

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

La etnografía de una comunidad matlatzinca en el estado de México: El sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec

Leif Korsbaek Frederiksen

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesores: Dra. María Ana Portal Ariosa

Dr. Ricardo Melgar Bao

México, D.F. Diciembre, 2009

ÍNDICE	
Introducción	4
CAPÍTULO I: MÉXICO	
El Estado de México, sus indígenas y sus comunidades	21
La población indígena del Estado de México	39
El indigenismo en el Estado de México	52
La situación actual	70
CAPÍTULO II: EL SISTEMA DE CARGOS	
EL SISTEMA DE CARGOS EN LA ANTROPOLOGÍA	72
1 La prehistoria del sistema de cargos	72
2 Nace el estudio antropológico del sistema de cargos	75
3 Tres tesis clásicas – y otros clásicos mexicanos	79
4 El sistema de cargos en Guatemala	84
5 El típico sistema de cargos	88
6 El paradigma de cargos	91
7 El sistema de cargos en el indigenismo	97
8 La dimensión jurídica del sistema de cargos	101
9 Un escándalo científico	103
10 Después de la tormenta: la cargología de hoy	107
11 El sistema de cargos y el concepto de comunidad	118
12 El sistema de cargos y el ritual	124
13 El sistema de cargos y los sistemas de roles	128
14 El sistema de cargos y el cambio social	137
EL SISTEMA DE CARGOS EN LA ETNOGRAFÍA	
El sistema de cargos en el Estado de México	146

CAPÍTULO III: LA COMUNIDAD. SAN FRANCISCO OXTOTILPAN	
EL MUNICIPIO DE TEMASCALTEPEC	
Temascaltepec en la región	162
EL PUEBLO DE SAN FRANCISCO OXTOTILPAN	
1 La geografía de San Francisco Oxtotilpan	173
2 Suelos, clima, vegetación	174
3 Patrón de asentamiento y divisiones de la comunidad	177
4 La tierra de San Francisco Oxtotilpan	189
5 La economía del pueblo	198
6 La política en San Francisco Oxtotilpan	208
7 San Francisco Oxtotilpan y sus escuelas	231
8 Diversión y tiempo libre en San Francisco Oxtotilpan	236
9 La iglesia en San Francisco Oxtotilpan	242
EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN FRANCISCO OXOTTILPAN	
1 Los cargos en el mundo tradicional: como roles asignados	248
2 Los cargos en el mundo moderno: como roles adquiridos	274
CONCLUSIONES	290
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	296
ANEXOS	
Cuestionario aplicado a ls niños en la telesecundaria	325
Cuestonario aplicado a los mayordomos y mbexoques	

INTRODUCCIÓN.

El presente texto es el producto de un estudio antropológico del papel[1] de la institución conocida como el sistema de cargos en la integración de una comunidad indígena en la sociedad mexicana actual, lo que desde el inicio plantea una serie de interrogantes y hace necesaria una serie de aclaraciones[2].

Uno de los objetivos del presente texto es entregarle al lector (y a los habitantes de San Francisco Oxtotilpan, la comunidad que constituye el universo de estudio[3]) una relación de una secuencia de eventos que representan un segmento en el tiempo de la historia de una comunidad, de tal manera que las motivaciones y las acciones de los actores de este drama le parezcan al lector razonables a la luz de cierto conocimiento de los elementos de la cultura y las condiciones sociales dentro de las cuales se lleva a cabo el drama y sus actos.

Más formalmente, los objetivos de la presente investigación son producir una descripción etnográfica general de la comunidad y de su sistema de cargos que cumpla la función de cualquier etnografía general: permitirle al lector que supuestamente no conoce la comunidad colocarse en el contexto.

Más específicamente el objetivo es describir con el detalle que dicta el canon etnográfico el sistema de cargos, en el contexto de la comunidad, en el periodo que cubre la investigación: de 1996 hasta 2009.

Y de manera todavía más específica, el objetivo es analizar el papel que cumple el sistema de cargos religiosos en el proceso de integración de la comunidad en el marco de la sociedad nacional, ésta última encarnada en el municipio de Temascaltepec en el sur del Estado de México.

---

[1] Ya desde las primeras palabras de la introducción empiezan los problemas terminológicas: en vez de papel se podría aquí decir "rol", "función" o "lugar que ocupa".

[2] Quisiera llamar la atención a una ambigüedad que afecta a toda la discusión acerca de "la integración de los indígenas en la sociedad nacional", recordando que todo el discurso antropológico gira en torno a la relación entre totalidad y parte: ya que no es posible integrar algo en una totalidad de la cual ya forma parte, con la expresión "integración de los indígenas en la sociedad nacional" se postula tácitamente que los indígenas constituyen un ente externo a la sociedad nacional.

[3] Una de las cosas que más satisfacción me ha causado es el hecho de que mis más cercanos "informantes" (para utilizar este término, que no me gusta) en San Francisco Oxtotilpan leyeron y aprobaron el manuscrito de mi tesina de maestría, cuyo argumento es muy similar al presente, y lo aprobaron.

El estudio es una investigación antropológica, disciplina de la cual existe una abundancia de definiciones, muchas de ellas incompatibles[4]. Sin embargo, los siguientes rasgos parecen ser una especie de denominador común de las variadas definiciones de la antropología: 1) es una disciplina cuyo concepto fundamental es el de "cultura"[5], 2) es la única disciplina dedicada explícitamente al estudio de la alteridad[6], más exactamente al estudio de la articulación entre la tradición y la modernidad[7], 3) recoge su información por medio del trabajo de campo, conocido también como etnografía[8], y 4) mantiene su ambición holista[9].

---

[4] En Korsbaek, 1999, se encuentra una discusión de la definición de la antropología, una serie de definiciones de la disciplina y pistas para extender la búsqueda de la identidad de nuestra ciencia. Teniendo en mente los notables avances teóricos que la antropología ha hecho durante tiempos de guerra, y citando las palabras iniciales de Ruth Benedict – "Los japoneses eran el enemigo más extraño con el que los Estados Unidos nunca se hubieran enfrentado en un conflicto total. En ninguna otra guerra con un enemigo considerable había sido necesario tener en mente costumbres tan exageradamente diferentes de actuar y pensar" (Benedict, 1946: 1) – se podría pensar en definir a la antropología como "el estudio de las costumbres de los enemigos, reales como virtuales".

[5] Es sabido que el concepto de cultura no fue muy popular en la etapa clásica de la antropología social británica, no obstante que fue introducido en la antropología por el padre de la antropología moderna británica, E. B. Tylor (1871, 1881), y que Radcliffe-Brown declaró que no servía para nada, de manera que el concepto de cultura prácticamente fue expatriado de la antropología británica, para ser adoptado por la antropología cultural norteamericana (en su reformulación por Kroeber, 1917, y Leslie White, 1949). Vale la pena, sin embargo, notar que Meyer Fortes, el seguidor más incondicional de Radcliffe-Brown, se vio forzado a introducir el concepto como contrabando, bajo la denominación de "capital humano" (Fortes, 1958).

[6] El postular el estudio de la alteridad como uno de los rasgos definitorios de la antropología no excluye la posibilidad de aceptar el uso del concepto de "cultura" como uno de los elementos que definen a la antropología, pues es a través de la alteridad y la posibilidad de comparar con la sociedad y la cultura propias que se abren las perspectivas de la antropología, como ya señaló Franz Boas.

[7] Un punto que menciona también María Ana Portal (1997), y que hemos explotado recientemente en el análisis del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México (Korsbaek & González, 1999A, 1999B, 2000). En varias ocasiones ha sido una preocupación antropológica que "los salvajes se están acabando" (eso fue uno de los factores que llevaron a los antropólogos a dedicar su atención a las sociedades complejas; Banton, comp., 1965), pero quisiera llamar la atención a una observación que se hizo hace muchos años: mientras más se modernice la comunidad de San Juan Chamula, más tradicional se hace su sistema de cargos (Korsbaek, 1987), una dialéctica que sigue pareciéndome importante y relevante en la actualidad, más que nada en el caso del Estado de México.

[8] No solamente en la antropología se hace trabajo de campo (mi dentista dice que empieza a hacer trabajo de campo cuando me abre la boca), pero de nuevo, el trabajo de campo es fundamentalmente diferente cuando implica una confrontación con la alteridad.

[9] No es mi intención postular que la antropología sea la única disciplina que haya intentado domesticar la alteridad, pero a través de toda su trayectoria histórica, la antropología ha mantenido una relación constante con la alteridad, así que el investigador de alguna manera tiene que pisar terreno desconocido: está fuera de su propia sociedad y cultura, y tiene que observar, sistematizar y reportar de una manera comprensible.

La antropología se nutre de la actividad conocida como la *etnografía*, y aquí entra el reto que ha formulado Gregory Bateson: "si fuera posible presentar adecuadamente el todo de una cultura, dándole a cada aspecto exactamente el énfasis que tiene en la cultura misma, ningún detalle aislado le parecería al lector bizarro, raro o extraño"[10], y entonces podríamos entregarle sin explicaciones al lector el clásico enigma etnográfico. Normalmente, cuando circulamos en nuestra propia sociedad y cultura tenemos pistas para interpretar los significados de actos ajenos como textos, pues "cada texto presupone un sistema comprensible para todos (es decir, acordado por una colectividad dada) de signos, esto es, la lengua. Si detrás de un texto no está una lengua, ya no se trata de un texto sino de un fenómeno natural (no sígnico), por ejemplo, un complejo de gritos y gemidos naturales que carecen de sistematicidad lingüística"[11]. El antropólogo toma su punto de partida en el trabajo de campo a través de la producción de la *etnografía* - una actividad que ha sido definida como "la peculiar práctica de representar la realidad social de otros a través del análisis de la experiencia propia en el mundo de estos otros"[12] - y tiene tres tareas, también repletas con implicaciones: observar la realidad, sistematizar la realidad y transmitir tanto la descripción como la interpretación de la realidad observada y supuestamente sistematizada[13].

Sostiene Paul T. Baker que "la antropología es la única ciencia tradicional que afirma contener un planteamiento social, biológico y temporal para nuestra especie. La disciplina también se ha centrado en la diversidad cultural y biológica del género humano a nivel mundial. En vista de estos intereses, uno podría suponer que los antropólogos han jugado un papel importante en la formulación y seguimiento de las actividades de investigación, tanto pasadas como presentes. La realidad es que muy pocos antropólogos han intervenido en la planificación

[10] Bateson, 1958: 1. En el mismo lugar sostiene Bateson que hay dos clases de estudiosos que hacen etnografía: los antropólogos y los novelistas. Al respecto es interesante recordar que una de las mejores descripciones de la India, en la opinión de muchos antropólogos, es la novela "Pasaje a la India" de E. M. Forster, una obra literaria sin pretensiones antropológicas, publicada en 1924.

[11] Bajtin, 1995: 296.

[12] Van Maanen, 1988: IX.

[13] La tarea del etnógrafo ha sido caracterizada muy hermosamente como sigue: "puede decirse que los antropólogos sociales en realidad se ocupan de tres tipos o niveles de datos distintos: I) lo que ocurre de hecho, II) lo que la gente piensa que ocurre, III) lo que piensa que debiera de ocurrir" (Beattie, 1959: 296, agregando en una nota a pie de página que "lo que realmente ocurre es una interpretación del analista").

inicial de alguno de los programas y sólo un porcentaje mínimo ha participado en las actividades efectivas de investigación"[14].

La ambición holista de la antropología se lleva mal con las pretensiones científicas, pues la enorme fuerza del método científico es su precisión muy puntual, acatando la filosofía mexicana: abarca muy poco, pero aprieta muy fuerte[15]. Uno de los problemas que más consecuencias ha tenido en la antropología es la separación entre la antropología social británica y la antropología cultural norteamericana, con una fuerte tendencia de otras variedades regionales o nacionales de antropología a aglutinarse alrededor de una de estas dos tendencias. Recientemente se han levantado voces reclamando la reunificación de la antropología, como por ejemplo las exigencias de Abner Cohen en su concepto del hombre bidimensional, con atención a lo que llama la antropología política, por un lado, y, por otro lado, a la antropología simbólica[16].

De las características de la antropología aquí mencionadas, en el contexto de la presente investigación la más importante es que "es la única disciplina dedicada explícitamente al estudio de la alteridad", lo que significa que la antropología inevitablemente tropieza con la problemática de la "modernización", un concepto que es uno de los más controvertidos y menos comprendidos de la sociología"[17].

Aquí tenemos que distinguir entre tres conceptos, estrechamente interrelacionados pero necesariamente diferentes y separados: modernización, modernidad y mundo moderno. Inicialmente podemos plantear que la

---

[14] Baker, 1997: 405.

[15] Quien más ha discutido la naturaleza del holismo antropológico es John Beattie en su libro "Otras culturas" (Beattie, 1972). Igual que los seguidores de Boas no pretenden explicar, solamente llegar a la operación weberiana de *comprender*, el objetivo del presente proyecto no llega a arrogar una explicación de los fenómenos estudiados, tan sólo una sólida comprensión. Las hipótesis formuladas en el transcurso del proyecto tienen más como tarea dirigir la recopilación de información que exigir una formal comprobación en base a los datos que se presentan (Sin por eso endosar la distinción positivista entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*, como por ejemplo Rudner, 1987: 21-22)

[16] Cohen, 1979.

[17] A. D. Smith, 1998: VII, haciendo por el momento caso omiso de la discutible diferencia entre la antropología y la sociología (recordando que para Radcliffe-Brown, la "antropología" es "sociología comparativa".

modernización es el proceso que lleva al mundo moderno, del cual la modernidad es un aspecto.

Uno de los colaboradores de Norberto Bobbio fija el proceso de modernización en el tiempo: "se entiende por modernización el conjunto de cambios en la esfera política, económica y social que ha caracterizado los últimos dos siglos"[18], lo que coincide bastante bien con la opinión muy extendida de que la antropología haya nacido al calor del siglo de las luces, el siglo XVIII[19]. Otros investigadores colocan, sin embargo, el inicio de la modernidad màs temprano en el proceso histórico; así, por ejemplo, José Antonio Maravall coloca el inicio de una sociedad moderna, que para él significa una sociedad dinámica, en el siglo XVI en el caso de España[20].

La cuestión de la modernidad ha sido durante los últimos años el juguete de todo pensador, y cada uno ha contribuido con sus propias definiciones, como por ejemplo Zygmunt Baumann, que la ha bautizado la "modernidad líquida"[21], y Jürgen Haberlas, que encuentra la clave metodológica para estudiar la modernidad en la acción comunicativa[22]. En mi opinión, el mundo moderno, caracterizado por la modernidad, tiene su inicio más temprano[23].

No obstante que es un "community study", la antropología aquí practicada se opone al estudio de la pequeña comunidad, un vicio que en parte es la consecuencia lógica y comprensible, de la introducción de una visión sincrónica y del trabajo de campo como el principal medio de producción de conocimiento, como se desprende de la obra de Boas, Malinowski y Radcliffe-Brown. Nos oponemos también a la idea de un estudio de una especie de cultura pura, una

---

[18] Pasquino, 2002: 988.
[19] Así opina por ejemplo Evans-Pritchard, 19.. (Antropología social, Past and Present, 1950, Hist. Pens. Antr. 1987.
[20] Maravall, 1986.
[21] Baumann, 2004.
[22] Haberlas, 2002.
[23] Es mi opinión que la modernidad nace entre 1350, el año de la muerte de Guillermo de Ockham, el principal nominalista, y 1650, el año de la muerte de uno de los más importantes arquitectos de la modernidad, René Descartes, con una triple revolución: el Renacimiento, que le confiere al ser humano una nueva sensibilidad (y muchas otras cosas), el capitalismo (que le da al hombre una nueva racionalidad, no solamente en lo económico) y el descubrimiento mutuo del Nuevo Mundo y del Viejo Mundo (una parte de mis argumentos han sido publicadas recientemente, Korsbaek, 2008).

tendencia que encontramos en la antropología de Lévi-Strauss y, siguiendo a Michel de Certeau, quisiera hacer una distinción entre la táctica y la estrategia, de manera que la táctica es la visión desde abajo, mientras que la estrategia es la visión desde arriba[24]. En este sentido, la presente investigación pretende ser decididamente táctica.

Sin embargo, son importantes unas palabras acerca de dos conquistas que ha hecho la antropología. En primer lugar, mientras que en anteriores antropologías el objeto de estudio invariablemente fue percibido como monolítico (puede bien ser que el uso de la expresión "sistema de cargos" sea un reflejo de este monolitismo), la antropología moderna ha aprendido que su objeto de estudio y los términos teóricos que sirven para conceptualizarlo - que sea la comunidad, la cultura, la estructura social o la función - no son monolíticos: son compuestos. Esta lucidez se expresa en la declaración de Pedro Carrasco: "el cambio o la continuidad serán más o menos resaltados según si se considera la estructura, la forma o la función de una institución social"[25].

Y, en segundo lugar, ha aprendido que el carácter compuesto de su objeto de estudio y los términos teóricos implica una distribución sobre varios niveles. En este contexto es importante rescatar el holismo, como lo ha propuesto en varias ocasiones Abner Cohen: señalando que "un examen de las monografías pondrá de manifiesto que se han concentrado generalmente en el estudio de cuatro amplios campos institucionales: ritual, de parentesco, político y económico; en un nivel más alto de abstracción, estos cuatro campos institucionales comprenden dos variables principales: la política y la simbólica", exige una antropología completa[26]. Edmund Leach ha llevado las exigencias de Abner Cohen a la práctica, dedicándose en diferentes momentos a estudiar el nivel político, con énfasis en lo conceptual, y en otros momentos a estudiar el nivel económico, con énfasis en la actuación[27].

---

[24] Certeau, 1998: 45.
[25] Carrasco, 1961: 337.
[26] Cohen, 1979: 57.
[27] "Political Systems of Highland Burma" (Leach, 1965) es un ejemplo de lo primero, mientras que "Pul Eliya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship" (Leach, 1961) es un ejemplo de lo segundo, y la articulación de los dos se defiende en varios de sus trabajos teóricos (por

Quisiera destacar dos importantes fuentes de inspiración de esta investigación. En primer lugar, la obra de Max Gluckman y la Escuela de Manchester. La contribución más importante de Max Gluckman es haber introducido al conflicto como objeto de estudio en la antropología. Su declaración más importante es: "Creo que el *conflicto* y la *superación del conflicto* (fisión y fusión) son dos aspectos del mismo proceso social que están presentes en todas las relaciones sociales"[28]. Otra contribución que salta a la vista es su introducción del estudio antropológico de la revolución, estrechamente relacionada con la distinción entre la "revolución" y la "rebelión", lo que nos lleva a otra característica de su antropología: su relación con los estudios de Evans-Pritchard, a quien se debe originalmente dicha distinción: en varios casos, Max Gluckman ha retomado conceptos inicialmente introducidos por Evans-Pritchard, pero dándoles un significado y un uso fundamentalmente distintos[29]. El conflicto – que curiosamente ha estado permanentemente presente en la antropología, ya que los antropólogos normalmente trabajan en regiones muy conflictivas – entró tardíamente como objeto de estudio en la antropología, muchos años después de que ya se había presentado en la sociología como parte de su herencia original[30].

La segunda influencia decisiva es la de la obra de Louis Dumont. En otro lugar he formulado mi concepción del mundo moderno y del tradicional, pero sin poder hacer referencia a las investigaciones de Louis Dumont, probablemente no me habría atrevido a fundamentar la lógica de la investigación en el postulado de la coexistencia de un mundo tradicional – en la terminología de Dumont, la *jerarquía* – y el mundo moderno que Dumont llama *individualismo*.

---

ejemplo en Leach, 1979). Hay una fuerte tendencia a que los antropólogos que se dedican a la antropología económica, muy poco trabajo hacen en la antropología política, y viceversa. Malinowski es un ejemplo de lo primero, mientras que Raymond Firth ejemplifica lo segundo.

[28] Gluckman, 1968A: 26n. En efecto, el conflicto está tan íntimamente relacionado con la antropología política de Max Gluckman que en un diccionario de etnología y antropología recientemente editado encontramos bajo la entrada de "conflicto" solamente un texto lacónico de un símbolo, una flecha, y una palabra: "Gluckman" (Bonte & Izard, 1996: 184).

[29] La distinción entre "revolución" y "rebelión" fue hecha por primera vez en el inmortal ensayo de Evans-Pritchard sobre el reino divino de los shilluk (Evans-Pritchard, 1948), pero es Max Gluckman quien hace el uso más efectivo de la distinción.

[30] Lewis Coser hace referencia a trabajos tempranos de sociólogos – Thomas N. Carver en un texto de 1907 y Howard W. Odum en 1930 – antes de abordar por su cuenta la problemática del conflicto, en una visión funcionalista (Coser, 1961: 13-14).

Los datos que se exponen en el presente texto son de diferentes tipos, en el sentido de que tienen orígenes diversos y diferentes profundidades temporales. Los antropólogos somos notablemente torpes en el manejo del factor *tiempo*, lo que se manifiesta con claridad en prácticamente todos los informes finales de investigación antropológica, tal vez también en la presente tesis. En primer lugar, tenemos que distinguir entre el tiempo del investigador y el tiempo (o, más bien, los tiempos) de lo investigado. Como se mencionó, cada tipo de datos tiene su tiempo, con lo que podemos establecer una distinción entre los datos históricos, sociológicos, políticos, económicos, etc. de los capítulos I y II, y los datos etnográficos del capítulo III.

Los datos de todos los tipos provienen de mi presencia en el espacio de la investigación – ya sea leyendo los periódicos, visitando los archivos o estando presente en carne y hueso en la comunidad – desde mayo 1996 hasta el momento de la entrega del presente informe, al principio del año 2009, con la entrega de las varas (y demás símbolos) a los nuevos mayordomos y mbexoques en la ceremonia de año nuevo de 2008.

Este debe ser el lugar para presentar las hipótesis que guían la investigación, pero antes quisiera citar a Max Gluckman una vez más: "Yo también soy evolucionista en el sentido de que considero que cuando evaluamos e intentamos entender el significado de las instituciones es esencial examinarlas contra el trasfondo de lo que sin lugar a dudas ha sido una de las más grandes tendencias en la historia de la sociedad humana en su totalidad - la creciente complejidad de la tecnología y, con ella, la creciente complejidad de la organización económica. Yo creo que cuando nos representamos las formas de la organización social y de las creencias e ideas sociales asociadas a diferentes rangos de tecnología, iluminamos a todas. Esa es ahora una línea de pensamiento poco popular entre los antropólogos sociales, y así ha sido durante mucho tiempo, la única excepción siendo la escuela bajo el Profesor Leslie White en la Universidad de Michigan. Durante años recientes el énfasis se ha colocado en lo que es común en todas las instituciones de las sociedades humanas, y es cierto

que hay muchas cosas que todas las sociedades comparten. Sin embargo, dentro de esta área común demarcada es posible registrar diferencias que adquieren importancia de su mátrix compartida en la vida social"[31].

1) La hipótesis más general postula que en el mundo existen dos diferentes maneras de pensar y actuar, como lo plantea Louis Dumont, una que podemos llamar "jerarquía" y otra que podemos llamar "individualista", que define de la siguiente manera: en la sociedad tradicional rige un ambiente colectivista, el individuo tiene existencia principalmente en cuanto miembro de una colectividad, la "comunidad", mientras que en la sociedad moderna, "el ser humano es considerado como el hombre indivisible, elemental, como un ser biológico y al mismo tiempo como un sujeto pensante"[32]. Los textos más tempranos que conozco de Dumont son de alrededor de 1970, pero es fácil encontrar sus antecesores: podemos decir que es una modernización del principal planteamiento de Henry S. Maine, donde distingue entre sociedades tradicionales con status adscritos y sociedades modernas con status adquiridos. Podemos sospechar un desarrollo sostenido desde el mundo tradicional hacia el mundo moderno, aunque sí tenemos que aceptar la posibilidad de reversiones de este movimiento. Sin embargo, mientras que los evolucionistas suponen que se dé un movimiento a través del tiempo, y además unidireccional y unilineal, supongo la coexistencia de elementos de los dos mundos en la sociedad en un solo momento dado.

2) La segunda hipótesis postula que el sistema de cargos sea la institución dominante en la comunidad, que sea indígena o campesina, tampoco una hipótesis muy original. Pero sí, con cierta justificación podemos suponer que el sistema de cargos sea la institución que le asigna a los elementos su valor culturalmente específico y que en cierta medida determine el rumbo del desarrollo de la comunidad. Si es cierto que la comunidad se encuentra como eslabón entre el mundo moderno y el tradicional, y que el sistema de cargos sea la institución central en la comunidad, entonces podemos también esperar que el sistema de

---

[31] Gluckman, 1972: 1.

[32] Max Gluckman formula la misma distinción: "mi argumento general se fundamenta en la distinción entre dos clases de sistemas sociales: sistemas repetitivos y sistemas cambiantes" (1968).

cargos esté sometido a cierta presión que lo empuje hacia la modernización, podemos buscar en el sistema de cargos una dinámica que no es necesariamente una resistencia contra el proceso de modernización, por lo menos se manifieste como una institución que le dote a la comunidad de cierta autonomía en cuanto a la dirección a asumir bajo la presión de las fuerzas centrífugas.

3) La tercera hipótesis plantea que en el marco del sistema de cargos, el proceso de modernización asume la forma de individualización. Podemos formular la situación de la siguiente manera: en el mundo tradicional, el individuo está sometido a y guiado por el sistema de cargos, mientras que en el mundo moderno, el sistema de cargos está sometido a los deseos y las ambiciones del individuo.

En vista de la enorme cantidad de estudios que existen del sistema de cargos se podría pedir una justificación del presente estudio, otro estudio de una institución ya tan estudiada; espero que no sea como opina Darcy Ribeiro, que "en verdad, los científicos sociales están preparados para hacer estudios cuidadosos y precisos sobre temas restringidos y en último término irrelevantes"[33]. Para justificar una investigación como la que aquí se plantea se pueden invocar los siguientes puntos.

La etnografía en el Estado de México es débil, y una contribución a la escasa etnografía existente será un enriquecimiento considerable. La teoría de Efraín Cortés acerca de la etnografía mazahua es interesante, pero cuestionable: "la inexistencia o escasez de referencias escritas, así como la forma colateral como se desarrollan los estudios antropológicos en la época reciente, reflejan la condición marginal de los mazahuas como grupo étnico minoritario, sometido sucesivamente a condiciones colonialistas perpetradas por la dominación mexica y española, y por su adscripción a la sociedad capitalista nacional"[34]. La causa se puede discutir, la escasez es manifiesta[35].

---

[33] Ribeiro, 1977: 9-10.
[34] Cortés, 1988: 137.
[35] Otra explicación, menos sofisticada, puede ser que tal falta de etnografía se debe, como propone otro historiador de la antropología, a la falta de actividades antropológicas en la anteriormente Escuela de Antropología, ahora Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca (Morales, 1988; sólo muy recientemente otras instituciones, como el Instituto Mexiquense de Cultura y el Colegio Mexiquense, han iniciado proyectos de investigación

La comunidad de San Francisco Oxtotilpan es el único reducto de la etnia matlatzinca que existe hoy, lo que en sí hace deseable un estudio, una descripción y una interpretación del proceso social en esta comunidad.

En un mundo atrapado en una fiebre de *modernización*, se ha vuelto parte del sentido común que fenómenos *tradicionales* como identidad étnica y las diversas instituciones de las comunidades indígenas están condenadas a desaparecer. Sin embargo, últimamente mucha atención se ha dirigido hacia el problema de la identidad en general y de identidad étnica en particular, una atención que se ha visto reforzada por multitud de eventos inexplicables: el zapatismo en Chiapas, los trágicos eventos en Chechenia y la anterior Yugoslavia, y la prolongada tragedia en Ruanda en el África Central, entre otros[36]. Todos estos eventos giran en torno a un fenómeno ya supuestamente debilitado y apenas existente: la identidad étnica.

Es manifiesta la escasez de estudios de la institución del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México, contrastando fuertemente con la abundancia de estudios de esta institución en otras partes de México y de Mesoamérica, sobre todo en el Sureste - las únicas descripciones accesibles de sistemas de cargos de esta parte del mundo eran más que escasas[37], y una etnografía tan sólida y perspicaz como la de Efraín Cortés Ruíz de "San Simón de la Laguna" nos deja con la impresión de que no hay cargos en aquella comunidad mazahua[38] - y un estudio a fondo de un caso en el Estado de México sería plenamente justificado.

En el capítulo I se presentan los rasgos relevantes de la sociedad en la cual se integra la comunidad de San Francisco Oxtotilpan: la sociedad mexicana, pues el proceso de integración no es un proceso abstracto y universal, se lleva a cabo en un tiempo y un espacio específico y en una determinada situación histórica.

---

antropológica en el Estado de México). Mi opinión acerca de la Facultad de Antropología de la UAEM e expresado en otro lugar (en Korsbaek, Romero & Castaños, 2002).

[36] Stavenhagen, 2000A.

[37] Hasta hace poco las únicas descripciones de sistemas de cargos en comunidades indígenas en el Estado de México eran una tesis de licenciatura de la ENAH acerca de los cargos hereditarios entre los mazahuas (Gómez, 1972), otras tesis de licenciatura de la UAEM acerca de los cargos en la comunidad mazahua San Gerónimo Boncheté (Martínez, tesis), y una pasajera mención de los cargos entre los otomíes de Temoaya (Collin, 1994).

[38] Cortés, 1972.

No es posible entender a un sistema social, una sociedad, sin conocer el proceso histórico que ha producido la situación actual, por lo que el capítulo empieza con el primer poblamiento de lo que hoy es México, para después describir brevemente los periodos que han cambiado significativamente las características de la sociedad.

Podemos dividir el proceso histórico de (lo que hoy es) México en una serie de periodos históricos: el largo periodo antes de la conquista, la conquista y la temprana colonia, la colonia madura y la ilustración, la lucha de independencia y el México independiente, la Revolución Mexicana y el México postrevolucionario y, finalmente, el México actual que, por un número de razones, empieza en 1982.

Es justo mencionar que no es el objetivo de este capítulo presentar un estudio de la historia de México, sino solamente elaborar un telón de fondo que le permita al lector entender las condiciones en las cuales los indígenas tienen que librar, en sus comunidades, sus luchas para sobrevivir y vivir con dignidad, por lo que el capítulo termina con una breve descripción de la contribución del estado mexicano: el indigenismo[39].

En el capítulo II se introduce una figura central de la tesis: el sistema de cargos. El sistema de cargos fue introducido en el mundo antropológico en 1937, cuando Sol Tax publicó un artículo donde se describió por primera vez esta institución[40], con lo que se desató una oleada de estudios de esta institución en las comunidades de la región[41], y el interés que ha provocado a los antropólogos ha venido cambiando radicalmente la situación: desde su virtual inexistencia antropológica, antes de 1937, hasta llegar a ser considerada como la institución

---

[39] En otras ocasiones he formulado mi opinión acerca de la suerte del indígena en la sociedad mexicana (Korsbaek, 2006) y acerca del indigenismo en México (Korsbaek & Sámano, 2006).

[40] Tax, 1937. Es la opinión general entre antropólogos que el sistema de cargos fue introducido en el mundo antropológico en este artículo ya clásico, una opinión que en varias ocasiones he expresado y confirmado (Korsbaek, 1987, 1996, entre otras). Merece mención una ponencia presentada en el primer Coloquio del Sistema de Cargos en Toluca en 1997, donde se documentó que el antropólogo Noriega Ponce ya en 1922 había presentado esta institución en una forma que parece anticipar por lo menos el concepto del "típico sistema de cargos" (Romero Contreras, 1997, haciendo referencia a Noriega, 1979). Sin embargo, ya que el artículo permaneció prácticamente desconocido hasta 1997 no ha logrado cambiar el curso del estudio del sistema de cargos, por lo que la fecha fundacional seguirá siendo 1937.

[41] Según Frank Cancian, el sistema de cargos "ha recibido la atención de casi todos los etnógrafos que han trabajado en esta región" (1967: 193).

rectora en las comunidades indígenas de la región. No hay que pensar que la antropología mexicana haya nacido con la obra de Sol Tax, pero sí a raíz de su "descubrimiento" del sistema de cargos en 1937 la antropología mexicana cambió de rumbo. Mientras que antes había sido una antropología cultural, con profundas influencias de antropólogos como Franz Boas y Konrad Theodor Preuss, entre otros, desde ahora se impondría el estilo social de los alumnos de Radcliffe-Brown en la Universidad de Chicago, o tal vez un compromiso entre los dos estilos.

El sistema de cargos y yo hemos pasado un buen tiempo juntos. Mi interés por esta curiosa institución nació hace muchos años, aproximadamente en 1974, cuando compré por casualidad un ejemplar de la monografía de Frank Cancian de Zinacantan y su sistema de cargos[42]. En el Instituto de Antropología y Etnografía de la Universidad de Copenhague empecé a estudiar la amplia literatura dedicada al sistema de cargos que ya en aquel entonces existía en inglés, los *clásicos de la cargología*, en gran medida los textos en inglés y unos pocos en francés que publiqué unos veinte años más tarde, en traducción al español, en mi "Introducción al sistema de cargos"[43], y cuando llegué a México en 1977 empecé despacio a conocer el sistema de cargos en la enredada realidad etnográfica, primero en Yucatán, los Altos de Chiapas y de Guatemala, y en Belice, luego en otras partes de la República: en Michoacán, en la Costa Chica en Guerrero, en Milpa Alta y finalmente en las comunidades indígenas en el Estado de México, con excursiones a Nayarit, Yucatán, Belice y Honduras. Hay algo de ironía en este proceso: como estudiante en la Universidad de Copenhague, evidentemente no hablaba ni leía español, así que me familiaricé con las fuentes anglo-sajonas, luego, cuando llegué a México, leí también los artículos y monografías en español. Ahora, después de algunos años en México, lo que escribo (incluyendo la presente tesis) pertenece a la antropología mexicana.

Desde septiembre de 1993 trabajé en la entonces Escuela, ahora Facultad de Antropología, y en el marco de este trabajo inicié mi estudio de las comunidades indígenas en el Estado de México y sus sistemas de cargos y, más específicamente, de San Francisco Oxtotilpan y el sistema de cargos en esta

[42] Cancian, 1989 (la edición original en inglés es de 1964).
[43] Korsbaek, ed., 1996.

comunidad. En aquella facultad no aprendí mucha antropología, pero sí aprendí a defenderme; en otra ocasión he intentado formular mi opinión acerca de la mencionada Facultad de Antropología[44]. Durante mi estancia en Toluca se mantiene una simpática relación dialéctica entre mi trabajo antropológico y el trabajo de investigación que lleva a cabo el *Equipo de Investigación del Estado de México* del *Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México hacia el Nuevo Milenio* del INAH que dirige Efraín Cortés, y a partir del 2000 continúan las mismas investigaciones del sistema de cargos en el Estado de México, pero dentro del marco institucional de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El capítulo II termina con una breve relación del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México, cuya función no es la de presentar una discusión exhaustiva de las etnografías que existen del sistema de cargos en esta parte del mundo, sino tan solo de crear un telón de fondo para el siguiente estudio del sistema de cargos en una de las comunidades indígenas en el Estado de México, San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec[45]. Esta parte final del capítulo II es en cierto sentido un resumen de los estudios etnográficos que se han hecho durante los últimos años, una buena parte de ellos como parte de los proyectos de investigación en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México y en la Licenciatura de Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y que han sido presentados en las publicaciones que han salido como resultado de los congresos celebrados en el marco de los señalados proyectos de investigación.

El capítulo III es una descripción etnográfica de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan, y los diversos tipos de datos que se presentan obedecen a las necesidades que se derivan del objetivo del capítulo: dotarle al lector que no

---

[44] Korsbaek, Romero & Castaños, 2002.

[45] He publicado dos intentos por resumir los resultados de los estudios antropológicos del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México, partiendo de las ideas del típico sistema de cargos y del paradigma del sistema de cargos (Korsbaek, 2002, en prensa); como un estudio preliminar he hecho un acercamiento a partir de la comunidad indígena (Korsbaek & González, 1999A, 1999B, 2000).

conoce la comunidad del conocimiento suficiente como para seguir el argumento de la tesis y evaluar la información que en seguida se le proporcionará.

Como se mencionó antes, la comunidad no existe en aislamiento, pertenece a un mundo más amplio, por lo que la primera parte del capítulo es una breve descripción del municipio, Temascaltepec, al cual pertenece política e históricamente.

En la siguiente parte del capítulo III se presenta la comunidad de San Francisco Oxtotilpan. La estructura del capítulo es bastante tradicional (y, espero, efectiva) y corresponde más bien a la estructura de una monografía tradicional (tal vez británica): inicia desde la naturaleza, incluyendo temas como el clima, la orografía, la hidrografía, la vegetación, etc., para transitar hacia la población y su distribución, hacia la agricultura, la tenencia de la tierra, la producción, distribución y consumo, hacia lo político para terminar en lo que podemos llamar *lo cultural*, es decir la educación, el uso del tiempo libre y la iglesia oficial.

Las últimas dos partes del capítulo III presentan el sistema de cargos religiosos, divididas en dos apartados. El primero lo podemos nombrar "el sistema de cargos desde un punto de vista paradigmático" y describe el sistema de cargos religiosos en San Francisco Oxtotilpan como un sistema normativo desde el cual se observa la comunidad y se toman decisiones acerca del actuar, es decir como el núcleo de valores de la cultura comunitaria de San Francisco Oxtotilpan. Es el sistema de cargos del mundo tradicional, en el cual el sistema de cargos dirige y manipula el destino de los seres humanos.

A la segunda parte la podemos llamar "el sistema de cargos en el proceso social e histórico", y aquí el sistema de cargos ya no es un sistema normativo que se encuentra encima del proceso histórico, sino una institución entre otras que se tiene que acomodar a sus contrincantes en el proceso señalado. Aquí el sistema de cargos tiene que coexistir con la iglesia católica, con las instituciones constitucionales que el Estado de México y el gobierno federal han incrustado en la comunidad, con las ambiciones personales de los actores en la comunidad. Es el sistema de cargos del mundo moderno e individualista, en el cual las personas manipulan al sistema de cargos a su propio beneficio y en sus propios intereses.

En algunas situaciones históricas hay coincidencia y cooperación entre el nivel paradigmático y el sintagmático, mientras que en otras situaciones históricas los dos niveles más bien sacan chispas.

En la breve conclusión se discute la posible interpretación del papel del sistema de cargos en la integración de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan en la sociedad nacional. Como es costumbre, y como se puede esperar, en la conclusión se discuten también las posibilidades de extrapolar las conclusiones hechas con base en un solo caso a un universo más amplio, y se discute la solidez de la misma conclusión.

Antes que nada quisiera agradecerles a los habitantes de San Francisco Oxtotilpan su amabilidad y su hospitalidad, muy en particular las tres familias Flores, Sandoval y Padilla. Al margen de todo eso quisiera dejarles constancia a los familiares de Herón Valdés de mi admiración por aquel filósofo descalzo (que en paz descanse).

Una mención particular merece también el seminario que inició la doctora Mechthild Rutsch en 1991 con el largo y trabajoso título de "Seminario Permanente e Interdisciplinario de la Historia, la Filosofía y la Sociología de la antropología Mexicana", en el cual participo desde 1992 y en cuyo seno he discutido muchos detalles de la presente tesis: aparte de Mechthild Rutsch y Sergio Ricco Monge, con Nicanor Rebolledo, Haidée López Hernández, Alba González Jácome, Mette Wacher Rodarte, Rosa Brambila, Fernando López Aguilar, José Luis Vera, Ana María Crespo (que en paz descanse), Carlos García Mora, Ignacio Rodríguez, José Roberto Gallegos y Virginia Molina (que en paz descanse), principal pero no exclusivamente. Al margen del citado seminario, pero muy dentro del universo de la antropología, aprecio mi amistad con un viejo lobo del mar de este universo, Fernando Cámara Barbachano (que también en paz descanse), y de mis pláticas y discusiones con tres antropólogos mexicanos, con quienes a veces estoy de acuerdo y a veces no, he aprendido mucho: con Jesús Jáuregui, Andrés Medina y Saúl Millán.

Felipe González Ortiz, que un tiempo era investigador del mencionado equipo (y luego del Colegio Mexiquense y de la Universidad Intercultural del

Estado de México), ha trabajado mucho conmigo en el campo, mientras que otros dos investigadores del Equipo, Reyes Luciano Alvarez Fabela, anterior alumno mío, y Enrique Carreón Flores, cuya tesis de maestría dirigí, en muchos casos me han proporcionado material etnográfico del Estado de México y con sus discusiones han contribuido significativamente al desarrollo del argumento en el presente texto. Tanto a ellos como a los demás investigadores del equipo, Marisela Gallegos e Isabel Hernández, mis agradecimientos. Quisiera incluir también mi agradecimiento a Hilario Topete y su equipo de investigadores/estudiantes en la ENAH y, también en la ENAH, a César Huerta, viejo y fiel amigo, a Andrés Latapí y a Ricardo Melgar Bao, así como en las orillas de la ENAH, a Sergio Ricco Monge, mi hermano, y Eduardo Andrés Sandoval Forero y Jaime Cornelio, con quienes compartí muchas empresas, etnográficas y otras. En mi vida cotidiana en la ENAH, mi amistad e interacción cotidiana con mis hermosas adjuntas – Florencia Mercado Vivanco, Alí Ruíz Coronel, Karla Vivar Quiroz y Alejandra Bautista Rodríguez y, en el Perú, Lourdes Eliana García Báez – y con Manola Sepúlveda Garza, ha contribuido a la formación de lo que podemos llamar mi personalidad antropológica, que de alguna forma transpira en la presente tesis, igual que mi muy agradable trabajo con el último equipo de Acambay – Yvar Langle Monsalvo, Carla Guadalupe Vargas Torices, Oscar Murguía Cortés, Tatiana Virginia Morales Álvarez y Víctor Aarón Cortés Vite - y a ellos hay que agregar a todos los no mencionados, que son muchos.

Quedándonos en lo institucional, en la Universidad Autónoma Metropolitana he recibido un trato muy amistoso y flexible, y a título personal quisiera agradecerle a Enzo Segre su sensibilidad en la dirección de la presente tesis, a María Ana Portal sus atinadas críticas a diversas versiones del texto y a Carlos Garma su apoyo y también sus comentarios constructivos. Quisiera también dejarle testimonio de mi respeto y gratitud a Roberto Varela, bajo cuya dirección del departamento fui admitido al programa de postgrado en la UAM en Iztapalapa.

Finalmente, debo mucho a mi esposa Marcela, por haber aguantado los desequilibrios y carencias que con frecuencia acompañan la elaboración de una tesis doctoral, y también a Paulina (que en paz descanse).

CAPÍTULO I:
EL ESTADO DE MÉXICO, SUS INDÍGENAS Y SUS COMUNIDADES

San Francisco Oxtotilpan, la comunidad indígena que abarca el universo del presente estudio, se encuentra en el Estado de México, una de las 32 entidades federales de la República.

El Estado de México forma parte de la República, cuya constitución estipula, en su Artículo segundo, que "la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, culturales y políticas, o parte de ellas"[46]. El pluralismo normativo contenido en la Constitución es una conquista reciente[47], pero tenemos que buscar las raíces del pluralismo real en el proceso histórico que ha producido el México en el cual vivimos hoy.

El objetivo del presente capítulo es seguir el proceso histórico del Estado de México en general y la participación del indio en dicho proceso en particular, y explorar la distancia entre la normatividad de la constitución, que es una promesa de inclusión, y la realidad del proceso histórico, que es un proceso de exclusión. La Constitución Mexicana de 1917 sintetiza las conquistas de la Revolución Mexicana en sus nueve títulos, declarando en sus primeras palabras que "en los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos que ella misma establece"[48].

---

[46] "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", editada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002 (5ª edición), Artículo Segundo, p. 25-26. Dos hechos vienen a reducir dramáticamente el valor de este artículo: primero, que el artículo inicia declarando que "la nación mexicana es única e indivisible" (ibidem) y, segundo, que nunca se ha elaborado una ley reglamentaria al artículo en cuestión. Estos dos hechos vienen en conjunto a reducir el contenido del Artículo Segundo a una serie de muy pías promesas, sin mucho valor real.

[47] La modificación del artículo segundo se llevó a cabo en 2001.

[48] Más cerca de la realidad es tal vez la idea de que "lo que los responsables de su texto final han buscado es una alta concentración de poder en pocas manos, con una total irresponsabilidad y una mínima participación de la ciudadanía" (Arteaga, 1997: 11).

En la actualidad el Estado de México cuenta con una extensión territorial sumamente modesta: con sus 21,414 km^2 es la entidad número 25 en la República, ocupando solamente el 1.09% del territorio nacional. Esta pequeñez es, sin embargo, un producto relativamente reciente de un proceso histórico. Al obtener la independencia en 1824, el Estado de México era una de doce intendencias, con 115,000 km cuadrados, y en el Artículo 7 del Acta Constitutiva de la Federación del 3 de febrero de 1824 figura como uno de 16 estados "libres, soberanos e independientes". Pero desde entonces toda una serie de territorios se han separado del Estado de México: Querétaro, en 1823, Guerrero, en 1849, Hidalgo y Morelos, en 1869, y finalmente un pequeño territorio fue cedido a Tlaxcala más tarde. Un asunto que causa todavía amargura en el Estado de México es la separación de una parte de su territorio para la creación del Distrito Federal en 1824[49].

Lo que todavía pertenece al Estado de México lo podemos colocar como partes del Eje Neovolcánico, con sus tres subprovincias Mil Cumbres[50], Llanos y Sierras de Querétaro[51] y Lagos y Volcanes de Anáhuac[52], y de la provincia de la Sierra Madre del Sur, con la subprovincia de la Depresión de Balsas[53] y la de las Sierras y Valles Guerrerenses[54].

La hidrología divide el territorio del Estado de México en tres regiones: en el centro y el oeste la Región No. 12 de Lerma-Chapala-Santiago[55], en el sur y el

[49] O'Gorman, 1994.
[50] 1,508 km^2, 6.5% del territorio del Estado de México, con los municipios de El Oro, y partes de Amanalco, Donato Guerra, Xocotitlán, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Valle de Bravo, Villa de Allende y Villa Victoria (La información geográfica proviene de García de León & McGowan, 1998).
[51] 1,459 km^2, 6.1%, con los municipios de Polotitlán, Soyaniquilpan, parte de Jilotepec, Aculco, Acambay, Chapo de Mota y Hueypoxtla.
[52] 14,315 km^2, 61.6%, con los municipios de Chalco, Teotihuacan, Texcoco, Otumba, Zumpango, Cuautitlán, Tlalnepantla, Ixtlahuaca, Toluca y Tenango.
[53] 4,992 km^2, 21%, con los municipios de Tlatlaya, Amatepec, Tejupilco, Temascaltepec y Sultepec.
[54] Con solamente 1,012 km^2, 4.4%, con los municipios de Ixtapan de la Sal, Tonatico, Zumpahuacán, parte de Coatepec de Harinas, Malinalco, Ocuilan, Tenancingo, Villa Guerrero y Zacualpan.
[55] Con una superficie de 5,549 km^2.

oeste, la Región No. 18 del Río Balsas[56] y en el norte y el extremo oriente la Región No. 26 del Alto Pánuco[57].

En el tiempo, un largo tramo separa la primera etapa, la que muy ampliamente llamamos la prehistoria, de las etapas posteriores caracterizadas por un gobierno central: empieza hacia 20,000 años antes de Cristo, como lo atestiguan los hallazgos en Tlapacoya, originalmente una isla enclavada en la región de Chalco[58]. Tanto a través del desarrollo de este asentamiento (y posiblemente otros similares) como mediante un proceso de migración continua, se cristaliza en el transcurso del período preagrícola (de 20,000 a 7,000 a. d. C) una cultura de cazadores especializados que se sostienen con base en la rica flora y fauna del pleistoceno. El período protoagrícola que va de aproximadamente 7,000 a 5,000 a.d.C., se inicia con el dramático cambio de clima que acaba con la abundante flora y fauna del pleistoceno, dejando tan sólo las perspectivas de una economía basada en la caza de animalitos y la recolección. Esta reducción de perspectivas lleva, sin embargo, a la domesticación paulatina de algunas de las plantas más accesibles - como el maíz, el frijol, el chile y la calabaza, y con este fundamento se viene desarrollando la cultura sedentaria con base en la aldea campesina (o, en este momento, de protocampesinos) que será uno de los pilares más firmes de la cultura mesoamericana. Es bien posible que este proceso de desarrollo donde "se elaboraron de forma independiente, entre los años 6000 y 1000 a.d.C., modos de vida nuevos, fundados en la domesticación de las gramíneas y otras plantas comestibles y la creación de aldeas permanentes"[59], se inició en varios sitios en Mesoamérica y también en el Estado de México tiene sus representantes muy tempranos en los sitios ribereños, notablemente en Tlapacoya y Tlatilco. En este período, "en resumen, de 5000 a.d.C. a 2400 a.d.C. los agrícolas incipientes van poniendo las bases de la vida sedentaria plena, mientras que de 2400 a 1200 a. d. C. se logra la autosuficiencia de las comunidades aldeanas"[60]. Lo que vemos en este proceso es en realidad el drama del lento y

[56] Con una superficie de 9762 km^2.
[57] Con una superficie de 7,934 km^2.
[58] Mirambell, 1967.
[59] Niederberger, 1978: 94.
[60] Piña Chan, 1987: 41.

paulatino desarrollo desde una economía basada en la recolección rudimentaria, por vía de una caza que primero era primitiva, luego más especializada y al final cayó víctima del cambio climático, para desembocar en el surgimiento de una agricultura que hace posible la creación y el mantenimiento de aldeas con una población que no tiene que salir muy lejos - y, sobre todo, no tienen que cambiar de residencia - para ganarse la vida. En este proceso confluyen un número de procesos parciales y parcialmente interdependientes: el desarrollo autóctono de métodos de cultivo, el préstamo de métodos de cultivo de poblaciones vecinas, la migración unidireccional de poblaciones enteras en búsqueda de mejores condiciones de vida, el incremento de población con la resultante presión demográfica. Una parte de la responsabilidad por este proceso podemos colocarla con los olmecas arqueológicos "los cuales, viniendo de Oaxaca y Guerrero, pasaron por Puebla y Morelos hasta alcanzar dichos sitios"[61].

Los primeros centros ceremoniales surgen aproximadamente desde 1000 - 800 a. d. C., manifestando una creciente división social del trabajo y la cristalización de una casta de sacerdotes, con control sobre la naturaleza y sobre la sociedad. La base económica que permite este desarrollo es la elaboración de nuevos y más efectivos métodos de cultivo: terracería e irrigación por medio de la construcción de canales. Ejemplos de estos centros ceremoniales son: El Cerro del Tepalcate, Tlapacoya, San Cristóbal Ecatepec, Cuanalán, Chimalhuacán y Teotihuacán[62]. Es posible que Tlapacoya haya sido ya temprano un centro de peregrinación, con peregrinos viniendo hasta de Guatemala, y con un amplio intercambio de mercancías con otros pueblos[63]. Si esta interpretación es correcta, encontramos en Tlapacoya (y posiblemente en otros sitios menos cuidadosamente explorados) la siguiente transición en el proceso de desarrollo de nuestro territorio: el paso de pueblos que son relativamente autosuficientes, pero también bastante aislados de los demás pueblos - por lo menos en lo que se refiere a un intercambio regular de bienes, servicios y símbolos - a la existencia de redes de pueblos, con un centro ceremonial como el lugar de control político. A esta altura

[61] Piña Chan, 1987: 32, Soustelle, 1986.
[62] Piña Chan, 1987: 45-46.
[63] Según Barba de Piña Chan, 1956.

tenemos, entonces, una base económica lo suficientemente sólida como para permitir la producción de un excedente, el concomitante desarrollo de desigualdades - primero dentro de las comunidades, en la forma de clases sociales o castas sacerdotales con prerrogativas políticas, y luego entre las comunidades, en la diferenciación de centros ceremoniales y comunidades dominadas - y finalmente el inicio del desarrollo del estado en el centro de Mesoamérica[64], más probablemente en la forma de un "estado prístino"[65].

La relación entre Teotihuacan y el Valle de Toluca es complicada. La ascendencia de Teotihuacan hacia su esplendor coincide con el casi total abandono del Valle de Toluca, y el repoblamiento del valle coincide aproximadamente con la caída de Teotihuacan. El estado entra entonces de lleno con la dominación de Teotihuacan, que ocupa un lugar privilegiado en este proceso de formación de estado y de sociedad: desde sus inicios modestos alrededor de 500 a. d. C., alcanzó su auge alrededor de 300 d. C. a 650 d. C. "convirtiéndose en la urbe o ciudad más importante de Mesoamérica"[66], para después entrar en una fase de decadencia, de 650 a 800 d. C., durante el Epiclásico. Los pueblos otopames se relacionan íntimamente con el desarrollo cultural del Valle de Toluca, y se ha mencionado la posibilidad de que su llegada al valle tenga que ver con el desarrollo del estilo cerámico de Coyotlatelco, que en su turno está relacionado con la caída de Teotihuacan y el periodo epiclásico que sigue a su caída. Cuando por alguna razón Totihuacan se desploma alrededor de 650 d. C., "entre las regiones simbióticas del Altiplano central de México, quizá la que recibe el impacto más profundo de la caída de Teotihuacan es el Valle de Toluca, región que ha mantenido una estrecha relación tanto cultural como social con la vecina Cuenca de México a lo largo de toda la historia precolombina"[67].

Acerca de la conquista nahua de las tierras matlatzincas, por parte de Axayácatl, asesorado por Tlacaelel, escribe ampliamente Diego Durán en su

---

[64] Existe abundancia de trabajos acerca de Teotihuacan, véase por ejemplo Bernal, 1985.
[65] Fried, 1967.
[66] Piña Chan, 1987: 59. Un interesante planteamiento es el de Barbara Price, que sugiere la posibilidad de hacer uso del modelo teórico de Immanuel Wallerstein, girando alrededor de la distinción entre el "núcleo" y "la periferia" en el proceso de desarrollo histórico de Teotihuacan. (Price, 1986)
[67] Sugiura, 2001: 356.

crónica: "acabada, pues, la guerra de los matlatzincas y traídos mucha multitud de ellos presos a México, llegóse esta fiesta de los desollados", "en la celebración murieron sacrificados todos los presos que de la guerra de los matlatzincas trujeron, los cuerpos de los cuales los ponían en ringlera en el lugar de las calaveras; y fueron tantos que, porque no se haga increíble y me tengan por hombre que me precio de escribir demasías, no diré el número de los que allí murieron; basta decir que de aquella vez quedó la nación matlatzinca muy disminuida y apocada, porque fueron muchos los que en aquel sacrificio murieron", y "lo que os ruego es que permanezcaís en vuestra quietud y que os esteís quedos y sosegados, porque, mientras lo estuviéredes, gozareís de nuestra amistad y sereís de nosotros favorecidos, y así podeís ir en paz y volver a vuestras tierras muy de norabuena", y "ellos le dieron las gracias y se volvieron a sus tierras, admirados y espantados de lo que habían visto y de la grandeza y majestad de la Ciudad de México"[68]. Esta etapa de la historia pertenece a la crónica de la Triple Alianza, alianza que había nacido en 1428 y duraba hasta la conquista española.

Bernal Díaz del Castillo habla también en muchas ocasiones de los matlatzincas: "Es que se juntaban de tres provincias, que se decían los de Mataltzingo y Malinalco y otro pueblo que se dice Tulapa" y, más coyunturalmente, "desde ha dos años vino mandado por Su Majestad que Cortés tuviese por armas en sus reposteros siete reyes, que fueron: Montezuma, gran señor de México; Cacamatzin, señor de Tezcuco, y los señores de Iztapalapa y de Coyoacán y Tacuba, y otro gran señor que era sobrino de Montezuma, a quién decían que le venía el cacicazgo y señorío de México, que era señor de Mataltzingo y de otras provincias, y a este Guatemuz sobre que fue el pleito"[69].

En el momento de la llegada de los españoles, el territorio que hoy corresponde al Estado de México – *grosso modo* el Valle de Toluca – había ya

[68] Durán, 1984, II: 275, 278, 279.
[69] Bernal Díaz, 1992: 361, 370. El caso de Bernal Díaz del Castillo (1495-1593, su historia terminada en 1568) es muy claro: aquí tenemos a un soldado español que escribe en español para españoles, y a nadie se le ocurre tildarlo de ser un "historiador mexicano". Más complicada es la situación de su descendiente por línea materna, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (nacido en 1642, publicó su "Recordación Florida" aprox. 1700), regidor de la Ciudad de Antigua en Guatemala.

perdido su homogeneidad (si es que alguna vez poseía tal homogeneidad): "cuando los españoles conquistaron el Valle de Toluca, a principios del siglo XVI, esta región multiétnica era ya habitada por los matlatzincas, los otomíes, los mazahuas y los nahuas, principalmente"[70].

Con la sonada Conquista, en el territorio del Estado de México, donde ya existieron *señoríos indígenas* se agregó un nuevo elemento de población - los españoles - y los señoríos ya existentes fueron convertidos en *repúblicas de yndios*. Y, bien que Felipe II opinaba que "la buena administración de justicia es el medio en que consisten la seguridad, quietud y sosiego de todos los Estados", y los franciscanos que participaron en el III Concilio Provincial Mexicano en 1585 expresaron una opinión que había estado flotando en el aire desde el momento de la conquista: "más se debe entender y mirar en estas Indias al bien común de los indios que de los españoles, porque los indios son los propios y naturales de ellas, y los españoles, advenedizos"[71], eso no fue necesariamente todo el tiempo la opinión de la Corona Española, y definitivamente en ningún momento fue la opinión de la población española - con la parcial excepción de los frailes de las órdenes mendicantes.

Una de las fuentes más precisas y confiables que tenemos a nuestra disposición acerca de la relación entre los españoles y los nativos en el Valle de Toluca es la crónica de Alonso Zorita, oidor de la Corona Española que tuvo que renunciar a su puesto por su creciente sordera[72]. El último capítulo de su Breve y Sumaria Relación constituye la mejor historia del Valle de Toluca del inicio de la colonización, con una viva descripción de los conflictos: "El valle de Matlalcinco y

---

[70] Sugiura, 1998: 99.
[71] Mörner, 1974: 7-8.
[72] "La época que Zorita permanece en Nueva España como funcionario coincide con una fase de transformación radical de la política colonial de la Corona española, a cuyo frente se encontraba desde 1556 Felipe II y que es acompañada de fuertes conflictos entre los distintos grupos. Se trata de un periodo en el que la cuestión indígena es predominante. En 1550 la Corona había enviado al virrey don Luis de Velasco la directiva de impedir la explotación de los indios, de reducir los tributos y de poner en práctica las disposiciones relativas al carácter no hereditario de las encomiendas. Cuando Velasco asume el gobierno de la Nueva España, hay en la Audiencia local solamente cuatro oidores. Una de las primeras peticiones que presenta el nuevo virrey es, por tanto, la de un aumento del número de jueces", "El Consejo de Indias no hizo caso de todas estas sugerencias, aunque en 1556, cuando debían designar nuevos jueces, elevó a cinco el número de éstos. entre ellos se encontraba Zorita" (Ahrndt, 2001: 19, haciendo referencia a Vigil, 1987 y Keen, 1994).

el de Ixtlahuaca y Toluca, que es todo junto, es todo tierra riquísima, por su mucha fertilidad. Cógese en ella grandísima cantidad de maíz, y sería mucho más, si no fuese por el mucho ganado mayor que hay entre ellos, de que los naturales reciben muy grandes daños en sus sementeras y tunales, que hay muchos y muy buenos, y es una fruta muy común a los indios y también a los españoles, y de ella sacan mucho provecho; y por ser tanto el ganado que hay, y por andar sin guardia, no lo pueden resistir los indios, aunque de ordinario tienen y están en gran cantidad de ellos que andan por su rueda ocupados en la guarda de las sementeras, por manera que reciben dos grandes daños: el uno por andar tanta gente ocupada y perdida sin poder entender en sus labranzas y haciendas, y el otro que el ganado les come, pisa y maltrata sus sementeras, que es muy gran daño"[73].

Tanto la prehistoria de lo que es hoy el Estado de México como la conquista y su temprana colonia han sido tratadas en muchas historias y relaciones. En las primeras noticias que por lo regular consultamos, las Cartas de Cristóbal Colón, evidentemente no encontramos noticias de los matlatzincas, pero ya en otra fuente muy temprana, en las cartas de relación de Hernán Cortés, sí tenemos noticias de ellos, igual que ocupan un lugar destacado en la vida política de Cortés, como integrantes de su marquesado.

Al calor de la conquista militar tenemos el testimonio de Bernal Díaz del Castillo acerca de los matlatzincas: en muchos lugares en su "Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España" habla de ellos con la frescura de las observaciones directas, no obstante el hecho bien conocido de que su obra fue escrita muchos años después de la presencia del autor en la conquista: "Cacamatzin, señor de la ciudad de Tezcuco, convocó a algunos de los señores para ayudarle, ya que su tío Moctezuma estaba preso, y entre ellos llamó también "a otro cacique muy grande, señor de Matalcingo, que era pariente muy cercano de Moctezuma; y aún decían que le venía de derecho el reino y señorío de México, y este cacique era muy valiente por su persona entre los indios"[74], sin embargo dice Bernal Díaz que desconoce el nombre de este cacique muy grande

[73] Zorita, 1993: 192-203, la cita es de la página 200.
[74] Díaz, 1992: 193.

que era muy valiente. Hablando de otra cosa nos informa Bernal Díaz que "decía Umbría que no muy lejos de México había grandes poblaciones y de gente pulida y parece ser que eran los pueblos del pariente de Moctezuma, y otra provincia que se dice Matacingo; y a los que sentimos y vimos[75]" y que "al otro gran cacique, señor de dos provincias que se decían Tulapa, junto a Mataltzingo; éste que dicho tengo decían que era hijo de una su hermana de Montezuma y muy propincuo heredero de México después de Montezuma"[76].

Con el "Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España" de Antonio de Ciudad Real tenemos otro tipo de historia que de una curiosa manera relaciona lo eclesiástico con lo secular, no obstante que la historia es de una inspección franciscana de las instalaciones franciscanas en las provincias seráficas en la Nueva España. El fraile Antonio de Ciudad real pasó el tiempo entre septiembre de 1584 y junio de 1589 en la Nueva España (y los territorios colindantes, desde Nayarit hasta Nicaragua) en calidad de secretario del visitador fray Alonso Ponce de León. El pretexto para hacer una visita e inspeccionar las condiciones en las instalaciones franciscanas era una serie de rumores acerca de un inusitado nivel de corrupción material y moral en el virreinato, con conspiración entre el poder secular del virrey y el poder supuestamente menos secular de los prelados a los diferentes niveles. Una de las observaciones de fray Alonso Ponce de León ilustra de manera elocuente la situación vigente en la colonia: "envió el virrey un mandamiento que se notificase en San Francisco de México, en que mandaba que cualquier patente que despachase el padre comisario se la llevasen a él antes que se leyese, y el fraile que llevaba la sobredicha acudió luego con ella al virrey, el cual en su presencia y del mesmo fraile la hizo leer delante del provincial que acertó a llegar allí y la oyó toda, y aun el mesmo fraile se la notificó después de palabra en su celda refiriéndole lo que contenía, a lo cual el provincial, hollando la tierra, dijo con desprecio que no se le daba nada de las excomuniones del padre comisario, porque las ponía con rencor o con pasión", pero "por mucho que hizo nunca pudo juntar los frailes para notificársela, porque ya estaban avisados y maleados; antes a la noche, estando él descuidado en su celda,

[75] Díaz, 1992: 200.
[76] Díaz, 1992: 556.

entraron a él dos dellos, y atapándole el uno la boca y teniéndole las manos con los pies y cuerpo, porque le cogieron descuidado echado en su cama y se le echaron encima; el otro, que también ayudó a esto, le tomó la patente sobredicha y otros papeles, y luego se fueron dejándole medio muerto. El pobre fraile, entendiendo que otros dos frailes que había en aquel convento eran también sabidores de aquel caso, viéndose sin patente, luego a la mañana, porque no le hiciesen alguna afrenta, se salió del convento disimuladamente y contó todo lo que le había sucedido como dicho es. Llamábase este fraile fray Benito de Pedroche, predicador de españoles y de los indios mataltzingas, el cual viendo semejante perdición, habida licencia del padre comisario, se fue a España en aquella flota"[77].

Con Diego Durán[78] nos acercamos un paso a una historiografía mexicana, en el sentido de una historia escrita por mexicanos, ya que Durán "casi es mexicano, si no por nacimiento, sí por asimilación", pues "aunque no nació en Texcoco, allí mudó de dientes" [79]. Diego Durán trata en varios lugares a los matlatzincas. En unas pocas páginas de los capítulos XXXV y XXXVI de su "Historia" encontramos una relación, escrita desde el punto de vista de los nahua de México, de la subyugación de los matlatzincas por aquellos nahuas. "En Toluca y Matlatzinco, que se cuenta sólo una provincia, reinaban o eran cabeza de ella dos señores muy valerosos y de mucha autoridad, que se llamaban, el uno Chimaltecuhtli: éste regía la parcialidad de Toluca, y el otro se llamaba Chalchiuhquiauh, el cual regía la parcialidad de los matlatzincas. El que era señor de Toluca tenía tres hijos muy valientes, mozos atrevidos y osados para acometer cualquier cosa, por ardua que fuese. En Tenantzinco gobernaba un señor que se llamaba Tezozomoctli, el cual tenía otros tres o cuatro hijos mancebos, que no menos presumían de su gentileza y gallardía"[80]. Habla de las guerras contra los nahuas de México: "Los dos reyes vinieron a su llamado, con todos los señores de las provincias cercanas; a los cuales mandó apercibiesen sus gentes, porque quería a castigar la inobediencia de los matlatzincas y traer gente de esclavos

[77] Ciudad real, 1993, I: 155.
[78] 1537-1588, sus ritos terminados en 1570, su historia en 1579.
[79] Garibay, 1965: XI, citando a Durán, III, 2, 12.
[80] Durán, 1984, II: 267.

para hacer la estrena de las piedras y mesas del templo que había hecho para sacrificios. Los reyes y señores dijeron les placía y luego, en llegando a sus tierras, mandaron apercibir sus gentes con toda la prisa posible"[81]. "Puestos todos en orden, salieron con la misma ordenanza hacia la ciudad y llegados a un lugar que se dice Cuahpanohuayan, descubrieron a los matlatzincas que venían en la misma ordenanza y, adelantándose el señor de Toluca con sus hijos y algunos señores, todos bien armados de corazos, a su modo, y espadas y rodelas, y puesto como un tiro de piedra de los mexicanos, les dijeron: ¿Qué es esto, mexicanos? ¿A qué ha sido vuestra venida? ¿quién os fue a llamar? ¿Venís a vender vuestras vidas? Engañados debeís de venir: no debeís de saber el valor de los matlatzincas. Alguna persona divina os encaminó acá para que todos quedárades acá. No sabeís que no tenemos igual, ni hay fuerzas que nos sobrepujen"[82].

Los años alrededor de la publicación de la obra de Diego Durán están impregnados de eventos de importancia trascendental. En el orden mundial, "1563 concluía el Concilio de Trento después de dieciocho años de azarosas e interrumpidas sesiones. en la magna asamblea la Iglesia católica definía su postura frente a los dogmas cuestionados por los protestantes: se reafirmaba la necesidad de las obras de caridad contra la aseveración de que la fe era la única fuente de salvación: se prohibe la lectura de la Biblia a los laicos, por el peligro que encerraba su libre interpretación como quería Lutero, y se propiciaba la edición de catecismos, que resumían las doctrinas católicas juzgadas como necesarias para los fieles; se fomentaba el culto a la Virgen María y a los santos, a sus reliquias, a sus imágenes y a los santuarios de peregrinación, con lo que se daba un gran impulso a las artes; se insistió en la creencia en el Purgatorio, en las indulgencias y en la importancia de los sacramentos y del sacerdocio como rector de una comunidad cristiana jerarquizada"[83].

La encomienda entró a formar parte del paisaje social y cultural del Estado de México, y "las encomiendas eran dadas unas veces a particulares, otras se

[81] Durán, 1984, II: 269.
[82] Durán, 1984, II: 270.
[83] Rubial García, 1997: 17.

destinaban a la Real Corona y otras al Marqués del Valle, en la región que nos ocupa"[84].

Las haciendas, que conforman un elemento importante tanto en la historia del Estado de México como en los paisajes que lo vienen conformando, nacen en los tres siglos de la Colonia, más precisamente se puede suponer que nacieron en la crisis del siglo XVII, junto con su gemela asimétrica, la comunidad indígena pero se moldea su carácter actual con las luchas y maniobras que llevaron a las leyes de desamortización en el siglo XIX, y el lugar que ocuparán viene a ser determinado por la redistribución de una riqueza ya muy concentrada.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767 fueron vendidas en subasta 17 importantes haciendas, entre ellos Chapingo que será adquirida por el Marqués de Vivanco, y luego por el General Manuel González, compadre y prestanombre político de Porfirio Díaz, y La Gavia, "una posesión regia que abarcaba las producciones de todos los climas, desde las montañas con encinales al nivel del Valle de Toluca, a las fértiles llanuras que producen trigo y maíz, y más abajo cañaverales y otras producciones de los trópicos"[85], que será comprada por el Conde de Regla.

Frances Calderón de la Barca, escocesa de nacimiento pero casada con el embajador de España, visitó durante su estancia de dos años en la República, el Estado de México en 1841 observó "la hacienda de San Nicolás, la propiedad del señor Mier y Terán, un español, fue el único objeto que vimos que era digno de atención, antes de llegar a Toluca; esta hacienda, antes la propiedad de los carmelitos, es una propiedad valiosa; no es de verse ahí ni un árbol, ni en el valle, del que queda incluida una gran extensión, pero está rodeada de campos de maíz y maguey, y la atraviesa un hermoso río"[86], y al terminar su visita en Toluca pasa por la hacienda La Gavia.

El rasgo que caracteriza la situación de tenencia de la tierra en el Estado de México antes de la Revolución es, como es el caso en otras muchas entidades, la

---

[84] Hernández, 1988: 72, quien es responsable de la siguiente lista también, acerca de la cual señala que no "en lo más mínimo sea una lista completa".
[85] Calderón, 1927: 467.
[86] Calderón, 1927: 464.

enorme concentración de la tierra en muy pocas manos[87]: "que menos de veinte propiedades agrupaban alrededor de una quinta parte del territorio, indica los niveles de concentración de tierra en la entidad"[88]. En 1870 existían 63,373 predios de común repartimiento, con un promedio de 1.28 hectáreas[89]; solamente dos haciendas, La Gavia y Arroyo Zarco, poseían el 14.4% de las tierras poseidas por 300 haciendas con entre 1,000 y 2,000 hectáreas.

Como señaló uno de los campeones de la *vía farmer* en 1895: "quien quiera, puede tomar el ferrocarril de Toluca y ver cerca del Túnel de Dos Ríos, en el pequeño pueblo llamado Huixquilucan, la enorme cantidad de parcelas que, perfectamente cuidadas, suben hasta las cimas de la Montaña de Las Cruces. ¿No se les habrá ocurrido a todos quienes han visto ese pueblo y otros como él, que si las grandes planicies de las haciendas estuvieran cultivadas, otros serían los destinos nacionales"[90].

El Estado de México, hoy en día el baluarte de la Revolución Institucionalizada, inició su carrera posrevolucionaria con "una revolución por contagio del zapatismo de Morelos"; en efecto, según Daniel Cosío Villegas que en aquel entonces vivía en Toluca, los tolucos prestaron menos atención a la revolución maderista que al marqués de Polavieja, jefe de la misión española en las fiestas del Centenario". Los escasos movimientos se concentraron en las regiones de Zacualpan-Sultepec-Temascaltepec y Tenango-Tenancingo, regiones mineras con un alto índice de inmigración, debido a las inversiones en la minería y la presión sobre la tierra en el centro del estado, y un todavía mayor índice de crecimiento demográfico, mientras que las regiones más industrializadas y urbanizadas de la entidad se quedaron inmóviles, y la burguesía en Toluca generalmente estaban a favor de Bernardo Reyes.

El gobernador del Estado, Fernando González, no renunció hasta el 25 de mayo de 1911 al enterarse de la renuncia de su compadre Porfirio Díaz y Corral, y entonces se fue al exilio en París con su compadre. En su lugar fue nombrado

---

[87] Liendo, 1995.
[88] Aguado, 1998: 37.
[89] Según el Informe del Gobernador Villada, citado en Menegus, 1991A.
[90] Molina Enríquez, 1978: 153.

Rafael M. Hidalgo como gobernador interino, con las tareas de dar de baja las tropas y preparar las primeras elecciones posrevolucionarias. La primera tarea llevó a cabo con escaso éxito, mientras que sí logró elegir a un nuevo gobernador, Manuel Medina, candidato de todos los grupos que habían estado en el poder antes de la revolución, y el congreso quedó sin cambios. Así que en lo político, la revolución maderista en el Estado de México hizo que todo cambió para que nada cambiara. De todo este proceso histórico surgió, en su forma actual, el Estado de México, del cual varias características nos llaman la atención.

En primer lugar, partiendo de una situación "tradicionalmente rural, y asentada en pequeñas comunidades campesinas, la mayoría de los pobladores del Estado practicaba, en vísperas de la independencia nacional, el mismo tipo básico de economía de autoconsumo que conocieron sus antepasados prehispánicos, que todavía tuvo una presencia significativa hasta 1940, y cuyas manifestaciones perduran en la época actual"[91].

En 1794 "moraban dentro de los límites del actual Estado de México alrededor de unas 325 mil personas", y "Toluca, el mayor centro poblado, no llegaba a los 12 mil habitantes, y apenas vino a sobrepasar esta marca en 1870; fuera de ella no parecía existir una localidad en que se asentaran más de 5 mil habitantes"[92], mientras que según el INEGI hay en el Estado de México 4,014 localidades, de carácter y dimensiones muy variados. 7,230,391 habitantes (o sea, el 73.64% de la población total) viven en localidades con más de 10,000 habitantes, según el XI Censo General de 1990.

Hoy, la densidad de población relaciona más la entidad con países del Primer Mundo que con la periferia. La población total del Estado de México es, de acuerdo al XI Censo de 1990, de 9, 815,795 personas (4, 834,549 hombres y 4,981,246 mujeres), lo que da una densidad demográfica de 458 habitantes por km^2, un promedio muy por arriba del promedio nacional, de unos 32 habitantes por km^2. Y como una consecuencia inevitable de la alta concentración demográfica, el índice de urbanización coloca al Estado de México como el

[91] Rosenzweig, 1987B: 202.
[92] Rosenzweig, 1987B: 199.

espacio más urbanizado en la República. El resultado es que hoy el Estado de México es una de las entidades más urbanizadas, más industrializadas y, en términos generales, más modernas en el contexto de la República.

La pobreza en el Estado de México contrasta con lo que se espera de una entidad con tal grado de industrialización y urbanización (el grado de urbanización a nivel federal es del 75.8%, en el Estado de México es del 86.2%, con criterio de 2.500 habitantes). Pobres no indigentes son el 46.7% de la población. Julio Boltvinik señala acerca de los partidos en el Estado de México que "mientras más pobreza hay en un municipio, mejor le va al PRI; mientras menos pobreza hay en un municipio, mejor le va al PAN; mientras al PRD le va bien en municipios con niveles intermedios de pobreza"[93], y que "los votantes perredistas o panistas descontentos por un gobierno inadecuado de su partido, votan PRI, mientras los votantes prisitas descontentos por la misma razón votan PAN o PRD. El PRI, al estar en el centro del espectro político, puede captar el voto de castigo de la izquierda o de la derecha, lo que no pueden hacer ni el PRD ni el PAN"[94].

Estrato		PRI	PAN	PRD	Otros	Suma
Ultra pobreza	abs.	6	0	0	0	6
(HI mayor que 0.7)	%	100.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Pobreza altísima	abs.	23	6	4	0	33
(HI entre 0.6 y 0.7)	%	69.7	18.2	12.1	0.0	100.0
Pobreza muy alta	abs.	27	5	7	0	39
(HI entre 0.5 y 0.6)	%	69.2	12.8	17.9	0.0	100.0
Pobreza alta	abs.	12	9	9	2	32
(HI entre 0.4 y 0.5)	%	37.5	28.1	28.1	6.3	100.0
Pobreza media	abs.	1	8	1	0	10
(HI entre 0.3 y 0.4)	%	10.0	80.0	10.0	0.0	100.0
Pobreza baja	abs.	0	2	0	0	2
(HI menor que 0.3)	%	0.0	100.0	0.0	0.0	100.0
TOTAL ESTATAL	abs.	69	30	21	2	122
	%	56.6	24.6	17.2	1.6	100.0

[93] En La Jornada, el viernes 7 de marzo del 2003, p. 26, de donde proviene también la tabla.
[94] En La Jornada, el viernes 14 de marzo del 2003, p. 30.

En el año de 2003 ya nos encontrábamos en vísperas de las elecciones presidenciales de 2006, y en efecto, el cabildeo ya estaba empezando. Como es costumbre pudimos tomar las elecciones parciales del año 2003 en el Estado de México como un indicador de lo que iba a pasar en las elecciones en 2006 (y en otras elecciones antes). El 9 de marzo de 2003 de una población total de un poco más de 13 millones, 8.147.930 ciudadanos tuvieron que elegir entre los candidatos de 12 partidos políticos para ocupar 124 presidencias municipales y 75 curules de la Cámara de Diputados local, de las cuales 45 por vía uninominal.

En las elecciones del 2003 en el Estado de México se presentaron los partidos grandes y toda una flora y fauna de partidos menores, algunos locales pero la mayoría nacionales. Hubo complicaciones con la transparencia de las elecciones y la actuación de las autoridades encargadas de organizar las mismas, pero lo más interesante es que los resultados de las elecciones parecen indicar algo acerca de la opinión de los votantes. Aparentemente, las elecciones eran tan viciadas como en cualquier momento anterior, hasta tal grado que se habla en la prensa acerca de "elecciones de violencia", y el acontecimiento más dramático fue cuando el 25 de febrero la consejera presidenta del Consejo General del IEEM, María Luisa Ferrara Paniagua, fue apuñalada en el elevador en el edificio del instituto en Toluca[95].

Los resultados hablan acerca de las expectativas de los votantes, en la esperanza de un cambio con el cambio del partido en el poder desde 2000. El resultado más importante es probablemente que los votantes emitieron su opinión inconfundible acerca del proceso electoral: en base a un conteo del 92% de los votos se señaló un abstencionismo histórico del 62%, lo que quiere decir que cinco millones de votantes no quisieran participar en las elecciones, dejándonos un gobierno elegido por el 38% de los electores. El segundo resultado significativo es

[95] Las especulaciones oficiales y extraoficiales llegaron al extremo de pensar en un autoatentado por parte de la consejera presidenta. Hay que mencionar en este contexto que María Luisa Ferrara Paniagua se había hecho notar por una serie de acusaciones contra la "Pareja Presidencial", Vicente Fox y Martha Sahagún, por haber violado las reglas de proselitismo en fechas anteriores a las elecciones. El IFE del Estado de México ha sido plagado de escándalos. Más recientemente tuvieron que renunciar todos los consejeros del IFE, a la zaga de un escándalo de corrupción relacionado con la asignación del contrato para la producción de la papelería para las elecciones el 3 de julio de 2005. Lo más escandaloso es probablemente que los consejeros cesados se cobraron 3 millones de pesos de compensación.

que el PRI volvió a ganar una buena parte de los votos perdidos en las elecciones de 2000, lo que significa que las expectativas de los electores de un cambio no fueron satisfechas.

Al final de la contienda, Toluca quedó en manos del PAN, con un margen muy escaso, Ecatepec quedó en manos de la alianza PRI-PVEM[96].

Partido	2000	2003
PRI	33%	34.1%
PAN	38%	28.5%
PRD	20%	23.4%
	91%	86.0%

El 26 de abril, un mes y medio después de la celebración de los comicios, quedó integrada la 55 Legislatura mexiquense, de la siguiente manera:

Partido	Votación	Represent.	Constancia de Mayoría	Representación Proporcional	Resto Mayor	Diputados
PAN	30.429	22.8221	11	11	0	22
PRI	30.320	22.7397	24	0	0	24
PRD	25.203	18.9029	10	8	1	19
PT	4.502	3.3768	0	3	0	3
PVEM	6.656	4.9916	0	4	1	5
C	2.890	2.1673	0	2	0	2
Total	100.0%	100.0%	45	28	2	75

Hay un detalle en todo este panorama electoral en el estado de México que merece nuestra atención, pues habla acerca del carácter de la sociedad civil y la relación entre los partidos y lo que podemos llamar "el pueblo": se ha vuelto una práctica normal cambiar de partido, algunas veces de una manera que hace a uno

[96] La historia política de Ecatepec es un botón de muestra: todo empezó con Don Vicente Coss que en los años de 1960 fundó el grupo que sería conocido como "La Curva", protegido por Hank González. De la curva se separó Mario Vázquez, alcalde, diputado y líder de la CNOP, que contrajo matrimonio con Marcela González Salas Petricioli, hija del fundador de la Asociación de Industriales del Estado de México en 1946, Armando González Salas, y sobrina de Gustavo Petricioli, exsecretario de hacienda.

dudar de la existencia en determinada persona política de una "identidad política". El hecho no es desconocido en el escenario político nacional, en el caso del *gabinetazo* de Vicente Fox. En el caso del Estado de México, "en al menos 51 de los 124 municipios de la entidad hay candidatos trapecistas, y en 32 de los 45 distritos locales los aspirantes han militado en al menos dos partidos"[97]. Como un ejemplo se menciona a Mauricio Valdés Rodríguez, ex-alcalde de Texcoco que, en su carrera prisita logró ser dos veces diputado federal, senador y embajador, hasta que en 1998 militara dos años en el PRD, llegando a ser consejero, y luego se afilió al PARM, dentro de cuyo marco se presentó, junto con Porfirio Muñoz Ledo, como candidato a senador, para después apoyar a Vicente Fox y así convertirse en procurador agrario; al final de esta larga carrera auténticamente plural, es desde 1991 presidente del partido estatal Parlamento Ciudadano, compuesto por expriistas, experedistas y expanistas que contendieron por 21 posiciones estatales y municipales en esas elecciones. Otro ejemplo es "Eduardo Mendoza Ayala, quien renunció al PAN, en el que había militado desde 1985, luego de que fue rechazado como aspirante a diputado local, y amaneció como candidato de la alianza PRI-PVEM a la presidencia de Atizapán, en poder del PAN. Su hermano Rubén siguió el camino contrario: prisita por años, se pasó al PAN para ser diputado federal en la 57 Legislatura, y de ahí brincó a la candidatura a la Presidencia de Tlanepantla, que ganó montado en la estructura del PRI que se volvió azul"[98].

La reciente historia de la república, así como del Estado de México, está salpicada de eventos de poca transparencia, y como un botón de muestra podemos ver de qué manera terminó el año 2004: con dos eventos emblemáticos que pusieron al desnudo la situación de la república neoliberal poco republicana:

---

[97] Alejandro Caballero & Álvaro Delgado, en Proceso, No. 1374, 2 de marzo de 2003, p. 24, de donde proviene también la información acerca de los candidatos *trapecistas*.

[98] En el contexto de lo que ocurrió en el año de 2005, vale la pena señalar que la "familia revolucionaria" se mantiene como un pequeño club cerrado, pues el candidato del PRI al cargo de gobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto, es sobrino del actual gobernador, Arturo Montiel Rojas (la bisabuela de Enrique Peña Nieto, Ifigenia Montiel, era prima hermana del padre de Arturo Montiel, Víctor Montiel Monroy), y que el principal promotor del voto a favor del PRI, Isidro Pastor, de repente cambió al PAN en el mes de mayo de 2005.

el linchamiento de tres policías y el asesinato al hermano mayor del expresidente Carlos Salinas de Gortari.

Enrique Salinas de Gortari fue encontrado muerto en su carro en el municipio de Huixquilucan en el Estado de México, otro asesinato que no ha sido satisfactoriamente resuelto, y el 23 de noviembre de 2004 tres agentes del PFP fueron linchados por una turbia enfurecida en la delegación Tlahuac en el Distrito Federal. Del acontecimiento se desprende que la policía no es popular y que la actuación del gobierno no es tan transparente como se promete.

Aquí dejamos la relación un momento, para luego volver al mismo proceso pero en el seno de los eventos a nivel nacional.

LA POBLACIÓN INDÍGENA EN EL ESTADO DE MÉXICO.

La heterogeneidad – o pluralismo, que es una nueva palabra de la moda - que es la motivación de la formulación constitucional, que se citó al principio del capítulo, tiene sus raíces en el proceso histórico que ha producido el México que tenemos hoy, y el instrumento para asegurar eso ha sido, en el México posrevolucionario, el indigenismo.

La población indígena de México fue en 2005 de 10,103,571 personas (de las cuales 4,959,484, o sea el 49.1%, eran hombres y 5,144,087, o sea el 50.9%, eran mujeres), lo que corresponde al 9.8% de la población total de 103,236,388 personas. En comparación con las cifras de 2000, eso corresponde a una reducción en términos relativos del 0.7% (del 10.5% al 9.8%) y, en términos absolutos, a una reducción de 150,000 personas indígenas (de 10,253,627 personas indígenas que en 2000 constituían el 10.5% de la población total de 97,483,412 personas). Durante los años recientes, la población indígena de México ha sido como en seguida se indica, en términos numéricos, como se indica a continuación:

	1990	1995	2000
Población total	81,249,645	91,158,290	97,483,412
Hablantes de una lengua indígena	5,282,347	5,483,555	6,044,547
Población de 0 a 4 años en hogares cuyo	1,129,625	1,232,036	1,233,455

jefe de familia y/o cónyuge habla lengua indígena			
No habla lengua indígena pero se considera indígena			1,101,312
Población indígena registrada por INEGI	6,411,972	6,715,591	8,381,314
Población indígena estimada por INI y CONAPO	8,550,989	9,167,488	12,707,000

Ya que el Estado de México es la entidad más moderna, más urbanizada y más industrializada, no es un Estado en el cual esperamos encontrar una población indígena; tal población la asociamos más bien con Estados como Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Yucatán y Tlaxcala, solamente a título de ejemplos son: Estados escasamente urbanizados y poco industrializados, y con un carácter general decididamente tradicional y rural.

Sin embargo, sí encontramos en el Estado de México una población indígena[99]. Según el Censo de 2000 había en aquel año, entre una población total de 13,096,686[100], de las cuales 11,097,516 eran mayores de cinco años, 939,355 personas clasificadas como "indígenas", lo que corresponde al 7.20% de la población total del Estado de México, un porcentaje muy inferior al porcentaje que encontramos en los Estados anteriormente mencionados y un tanto abajo del nivel nacional, pero el número absoluto de indígenas en el Estado de México, casi un millón, no es nada despreciable.

Las anteriores cifras provienen de datos estadísticos oficiales, específicamente del XI Censo de 1990 y del Conteo de 1995, y se basan en la metodología de estas fuentes: la definición del indígena como persona hablante de una lengua indígena (y, además, persona mayor de cinco años). Esta definición cuenta con serias deficiencias, por lo que es importante subrayar que los datos sirven solamente como punto de partida para definir el universo de estudio y

[99] El argumento y el material que se presentan en el presente apartado han sido publicados anteriormente, en Korsbaek, 1997, solamente partiendo de las cifras del Censo de 1990; el argumento es el mismo aquí, pero se ha actualizado el material estadístico, utilizando las cifras del Conteo de 1995. Los resultados definitivos del Censo de 2000, incluyendo el desglose por comunidad, todavía no está a la disposición.

[100] De las cuales 5,776,054 (49.33%) son hombres y 5,931,910 (50.67%) son mujeres.

planear la investigación. Ninguna parte de lo anterior pretende ser una descripción siquiera cuantitativa de la población indígena en el Estado de México.

Es curioso que en un país como México, que cuenta con una larga y sólida tradición indigenista, no encontramos una definición satisfactoria de ¿quiénes son los indígenas? El problema de la identidad étnica es añejo - en todo el proceso histórico, la idea de una sociedad sin identidad étnica es una ficción - pero el estudio del problema en su forma actual es muy reciente. En el contexto de México, el problema en su forma de grupos étnicos opuestos a una cultura y una sociedad llamadas nacionales nace con el proceso de conquista en el siglo XVI, y al principio representó un problema biológico y como tal fue conceptualizado; sin embargo "la mezcla de indios, blancos y negros empezó durante la conquista, y si bien el material de la época de que disponemos es obra de hombres con conciencia muy aguda de la raza, sus esfuerzos por subdividir la población según líneas raciales van perdiendo sentido cada vez más después de las primeras generaciones"[101].

En la forma actual, la conceptualización del problema tiene su origen en el pensamiento de Max Weber, con su estudio de "grupos étnicos", pero su desarrollo decisivo proviene de los años alrededor de 1948, con el nacimiento de la ONU y la formulación de la Carta de los Derechos Humanos, pero al principio se conceptualizó el problema como una cuestión de minorías. En un artículo muy temprano en esta oleada de estudios de posguerra se define una minoría como "un grupo de gentes que, debido a sus características físicas o culturales, son

[101] Korsbaek & González, 2000: 59. La primera ocasión para que surgiera una discusión sistemática, particularmente en lo referente a México y América Latina, fue el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte del Viejo Mundo europeo, conocido en la leyenda blanca y en la leyenda negra, así como a título de invención (O'Gorman, 1977). El testimonio de esta discusión lo tenemos en una avalancha de crónicas del siglo XVI en adelante, en la investigación sistemática que se encuentra en las Relaciones Geográficas de Felipe II (Acuña, 1985-88) y, tal vez la suma manifestación se encuentra en la discusión que se entabló en 1550 en Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (Hanke, 1985). A través de la Colonia la discusión continuaba sin receso, con la participación de legos y sabios, y se codificó en las Leyes de Burgos de 1512, las Leyes Nuevas de 1542 y, en general, en las Leyes de Indias, por vez primera publicadas sistemáticamente en 1680. La discusión continuaba, en el contexto de la Nueva España, hasta la independencia en 1821, que no significaba, sin embargo, el fin de la discusion: esta seguía, no obstante el contenido de la nueva Constitucion Mexicana (Véase Charles A. Hale, 1972: 221-254).

distinguidas de las demás en la sociedad donde viven, para ser tratadas de una manera diferente, por lo cual se consideran a si mismos como víctimas de una discriminación colectiva"[102].

Edmund Leach ha comentado, con su amable y realista cinismo, que la antropología como disciplina también avanza respetando las modas y, como parte de estas modas científicas, más tarde se estudió la existencia de los grupos étnicos en el marco de las "sociedades plurales", concepto introducido y definido por M. G. Smith y elaborado por Clifford Geertz, entre otros, en el contexto del proceso de descolonización en los años 1960[103].

---

[102] Wirth, 1945: 309. Es mi impresión que el concepto de *minoría* ha perdido gran parte de su peso e importancia en la actual discusión de la heterogeneidad cultural en la sociedad, sin por éso desaperecer por completo del discurso. Stavenhagen, por ejemplo, define una *minoría* como "un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un estado, en una posición de no dominación y cuyos miembros - siendo nacionales del estado - poseen características étnicas, lingüísticas, o religiosas distintas a las del resto de la población y que muestra, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad dirigido a la preservación de su cultura, tradiciones o lengua" (Stavenhagen, 1989: 19, haciendo referencia al hacedor de la definición, Capotorti), para señalar que "en el estado-nación moderno los grupos étnicos o pueblos no dominantes pasan a ser *minorías*: étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales o cualquiera que sea sus características específicas" (Stavenhagen, 1989: 18). "Aunque generalmente se trata de minorías numéricas, y cuando no es así (como en el caso de los pueblos indígenas de Guatemala y Bolivia, o de los indios en Fidji, o la situación ya mencionada en Sudáfrica) se trata de minorías políticas y sociológicas" (Stavenhagen, 1989: 18-19). Aunque las minorías, según Stavenhagen, suelen estar en desventaja, "también existen ejemplos de minorías étnicas "exitosas" o "privilegiadas" que no estan particularmente desfavorecidas" (Stavenhagen, 1989: 19). Me parece que la posición de Stavenhagen revela la confusión vigente y el carácter netamente ideológico del concepto de *minoría,* dando el porqué de su relativa desaparición del discurso: las minorías son numéricamente minoritarias, pero pueden también ser mayoritarias numéricamente, se encuentran en desventaja, pero pueden también ser privilegiadas, pueden ser étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales o cualequiera que sea sus características específicas. Como para cerrar con broche de oro agrega que en el caso de que "no estén particularmente desfavorecidas", "se trata, sin duda, de minorías dentro de las minorías" (Stavenhagen, 1989: 19). Posteriormente se señala que "es urgente que se haga una distinción entre las minorías y los grupos étnicos" (Vincent, 1974: 376), una urgencia cuya importancia y relevancia plenamente endoso.

[103] Geertz, 1963. El concepto de sociedad plural fue formulado inicialmente por Furnivall, en sus estudios de Indonesia. La sociedad plural fue caracterizada como una sociedad donde "los diferentes grupos culturales viven lado al lado sin mezclarse mucho" y, en resumen, "el nacionalismo es en sí, dentro de una sociedad plural, una fuerza disruptiva que tiende a demoler y no consolidar el orden social" (Furnivall, 1939: 449, 468). Este concepto ha sido duramente criticado, pero ha ganado también sus partidarios incondicionales. Para John Rex, es "un campo de importancia crucial y estratégica para la teoría sociológica" (1959: 114), mentras que para M. G. Smith, el pilar de apoyo más firme, un análisis riguroso de este tipo de sociedades es difícil, si no imposible, sin acudir al concepto de sociedad plural. M. G. Smith ha retomado la visión malinowskiana de las instituciones como "los aislados concretos del conducto humano" y, siguiendo a Linton y Nadel, distingue entre *instituciones obligatorias (compulsive institutions), alternativas y exclusivas* (Smith, 1960: 769, haciendo referencia a Smith, 1955 e invocando a Linton, 1936: 272-274 y Nadel, 1951: 121). En base a esta distinción formula tres diferentes tipos de sociedades: *sociedades homogéneas, heterogéneas y plurales.* En las *sociedades homogéneas*

Es cierto que "la forma en que las sociedades pluriétnicas o multinacionales se enfrentan a la cuestión del pluralismo étnico se ha convertido en uno de los asuntos políticos más importantes en numerosos estados modernos"[104]. En todos los anteriores planteamientos se ve la homogeneidad como un ideal a alcanzar y la heterogeneidad como un obstáculo. En este contexto es curioso notar que la pluralidad étnica, la heterogeneidad, que hoy ha llegado hasta el nivel constitucional en México, originalmente fue considerada como un problema a resolver para llegar a edificar la democracia, sobre todo en el Tercer Mundo.

A los antropólogos les costó mucho darse cuenta que no es cuestión de grupos que hayan sido dejado a su suerte contra su propia voluntad, una especie de parias, sino que su situación se debe a una decisión propia, tan independiente como cualquier otra decisión (y tan dependiente de otros factores, también, como cualquier otra decisión)[105].

Vale la pena mencionar que los antropólogos solamente tarde empezaron a interesarse por la problemática de los grupos étnicos, así que uno de los historiadores de la problemática sugiere distinguir entre la situación antes y después de Fredrik Barth, haciendo referencia al estudio de 1969 de Fredrik Barth: "Una revisión más general de la literatura de las ciencias sociales sugiere que los estudios de fenómenos raciales y étnicos se han colocado generalmente dentro de la provincia de la sociología", así que "con algunas notables excepciones, la literatura antropológica nos indica que relativamente pocos antropólogos sociales y culturales se han visto teorícamente motivados a estudiar el papel de los fenómenos raciales y étnicos en relación a la organización de grupos o la organización de sociedades totales"[106].

---

todos los grupos de una unidad política comparten el mismo sistema institucional total (las llamadas sociedades primitivas que típicamente estudian los antropólogos son el mejor ejemplo de este tipo); en las *sociedades heterogéneas* los grupos de una unidad política comparten el mismo sistema de instituciones básicas, pero participan en diferentes sistemas de *instituciones alternativas y exclusivas* (típicamente los países del *Primer Mundo*); en las *sociedades plurales* los grupos que viven dentro de una unidad política tienen sistemas muy desiguales de *instituciones básicas u obligatorias* (típicamente las naciones del *Tercer Mundo)* (Stavenhagen, 1989: 11).

[104] Stavenhagen, 1989: 11.

[105] Véase Bohn, 1986.

[106] Despres, 1975: 188, haciendo referencia a Barth, 1976; como estas notables excepciones cita Despres a Kuper, 1947; Wagley, 1952; Wagley & Harris, 1958; Harris, 1964; y M.G.Smith, 1965.

A través de los años se han utilizado muchos criterios para definir y distinguir a los grupos étnicos: biológicos, sociales, culturales, etc. Criterios han sido desechados, y nuevos criterios han sido introducidos, pero un criterio ha logrado sobrevivir como criterio único: el criterio de la lengua.

En un período cuando la ciencia de la comunicación ha ganado fuerza y diferentes variedades de la lingüística se han hecho dueños de partes del dominio antropológico, el criterio lingüístico ha venido ganando importancia, ya que "la lengua con frecuencia sirve para mantener la identidad separada de *comunidades de habla (Speech communities)* dentro de comunidades mayores, de las cuales los hablantes pueden ser también miembros"[107]. El concepto de *comunidad de habla* se ha convertido en un concepto clave dentro de la *etnografía del habla*[108], y "muchas definiciones han sido propuestas (Hudson, 1980: 25-30), incluyendo tales criteria como el uso compartido de una lengua (Lyons, 1970), la frecuencia de interacción por los miembros de un grupo de gentes (Bloomfield, 1933; Hockett, 1958; Gumperz, 1962), reglas compartidas de habla e interpretación de *performance* de habla (Hymes, 1972), actitudes y valores compartidos en lo referente a las formas y el uso de la lengua (Labov, 1972) y comprensión sociocultural compartida y presuposiciones respecto al habla"[109].

Creo que podemos localizar la raíz de esta situación en dos distintos hechos a dos diferentes niveles. En primer lugar, a un nivel estrictamente pragmático: "sin duda alguna, el indicador más certero para identificar a los grupos étnicos de origen prehispánico que habitan en el territorio nacional ha sido la lengua indígena"[110], y en segundo lugar, a un nivel teórico, donde una fuerte influencia ha sido ejercida por la conocida hipótesis Sapir-Whorf, que presenta a la lengua como la fuente de la especificidad cultural: "la lengua nos abre una puerta

[107] Saville-Troike, 1982: 21.
[108] Hymes, 1961.
[109] Saville-Troike, 1982: 17. En una monografía del principio del siglo leemos que "la tribu abarca cierto número de clanes; estos clanes forman seis grupos que hablan los diferentes dialectos de la lengua thonga" (Junod, 1962, I: 13), y en la construcción de las "unidades vehículos de cultura" de Naroll la lengua es uno de los seis criterios que se invocan (lo que de por sí revela cierta perspicacia en un trabajo muy temprano y de corte positivista) (Naroll, 1968), igual que en las estadísticas que sostienen las actividades indigenistas y de planeación de México, más en otros muchísimos contextos.
[110] Valdés & Menéndez, 1987: 9.

a la *realidad social.* Aunque la lengua por lo regular no es considerada como siendo de particular interés para los científicos sociales, sin embargo determina de manera poderosa todo nuestro pensamiento acerca de los problemas y procesos"[111].

No obstante lo engañadoramente observable que es la lengua como marcador y la creciente sofisticación de las diferentes ramas de la linguística, es cada día más claro que el carácter de un grupo étnico o una etnia "no reside ni en la lengua, ni en el territorio, ni en la religión, ni en tal propiedad particular, sino en el proyecto y las actividades que dan sentido al uso de la lengua, a la posesión de un territorio, a la práctica de costunbres y ritos religiosos"[112], y que "la lengua es de una utilidad sumamente limitada"[113], y sugiere un politólogo que "realmente sería bastante razonable invertir el argumento y definir un grupo y sus fronteras en términos de su lengua que es única, consistente y obligatoria"[114].

En lo referente a la determinación de la lengua, como postulado, podemos dirigir una mirada al pueblo de Tzintzuntzan, durante largos años el objeto de los estudios de George Foster. Según él, en 1915 Tzintzuntzan era un pueblo netamente indígena, de acuerdo al criterio lingüístico, pero unos 40 años más tarde el porcentaje de hablantes del purhépecha se había reducido al 15%, sin por éso haberse cambiado notablemente las instituciones sociales ni la cultura ni la integración en la sociedad mayor[115]. Otro caso, también Michoacán, nos muestra que ten rápido se ouede cambiar una comunidad de ser indígena a ser mestiza: el antropólogo Paul Friedrich se queja, con cierta razón, de que "cuando empecé la investigación, Naranja era una comunidad indígena" pero, una vez terminada la investigación, Naranja era ya una comunidad mestiza y ex-indígena[116].

En lo referente a las fronteras de la misma lengua, los comentarios de Moerman acerca de los *lue* ponen fuertemente en duda la concepción de las áreas lingüísticas como áreas nítidamente delimitadas, y concluye secamente que en el

---

[111] Sapir, 1929: 162.
[112] Lyons, 1970.
[113] Moerman, 1967: 1217.
[114] Mackenzie, 1978: 42.
[115] Foster, 1987.
[116] Friedrich, 1991.

caso de los lue, para fines de identificación "la lengua es de una utilidad sumamente limitada"[117]. Sucede, sin embargo, que los dos postulados difícilmente se pueden defender a la vista de la información empírica que ha surgido a través de la investigación en el cual se inscribe el presente proyecto. Si comparamos las dos comunidades San Francisco Oxtotilpan, habitada por hablantes de la lengua matlatzinca de filiación otomiana, con la comunidad de San Juan Atzinga, habitada por hablantes de la lengua tlahuica, también de filiación otomiana, encontramos que se asemejan en muchos aspectos: en la base económica, en tamaño y en una identidad étnica militante. Sin embargo, en San Juan Atzinga la lengua indígena es hoy solamente de uso ritual, la lengua diaria es el español, mientras que la lengua indígena en San Francisco Oxtotilpan es de uso diario.

Es cada día más evidente que es difícil sostener una definición del concepto de grupo étnico con base en el criterio lingüístico, y que no se puede relacionar unilateralmente con la lengua. En la discusión hoy es claro, sin embargo, que la cuestión de la identidad étnica no es cuestión de un sólo factor y que tiene un aspecto histórico.

Pero también la identidad étnica se muestra de una manera históricamente determinada, y el contexto histórico es importante: "Muy similar al actual sistema surafricano de *apartheid*, los españoles trataron las comunidades indígenas como *"home lands"* en las cuales las comunidades indígenas legalmente constituyeron unidades discretas políticas, conocidas como *Repúblicas de Indios*. Teóricamente cada *República de Indios* era una unidad autónoma (*self-governing*). Cada una tenía su propia base territorial y su propio gobierno de pueblo. Sin embargo, administrativa y políticamente esas unidades políticas estaban subordinadas a las ciudades españolas. Definiendo cada comunidad como una unidada independiente, y negociando con cada gobernante de manera individual, la política colonial socavó las alianzas entre las comunidades que habían integrado los estados prehispánicos. En efecto, esta política les cerró a las comunidades indígenas el acceso directo al poder político y les permitió a las autoridades

[117] Moerman, 1967: 1217.

coloniales locales continuar explotándolas con sólo poca intervención de los niveles más altos del gobierno"[118].

Se postula aquí, con una definición que pretende alejarse de la tradición de definiciones y conceptualizaciones unifactoriales, pues "cualquier intento por definir a la población indígena de acuerdo con un sólo criterio, se considera insuficiente"[119], y en la discusión de hoy es un lugar común que "tales fenómenos son claramente multidimensionales"[120], que un grupo étnico posee una identidad étnica que se define así: "un proyecto político que, con base en un acervo cultural, pretende convertirse en una realidad social y de esta manera forjar el proceso histórico"[121].

Esta población indígena se distribuye de la siguiente manera sobre las ocho regiones del Estado que, según el conteo llevado a cabo en 1995 por el INEGI, tienen la siguiente población indígena:

---

[118] Greenberg, 1990: 96-97.
[119] Bonfil, 1972: 106.
[120] Despres, 1975: 194.
[121] Korsbaek, 1992: 102; el mismo argumento se encuentra desarrollado en Korsbaek & Álvarez, 2002. Un dato curioso que indica con toda claridad el carácter político de la problemática de los grupos étnicos, su identidad (étnica) y la persistencia de ambos, es el hecho de que Günther Wagner en 1940, en sus esfuerzos por conceptualizar la estructura política de los bantu de Kavirondo en el Africa central definió la unidad política así: "la estructura política de la unidad definida de esta manera consistiría en un sistema de instituciones políticas que mantienen la unidad como una entidad, protegiéndola tanto contra la desintegración desde dentro como contra los peligros que amenazan desde fuera", y "así que la unidad política tiene que ser definida en términos de la conciencia de unidad e interdependencia más que en términos de sumisión a una autoridad central. La tribu, como una unidad política, es un grupo de clanes interna y externamente soberanos que son concientes de haber surgido originalmente de un ancestro común, y que son interrelacionados por los lazos de matrimonio y por costumbres y creencias compartidas de tal manera que se consideran como una unidad a distinción de los grupos alrededor de ellos, con los que no mantienen tales relaciones" (Wagner, 1940: 199, 201). Haciendo caso omiso de la formulación un tanto anticuada y funcionalista, lo interesante de esta definición de la unidad política es que coincide con un buen número de definiciones actuales de "grupo étnico", comprobando que los mismos problemas se conceptualizan en diferentes periodos y contextos de diferentes maneras: En 1940 todavía no había nacido el interés antropológico por los grupos étnicos y su identidad, problema que se conceptualizaba como un problema de la naciente antropología política. Quisiera invertir la visión de Wagner: en vez de ver la problemática política en términos que hoy parecen pertenecer a la problemática de la identidad étnica, quisiera ver la problemática étnica como un problema con características que lo coloca en el campo de la política y de la antropología política.
Por lo anterior es importante distinguir entre *agregados de población* y *grupos étnicos*, los últimos teniendo un potencial organizatorio y político, y poco a poco llegaron los antropólogos a admitir en sus planteamientos y definiciones que el fenómeno de la identidad étnica se relaciona con algún grado de dinámica; los grupos étnicos no son pacientes del proceso histórico, son agentes y, en el mismo sentido, es importante también tener en mente la distinción entre grupos de adscripción y grupos de autoadscripción (Bovin, 1972).

Región	Pobl. total	Pobl. mayor 5 años	Pobl. ind.	%
I Toluca	1.679.655	1.469.951	50.358	3.43%
II Zumpango	3.622.226	3.482.130	49.757	1.43%
III Amecameca	4.601.839	4.061.138	70.692	1.74%
IV Tejupilco	178.021	154.058	754	0.49%
V Atlacomulco	589.349	505.756	107.605	21.28%
VI Coatepec de Harinas	296.012	255.050	647	0.25%
VII Valle de Bravo	214.088	180.876	14.713	8.13%
VIII Jilotepec	198.895	171.869	12.851	7.48%

De estas cifras se desprende que las regiones II Zumpango (con 1.43%), III Amecameca (con 1.74%), IV Tejupilco (con 0.49%), y VI Coatepec de Harinas (con solamente 0.25%) se pueden eliminar como candidatas a ser regiones indígenas, con lo que las regiones indígenas del Estado de México se presentan de la siguiente manera:

Región	Pobl. total	Pobl. mayor 5 años	Pobl. ind.	%
I Toluca	1.679.655	1.469.951	50.358	3.43%
V Atlacomulco	589.349	505.756	107.605	21.28%
VII Valle de Bravo	214.088	180.876	14.713	8.13%
VIII Jilotepec	198.895	171.869	12.851	7.48%

Es relevante señalar que estas no son regiones indígenas, sino regiones no indígenas con población indígena, por cierto más o menos concentrada.

Limitando la atención a la población indígena en localidades con menos de 10,000 habitantes, se reduce dramáticamente el número de grupos étnicos de relevancia para la investigación: del abrumador número de 75 grupos quedan dentro de nuestra esfera de interés solamente los cinco grupos étnicos que podemos llamar *autóctonos*, pues son los que tienen arraigo histórico en lo que hoy constituye el Estado de México y que pertenecen orgánicamente tanto al

Estado como a su historia, con las siguientes cifras de población total en el Estado[122]:

Grupo étnico	**Población total**	**Porcentaje**
Otomí	100.445	40.76%
Mazahua	105.163	42.67%
Nahuatl	39.737	16.12%
Tlahuica (u ocuilteca)	426	0.17%
Matlatzinca	684	0.28%
Total	246.455	100%

Dentro del marco de las regiones, la población indígena está distribuida en municipios, uno de los tres niveles que contempla la Constitución Mexicana. En lo que se refiere a los municipios con población indígena en el Estado de México, si partimos de la situación en Estados con una fuerte población indígena, como Chiapas, Oaxaca o Yucatán, la diferencia más inmediatamente visible es que, mientras que las comunidades en el Sureste se encuentran integradas en municipios indígenas, donde la población indígena se encuentra tanto en las comunidades del municipio como en su cabecera (a veces la cabecera está poblada exclusivamente por indígenas, a veces por indígenas y mestizos, llamados "ladinos" en el Sureste y en Guatemala), en el Estado de México la población indígena invariablemente habita comunidades que se encuentran en municipios cuya cabecera está dominada, numérica, política y económicamente, por una población mestiza[123]. En su seminal trabajo sobre "gobiernos indígenas" Gonzalo Aguirre Beltrán utilizó como ejemplo a los municipios de Oaxaca, donde

[122] Las cifras aquí presentadas son de acuerdo al XI Conteo de Población del INEGI de 1995. Como se señala en otra publicación (Korsbaek, coord., 1996), no son del todo confiable, aparte de la crítica que justificadamente se puede dirigir contra el criterio de la lengua como único criterio de *población indígena*. Los porcentajes se refieren a la participación en los cinco grupos de población indígena autóctona, y no a la población indígena total en el Estado.
[123] Korsbaek, 2009.

sí se trata de municipios netamente indígenas, lo que nos ha dejado con una idea de esta situación como "normal"[124].

En el Estado de México este municipio indígena normal está muy lejos de ser la norma, en efecto no existe un sólo ejemplo. En todos los municipios con población indígena en el Estado de México, la cabecera es dominada por la población mestiza, y en muchos casos ostenta lo que podemos llamar una cultura fuertemente mestiza y anti-indígena.

El único caso que a la primera vista se presenta como un municipio con fuerte presencia de población y cultura indígena es Temoaya. Sin embargo, una inspección más detenida revela pronto que la cabecera del municipio de Temoaya cuenta solamente con una población indígena de muy modestas dimensiones[125].

En las comunidades indígenas en el Estado de México hemos planteado, a título de hipótesis, que la institución que permita la formulación, el mantenimiento y la defensa de tal proyecto y tal utopía es exactamente el sistema de cargos.

Hemos tenido que forjar una definición de comunidad de carácter operativa, para que se pueda utilizar inmediatamente en las etapas iniciales del proyecto. Aquí hemos optado por una limitación hacia abajo: igual que hemos limitado el universo de estudio del proyecto al ámbito rural, excluyendo a localidades con más de 10,000 habitantes, también hemos excluido a localidades con menos de 100 habitantes que hablan una lengua indígena[126], por las siguientes razones.

Según el planteamiento hipotético, el sistema de cargos es la institución que se presta a la formulación de un proyecto social, creando así una comunidad - incluyendo su "communitas" - y los antropólogos siempre han postulado una relación muy íntima entre esta institución y la comunidad, hasta tal grado que Frank Cancian hace muchos años inició su estudio de Zinacantán planteando como el segundo de tres objetivos "analizar la estructura social de toda la

---

[124] Aguirre, 1953.
[125] Laura Collin, 1995.
[126] En lo que se refiere a la población indígena que vive en concentraciones de menos de 100 hablantes de lengua indígena, no es imposible que la investigación en algún momento se pueda extender a abarcar también a esta población. La exclusión se ha hecho solamente teniendo en mente la inmensidad de la tarea y las limitaciones de los recursos humanos (y materiales) del proyecto.

comunidad de Zinacantán tal como se refleja en el sistema de cargos"[127]. De igual manera, Evon Z. Vogt señaló en un curioso arranque de modernismo instrumental que "es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo de comportamiento ritual y de conceptualización del mundo natural y cultural que funciona como una especie de computadora que imprime las reglas de conducta apropiada a cada nivel de organización de la sociedad y para la conceptualización apropiada de los fenómenos en los diferentes dominios de la cultura"[128]. Metáfora que me recuerda que he visto algunas computadoras con virus.

Sostenemos que para el mantenimiento de un sistema de cargos se requiere una población de 100 personas, una propuesta que evidentemente requiere algunas aclaraciones. Aquí quisiéramos subrayar dos factores que son importantes. Primero que, aunque nuestro punto de partida se tiene que localizar en las declaraciones acerca de la importancia del sistema de cargos en determinadas condiciones y ambientes, las consideramos solamente como hipótesis iniciales y no, como a veces parece ser el caso en la investigación antropológica, como artículos de fé.

Partiendo de estos criterios, admitidamente tentativos y como parte de "un concepto en elaboración", hemos localizado, en base a la información censal oficial, a 332 comunidades en el Estado que 1) no son urbanas (en el sentido de que tienen menos de 10,000 habitantes, según el criterio de Luis Uniquel) y 2) cuentan con más de 100 hablantes de una lengua indígena, en todos los casos una de las lenguas indígenas "autóctonas" del Estado de México: nahuatl, otomí, mazahua, matlatzinca o tlahuica.

Hemos localizado a un grupo de comunidades que se pueden llamar "comunidades intensamente indígenas": en 93 de estas 332 comunidades más del 50% de la población total son hablantes de una lengua indígena.

Se puede adelantar algunas observaciones. En lo referente a una tipología de las comunidades indígenas en el Estado de México se ha hecho claro que existe una línea, que separa las comunidades del norte del Estado de México de las del sur: las comunidades del sur tienden a ser comunidades propiamente

[127] Cancian, 1990: 20.
[128] Vogt, 1965: 231.

campesinas con una limitada presencia de trabajo asalariado en las ciudades, y donde existe tal trabajo tiende a ser a larga distancia y a larga duración, mientras que las comunidades indígenas en el norte del Estado tienen un patrón de reproducción socio-económico estrechamente ligado al trabajo asalariado en las ciudades, mientras que su patrón de reproducción cultural estriba en la comunidad y en sus instituciones, en particular en el sistema de cargos.

Y en el norte del Estado, sobre todo entre las comunidades otomí y mazahua, existe otra división: los habitantes de las comunidades del valle tienden a dedicarse al comercio ambulante, mientras que las comunidades de la montaña tienden a dedicarse al trabajo asalariado, típicamente en la albañilería, división que en su turno produce dos diferentes patrones de reproducción socio-económica y que afecta la reproducción cultural de maneras diferentes, típicamente la situación de la mujer en estas comunidades.

El mismo sistema de cargos da pie para la creación y el mantenimiento de redes de intercomunicación ritual, política, social y comercial que tienden a crear regiones propiamente indígenas. Una de estas regiones indígenas, las comunidades Huitzitzilapan ha sido descrita por Marcelina Cabrera y otro investigador, Saúl Alejandro, ha estudiado los intercambios rituales entre las comunidades otomí que se extienden a la región mazahua y sirven para fomentar y mantener lazos políticos entre las comunidades, creando de esta manera regiones políticas indígenas.

EL INDIGENISMO EN EL ESTADO DE MÉXICO

Igual que en otras partes de la República, en las demás entidades y en el Distrito Federal, existe en el Estado de México un indigenismo organizado e institucionalizado que pretende velar por el bienestar de su población indígena. Sin embargo, hay que fijarse en una diferencia importante: Cuando estudiamos el indigenismo a nivel estatal, es muy cierto que debe ser un indigenismo derivado de y apegado a los principios formales en el indigenismo central, pero en la realidad es un indigenismo práctico y operativo que es caracterizado por la relativa autonomía de los delegados estatales (y de los demás funcionarios a diversos

niveles) y perneado por el particular ambiente local de cada uno de los estados soberanos e independientes de la Unión.

En cierto sentido, el indigenismo nació en y con la conquista, y el primer monumento al indigenismo es exactamente el sistema de cargos, pues en aquel entonces prácticamente toda la población indígena vivía en comunidades regadas por todo el campo, y el sistema de cargos fue precisamente la institución de control de todas estas comunidades, a través de los monjes de las órdenes mendicantes: los franciscanos, los dominicos y los agustinos, cada orden en sus provincias, y más tarde, a partir de 1572, también los jesuitas en sus misiones y presidios.

La raíz del indigenismo moderno en México la encontramos con Manuel Gamio, que en 1916 publicó su libro "Forjando Patria", en el cual señala que "es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna. Por medio de la antropología se caracteriza la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal"[129]. La utopía posrevolucionaria sería interpretada de muchas maneras, pero nunca en ventaja para los indígenas. Para Manuel Gamio, el ideal mexicano sería un México mestizo, producido a través de un proceso de *fusión*, produciendo la *raza cósmica*, igual que para Moisés Sáenz, representante de la élite regiomontana, "civilizar es uniformar", una utopía que tampoco deja mucho espacio para grupos étnicos diferentes de la supuesta mayoría mestiza[130]. Así observamos el desarrollo de los dos principales rasgos que destacarán en todas las etapas del indigenismo mexicano moderno, por lo menos hasta 1982: su arraigo en la antropología y su relación orgánica con un proyecto nacional revolucionario, ideología que emana del periodo posrevolucionario[131].

---

[129] Gamio, 1916:26. Es digno de notarse que en esta concepción de la antropología no solamente se habla de los indígenas como objeto de estudio de la antropología, sino cualquier sociedad y cualquier cultura.

[130] Gamio, 1916, Vasconcelos, 1976, Sáenz, 1982:92-95.

[131] Hay que ver el indigenismo mexicano en su contexto latinoamericano, y es interesante que "el problema del indio en México y en el resto del subcontinente poco difieren en sus premisas, todas

Con el Congreso de Pátzcuaro en 1940, instrumentado por Lázaro Cárdenas, se formuló el programa de un indigenismo que cubriría al continente americano, y se encuentra en el seno del indigenismo latinoamericano dos fuerzas opuestas: por un lado, los intereses de los gobiernos populistas del cono sur y, por otro lado, la hegemonía de los Estados Unidos que a la luz de la Doctrina Monroe es una realidad indiscutible desde el inicio de la Segunda Guerra Mundial. México se encuentra en medio de la tormenta, con el populismo de Lázaro Cárdenas tierra adentro y los Estados Unidos al norte.

En México fue fundado el Instituto Nacional Indigenista (INI) por Ley el 10 de noviembre de 1948, para sustituir al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) que se había creado trece años antes, y desde 1941 se encontraba en plena decadencia[132], con lo los planteamientos indigenistas de Pátzcuaro se convierten en una posibilidad real y palpable en el caso de México. El nuevo instituto tenía personalidad jurídica autónoma y patrimonio propio, y sus tareas eran: I investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país; II estudiar las medidas de mejoramiento que requieren esos núcleos indígenas; III promover ante el ejecutivo federal la aprobación y aplicación de esas medidas; IV intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes; V fungir como cuerpo consultivo, de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que, conforme a la ley, son de su competencia; VI difundir, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados, los resultados de sus investigaciones, estudios y proposiciones; y VII emprender aquellas obras de mejoramiento de las

---

ellas fincadas en la dependencia colonial"(Aguirre, 1973:7) y, teniendo en mente la situación de mezcla biológica al principio de la colonia, hay que hacer notar la fuerza con la cual los pensadores del indigenismo se distancian de posiciones racistas y biológicas de todo tipo: "durante el mes de junio de 1929 se reunió en Buenos Aires la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana para discutir el problema de las razas. Por aquellos años la cuestión racial gozaba de alta prioridad en la arena política, hasta entonces dominada por el darwinismo social. El marxismo militante no podía menos que sentirse obligado a externar su opinión, opuesta al racismo, en un escenario de gran resonancia; de ahí el carácter internacional que dio a la conferencia. México estuvo representado en ella; por cierto su delegado manifestó enfáticamente que en el país no existía el problema del indio en términos raciales sino en el sentido de la lucha de clases. Salvo, hizo la aclaración, en el Estado de Yucatán" (Aguirre, 1973:7).

[132] Vázquez, 1961:196 y Olivé, 2000:215. El DAAI se había fundado el 30 de noviembre de 1935, durante el periodo cardenista. (Sámano, 2004:145).

comunidades indígenas que le encomiende el ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas[133].

La nueva política indigenista fue formulada alrededor del concepto de aculturación, pero la ejecución del programa se fincó en la comunidad indígena, y el corazón operativo del indigenismo serían los centros coordinadores[134] de los cuales se inauguró el primero en San Cristóbal de las Casas en Chiapas[135]. El programa del indigenismo y las instituciones dedicadas a su implementación se han convertido en un signo de nobleza del México posrevolucionario, en comparación con otros países latinoamericanos donde la discriminación y el genocidio por largos periodos han sido las características del indigenismo. Sin embargo, puede ser que el indigenismo haya sido consecuencia del espíritu de la Revolución Mexicana, pero no del texto que se encuentra en la Constitución Mexicana de 1917, que ignora a los indígenas[136].

Muy temprano se estableció lo que sería la guía definitoria del indigenismo, en la definición del indio de Alfonso Caso: "Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones. Es decir, que es indio el que se siente pertenecer a una comunidad

---

[133] INI, 1948.

[134] Después del primer centro coordinador en Chiapas en 1951, se inauguró el segundo en 1952 bajo Miguel Alemán, y en 1954, bajo Ruíz Cortines, tres más en Oaxaca (en Temazcal en la Cuenca de Papaloapan, en Tlaxiaco en la Mixteca Alta y en Jamiltepec en la Costa Mixteca) y bajo López Mateos, entre 1959 y 1964, otros cinco centros coordinadores (en 1959 en Peto en Yucatán y en Huautla de Jiménez en Oaxaca, en 1960 en Jesús María en Nayarit, en 1963 en Tlapa en Guerrero y en 1964 en Cherán en Michoacán), mientras que en el sexenio de Díaz Ordaz se inauguró solamente un centro: el de Zacapoaxtla en Puebla (en 1968). De manera que llegamos al año emblemático de 1968 con 12 centros coordinadores existentes, y durante el sexenio de Luis Echeverría el número de centros coordinadores creció explosivamente a 90.

[135] "El año de 1951 fue muy significativo en la vida del INI. Corresponde a la fundación del Consejo y del Museo de las Artes e Industrias Populares, al establecimiento de la Sección de Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y al arranque del proyecto piloto de los centros coordinadores" (Olivé, 2000: 221). Acerca del primer centro coordinador en San Cristóbal de las Casas también se ha escrito mucho: la evaluación más reciente, y más exhaustiva, se encuentra en Romano, 2002.

[136] Nahmad, 1988:303-305.

indígena"(Caso, 1948)[137]. Pero más allá de la definición del indígena (que, a propósito, nunca fue utilizada más allá de lo declaratorio), los fundamentos operacionales del indigenismo fueron formulados por Gonzalo Aguirre Beltrán en su teoría del "gobierno indígena"[138] y, más tarde, en lo que podemos considerar como el documento más importante en la política indigenista: *la teoría de las regiones de refugio*(Aguirre, 1973)[139].

La política indigenista posrevolucionaria fue originalmente una política de "asimilación" y luego de "integración", con fuertes tintes de "política colonialista"[140]. Sin embargo durante los primeros años posrevolucionarios, se centro en una política de alfabetización y aculturación a través de la educación nacional.

El auge del indigenismo empezó casi inmediatamente después de haberse establecido la institución correspondiente, el Instituto Nacional Indigenista, tal vez tres años después, en 1951, cuando se estableció el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) en San Cristóbal de las Casas, por Gonzalo Aguirre Beltrán.

Gonzalo Aguirre Beltrán, por un sinnúmero de razones es uno de los antropólogos más importantes de México, si no es que sea el más importante. En primer lugar, es el antropólogo mexicano que en mayor medida ha logrado construir un modelo teórico de la antropología que practicaba y aplicaba. Hoy, a algunos años de distancia, es evidente que otros antropólogos han tenido la ventaja de poder hacer uso de las experiencias (y los errores) de Gonzalo Aguirre Beltrán, y un ejercicio de comparación actual tendría algo de asimétrico e injusto. En segundo lugar, su posición teórica pone en movimiento una intensa y extensa actividad de investigación de campo. En tercer lugar, no solamente trata la antropología teórica y su aplicación en el campo, sino la pone en movimiento también en la forma de antropología aplicada, en su calidad de dirigente del indigenismo en México. Finalmente, es relevante mencionar el interés particular que Gonzalo Aguirre Beltrán mostró por la antropología médica, como una extensión muy comprensible de su formación original como médico.

---

[137] Alfonso Caso fue el primer director del Instituto Nacional Indigenista (INI).
[138] Aguirre, 1952, 1953.
[139] Véase la crítica del mismo enfoque en Korsbaek, 1987.
[140] Bartolomé & Robinson, 1971.

Podemos observar al auge del indigenismo institucionalizado en México en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, pues en los años alrededor de su nacimiento e institucionalización escribe y publica Gonzalo Aguirre Beltrán un pequeño libro que contiene el núcleo de las ideas que van a guiar la acción indigenista: "Formas de gobierno indígena", publicada en 1953.

Gonzalo Aguirre Beltrán se declara sin ambigüedad en favor de esta interpretación del sistema de cargos. En su obra antes citada el sistema de cargos se presenta como el "malo" en la problemática que constituye la tarea y la justificación del Instituto Nacional Indigenista, en la integración de las comunidades indígenas: "Cuando la nación está en condiciones de hacer a un lado a la jerarquía intermediaria y entra en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, este deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales"[141]. Se entiende la intención de la declaración de Gonzalo Aguirre Beltrán: "el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano"[142]. Se trata de mexicanizar al indio y el indio deberá dejar de ser lo que es para integrarse a la nación mexicana, como un ciudadano más, producto del indigenismo.

El fracaso y el callejón sin salida del indigenismo mexicano aparentemente empiezan a perfilarse durante los "diez años decisivos" que Andrés Medina define entre 1960 y 1970: "la reedición del libro de don Manuel Gamio *Forjando patria*, en 1960, indica no sólo la importancia de planteamientos e ideas que habrían de ejercer una notable influencia en el desarrollo posterior de la antropología mexicana, expresa también la vigencia de una concepción general de la antropología, de su papel en el conocimiento de la realidad nacional y de las tareas específicas a las que se ha dedicado"[143]. Andrés Medina considera los diez años entre la muerte de Manuel Gamio en 1960 y la muerte de Alfonso Caso en 1970, la extinción de dos destacadas personalidades relacionadas de manera directa con la definición del rumbo del indigenismo en México, y del mismo periodo

[141] Aguirre, 1973:210.
[142] Aguirre, 1983.
[143] Medina, 1983:27.

podemos buscar las huellas y las dimensiones del fracaso en un pequeño libro con el significativo título de "¿Ha fracasado el indigenismo?"[144].

En un libro muy diferente encontramos al mismo tiempo el indigenismo mexicano en su madurez y su visión del mismo en: "INI 30 años después, Revisión crítica", aquí observamos los fundamentos del indigenismo mexicano, una relación histórica del proceso y una revisión del mismo. En este libro Rodolfo Stavenhagen elaboró una tipología de los diferentes enfoques indigenistas a través de los años, que llega, por razones muy obvias, hasta 1978. Inicia su texto describiendo las características generales de la acción indigenista: "Los numerosos grupos indígenas de México y la relación que guardan con la sociedad nacional han producido una amplia literatura descriptiva y teórica. Esta, a su vez, ha servido de base para los lineamientos generales de la política indigenista. En los distintos enfoques utilizados por los diferentes autores se da énfasis a tal o cual concepto principal en el análisis de la problemática de los grupos indígenas. Los principales conceptos utilizados han sido los de cultura, clase, comunidad, etnia y colonialismo interno, y ellos han dado lugar a enfoques diversos. Algunos de ellos se señalan a continuación"[145], para después dividir las actividades entre los diversos tipos que se han aplicado.

En "el enfoque culturalista" se "subraya los rasgos culturales de los grupos indígenas (tales como la lengua, el vestido, las costumbres y las instituciones sociales comunitarias) y los contrasta con la cultura dominante o mestiza (también llamada nacional). En este enfoque, se reconoce que el atraso económico de las comunidades indígenas (bajos índices de producción y productividad, ingresos monetarios reducidos, niveles de vida deficientes)" es el resultado de factores inherentes a las propias culturas indígenas: por ejemplo, las prácticas agrícolas tradicionales, la medicina popular, la economía de prestigio o ceremonial que sustrae recursos para la inversión, la importancia del principio de la igualdad social que representa un freno al surgimiento de una clase empresarial en el seno de las

[144] Aguirre, 1971.
[145] Stavenhagen, 1989: 97.

comunidades indígenas y el uso predominante de la lengua indígena que impide la comunicación con el resto de la sociedad nacional[146].

En "el enfoque clasista", se "reconoce que la base fundamental de la pobreza de las comunidades indígenas se encuentra en la explotación económica a la que han estado sujetas desde hace siglos. La gran mayoría de la población indígena está compuesta de campesinos pobres (ejidatarios, minifundistas o comuneros), de jornaleros agrícolas, de artesanos o trabajadores eventuales, que son explotados por las clases dominantes de la sociedad nacional. Su explotación, dada por su situación de clase, es decir, con respecto a los medios de producción, es más aguda debido precisamente a las características culturales que los definen como indígenas" [147].

En "el enfoque colonialista", que es una variante del enfoque clasista, se "afirma que la existencia de más de cincuenta grupos lingüísticos indígenas en el país representa la supervivencia en la formación social mexicana de un modo de producción precapitalista, que se encuentra sin embargo articulado y subordinado al modo de producción capitalista dominante" [148].

Finalmente, en el enfoque de "etnia y clase", "las culturas humanas tienen una dinámica propia que rebasa ampliamente las estructuras económicas con las cuales pueden estar asociadas en distintas etapas de su evolución. La cultura entendida en sentido lato, proporciona identidad y distinción a un grupo humano y fortalece los lazos sociales. La cultura se prende en el rezago materno (no por casualidad se habla de lengua materna), y se transmite de generación en generación en los primeros años de la vida del individuo (mucho antes de que el niño ingresa a la escuela). Desde luego, hay elementos culturales estrechamente vinculados a la posición de clase del trabajador y su familia (se halla de cultura campesina o cultura obrera con trazos universales), pero también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Este es el caso de las culturas étnicas y de las culturas nacionales" [149].

---

[146] Stavenhagen, 1989: 97.
[147] Stavenhagen, 1989: 98.
[148] Stavenhagen, 1989: 98.
[149] Stavenhagen, 1989: 99.

La agonía del indigenismo mexicano, y ya no su crisis, empieza con la toma de posesión de Miguel de la Madrid en 1982 pues, ante la situación confusa y desesperada que le deja López Portillo - después de la nacionalización de la banca y, en consecuencia, un ambiente de enfrentamiento entre el gobierno y la iniciativa privada, siguió una astronómica devaluación del peso mexicano – que no ve otra salida que acudir al Banco Mundial y al Fondo Monetario, con lo que vende el futuro desarrollo de México al neoliberalismo y, posteriormente, al proceso de globalización, imponiendo un proyecto trasnacional que sustituye al proyecto nacional que ya no es realizable.

El cambio es dramático, pues "en 1982 llegó a su fin el siglo priísta, el largo periodo de estabilidad posrevolucionaria penosamente iniciada más de 50 años antes. Una violenta crisis financiera puso al descubierto las limitaciones del modelo de desarrollo económico y anuló algunas de las premisas en que se había apoyado la continuidad política: en primer lugar, la autonomía del Estado; luego, la sabiduría intrínseca del poder presidencial, y, por último, las ventajas de sostener un partido hegemónico, una de cuyas funciones esenciales era el control de la participación. Desde entonces el sistema político mexicano empezó a experimentar transformaciones que apuntaban hacia la descentralización del poder político y, por consiguiente, a una notable discontinuidad con el pasado"[150].

Desde 1982 podemos seguir tres diferentes senderos complementarios para trazar la agonía del indigenismo en México. En primer lugar podemos seguir el discurso indigenista, y darnos cuenta de que los planteamientos que se formularán en los años después de 1982, hasta hoy, van a ser un ejercicio verbal y nada más. En segundo lugar podemos seguir el desarrollo de los proyectos y llegar hasta lo que representa hoy el proyecto indigenista en su forma más pura: el Plan Puebla-Panamá (PPP), y finalmente podemos seguir el desarrollo institucional, que se manifiesta claramente con la liquidación del Instituto Nacional Indigenista (INI) después de 55 años de existencia.

En este proceso de cambio, alrededor de 1992 estaba en auge el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) que no sólo era un discurso sino se

[150] Loaeza, 1999:17.

definieron allí las bases de lo que es el indigenismo en la actualidad y que sostienen un discurso cuasi-religioso y efectivamente asistencial, que rebasó a los anteriores modelos indigenistas. En este contexto sería conveniente preguntarnos qué tanto ha cambiado la política indigenista con "el gobierno del cambio" de *Vicente Fox, que se ha caracterizado por seguir la misma política neoliberal de sus* antecesores Salinas y Zedillo; una posibilidad es que sigue fundamentalmente la misma política en asuntos indígenas, pero con mayor énfasis en su aspecto "oportunista", a través del programa Oportunidades.

Francisco López Bárcenas plantea una parte de la trayectoria reciente: "desde que el hoy Presidente de la República andaba en campaña, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), así como otras organizaciones afines, se acercaron al candidato *blanquiazul* para pactar un proyecto que incluía una amplia reforma constitucional que pasaba por el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés, suscritos entre el Gobierno Federal y el EZLN, como medio para alcanzar una paz justa y digna en el estado de Chiapas"[151].

En palabras del anterior Director de Promoción y Procuración de Justicia del INI, "la salida del indígena mixe Humberto Aldaz de la dirección del Instituto Nacional Indigenista (INI) no es un asunto aislado ni fortuito. Con ella concluye una etapa más de la política indigenista del actual gobierno. Junto con esto, también se cierra más el cerco político tendido por el actual gobierno contra los pueblos indígenas de México, que insisten en hacer valer su derecho a la autonomía. En esta estrategia el exdirector del INI no es la pieza más importante, sino la más visible. Atrás están otros actores políticos que antes del zapatismo impulsaron la lucha por la autonomía indígena con su modelo de autonomía regional y después se unieron al foxismo en busca de cualquier puesto dentro del gobierno"[152].

El 11 de septiembre del 2000, el entonces candidato a la presidencia Vicente Fox presentó ante los empresarios de Guatemala la propuesta para impulsar el nuevo Plan de Desarrollo que abarca desde el sureste mexicano y

[151] López Bárcenas, 2003:28.
[152] López Bárcenas, 2003:28.

Centroamérica cuyos objetivos primordiales son: impulsar los mercados regionales de productos básicos, facilitar la transferencia de tecnología, construir un corredor ecoturístico y crear una estructura aduanera más eficaz. Brilla por su ausencia el interés por el bienestar de los pueblos indígenas.

Un aspecto importante del indigenismo en México es el hecho de que se hospeda en una pequeña elite cultural y política, rodeada por un mar poblacional con una cultura diferente al cual el bienestar de la población indígena se encuentra supeditado a otros factores muy diversos. Dicho de una manera muy cruda: México es un país muy racista, a pesar de todos los avances en educación y cultura que a través de los sexenios se han anunciado. Hace algunos años una antropóloga que trabajaba en el Estado de México inició su libro acerca de las fiestas en la comunidad otomí de Temoaya, declarando que "si me preguntaran a boca de jarro por la característica más sobresaliente de las relaciones interétnicas en el Estado de México, no vacilaría en responder que se encuentran marcadas por el racismo"[153].

Encima de lo que podemos llamar la "cultura real" encontramos un muy delgado barniz que pretende presentar a la nación mexicana y su situación general de una manera que les parezca a sus gobernantes aceptable para el mundo internacional. Al inicio del sexenio de José López Portillo, de 1977 a 1982, tenemos una advertencia del indigenismo neoliberal que se contemplaría en la planeación del futuro del país. El presidente López Portillo había escrito en 1944, años antes de que empezara a soñar con ser presidente de la República y, en consecuencia, responsable de la política indigenista: "La cultura india fue pues, coja desde su nacimiento; carecía precisamente de aquello que es lo más delicado de todas las culturas. El intelectual indio no puede obrar sobre la masa apelando a la razón, y tuvo que actuar como sacerdote, como brujo, ... los idiomas indios son tan embrollados como los bultos de los dioses 800 más que aglutinantes, polisintéticos y de raíces ásperas, de sintaxis sorprendentes e imprecisos. Fruto natural de conceptos mentales incompletos", y sigue "Es natural que necesite que muchas generaciones mueran en el limbo del asombro, para que las memorias

[153] Collin, 1994:13.

raciales se borren de las mentes; para que los nuevos idiomas se introduzcan como propios en los cerebros; para que en el horizonte sombrío de horror que en el pasado forman su hambre, su propia complicada cultura, y el desplome de la conquista, los negros cúmulos se disipen. Mucho tiene el indio que olvidar, para poder aprender... Los indianistas irreflexivos que tratan ahora de resucitar el uso de lenguajes ya muertos, o condenados a morir por ser absolutamente inadecuados a la situación presente, sólo logran retardar el momento en el que el indio liberado ya de la carga que los recuerdos inconscientes de una situación de dolor representan para él, asuma conscientemente el papel activo de la nueva cultura a que se trata de incorporarlo. Ayudemos al indio a olvidar lo viejo, el dolor y la muerte, y a aprender lo nuevo. Nuestra acción tendrá así noble finalidad humana desprovista de egoísmo, que será capaz de saldar la cuenta a nuestro cargo asentada por nuestros antepasados conquistadores y encomenderos"[154].

La política del presidente Miguel de la Madrid que tomó posesión al terminar el año de 1982, no cambió las cosas. En sus memorias escribió que "el atraso crónico del sureste se debe a causas muy complejas. Muy probablemente la composición racial del área sea determinante. Ahí, la gran cantidad de población indígena dispersa y heterogénea ha hecho que el proceso de mestizaje avance con mayor lentitud que en otras regiones del país"[155].

En este mismo sentido se puede decir que con el "gobierno del cambio", que en 2000 sembró esperanzas de un avance hacia la democracia, llegó al poder un pequeño grupo de radicales, pero radicales de la extrema derecha, que en gran medida se basaba en una especie de fundamentalismo católico, con personajes con relaciones con organizaciones como Opus Deí, Legionarios de Cristo, El Yunque, etc. Es lógicamente imposible pensar en un indigenismo que vaya más allá de una hueca retórica, con personas como Ramón Martín Huerta, Manuel Espino y Carlos Abascal, entre otros, en posiciones claves.

En lo que se refiere a la existencia de una población indígena en México y sus condiciones de vida, en un momento crucial en la historia de las relaciones interétnicas y del indigenismo en México, el Instituto Nacional Indigenista dejó de

[154] López Portillo, 1944: 159-162.
[155] De la Madrid, 2004:173.

existir desde la primavera del año de 2003[156]. Con esta decisión se cierra el periodo de indigenismo institucionalizado en México, que se inició en 1940, con los planteamientos programáticos de un indigenismo americano en el Congreso de Pátzcuaro, en el ámbito nacional con la fundación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 y, en lo operativo, con la inauguración del primer centro coordinador indigenista en San Cristóbal de las Casas en 1951.

En el diario Oficial de la Nación se publicó el 21 de mayo de 2003 el "Decreto por el que se expide la Ley de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de Creación del Instituto Nacional Indigenista, se reforma la fracción IV y se deroga la fracción VII del artículo 32 de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal; y se reforma el primer párrafo del artículo 5° de la Ley Federal de las entidades Paraestatales"[157]

El gobierno del cambio ha cambiado las siglas de la institución indigenista, pensando que el cambio del nombre significa un cambio en la política, pero la verdad es que el Estado mexicano continua con una política indígenista ahora llamada "desarrollo de los pueblos indígenas", pero se ha quedado en las buenas intenciones sin lograr un cambio en la política paternalista y asistencialista que han caracterizado al indigenismo de Estado de viejo cuño. La CDI es igual que la vieja INI, como la llaman los indígenas, pues en esencia es una institución indigenista.

Tengo una deuda todavía: la obligación de explicar qué quiero decir con la palabra "neoetnicidad" que se ostenta en el título de la presente tesis. Cuando empecé a buscar un concepto que cubriera las condiciones de la población indígena en México y la actitud del gobierno en tiempos recientes, particularmente después de la rebelión zapatista en 1994 y el "cambio" de política con la elección de un gobierno panista y católico en 2000, me puse a experimentar con la palabra

[156] Al respecto informó La Jornada: "La Cámara de Diputados aprobó ayer la ley que crea la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblo0s Indígenas que sustituirá al Instituto Nacional Indigenista (INI), y que operará con independencia del Poder Ejecutivo" (25 de abril del 2003, p. 16).

[157] Diario Oficial de la República, 21 de mayo de 2003, p. 2 (Primera Sección).

"neoetnicidad" y descubrí a mi enorme sorpresa que casi no había sido utilizada[158] en la discusión reciente alrededor de los grupos étnicos, la identidad étnica y el indigenismo (incluyendo el "indianismo"). En el contexto de la presente investigación se quiere definir el concepto de "neoetnicidad" como "un movimiento formulado, dirigido y llevado a cabo de un grupo de indígenas, sin explícito apoyo de parte del estado, pero tampoco radical, como el caso de los zapatistas, por ejemplo, más bien de un perfil bajo y discreto".

Podemos decir que el indigenismo institucionalizado llegó tarde al estado de México, pues una de sus manifestaciones más tempranas tenemos en la escuela de internado en San Juan de las Huertas en el municipio de Zinacantepec, una institución que tiene su origen en los tiempos de Lázaro Cárdenas alrededor de 1940 y que contaba con una escuela de enfermería.

El armazón institucional es igual que en el contexto nacional: el Instituto Nacional Indigenista es la institución responsable de ejecutar la acción indigenista en el territorio del Estado de México, aunque con algunas modificaciones. También el Instituto Nacional Indigenista llegó tarde al estado de México pues, aunque la ideología nació en 1940, en el Congreso de Pátzcuaro en aquel año, y la institución nació en el espacio nacional en 1948, con el primer centro coordinador en San Cristóbal de las Casas en funcionamiento desde 1951, solamente desde los años 1970 contamos en el Estado de México con dos pequeños centros coordinadores: el de Atlacomulco y el de Acambay.

Como un antecedente importante al Instituto Nacional Indigenista en el Estado de México tenemos el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas que surgió en 1975, a raíz de una serie de movimientos locales y regionales: "A partir de la década de los setenta se conforman los Consejos Supremos Indígenas en el Estado de México. Anteriormente no había movimientos indígenas en el estado. No existían. Esto a raíz de los movimientos campesinos que se estaban dando a nivel nacional, el Estado a través de la CNC, apéndice del PRI, crea los Consejos Supremos en los cinco grupos indígenas del Estado de México. Esto para tratar de

[158] He visto el concepto de "neoetnicidad" utilizado solamente en referencia a la identidad de un movimiento en Venezuela, en la supuestamente nueva identidad étnica que existe en el Islam y en algunas provincias de los estudios culturales en la postmodernidad.

contener los movimientos indígenas, los movimientos no vienen de los indígenas, vienen del Estado, de la CNC por su naturaleza de central campesina, para tratar de detener las movilizaciones campesinas"[159]

Una institución importante en la atención a la población indígena es el cargo de jefe supremo, instaurado por Echeverría alrededor de 1975, con un éxito muy variado en los diferentes grupos étnicos de la entidad. Originalmente fueron planeados cinco oficios, uno para cada uno de los grupos étnicos autóctonos – mazahuas, otomíes, matlatzincas, nahuas y atzingos – pero a través del tiempo han surgido, en diferentes momentos y situaciones históricas, competencia y celos entre los candidatos, por lo que a veces encontramos toda una serie de jefes supremos con sus consejos supremos. Teniendo en mente que el año de su instauración, 1975, corresponde al periodo de la llamada Guerra Sucia cuyo objetivo no era tanto el bienestar de los indignas sino el control social y el mantenimiento de una precaria *Pax Mexicana*, entonces podríamos también pensar en la posibilidad de una tarea de los consejos supremos y sus jefes supremos como instrumentales en el mantenimiento del control social en la entidad. Obran en mi poder copias de dos oficios que tienen relevancia al respecto[160]: Un oficio advirtiendo a las autoridades acerca de las actividades de una serie de traidores, y otro oficio firmado por los mismos traidores, declarando que ya no quieren pertenecer al PRI.

El Estado de México es curioso: es como si sufriera todavía de amargura por la pérdida del Distrito Federal al inicio de la independencia y la consecuente pérdida de una posición central en el contexto nacional. Hoy es una entidad como tantas otras, no obstante sus vicios y virtudes cuantitativas y cualitativas, pero compensa a través de una serie de instituciones que a nivel estatal duplican las instituciones nacionales. Al Instituto Mexicano de Seguro Social de la República corresponde en el Estado de México el Instituto de Seguridad Social y Servicios del Estado de México (ISSSEMYM), y de igual manera nació en 1984 el Comité Estatal del Desarrollo de los Pueblos Indígenas en el estado de México

[159] Entrevista con líder mazahua, citado en Cortés & al., 2002: 48.
[160] Lamento que se trata más bien de copias de copias de copias, lo que, sin embargo, no reduce su valor testimonial.

(CEDIPIEM), cuyas tareas complementaban las tareas del Instituto Nacional Indigenista, aunque a veces las duplica y a veces las sustituye.

Podemos concluir que la acción indigenista en el Estado de México ha sido aun más paternalista, más elitista y más firmemente ligado al partido que solía llamarse "oficial", es decir el PRI, que en otras partes de la República.

Conviene señalar dos características más de esta situación. En primer lugar, que la actuación de los líderes indigenistas en algunos momentos motivaron la creación de organizaciones emergentes que intentaron canalizar demandas por vías alternativas.

En el otoño de 2003 salió la siguiente noticia: "Comuneros de Toluca, Zinacantepec y Temascaltepec manifestaron su rechazo al proyecto que impulsa el alcalde de esta ciudad, Armando Enríquez Flores, quien pretende instalar un centro internacional de esquí en el Nevado de Toluca, que incluiría villas alpinas, un campo de golf y corredores comerciales. Santiago Pérez Alvarado, en nombre de los inconformes, anunció que el lunes próximo se iniciarán movilizaciones contra el proyecto, que según su concepción original – presentada hace siete años pero no concretada – se construiría en parte de la reserva natural del volcán Xicatécatl (nombre nahuatl del Nevado de Toluca) y afectaría al menos 600 hectáreas de los municipios de Toluca, Zinacantepec, Temascaltepec y Calimaya. Sostuvo que de consolidarse el plan, los daños a la ecología de la zona serían irreversibles, pues se pretende generar en la región nieve artificial, y se contaminarían los mantos acuíferos de la zona"[161]. Varias cosas en la noticia llaman la atención. En primer lugar, que se trata de un proyecto que ya había sido presentado anteriormente, en 1996, pero que en aquel entonces fue rechazado por los campesinos de la región que se organizaron para manifestar su repudio y ejercer presión en los diversos lugares donde se toman las decisiones necesarias para promover un proyecto de este tipo. Llama también la atención hasta qué grado un proyecto de este tipo refleja el grado de enajenación de la burguesía en México y en el Estado de México: los proyectos que se promueven en México son en gran medida proyectos inspirados en la situación que rige en los Estados

[161] La Jornada, jueves el 21 de agosto de 2003, p. 38, firmado por Israel Dávila, corresponsal.

Unidos, que corresponden a las utopías allá vigentes y que se acoplan a los recursos a la disposición allá. Llama también la atención los sueños guajiros de ganar fortunas a través de la estancia de turistas extranjeros en diversas partes y regiones de México, un síndrome ya ampliamente conocido de Acapulco, Cancún y Zihuatanejo, entre otros lugares, donde antes que nada ha fomentado la prostitución, la delincuencia y la miseria, en lo que se asemeja un tanto al famoso proyecto del Casino de la Selva y la promoción de la construcción y la autorización de casinos de juego. Finalmente llama también la atención el grado de desprecio por las condiciones de vida de los campesinos en general y de los campesinos indígenas en particular. a los que promueven este proyecto – y proyecto similares – les importa muy poco que la nieve artificial, necesaria para que la burguesía mexiquense y turistas nacionales y extranjeros - afectará a miles de mexiquenses que dependen del clima para sobrevivir precariamente. En lo que hasta ahora se ha comentado acerca del infeliz proyecto realmente no hay nada nuevo ni sorprendente, en el neoliberalismo en México (y en otras muchas partes del mundo) es el pan de cada día, como se desprende de los comentarios acerca de la pobreza del secretario de economía de México, Canales Clariond, y los eventos recientes en Cancún alrededor de la reunión internacional de la Organización Mundial de Comercio; como escribió una comentarista política, corresponde al ambiente alrededor de la Conferencia de Berlín en 1884, cuando 14 poderes europeos repartieron entre ellos lo que es hoy el Tercer Mundo, sin consultar a los habitantes de las regiones repartidas[162], y en muchos aspectos el neoliberalismo nos ha devuelto a una mezcla de 1884 y 1984: al 1884 del porfiriato y al 1984 de George Orwell, con todo y Rudolph Giuliano. Sin embargo, otros aspectos llaman poderosamente la atención y nos ofrece visiones muy enredadas de la situación política en México en general y en el estado de México en particular. La primera cosa que llama la atención es el hecho de que los campesinos ya se han vuelto a organizar con el fin de oponerse al proyecto de un centro turístico trasnacional en Xicoténcatl. Otra cosa que se destaca es el hecho de que el principal promotor del proyecto era el presidente municipal de Toluca, Armando Enríquez Flores, uno de

[162] Rosas, 2003 (María Cristina Rosas: "Irak en la ONU. Primera de dos partes", en Metapolítica, No. 31, septiembre-octubre 2003: 12-15).

los principales panistas en el Estado de México (en el periodo pasado fue diputado federal por el PAN). Ya que el rechazo al PRI en las elecciones locales en 2000 fue realizado a través de la afiliación al PAN de los priistas descontentos con las manipulaciones a nivel municipal, los mismos nuevos panistas imposiblemente pueden quedarse afiliados a este partido y abiertamente hacerse cómplices de un deterioro del ambiente que es evidente de acuerdo a la información a la disposición de los habitantes de San Francisco Oxtotilpan y de los valores contenidos en su cultura. Finalmente, el proyecto planteado por los panistas no prosperó, parcialmente debido a la resistencia de los campesinos indígenas y mestizos de la región. Pero, tomando en cuenta el precario nivel del respeto por las clases que podemos llamar subalternas, más importante es probablemente que el éxito del proyecto afectaría a los balnearios en Ixtapan de la Sal, unos de los balnearios más importantes de América Latina cuyos dueños en gran medida son prisitas y no pertenecen de ninguna manera a las clases subalternas.

En segundo lugar, las acciones indigenistas en el Estado de México no han intentado acercase a y adentrarse en las comunidades indígenas a través del sistema de cargos, con el resultado de que las comunidades indígenas han quedado como cerradas al acercamiento de las instancias indigenistas, y las acciones han sido sentidas como externas e impuestas, por lo que los partidarios han tenido que salirse de las comunidades para afiliarse al indigenismo oficial, a través de los partidos políticos o a través del Instituto Nacional Indigenista o CEDIPIEM.

El siguiente paso lógico después de esta breve presentación del Estado de México será movernos de lo más grande hacia lo más pequeño, es decir presentar el municipio de Temascaltepec que se coloca en el Estado de México y al cual pertenece la comunidad de nuestro interés, San Francisco Oxtotilpan.

Sin embargo, antes de movernos hacia el mencionado municipio, quisiera hacer unos breves comentarios y colocar un poco el Estado de México en el contexto de la situación nacional, es decir en la situación actual de la República[163];

[163] Sería interesante en algún momento analizar al Estado de México como una *sociedad plural*, en el sentido que le da a este concepto la Escuela de Manchester y su fundador, el antropólogo Max Gluckman, partiendo del hecho de que "el pluralismo existe, en mayor o menor medida, en todas

mi argumento principal es que la situación del Estado de México no se distingue de la situación de la República, es como un microcosmos del país.

LA SITUACIÓN ACTUAL

A partir del 1968 (y antes, pues las crisis no se gestan en un día, sino de manera muy gradual), México se encuentra en una crisis permanente que se puede caracterizar como los dolores de parto del nacimiento de una sociedad civil, un nacimiento que nunca se realizó plenamente, y donde el año 1982 representa un parteaguas, antes del cual regía un nacionalismo económico y político, mientras que a partir del 1982 el país está regido por una pseudo-filosofía económica del neoliberalismo. La situación del país es más que crítica, una situación que subraya la reciente movida contra Luz y Fuerza en el Centro y el Sindicato Mexicano de Electricistas, en la cual el presidente Felipe Calderón violó rotundamente la Constitución, inmediatamente visible es el hecho de que ni siquiera consultó al Congreso (se habla de que haya violado otros 25 preceptos constitucionales).

El país se encuentra en una situación generalizada de crisis, que se manifiesta en la pobreza y el desempleo, y la tremenda concentración de la riqueza, en la inseguridad en la calle y en el estado de guerra civil que ha impuesto el narcotráfico, en el desencanto político, donde el pueblo en 2000 manifestó su repudio al PRI, mientras que en 2009 manifestó su repudio al PAN, el PRD ni siquiera merece un repudio y somos el único país en el mundo que cuenta con un partido ecológico de la extrema derecha (y manifiestamente corrupto). La crisis se manifiesta también en la calidad de la educación, donde un gobierno que pone el énfasis en la privatización de todo, así como también de la educación, insiste en contrarestar la crisis reduciendo el presupuesto de la educación a todos

---

las sociedades", y considerando que "coexisten varios grupos sociales y/o culturales distintos dentro de los límites de un solo gobierno, y tienen en común un sistema económico que los hace interdependientes, aunque en mayor o menor grado mantienen su autonomía y estructuras institucionales discretas en otras esferas de la vida social" (MacDonald, 2000: 491, 490, citando a Van den Berghe, 1973: 961; quisiera agregar que acaban de publicar en Lima mi traducción de "Custom and Conflict in Africa" de Max Gluckman, de 1955, donde hay un acercamiento al concepto de *sociedad plural*)

los niveles y no le presta atención a las necesidades de investigación para asegurar la soberanía.

Es en esta situación de crisis permanente y general, y en un ambiente de creciente racismo, que la población indígena tiene que intentar sobrevivir con dignidad y, ante el proceso de debilitamiento del Estado, intentar crear su propio indianismo en el lugar de un indigenismo moribundo.

La situación de los partidos políticos en el Estado de México, que se esbozó páginas atrás, no es muy diferente de la situación a nivel nacional, la principal diferencia sigue siendo tal vez que el Grupo de Atlacomulco, que nació en los años 1940 y que desde entonces ha dominado el panorama político en la entidad, pero que nunca ha alcanzado la tan anhelada presidencia de la República, ya tiene la esperanza de ocupar la silla del águila en 2012. El Estado de México ha seguido los vaivenes de la situación nacional: con el desencanto del PRI en 2000, este partido perdió una buena parte de su influencia en la entidad, y con el desencanto del PAN en 2009, el PRI volvió a su antiguo esplendor, mientras que el PRD se sigue automarginando en la entidad, igual que al nivel nacional.

CAPÍTULO II, 1: EL SISTEMA DE CARGOS EN LA ANTROPOLOGÍA[164].

1 LA PREHISTORIA DEL SISTEMA DE CARGOS

La institución conocida como el sistema de cargos fue durante largos años la institución predilecta de los antropólogos que trabajaban en Mesoamérica, y la literatura está repleta de votos de confianza, y la importancia de esta institución es avalada por los antropólogos más diversos, hasta incompatibles, que han trabajado en Mesoamérica.

Henri Favre, un antropólogo radical y crítico, y en sus momentos evolucionista, aclara que en el caso de los chamulas, hablando de sus instituciones tradicionales que han sido sustituidas por otras instituciones, "la jerarquía de los cargos públicos representa la principal de esas instituciones"[165], mientras que Evon Z. Vogt, uno de los antropólogos más conservadores y culturalistas en Mesoamérica, señala en un arranque de poesía que "es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo para la conducta ritual y para la conceptualización del mundo natural, que funcionara como una especie de computadora que *imprimiera* las reglas de conducta adecuadas para cada nivel organizativo de la sociedad y su aplicación para los fenómenos en los diferentes dominios de la cultura"[166].

Según Pedro Carrasco, en gran medida responsable de la introducción de una dimensión histórica y una visión etnohistórica, "uno de los rasgos

---

[164] El núcleo del presente capítulo es una actualización y un desarrollo de un conjunto de mis propias opiniones acerca del sistema de cargos que han sido manifestadas a través de los años, a paertir de 1981, en diversas publicaciones; en el transcurso del capítulo se indican las referencias relevantes.

[165] Favre, 1973: 261.

[166] Vogt, 1965: 129; durante el auge de la teoría marxista en la antropología en América Latina, el concepto de *culturalismo* fue utilizado para estigmatizar a los idealistas a ultranza. El concepto ha sido definido, entre otros, por Andrés Medina (1984) y Henri Favre (1973). Hoy, con la reducida popularidad de la teoría marxista y el auge de todo tipo de idealismo, muchos de los antropólogos que antaño estigmatizaron al culturalismo practican una especie de culturalismo. Evon Z. Vogt es probablemente el más arquetípico culturalista, antes, durante y después del auge de la teoría marxista.

fundamentales de las comunidades tradicionales de indios campesinos de Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayor parte de los cargos civiles y ceremoniales de la organización de la ciudad en una única escala de cargos anuales"[167], y Frank Cancian, tan antihistórico como Radcliffe-Brown, lo confirma, llamando el sistema de cargos "la institución político-religiosa característica en las comunidades indígenas de Mesoamérica"[168].

Todas estas declaraciones pertenecen a la prehistoria y a la temprana historia del estudio antropológico del sistema de cargos, pero más recientemente tenemos también declaraciones de confianza en el sistema de cargos: "este sistema es – escribe María Ana Portal – a mi parecer, uno de los modos fundamentales en que se garantiza la reproducción cultural, no sólo durante el ritual sino en la vida cotidiana del grupo"[169].

El sistema de cargos, cuyos rasgos definitorios serán presentados más adelante en este apartado, es claramente una institución fincada en el ambiente local de la comunidad[170], pero aún así tenemos que buscar elementos de su historia en el gran mundo: "En 1930 la gran depresión empezó a hacerse sentir en Australia y el financiamiento se volvió incierto, así que Radcliffe-Brown aceptó una cátedra en Chicago".

En la Universidad de Chicago, donde se encontraba claramente en territorio enemigo boasiano, intentó poner en movimiento su método comparativo, y para tal fin reclutó a Fred Eggan y posteriormente a Sol Tax, quienes tenían como tarea resumir la literatura etnográfica regional existente y la información que le mandaron sus estudiantes del campo; sin embargo, a diferencia de anteriores intentos similares en Australia y en África del Sur, la abundancia y la complejidad de la etnografía de las tribus norteamericanas hizo imposible tal proyecto. Un acercamiento entre el estilo británico y el estilo norteamericano que dominaba se intentó a través de una discusión que Sol Tax organizó entre Radcliffe-Brown, su

[167] Carrasco, 1979: 323.
[168] Cancian, 1967: 195.
[169] Portal, 1997: 143.
[170] El carácter de institución comunitaria fue fuertemente subrayado en dos textos tempranos y muy importantes de Eric Wolf, en los cuales formula el modelo de la "Closed Corporate Peasant Community" (comunidad cerrada corporativa de campesinos, en Wolf, 1955, 1957), y desde entonces ha sido la concepción hegemónicamente válida.

gurú actual, y Ralph Linton, su anterior profesor en la Universidad de Wisconsin, alrededor de una declaración de Franz Boas, al efecto de que "el material de la antropología es de tal carácter que necesariamente debe ser una ciencia histórica, una de las ciencias cuyo interés se centra en el intento por entender los fenómenos individuales más que en establecer leyes generales que, debido a la complejidad del material, casi inevitablemente serán vagas y tan evidentes que contribuyen poco hacia una verdadera comprensión"[171].

Es cierto que "Radcliffe-Brown ejerció una gran influencia sobre los antropólogos de Sudáfrica, Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña, debido en parte a la claridad de su pensamiento y su expresión, así como a sus indudables dotes docentes"[172]. Pero la influencia de Radcliffe-Brown no solamente se hizo sentir en Sudáfrica, Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña, sino también, en México, aunque por recovecos y vías redondas. El asunto es que Sol Tax, en aquel entonces un joven y prometedor estudiante de antropología en la Universidad de Chicago que haría sus trabajos de campo en la región del Lago de Atitlán en Guatemala, para una tesis doctoral dirigida por Radcliffe-Brown acerca del proceso económico en una comunidad indígena en la región del Lago de Atitlán en el centro-oeste de Guatemala, Panajachel, donde su trabajo mejor conocido sería la monografía de aquella comunidad "Penny Capitalism"[173], llegaría a trabajar en México, más precisamente en Chiapas. En México, Sol Tax dirigió las tesis doctorales de Fernando Cámara Barbachano[174], Ricardo Pozas[175] y Calixta Guiteras Holmes, tres pilares de la antropología mexicana. Calixta Guiteras Holmes ha sido llamada "una de las antropólogas más destacadas egresadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia"[176],

---

[171] Boas, 1932: 258. Aparte del hecho de que Stocking opina que las ideas de Radcliffe-Brown entraron en "El estudio del hombre" que Ralph Linton publicó en 1936, por medio de una especie de ósmosis y con Sol Tax como intermediario, "su influencia en Chicago queda ampliamente demostrada por *The Social Anthropology of North American Tribes*, compilada por Fred Eggan, que incluye trabajos de sus alumnos; se convirtió en una importante influencia para la antropología norteamericana" (Stocking, 1995: 353-355).
[172] Goody, 2000: 431, haciendo referencia a Eggan, 1937.
[173] Tax , 1953.
[174] Cámara, 1996, en Rutsch; Silvia Ortiz Echeniz, 1988, en García Mora, vol. 9: 386-400.
[175] Véase Luis Vázquez León, 1988.
[176] Medina, 1988.

En el transcurso de la investigación para su doctorado publicó Sol Tax en 1937 un artículo en American Anthropologist, en el cual presentó la institución conocida como el sistema de cargos en las doce comunidades alrededor del Lago de Atitlán, conocido como "los doce apóstolos". Con eso se inició un nuevo estilo y una nueva tradición en la etnografía y antropología mexicana y guatemalteca[177]: mientras que antes se había sentido la influencia de una antropología cultural que se había venido desarrollando en suelos mexicanos, con los trabajos de Franz Boas y otros investigadores extranjeros alrededor de la Escuela Internacional de Arqueología Americana[178], ahora se pasaba por trabajos de transición como los del proyecto de la Universidad de Chicago en Chiapas[179], para iniciar una producción de antropología fuertemente inspirada en la Escuela Británica, a raíz de las clases de Radcliffe-Brown en la Universidad de Chicago[180].

2 NACE EL ESTUDIO DEL SISTEMA DE CARGOS

A partir del artículo de Sol Tax se desató toda una epidemia de estudios etnográficos y antropológicos de la institución; al principio se concentraba la atención en su aspecto religioso, pero luego se incluirían sus aspectos económico y político[181]. En este proceso de investigación, el sistema de cargos se vio

---

[177] Es de un interés indiscutible que el año 1937, la fecha del acta de nacimiento del sistema de cargos, coincide con muchos otros eventos y desarrollos relevantes en el ámbito antropológico, político e indígena (que han sido discutidos en otras partes de esta tesis): coincide con el inicio de lo que podemos llamar "el mundo actual", a partir de 1940, el nacimiento de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1938 y la creación del Instituto Indigenista Internacional en 1940, que llevaría a la formulación de políticas indigenistas en las repúblicas de América (incluyendo a los Estados Unidos y Canadá, y no solamente en América Latina).

[178] Con trabajos como Boas, 1912, 1920, 1924 y Preuss, 1998, para mencionar algunas de las contribuciones de extranjeros, para una visión panorámica que incluye también a las contribuciones de investigadores mexicanos, véase García Mora, coord., 1987-1988.

[179] Por ejemplo de Esther Hermitte, 1970.

[180] Dos monografías que inconfundiblemente llevan el sello de la Escuela Británica de Radcliffe-Brown son "Penny Capitalism" de Sol Tax (1953), de Guatemala, y "Economía y prestigio en una comunidad maya" (Cancian, 1989), de Chiapas.

[181] Al principio, las investigaciones fueron guiadas por la lógica de que "mientras que es posible entender la sociedad ladina sin tomar en cuenta su religión, en el caso de las comunidades y las culturas indígenas, eso no es el caso" (Tumin, 1952); tempranos ejemplos de estudios explícitamente religiosos del sistema de cargos son: LaFarge, 1947; LaFarge & Byers, 1931; Wagley, 1949; Oakes, 1951, y un temprano trabajo inmerecidamente olvidado (Starr, 1949). En la actualidad todavía siguen apareciendo trabajos que tratan el aspecto religioso del sistema de cargos, como por ejemplo los de Kearney (1971) y de Friedlander (1981). Sin embargo, hoy podemos contar con trabajos sobre el aspecto político y el aspecto económico de esta institución, como se verá en el presente capítulo.

expuesto a todas las imaginables metodologías y enfoques antropológicos (y a algunos difícilmente imaginables[182]).

En casi todas las áreas culturales donde trabajan los antropólogos estamos acostumbrados a ver la vida social y cultural dominada por una sola institución: el *Potlatch* en la costa pacífica del Canadá, el *ayllu* en la región andina, los sistemas de castas en la India, los sistemas de parentesco unilineal en África, etc., y en Mesoamérica le tocó en suerte al sistema ser la institución dominante[183]. Según la lógica de Emile Durkheim[184], en el mundo moderno hay un muy alto grado de especialización entre las instituciones, de manera que tenemos instituciones económicas, como el mercado, instituciones políticas, como el parlamento, y instituciones religiosas, como la Iglesia Católica, etc., mientras que en el mundo tradicional el grado de especialización es muy bajo y un pequeño número de instituciones tienen que encargarse de todas las diferentes facetas de la vida social y cultural. Pero, como ya se dieron cuenta los antropólogos, el mundo tradicional ya está en permanente contacto con el mundo moderno, de las maneras más complicadas subordinado a éste.

---

[182] El sistema de cargos ha sido analizado desde el punto de vista estrictamente funcionalista (Cancian, 1989) y como una burocracia al estilo de Max Weber (Cancian, 1964), se ha utilizado el concepto de *Folk-Urban Continuum*, desarrollado por Robert Redfield (Cámara, 1952). Otros investigadores se han acercado mucho al materialismo histórico (Wasserstrom, 1977; Smith, 1981), también se ha utilizado la teoría de los juegos (Buchler & McKinlay, 1969), y el concepto de *world view* elaborado en el marco del culturalismo en la Universidad de Chicago (Kearney, 1971). Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán ha utilizado el modelo dual elaborado por el economista holandés Julios H. Boeke (Aguirre, 1973), y faltaría solamente agregar que un antropólogo jesuita ha tratado el sistema de cargos como un sistema de parentesco, aplicando la teoría de Lévi-Strauss (Falla, 1969) y que un antropólogo alemán lo ha considerado como un sistema de educación informal (Kohler, 1975).

[183] "Un poco como se plantea en una obra de Isaiah Berlin: "tomando de referencia un verso de Arquíloco («Muchas cosas sabe el zorro, una sóla el erizo, pero grande»), sir Isaiah Berlin adelantó una vez la hipótesis de que filósofos y escritores muy bien podían ser clasificados según la distinción entre erizos y zorros. Los erizos, «centrípetos», remiten todo a una única visión central, a un único principio, sólo en los términos del cual tiene un significado lo que dicen y sienten. Los zorros, «centrífugos», persiguen fines diferentes, desligados, a veces contradictorios, unidos sólo de facto, sin referencia a un principio moral o político. Hasta aquí la partición es relativamente fácil y cualquiera puede divertirse colocando a Spinoza, Hegel y Proust entre los erizos y a Montaigne, Voltaire y Balzac entre los zorros. Las dificultades empiezan con los filósofos o escritores que se creen zorros, mientras que en realidad son erizos, o que (como en el caso de Tolstoi) se creen erizos cuando en realidad son zorros" Rossi, 1990: 7, citando a Isaiah Berlin, 1956.

[184] Durkheim, 1982.

En respuesta a la pregunta: ¿dónde encontramos el sistema de cargos?, rigen entre los antropólogos tres firmes convicciones[185]: "el sistema de cargos es generalmente encontrado en las comunidades campesinas del tipo de *comunidades campesinas corporativas cerradas*, con población indígena, en la región cultural de Mesoamérica"[186].

Sin embargo, es manifiesto que encontramos el sistema de cargos también en comunidades que no son de campesinos. Por un lado, lo encontramos entre los agricultores incipientes en las fronteras de Mesoamérica, como entre los coras, los huicholes y los rarámuri[187] y, por otro lado, en los trabajos de María Ana Portal encontramos muy claramente un sistema de cargos urbano, en la Ciudad de México[188]. Es evidente que muchas de las diferencias que se observan aquí entre el sistema de cargos indígena y rural y el urbano aquí presentado coinciden con diferencias en la orientación teórica y metodológica que se ha obrado en años recientes en la antropología mesoamericana, de manera que es difícil decidir si las diferencias son sustanciales y se encuentran realmente en los sistema de cargos, o se deben al cambio de perspectiva y orientación.

Las comunidades indígenas han llamado más la atención de los antropólogos, y durante muchos años prácticamente la única referencia a un

---

[185] Korsbaek, comp., 1996: 54; en el capítulo acerca de "La distribución geográfica del sistema de cargos" se encuentra una discusión de esta cuestión.

[186] Mesoamérica ha sido, desde la presentación de Kirchhof en 1943 (que se basa en Kroeber, 1939) un concepto fijo en la antropología en esta parte del mundo, solamente hace poco se inició una acalorada discusión acerca de su continua relevancia, en su forma actual, por lo menos (en la revista Dimensión Antropológica, Vol. 19). Se han hecho intentos por utilizar en su lugar el concepto de Middle America (Vauchope, ed.: "Handbook of Middle American Indians"), un interés recientemente reiniciado en una discusión de la religiosidad popular (Stephen & Dow, 1990).

[187] Benítez, 1977, en particular vols. 2 & 3.

[188] Escribe de sus investigaciones que "uno de los aspectos que más nos llamó la atención durante el trabajo de campo en la zona sur del D. F. fue la fuerte presencia del sistema de cargos en toda la región" (Portal, 1996: 33); María Ana Portal sugiere que se estudie este sistema de cargos urbano prestando atención a cuatro planos: el plano histórico, el de la cosmovisión, el social y el ritual, plantea como los rasgos que más inmediatamente lo distingue del sistema de cargos indígena y rural: 1) encontramos sólo dos cargos que se ejercen en ciclos anuales: los fiscales y los mayordomos, 2) hay tantos mayordomos como conforman la fiesta patronal, 3) los cargos son complementados por asociaciones y otras formas de agrupaciones públicas y privadas que posibilitan una amplia participación de los pobladores, 4) los cargos son más fácilmente accesibles para jóvenes y mujeres, 5) los requisitos para ocupar un cargo son menos estrictos, 6) la forma de financiamiento de la fiesta pasó del ámbito individual al de participación amplia, 7) el ámbito cívico está totalmente separado del religioso, 8) hay una amplia articulación entre las diferentes colonias, barrios o comunidades a través del intercambio de santos, y 9) los mayordomos y fiscales llevan un minucioso registro de quiénes cooperan y con cuánto.

estudio del sistema de cargos en una comunidad mestiza fue al de John Swetnam[189], pero tenemos etnografías del sistema de cargos en varias comunidades con un pasado indígena que han dejado de ser indígenas, convirtiéndose así en comunidades mestizas; dos ejemplos serían Tzintzuntzan y Naranja[190].

Finalmente, no es difícil encontrar descripciones y análisis del sistema de cargos fuera de Mesoamérica: en Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, y Brasil. En un artículo clásico Eric Wolf describió el sistema de cargos en la Java central, y el sistema de cargos ha sido descrito también en Indonesia, en Rusia y en Egipto[191], a lo que responde Andrés Medina que "me resulta en extremo chocante afirmar que el sistema de cargos es un fenómeno que se encuentra en todas partes del mundo; me parece un abuso sostenido por un primitivo positivismo que despoja de su especificidad histórica a este tan rico y sugerente campo de reflexión teórica"[192].

El sistema de cargos es una institución mesoamericana, y en la región han trabajado antropólogos nacionales al lado de antropólogos extranjeros de todo el mundo, así que depende de factores históricos en cada caso decidir qué es exactamente "la antropología mexicana", "la antropología guatemalteca", "la antropología hondureña", "la antropología salvadoreña" y "la antropología beliceña", y quiénes son los "antropólogos mexicanos", etc[193]. Con la oscilación entre nacionalismo y globalización se han destacado antropólogos nacionales al lado de antropólogos extranjeros del Primer Mundo, principalmente de los Estados

---

[189] Swetnam, 1974.
[190] Foster, 1987; Friedrich, 1991.
[191] En 1978 me llegó el manuscrito de un artículo sometido para publicación en Current Anthropology, donde se pretendía comparar el sistema de cargos en Mesoamérica, Indonesia, Egipto y Rusia; su publicación fue rechazada, así que no hay razón para mencionar el nombre del autor.
[192] Medina, 1996: 22.
[193] En el caso de México, es evidente la existencia de una antropología nacional, pues la antropología mexicana siempre formó parte de un proyecto nacional; en el caso de Guatemala es más difícil, pues este país fue (y sigue siendo) subyugado de manera muy directa a los intereses estadounidenses, igual que Honduras y El Salvador, mientras que la antropología en Belice ha oscilado entre una arqueología dominada por los Estados Unidos y una incipiente antropología social con participación británica. En todos los casos, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) ha desempeñado un papel importante.

Unidos, también en el estudio del sistema de cargos, de manera que podemos seguir una línea de desarrollo ya globalizada en este estudio[194].

3 TRES TESIS CLÁSICAS– Y OTROS CLÁSICOS MEXICANOS.

Una vez terminadas sus investigaciones en Guatemala, Sol Tax se dedicó a una combinación de investigación y docencia en México, en la forma de dirección de tesis doctorales en Chiapas, y el resultado más inmediatamente registrable de los esfuerzos pedagógicos de Sol Tax fueron los informes del campo de Ricardo Pozas, Fernando Cámara Barbachano y Calixta Guiteras Colmes, tres tesis que se distinguen de maneras muy diversas.

De la primera camada de tesis mexicanas dedicadas al estudio del sistema de cargos, "San Juan Chamula" de Ricardo Pozas contiene una etnografía, brillante, de un tipo que sería la norma en la antropología mexicana en los siguientes años, y una interpretación del material etnográfico en clave de teoría marxista[195]. Aquí vemos el nuevo estilo de monografía: una descripción global y estática de la comunidad, en la cual se inscribe como el centro dinámico una etnografía del sistema de cargos, para terminar con una discusión de la dinámica que produce el cambio de la comunidad, con la dinámica emanando del sistema de cargos y afectando la comunidad entera.

En el estudio del sistema de cargos (como en el de sistemas de parentesco o de otro carácter) por lo regular se tiene una idea de una estructura fuerte e íntegra bajo condiciones normales, y de una estructura desintegrándose bajo condiciones adversas; los teóricos del sistema consideran sus componentes como separándose bajo la presión del exterior - el mundo moderno, y la consecuencia es que el sistema se desbarata; la jerarquía religiosa se separa de la política, el

---

[194] En un texto reciente he discutido brevemente qué se quiere decir con la "antropología mexicana", una cuestión que es evidentemente relevante para un antropólogo danés trabajando en México (Korsbaek, en prensa, Hilda Araujo).

[195] Una discusión más detallada de la tesis de Ricardo Pozas se encuentra en Korsbaek, 1987, y se tiene que recordar que el libro publicado aparte, Pozas & Horcacitas, 1971, realmente es parte del marco teórico de la tesis, mientras que Pozas, 1984 es un importante anexo.

poder político se seculariza y el religioso se debilita, el sistema de cargos pierde no solamente su posición central, sino también su carácter monolítico[196].

Este proceso lo observó Ricardo Pozas en los años 1942 y 1943, durante su trabajo de campo en San Juan Chamula. En 1942 el presidente municipal, hasta entonces también jefe de la jerarquía tradicional, se negó a llevar el bastón de mando; un año después la separación institucional de las dos jerarquías era ya un hecho[197]. En su monografía Ricardo Pozas explica: bajo las nuevas condiciones materiales de Chamula; las instituciones obsoletas son relegadas a una posición decorativa, agonizando como rezagos simbólicos, para finalmente desaparecer por completo[198].

Fernando Cámara Barbachano hizo el trabajo de campo para su tesis de licenciatura en 1942-44 en Chiapas, en los municipios de Tenejapa y Oxchuk, y presentó la tesis sobre "Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas en 1948[199]. El artículo, "Organización religiosa y política en Mesoamérica" de Fernando Cámara Barbachano de 1949[200], que es otra presentación del material de su tesis, es realmente el primer análisis comparativo en gran escala del sistema de cargos[201], y el objetivo manifiesto del artículo es "describir, clasificar e interpretar la estructura y la función de la organización religiosa y política en un número de comunidades mesoamericanas", y eso "con el fin de descubrir características y diferencias significativas". Mucho más no se puede pedir a la antropología mesoamericana; para empezar, por lo menos. "En el trabajo se consideran tanto a comunidades indígenas como a comunidades no indígenas", un detalle importante, lúcido y notable en una región donde el exotismo se ha vuelto la orden del día y donde los estudios dedicados a la cultura no indígena son contados. Su punto de partida teórico es que "supongo la existencia

[196] La expresión de "secularizar" y "debilitar" es de Gonzalo Aguiire Beltrán en otra obra (Aguirre, 1955B), véase F. Cancian 1967; Billy Dewalt 1974. Ejemplos de un sistema de cargos marginado se encuentran en M. Salovesh 1975 y E. Hermitte 1970.
[197] Pozas 1977.
[198] Pozas 1977.
[199] Cámara, 1966.
[200] Cámara, 1952.
[201] El artículo reúne datos empíricos de 32 comunidades en México, Guatemala y Belize, en cinco de las cuales el Dr. Cámara mismo había hecho trabajo de campo, todas estas últimas en suelos mexicanos.

de tres niveles culturales: pre-colombino, europeo y contemporáneo", y "además hago uso de un concepto que postula una modificación constante de la estructura, del contenido y del sentido de la organización, desde un tipo que es primitivo, tradicional, antiguo, rural o "folk" hacia otro tipo que es contemporáneo, moderno y semi-urbano". Y la declaración central que nos permite relacionar este proceso social y cultural con el sistema de cargos: "mi hipótesis de trabajo postula que es posible clasificar e interpretar las características religiosas y políticas de tal manera que podamos distinguir dos tipos ideales que denominaré organización centrípeta y organización centrífuga". Es evidente que el sistema de cargos pertenece exclusivamente a las sociedades con organización centrípeta, es decir las comunidades "tradicionales". Falta solamente mencionar lo que en mi opinión es el punto débil de toda esta construcción teórica: lo que podemos llamar "el motor" de este proceso de desarrollo y modificación social y cultural: el Dr. Cámara define el origen de este proceso y su fuente de energía con seis palabras: "debido al contacto con la ciudad". Aparte de su descripción etnográfica y la comparación sistemática de un buen número de sistemas de cargos a una fecha muy temprana, es importante haber establecido los conceptos de *fuerzas centrípetas* y *fuerzas centrífugas*, un par de conceptos que lamentablemente nunca desarrolló más allá de la mera definición[202].

Calixta Guiteras Holmes, "una de las etnólogas más destacadas egresadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia", llevaba a cabo trabajo de campo en Chiapas alrededor de 1940, también bajo la dirección de Sol Tax. Sus trabajos de campo en Cancuc, San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán fueron muy diferentes y sus resultados fueron también diversos. En Cancuc le hicieron en algún momento la vida imposible, acusándola de ser protestante y obligándola a abandonar su investigación allá, mientras que en San Pedro Chenalhó encontró al líder tzotzil Manuel Arias Sojom, a través de entrevistas con quien surgió la espléndida monografía "Los peligros del alma. Visión del mundo de

[202] Aumenta notablemente el valor del artículo la discusión que le sigue y donde participan, entre otros: Sol Tax, Melvin Tumin, Ralph Beals, Charles Wisdom, Nathan Whetten, Benjamin Paul, Alfonso Villa Rojas, Calixta Guiteras Holmes, Julio de la Fuente y Paul Kelly. Prácticamente todos los antropólogos importantes de esta región en aquellos días.

un tzotzil", un experimento en el individualismo metodológico que se divide en dos partes: la primera parte es una descripción algo seca y breve de la comunidad y su sistema de cargos, mientras que la segunda parte es un valiente y valioso intento por presentar la cultura de San Pedro Chenalhó a través de los ojos de un solo individuo[203]. Andrés Medina ha llamado la atención al hecho de que la monografía de Calixta Guiteras Holmes tiene una fuerte inspiración en una importante monografía del etnólogo francés Marcel Griaule "Le dieu de l'eau" ("El Dios del agua", originalmente de 1948, traducida al inglés en 1965). Personalmente tengo que admitir que siempre me ha parecido una obra netamente boasiana, con el énfasis en lo ideal tan característico de su escuela.

Otro clásico mexicano sobre el sistema de cargos es "Yalalag. Una villa zapoteca serrana", publicado originalmente en 1949, pero basado en trabajo de campo de 1937 a 1941, donde dedica uno de los capítulos centrales de su monografía a esta institución que, bajo el título de "Gobierno" (p. 209-258, empezando con "la comunidad local", y luego dividido en dos partes: "la organización civil" y "la organización religiosa"), describe de acuerdo al establecido "típico sistema de cargos"[204]. La obra de Julio de la Fuente en la antropología mexicana fue en sus tiempos muy avanzada, y la mayor parte de los elogios que le han sido dedicados me parecen más que justos: "la obra singular de Julio de la Fuente en la antropología mexicana, aunada a su trayectoria política y profesional, lo ubica indiscutiblemente como uno de los pensadores indigenistas más esclarecidos de nuestro país"[205] y "en la corriente indigenista moderna fue el primero en señalar y defender el carácter pluricultural de la nación"[206], aparte de ser un importante precursor de los defensores de la comunalidad.

Robert Redfield, yerno de Park, el fundador de la Escuela de Sociología Ecológica de la Universidad de Chicago, había publicado en 1928 un estudio

[203] Holmes, 1971.
[204] De la Fuente, 1977.
[205] Ovalle, 1980: 7.
[206] Báez-Jorge, 1980: 9.

socio-cultural de Tepoztlán[207], pero en 1930 llegó a Yucatán donde inició dos actividades importantes. Por un lado, empezó el estudio que daría inicio a su publicación más importante, "Yucatán, una cultura en transición"[208] originalmente de 1940, en la cual tradujo el tiempo evolucionista en espacio difusionista, comparando una ciudad, una villa, un pueblo y una aldea, y postulando un movimiento sostenido desde lo Folk de la aldea hacia lo urbano de la ciudad, debido a la influencia de esta última. Por otro lado, entrenó a Alfonso Villa Rojas, un maestro de educación primaria en Chan Kom en Quintana Roo, que había conocido a través de Sylvanus G. Morley[209]. Alfonso Villa Rojas produjo una buena parte de los datos que le sirvieron a Redfield para fundamentar su teoría difusionista: escribió una monografía acerca de Chan Kom, la aldea que en esta calidad proporciona el punto de partido del proceso de cambio[210], y Tusik, otra aldea con 116 habitantes que, no obstante que había absorbido algunos rasgos de la ciudad y del mundo moderno, quedaba a nivel Folk[211].

En otro ámbito, en Michoacán, George M. Foster, que ya había hecho trabajo de campo en México, inició su trabajo en Tzintzuntzan en 1945, relacionado con sus obligaciones de impartir clases en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y publicó en 1948 "Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan", "un libro muy rico en información básica pero en gran medida carente de teoría"[212], un defecto que sería remediado en 1967, cuando publicó su "Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio"[213]. Del mismo proyecto en Michoacán resultó la monografía "Cherán" de Ralph Beals que fue publicado en 1945, estudiando el proceso de aculturación[214].

---

[207] Redfield, 1930, obra que fue criticado fuertemente por Oscar Lewis quien unos años más tarde publicaría una monografía también de Tepoztlán, pero con una interpretación diametralmente opuesta (Lewis, 1951).
[208] Redfield, 1944.
[209] Sylvanus Griswold Morley era un talento prolífico: aparte de ser "autoridad de renombre mundial en arqueología" (según Morales Mendoza, 1987: 489), lo encontramos no solamente como estudioso de la literatura española del Siglo de Oro, sino también como espía norteamericano (según Sullivan, 1991).
[210] Villa Rojas & Redfield, 1934.
[211] Villa Rojas, 1987.
[212] Foster, 2000; el comentario de Foster es de su "Introducción a la edición en español" (p. 16).
[213] Foster, 1987.
[214] Velas, 1992.

4 EL SISTEMA DE CARGOS EN GUATEMALA.

Hasta aquí hemos partido de la investigación de un antropólogo norteamericano en Guatemala, Sol Tax, para después seguir el desarrollo en México, pero nos conviene volver a Guatemala un momento para seguir el proceso de investigación antropológica allá. En el contexto guatemalteco encontramos tres obras fundacionales en lo que se refiere al estudio antropológico del sistema de cargos, tres obras que también parten del artículo de Sol Tax.

La primera es la obra de Manning Nash, "Las relaciones políticas en Guatemala" y la segunda es "La organización social de las comunidades en Mesoamérica" de Eric Wolf, y con estas dos obras nos encontramos sólidamente en el proceso de desarrollo del consenso etnográfico y explicativo, un proceso que cubre los años entre 1950 y unos años después de 1960, aproximadamente[215]. Es sumamente interesante, al mismo tiempo, comparar a los dos antropólogos - a Manning Nash y a Eric Wolf - y a su trayectoria antropológica. Juzgando exclusivamente con base en las dos lecturas aquí presentadas, son casi idénticos en su concepción del mundo indígena, de la comunidad indígena, del sistema de cargos y del proceso social. En el desarrollo del estudio antropológico del sistema de cargos eran los dos investigadores y autores más importantes. Pero detrás de estas similitudes se esconden unas diferencias muy hondas que separan a los dos.

Eric Wolf había formulado en los mismos años su concepto de "closed corporate peasant community" ("comunidad cerrada corporativa de campesinos") en dos importantes artículos de 1955 y 1957, pero en toda su producción científica Eric Wolf ha insistido en relacionar conscientemente el nivel miope ("micro"), que es la especialidad y la fuerza de la antropología, con el nivel nacional y mundial ("macro"), y en esta relación mantener un nivel de conciencia ética[216]. En efecto, el

[215] Los dos trabajos mencionados son de 1958 y 1959 respectivamente. En lo referente a Manning Nash es lícito mencionar algunos otros de sus trabajos del mismo periodo, el más importante siendo un estudio antropológico del cambio provocado en la comunidad indígena Cantel por la instalación de una fábrica (Nash, 1958B). En lo que se refiere a Eric Wolf, hay que mencionar dos artículos tempranos suyos, ya clásicos, acerca de la comunidad campesina (Wolf, 1955, 1957).
[216] Véase al respecto Eric Wolf: "Anthropology", Chicago, 1967.

libro de donde proviene la lectura de Eric Wolf que se presenta aquí describe el desarrollo histórico (y prehistórico) de toda la región de Mesoamérica, y otros libros suyos han tratado también fenómenos a nivel "macro"[217]. No es una coincidencia que Eric Wolf fue uno de los (relativamente pocos) antropólogos norteamericanos que levantaron la voz contra la participación de los antropólogos en la guerra de Vietnam[218]. El trabajo de Manning Nash es más amplio de lo que indica su título: no se limita de ninguna manera a tratar las relaciones políticas en las comunidades de Guatemala; es más bien una presentación global del sistema de cargos como la vértebra de la comunidad indígena y es como tal que se incluye en esta antología. Y segundo, que los trabajos de Manning Nash y Eric Wolf aquí presentados merecen ser leídos en conjunto con sus demás trabajos. De esta manera se extenderá Manning Nash hacia la antropología económica formalista, de carácter deductivo, abstracto y ahistórico[219], mientras que Eric Wolf se extenderá hacia el análisis materialista histórico y, en su último libro, se acerca mucho a las posiciones de Immanuel Wallerstein y su escuela[220].

Manning Nash venía de participar en un simposio bajo la dirección de Richard N. Adams - un simposio que hoy casi nunca se menciona - dedicado al estudio del cambio político en las comunidades indígenas en Guatemala, auspiciado por la Universidad de Tulane en New Orleans y sus resultados publicados por la misma universidad en 1957[221], y esa es la tercera obra relevante en el desarrollo del estudio antropológico del sistema de cargos en Guatemala. El grupo de científicos alrededor de R. N. Adams contemplaron dos niveles de cambio político - los podemos razonablemente llamar el nivel "micro" y el nivel "macro". El nivel micro es directamente relevante en este contexto, ya que la conclusión principal del simposio a este nivel fue que "el sistema de cargos es la

[217] Eric Wolf: "Sons of the Shaking Earth", Chicago, 1959; "Las luchas campesinas del siglo XX",Siglo XXI, 1972; "Europa y la gente sin historia", Fondo de Cultura Económica, 1987.
[218] Wolf & Christensen: "Antropólogos en posd e guerra", América Indígena, 1971, 2: 429-444.
[219] Junto con algunos de mis alumnos acabo de traducir un brillante artículo de antropología económica de Manning Nash, el más puro análisis formalista del sistema de cargos en una comunidad tzeltal en Chiapas (Nash, 1961).
[220] Notablemente Manning Nash, 1955, 1961, 1967, y Eric Wolf, 1955, 1957, 1966; de Emmanuel Wallerstein, véase "La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI", México, Siglo XXI, 1979, y "El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750", México, Siglo XXI, 1984.
[221] R. N. Adams, comp., 1957.

principal institución que se interpone entre las comunidades y la modernización". El nivel macro, que en la introducción de R. N. Adams se presenta como "la expansión de la civilización" coincide con el dramático cambio de gobierno en Guatemala en 1954. En esta ocasión fue aniquilado el único gobierno democrático que jamás ha tenido Guatemala en su historia -los diez años bajo los gobiernos populares de Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz- y se instaló un gobierno militar de títeres. Este cambio de gobierno tenía dos lados de relevancia aquí. Por un lado, un aspecto práctico y político, la instalación del nuevo gobierno: el coronel Castilla Armas fue convenientemente transportado de Honduras a Guatemala, para tomar posesión de su nuevo oficio, a bordo del avión particular del Sr. Peurefeux, el embajador de los Estados Unidos en Guatemala. En este contexto cobra importancia la antropología social en general y el simposio sobre el cambio político en las comunidades indígenas en Guatemala en particular: nadie conoce mejor que los antropólogos la estructura y la situación políticas en las comunidades indígenas y nadie necesita más que un gobierno impuesto este conocimiento para ejercer su dominio. Con el simposio aquí mencionado proporcionaron los antropólogos el mejor conocimiento en existencia acerca de la estructura política de las comunidades indígenas en Guatemala, entregándolo al gobierno de los Estados Unidos y al nuevo "gobierno" de Guatemala, justificando así las becas que habían financiado sus investigaciones"[222]. Y por otro lado, un aspecto ideológico: aquí es también de primera importancia que el simposio dirigido por R. N. Adams, donde participó Manning Nash con su granito de arena, relacionaba sistemáticamente el postulado proceso de aculturación, la penetración del sistema de cargos en las comunidades indígenas en Guatemala y "la expansión de la civilización occidental"[223].

Dos detalles más llaman la atención hacia el círculo antropológico alrededor de Richard N. Adams. En primer lugar, en los títulos encontramos con frecuencia la palabra "democracia", con alusiones a su contraste, el "comunismo", y los

[222] Véase por ejemplo S. Schlesinger & S. Kinzer: "Fruta amarga: La CIA en Guatemala", México, Siglo XXI, 1982.
[223] Vienen al caso trabajos como Gerard Lecleerc: "Antropología y colonialismo", ENAH, 1973, y Clara Gallina: "Las buenas intenciones: Política y metodología en la antropología cultural", Ed. Galerna, 1975.

planteamientos de los autores encontramos a menudo como una cruzada contra un supuesto comunismo[224]. El otro detalle es que dos de los autores – sin tomar en cuenta su actitud auténticamente imperialista en el contexto guatemalteco – contribuyeron al mismo tiempo a avanzar en el estudio del sistema de cargos y en el desarrollo de una antropología psicológica: John P. Gillin y Melvin Tumin[225].

Este proceso de investigación vino precedido ya por una serie de obras pioneras que ya habían abierto una brecha antropológica en Guatemala. Dos obras regionales y exploratorias son "Notes upon the Ethnography of Southern Mexico" de Fredrick Starr del inicio del siglo pasado, y "Tribes and Temples" de Franz Blom y Oliver LaFarge, de un cuarto de siglo más tarde, dos obras que presentaron cargos sin postular la existencia de un sistema[226]. Pero uno de los autores volvería unos años después para llevar a cabo un estudio antropológico de la comunidad Santa Eulalia en las Cuchumatanes, de lo que sale primero un estudio de la religión en Santa Eulalia, y luego una de las primeras etnografías del sistema de cargos en Guatemala[227]. A estas investigaciones se une la de Maud Oakes en Todos Santos, como señala el subtítulo "supervivencias de ritual", también concentrada alrededor de la religión del pueblo[228], y las dos monografías de Charles Wagley de una comunidad indígena en Guatemala, Santiago Chimaltenango[229], y finalmente podemos mencionar la tesis doctoral del

---

[224] El artículo de Robert Ewald (1957) lleva por título "San Antonio Sacatepequez: 1932-53"; la situación y la actitud es dolorosamente similar a la que rige hoy y que tiene su expresión equivalente en Afganistán y en Irak.

[225] Las monografías de estos dos antropólogos son de muy alta calidad etnográfica: Gillin, 1951 y Tumin, 1952.

[226] Starr, 1902; Blom & LaFarge, 1927. Una especie de sucesor a estas dos obras pioneras y globales es el libro de Eric Wolf, "Sons of the Shaking Earth" donde sí es descrito el sistema de cargos (el sistema de cargos ocupa la mitad del capítulo X de Wolf, 1959).

[227] LaFarge & Byers, 1931, y LaFarge, 1994 (originalmente publicado en 1947, con material etnográfico de 1932). Aparte de su etnografía formal experimentaba Oliver LaFarge con la novela como género de transmisión de material etnográfico, y su novela de 1929, que ganó el Premio Pulitzer, ha sido anunciada como "The greatest Indian love store of all time" (LaFarge, 1971).

[228] Oakes, 1951.

[229] El hecho de que la monografía económica (Wagley, 1941) viene primero, y solamente ocho años después viene el estudio de la religión (Wagley, 1949) nos dice tal vez algo acerca de su estrecha relación con Marvin Harris, un notable materialista, más no dialéctico, quien publicó un estudio de América Latina, principalmente de Brasil, que presenta al sistema de cargos como una institución que le chupa la riqueza a la comunidad para transmitirla a la sociedad nacional (Harris, 1964). Es interesante leer en la "Introducción" a la edición en español que "este volumen reune, en español, los trabajos que aparecieron originalmente en forma separada en inglés. Los mismos fueron publicados por la American Anthropological Association con los títulos *The Economics of a*

instigador, Sol Tax, con el título llamativo de "Penny Capitalism" y otra monografía de uno más de los antropólogos alrededor de Richard Newbold Adams, Ruben Reina, con otro título llamativo "Law of the Saints" ("La ley de los santos")[230]. Las actividades de los años 1950 se inscribían en gran medida en el enorme proyecto de investigación, traducción y aculturación científica "Seminario de Integración Social", dirigido por Flavio Rojas Lima, que había sido iniciado en 1956, también muy cerca del inicio de la "democracia", estilo gringo, en Guatemala.

5 EL TÍPICO SISTEMA DE CARGOS

El primer resultado concreto de este proceso de investigación, a nivel comparativo, fue un sólido consenso alrededor de la forma cultural e institucional que asumiría esta institución en el área cultural de Mesoamérica, consenso que se conocería como el *típico sistema de cargos*, que "consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se turnan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un período corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo período de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos - o a casi todos - los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías

---

Guatemalan Village – 1941, y *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village* – 1949. Ambos estudios tratan de un municipio indígena guatemalteco, de habla mam, llamado Santiago Chimaltenango, situado en el Departamento de Huehuetenango, en las alturas de los montes Cuchumatanes. Si bien fueron publicados en diferentes fechas y por separado, los dos estudios se basan en la investigación de campo que se llevó a cabo en Huehuetenango en 1937 Originalmente se había hecho un plan tendiente a integrar un solo volumen; empero, las exigencias de la Segunda Guerra Mundial me obligaron a interrumpir mis estudios científicos, de modo que no me fue posible terminar de escribir el libro hasta 1947" (Wagley, 1957: XV). De manera que podemos decir que el plan original fue la publicación de una monografía que podemos llamar "redonda", con atención a la economía, la política y la religión, pero la guerra interrumpió la ejecución del plan.

[230] Tax, 1953 (fue publicada en 1964, por el Seminario de Integración Social, bajo el título de "El capitalismo del centavo"); Ruben Reina había participado con un capítulo en "Political Change in Guatemalan Indian Communities", editado por R. N. Adams (Reina, 1957A), terminando su tesis doctoral (Reina, 1957B) que unos años más tarde fue publicada con el título señalado (Reina, 1966).

separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal"[231].

Este consenso se logró a pesar del carácter manifiestamente camaleónico del sistema de cargos que ha sido fuente de encanto y de desesperación de los antropólogos[232] y que desató una discusión bizantina acerca de las fuentes de la variación, donde se perfilaron dos posiciones agudamente opuestas, una posición *émica* y otra *ética*. Todos los antropólogos están de acuerdo en que esta institución es tanto religiosa como política, pero en el momento de discutir cómo se relacionan los dos aspectos dentro del sistema de cargos, se distinguen claramente dos campos, con posiciones distintas e incompatibles: algunos opinan que la separación entre las dos jerarquías es real – como por ejemplo Ricardo Pozas: - mientras que otros opinan que es una violación analítica de los datos hecha por el observador - como por ejemplo Michael Kearney: "en Ixtepeji, en la práctica no hacen distinción entre la participación en los roles del gobierno civil y de la iglesia. Juntos constituyen una jerarquía más o menos fija de cargos, en los que todos los hombres hábiles deben participar como requisito para vivir en el municipio"[233].

Alrededor del sistema de cargos se ha venido desarrollando toda una *Methodenstreit*, sobre la cuestión de la dimensión histórica en la antropología, su

---

[231] Korsbaek, comp., 1996: 82. La primera formulación del concepto del *típico sistema de cargos* fue en una ponencia presentada en San Cristóbal de las Casas en 1982 (posteriormente publicada como Korsbaek, 1987). Parece que Saúl Millán piensa que yo he inventado "el típico sistema de cargos" y me ha eregido en el abogado de este concepto. Es demasiado honor, yo soy solamente el mensajero y el concepto ha sido desgranado, con muy poca imaginación de mi parte, de las monografías señaladas en mi presentación del concepto (Korsbaek, comp., 1996).

[232] Ya en el artículo original de Sol Tax leemos que "de esta institución hay casi tantas variedades como municipios hay" (Tax, 1937) , mientras que en una comparación del desarrollo histórico de los sistemas de cargos en díez comunidades en los Altos de Chiapas el autor comenta que "en estas díez comunidades no hay dos gobiernos que sean idénticos" (Prokosch, 1973: 152)

[233] Kearney, 1971: 21. Junto con Kearney encontramos en la *banda émica* a W. R. Holland (1963), Gonzalo Aguirre Beltrán (1973), Ulrich Köhler (1975), Manning Nash (1958) y, con un grano de sal, Henning Siverts (1964, 1965A, 1965B, 1969A, 1969B), y en la *banda ética* a Frank Cancian (1964, 1967, 1989), Henry Favre (1973), Calixta Guiteras Holmes (1965), Evon Z. Vogt (1973), Ricardo Pozas (1987) y Gary Gossen (1989), entre otros. En otra ocasión he discutido las diferentes posiciones de los integrantes de las dos pandillas y sugerido, con base en datos de tres comunidades en los Altos de Chiapas, que la separación o no separación en diferentes comunidades refleja la no aceptación o la aceptación por parte de los indígenas de cargos que en una perspectiva histórica han sido impuestos por la sociedad mestiza dominante (Korsbaek, 1990).

teoría y sus objetos de estudio. Una posición extrema británica es que "los salvajes" no tienen historia, por lo que no se puede estudiar, una opinión que es representada en la posición de Evon Z. Vogt: "es probable que las tres zonas contiguas del Petén, los chuchumatanes y los Altos de Chiapas estén históricamente en una estrecha relación y que constituyan, tal vez, una región crucial para comprender la cultura maya en su forma relativamente inalterada en diversos niveles temporales"[234]. Una posición más cautelosa, que demuestra Pedro Carrasco, se coloca en la línea intermedia de ambas perspectivas, con un enfoque que, según la definición del propio Pedro Carrasco, se puede llamar etnohistórico[235]. Últimamente se ha prestado más atención a la dimensión histórica y etnohistórica: Chance & Taylor han continuado el estudio del sistema de cargos desde una perspectiva histórica, por demás inevitable[236], y Barbara Price lo aborda desde la perspectiva arqueológica[237].

En un contexto diferente encontramos una discusión acerca del origen del sistema de cargos, donde las posiciones son un poco menos agudas pero, no obstante, en muchos casos incompatibles. Algunos antropólogos piensan que el sistema de cargos es eterno: es parte del paquete de cultura indígena de una comunidad indígena que carece de historia y que, por lo tanto, es inamovible; dentro de esta lógica, el sistema de cargos es inevitablemente considerado como una especie de supervivencia casi tyloriana, mientras que otros piensan que en el sistema de cargos se combinan antecedentes precolombinos y elementos de la temprana colonia. Toda una serie de interpretaciones de la carrera histórica del sistema de cargos parten de la suposición de que coexistan dos distintas sociedades: una moderna y otra tradicional. Son variaciones sobre el tema del anteriormente citado "modelo dual", del cual son ejemplos el "Continuum Folk-Urbano" de Robert Redfield y el modelo indigenista que plantea Gonzalo Aguirre en su "Regiones de refugio". Una generación posterior se opuso a esta visión de dos sociedades separadas y postulando que el sistema de cargos no puede ser

[234] Vogt: "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial en Zinacantán", publicado en Evon Z. Vogt, comp.: Los zinacantecos, INI, 1966.
[235] Carrasco, 1961.
[236] Chance & Taylor, 1985.
[237] Price, 1974.

una supervivencia de la preconquista, sino debe de tener un origen histórico en algún momento después del traumático encuentro en el siglo XVI que tendía a transformar por completo el paisaje socio-cultural de Mesoamérica.

6 EL PARADIGMA DEL SISTEMA DE CARGOS

Pero los antropólogos tienen ambiciones analíticas también[238], y a un nivel explicativo esta oleada de investigaciones nos dejó lo que ha sido llamado el *paradigma de cargos*. Taquigráficamente podemos caracterizar este paradigma de cargos, que por razones tan arraigadas como cuestionables ha sido dividido en tres aspectos: un aspecto económico, uno político y uno religioso o ideológico - así: se postula que esta institución tiene la función económica de nivelar la riqueza (y la pobreza) en la comunidad indígena, políticamente de asegurar la democracia en la misma comunidad, mientras que podemos dividir su aspecto religioso e ideológico en cuatro postulados: define a la comunidad, es decir produce la identidad étnica y comunitaria, define las fronteras de la comunidad, define los canales legítimos de comunicación entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas y políticas del sistema nacional, y finalmente es una institución conservadora que se opone a cualquier cambio en la comunidad[239].

Si empezamos con el aspecto económico del sistema de cargos, el postulado del paradigma de cargos aparece inmediatamente claro y sencillo, y su naturaleza se desprende con facilidad de la etiqueta que los antropólogos le han otorgado en su calidad de institución económica: se conoce como "mecanismo nivelador" ("levelling mechanism"[240]). Como regla general se supone que el sistema de cargos cumple la función de redistribuir la riqueza producida en la comunidad entre sus miembros y de esta manera obstaculizar la acumulación de capital y la monopolización de la riqueza, una lógica que Eric Wolf expresa con precisión y elegancia verbal: "el sistema permite despojar a quienes tengan algo

---

[238] "La antropología es una ciencia en cuanto explique" (Nadel, 1978).

[239] El *paradigma de cargos* se encuentra en Korsbaek, comp., 1996: 271-292.

[240] El concepto de "levelling mechanism" ("mecanismo nivelador") fue desarrollado en dos significativos trabajos de la misma época: en una de las discusiones antropológicas clásicas del campesinado de Eric Wolf (1966), y en una antropología económica del campesinado de Manning Nash (1966).

para convertir a todos en desposeídos"[241]. La idea fundamental de un proceso de nivelación a través del sistema de cargos atrae a muchos antropólogos y es aceptada como una especie de sentido común romántico en la antropología mesoamericana; encontramos la idea presente en los trabajos de una serie de antropólogos[242]. En la temprana etapa de los estudios antropológicos del sistema de cargos la gran mayoría de especialistas avalaron esta visión del aspecto económico, con muy diferentes grados de generalidad y de claridad, y a diferentes niveles de abstracción. Los más importantes de estos especialistas eran, como ya se ha mencionado, Eric Wolf[243], Manning Nash[244], y Fernando Cámara suscribe la misma teoría niveladora del funcionamiento económico del sistema de cargos, pero traslada el aspecto económico del sistema de cargos al terreno de la cultura y la ideología, colindante con los problemas psicológicos, en su presentación del sistema de cargos y análisis mediante el "Folk-Urban Continuum" de Robert Redfield: "Teóricamente por lo menos el bienestar de la comunidad tiende a ser considerado como más importante que el bienestar del individuo". Eso es, según Fernando Cámara, la situación en las comunidades que él llama "centrípetas", es decir las comunidades donde se mantienen en vigor las tradiciones sociales y culturales y donde encontramos al sistema de cargos en condición intacta y funcional[245].

La mayor parte de los nombres del sistema de cargos indican que este tiene un importante aspecto político - la jerarquía político-religiosa, la jerarquía

---

[241] Wolf, 1967: 194.

[242] Eva Verbitsky (1961), Esther Hermitte (1970), María Teresa Sepúlveda (1974), Mario Zavala (1961) y James Dow (1990), entre otros.

[243] Con más detalle explica que "este sistema religioso (tenía además otras funciones) aseguraba que se mantuviera el equilibrio económico de la comunidad. La participación de los gastos de orden religioso absorbía anualmente cantidades considerables de mercancías y dinero. Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el sentido material, pero les da una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza impide el crecimiento de las diferencias de clase basadas en la riqueza" (Wolf, 1967: 194).

[244] Quien es también muy explícito: "El funcionamiento del sistema de cargos sirve como mecanismo nivelador, en términos de riqueza, y como un canal para los modos socialmente controlados de ostentación personal. Gastando los ingresos y los recursos de los individuos y de la comunidad, la jerarquía impide que una familia cualquiera acumule mucho dinero o mucha propiedad. Esta demanda comunitaria de la riqueza personal, en combinación con el sistema de herencia, el bajo nivel de tecnología y las tierras marginales prohíbe que se desarrolle una clase de personas ricas" (Nash, 1958: 69).

[245] Cámara, 1952: 143-144.

cívico-religiosa, la jerarquía de autoridad, el gobierno tradicional, etc., así como declara Henning Siverts: "este sistema de cargos que en realidad constituye el gobierno semi-autónomo en un buen número de pueblos indígenas en Chiapas y en otras partes"[246]. Sin embargo, como parece ser la situación general en la antropología que la antropología política es el patito feo y la especialidad menos desarrollada[247], así también parece ser la situación en el estudio del sistema de cargos. Según Henning Siverts: "Todavía no tenemos un estudio detallado del carácter político del sistema de cargos"[248].

Sin negar que el comentario de Henning Siverts siga siendo, en lo esencial, justo y preciso opino al mismo tiempo que podemos localizar también en la *literatura antropológica una interpretación bien establecida del aspecto político del* sistema de cargos, tan bien establecida que es justo hablar de un paradigma de cargos también en lo político. El contenido de esta interpretación es tan sencillo como en el caso de la interpretación económica y se puede resumir en pocas palabras: el sistema de cargos es una institución democrática. Ya de la juventud del sistema de cargos tenemos una muy clara expresión de esta visión del sistema de cargos en una serie de artículos de Luis Chávez Orozco: "Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial"[249], y una vez más encontramos en las obras de Eric Wolf la expresión más clara y exacta de esta posición paradigmática. En el primer artículo que dedicó a la elaboración del concepto teórico de "closed corporate peasant community" ("comunidad cerrada corporativa de campesinos") declara Eric Wolf que "la comunidad posee un sistema de poder que abarca a todos los miembros masculinos de la comunidad y que hace que la adquisición de poder sea una disposición colectiva más que un asunto de estatus individualmente adquirido"[250], y en un trabajo más panorámico repite su declaración: "en esta democracia de los pobres no hay manera de

---

[246] Siverts, 1965A: 387.
[247] Según la tradición fundacional de la antropología, la antropología política nace con la publicación de "African Political Systems" (Fortes & Evans-Pritchard, 1940), tradición que se encuentra transmitida en Balandier, Claessen, Lewellen, Gluckman, Krotz, entre otros.
[248] Siverts, 1965B: 340.
[249] Chávez, 1943.
[250] Wolf, 1955: 508-509.

monopolizar el poder. Este está divorciado de las personas y se distribuye, mediante elecciones, entre todos por turno"[251].

Sobre este trasfondo de declaraciones a veces un tanto retóricas, tal pareciera que el estudio antropológico de la política en el sistema de cargos ha sido una doble lucha. Por un lado ha sido una lucha por precisar lo que es realmente la democracia, pues no es de ninguna manera claro. Sartori habla de "la época de la confusión democrática"[252] y George Orwell dijo antaño, en su ensayo acerca de "Politics and the English Language" que "en el caso de un término como el de democracia no solamente no existe una definición aceptada por todos, sino que el intento de formularla encuentra resistencia por todas partes"[253]. Manning Nash, que normalmente se acerca mucho a la posición de Eric Wolf en aquellos años, se expresa mucho más vagamente en lo referente al aspecto político - no obstante el título muy concreto de su trabajo - "Relaciones políticas en Guatemala" - donde señala que "la jerarquía es el mecanismo a través del cual se tabula la opinión comunitaria y los principales deciden las actividades en reuniones abiertas y juntos con los oficiales de la jerarquía, utilizando los recursos comunales y el personal local"[254]. La interpretación democrática se encuentra expresada con nitidez por Pedro Carrasco, en uno de los trabajos más explícitamente dedicados al estudio del aspecto político del sistema de cargos: "Se puede caracterizar como un tipo de democracia donde todos los oficios están al alcance de todos los hombres y donde el resultado del funcionamiento del sistema de escalafón es que todos, en turno, comparten las responsabilidades de gobierno"[255], interpretación que se puede aplicar también a la declaración muy general de Fernando Cámara de que "teóricamente por lo menos el bienestar de la comunidad tiende a ser considerado como más importante que el bienestar del individuo"[256].

El primer punto dentro del aspecto religioso del sistema de cargos es la importancia que se le otorga a esta institución, como la institución central de la

[251] Wolf, 1967: 195.
[252] Sartori, 1989, I: 22.
[253] Orwell, 1957: 149.
[254] Nash, 1958: 68.
[255] Carrasco, 1961: 323.
[256] Cámara, 1952: 143.

comunidad. Si iniciamos nuestra búsqueda, en el primer trabajo que tenemos a la disposición, el artículo de Sol Tax de 1937, encontramos la afirmación de la importancia del sistema de cargos en y para la comunidad. Dice Sol Tax al respecto: "Así como en materias económicas los municipios se diferencian dentro de un sistema común, de mucho alcance, tanto en política como en religión cada uno guarda unidad y relativa independencia dentro de dos complejos y universales organizaciones"[257]. Se puede decir que el entusiasmo de Sol Tax es limitado en esta declaración, pero hay que tener en cuenta que el artículo es el primero que trata el sistema de cargos, apenas está siendo descubierta esta institución. Si vamos una generación adelante en las obras bajo discusión encontramos en F. Cámara Barbachano una declaración corta y al grano: "Las organizaciones religiosas y políticas proporcionan para la comunidad el bienestar moral y material"[258], mientras que Eric Wolf declara más explícitamente: "El centro motriz en este tipo de entidad es su sistema político y religioso"[259].

Como el segundo punto del aspecto religioso del sistema de cargos tenemos el postulado de que el sistema de cargos define la comunidad y su extensión del mundo. El sistema de cargos es el principal mecanismo de autoadscripción de los miembros de la comunidad, y como es el caso en prácticamente todos los grupos étnicos se cuenta aquí con un término de autoadscripción: los gitanos se llaman a sí mismos "Rom", los tojolobales "Hach Winik", los zinacantecos "Batzil Winik", etc. La unanimidad es igualmente abrumadora, y a título de ejemplo se puede mencionar el caso de Amatenango del Valle en Chiapas, donde el sistema de cargos determina la membresía en la comunidad y las fronteras de la misma son marcadas de la manera más contundente: para marcar la frontera entre el mundo "auténtico", del espacio del sistema de cargos, y el mundo extranjero, desconocido y peligroso vive, exactamente en dicha frontera, en una gruta, la representación tzeltal del diablo, un prestamista ladino[260]. Con mucha claridad lo encontramos confirmado en la

[257] Tax, 1937: 442.
[258] Cámara, 1952: 147.
[259] Wolf, 1967: 192.
[260] Nash, 1991.

obra de Eric Wolf: "Este sistema de poder frecuentemente se encuentra articulado con un sistema religioso o una serie de sistemas religiosos interrelacionados. El sistema político-religioso tiende globalmente a definir las fronteras de la comunidad"[261] y "La membresía en la comunidad se muestra también por la participación en los rituales religiosos que se celebran en la comunidad"[262]. Y con la misma claridad lo vemos declarado en la obra de Manning Nash: "El funcionamiento ordinario de la jerarquía político-religiosa define los límites y los miembros de la comunidad"[263].

El tercer punto del aspecto religioso del sistema de cargos es la función de esta institución en la definición de los legítimos canales de comunicación hacia fuera de la comunidad, es decir, teniendo en mente la función del sistema de cargos como el mecanismo que define los elementos del mundo podemos decir que se define, a través del sistema de cargos, los legítimos canales de articulación entre los diferentes elementos definidos por el mismo sistema de cargos. También en este punto el consenso es impresionante, prácticamente total, y como botón de muestra podemos citar a Eric Wolf: "Calificados para los cargos por medio de su anterior participación religiosa, son ellos quiénes se encargan de las relaciones con el mundo exterior, son ellos que hacen tratos con los representantes de los poderes exteriores"[264], y a Manning Nash quien lo resume así: "la jerarquía es el eslabón entre la comunidad y las instituciones supralocales con las cuales los miembros de la comunidad tienen que tratar. Por un lado articula la sociedad local y la nación, y por otro lado la visión del mundo y religión locales y la iglesia católica"[265].

Con esto llegamos al cuarto punto del aspecto religioso del sistema de cargos, el punto que es realmente el meollo del asunto y el más discutible, por un número de razones. El cuarto punto es el postulado de que el sistema de cargos define la situación normal del mundo y en consecuencia se opone a cualquier cambio social y cultural. En las palabras de Fernando Cámara Barbachano,

[261] Wolf, 1955: 509.
[262] Wolf, 1957: 13.
[263] Nash, 1958: 68.
[264] Wolf, 1967: 195.
[265] Nash, 1958: 69.

"teóricamente por lo menos, las organizaciones religiosas y políticas tiene como su fin principal el mantenimiento de un orden social ya establecido"[266]. En los trabajos de Eric Wolf lo encontramos también: "La estructura corporativa impide la movilización de capital y riqueza dentro de la comunidad en los términos del mundo exterior, donde la riqueza se utiliza capitalistamente. De esta manera logra amortiguar el impacto de la cuña principal que ha sido desarrollada con el fin de crear nuevas tensiones dentro de la comunidad y así acelerar su desintegración"[267], y "La necesidad de mantener las relaciones en un estado de equilibrio con el fin de mantener el estado estable de la comunidad corporativa es internalizada en cada individuo como un fuerte esfuerzo consciente por quedarse dentro de los papeles tradicionales que en el pasado lograron mantener el equilibrio"[268].

7 EL SISTEMA DE CARGOS EN EL INDIGENISMO.

En lo anterior hemos visto el destino del sistema de cargos en la antropología teórica y académica, pero es importante señalar que la institución ha recibido exactamente el mismo tratamiento en la antropología aplicada, en el escenario mexicano en el indigenismo. Podemos buscar la interpretación del sistema de cargos en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, que combina el enfoque teórico en sus numerosas publicaciones acerca del sistema de cargos y problemas afines relacionados con la población indígena en México y América Latina, con la aplicación práctica de la antropología, en su carrera como director general del Instituto Nacional Indigenista.

En su seminal trabajo sobre "Formas de gobierno indígena" Gonzalo Aguirre Beltrán utilizó como ejemplo a los municipios de Oaxaca, donde sí se trata de municipios netamente indígenas, lo que nos ha dejado con una idea de esta situación como "normal"[269], y si nos dirigimos a lo que en mi opinión es la obra más importante en el indigenismo mexicano, "Regiones de Refugio" de Gonzalo

---

[266] Cámara, 1952: 146.
[267] Wolf, 1957: 15.
[268] Wolf, 1955: 512.
[269] Aguirre, 1953.

Aguirre Beltrán, en realidad la formulación de las bases teóricas del indigenismo mexicano, encontramos un decálogo que precisa al típico sistema de cargos como una realidad empírica - "los integrantes de una comunidad organizan su vida en torno a una serie de cargos escalonados que constituyen la jerarquía del poder"[270] - y en varios lugares del libro subraya su importancia – "uno de los rasgos más importantes de la estructura política religiosa de la comunidad - como ya fue señalado- es su carácter comprensivo. Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como incumbentes o como pasados, son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un comunero realmente lo es sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y de facto participe, en el gobierno del grupo"[271] y "el sistema de cargos, que compone la estructura de poder en la comunidad indígena, es básico para la existencia y la continuidad de la cultura tradicional"[272] – al mismo tiempo que confirma al paradigma de cargos como la interpretación correcta del funcionamiento de esta institución, tanto en lo económico como en lo político y en lo ideológico[273]. En su obra el sistema de cargos se destaca la importancia del sistema de cargos para el quehacer indigenista - "Entre la visión del mundo de la comunidad indígena que sincretiza conceptos y prácticas de acción cristiano-coloniales - y la que sostiene en la actualidad el dogma católico o el protestante, la jerarquía se ubica como intermediario"[274], y se presenta como el principal obstáculo en la problemática que constituye la tarea y la justificación del Instituto Nacional Indigenista, en la integración de las comunidades indígenas: "Cuando la nación está en condiciones de hacer a un lado a la jerarquía intermediaria y entra en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, este deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la

[270] Aguirre, 1973: 192.
[271] Aguirre, 1973: 199.
[272] Aguirre, 1973: 198.
[273] La argumentación detallada y las citas relevantes de "Regiones de refugio" (Aguirre, 1973) se encuentran en Korsbaek, 1987.
[274] Aguirre, 1973: 212.

política nacionales"[275]. Se entiende ya mejor la declaración de Gonzalo Aguirre Beltrán: "el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano".

En el umbral del escándalo científico, alrededor de 1968, es interesante seguir el desarrollo del estudio antropológico del aspecto político del sistema de cargos. Siempre se ha dicho que la antropología política es el eslabón más débil en el conjunto de especialidades o subdisciplinas de esta disciplina, lo que parece ser también el caso en la cargología. Escribió Henning Siverts hace muchos años que "hasta ahora, la actividad política y los patrones de liderazgo a penas han sido tocados, por lo menos no han sido estudiados de manera seria"[276], lo que sigue siendo cierto, con algunos granos de sal. Como ya se mencionó, Gonzalo Aguirre Beltrán ya había abierto esta línea de investigación con su librito acerca de las "Formas de gobierno indígena"[277], pero junto con Alfonso Villa Rojas, quien ya en 1947 había publicado su artículo acerca del control social y el nahualismo en Oxchuk, un valioso acercamiento a la relación entre lo cultural, manifestado en el sistema de parentesco, y lo social, manifestado en la política, o sea en el control social[278]. La única incursión de Frank Cancian en la antropología política, que yo sepa, es un pequeño trabajo donde intenta utilizar el concepto weberiano de "burocracia" en su análisis del sistema de cargos en Zinacantán.

En el año de la incursión tímida de Frank Cancian en la antropología política inicia el antropólogo noruego Henning Siverts, quien ocupa probablemente uno de los lugares más importantes en la historia antropológica de la política en el sistema de cargos, una serie de estudios intensivos del papel que juega el cacique en Oxchuc en particular y en la comunidad indígena más en general, en el contexto del sistema de cargos. Sus publicaciones terminan con su monografía de Oxchuc, que tiene como subtítulo "una tribu maya de México", donde una de las conclusiones en el capítulo "la lucha por el poder" es que "la relación, afirmada por

[275] Aguirre, 1973: 210
[276] Siverts, 1964: 387.
[277] Aguirre, 1953.
[278] Villa Rojas, 1947. El artículo fue publicado en inglés y no sería traducido al español hasta años después, lo que evidentemente redujo su impacto en la comunidad científica en México.

Weber, entre el capitalismo y el protestantismo parece de hecho que será documentada por lo que respecta a la tribu de Oxchuc"[279].

El libro "Poder sobrenatural y control social" de Esther Hermitte fue una obra importante en la transición de lo cultural a lo social, pues por un lado intenta articular lo social con lo cultural, es decir los mecanismos de control social con los valores culturales, por otro lado intenta, siguiendo la pista de Villa Rojas de 1947, buscar el control social más que el poder[280]. Evon Z. Vogt describe en su indiscutiblemente mejor artículo las bases del proceso político y del caciquismo en San Juan Chamula y en Zinacantán, comparando la dispersión del poder en una de las comunidades con la centralización del poder en la otra, debido a las condiciones diferenciales que presentan las configuraciones muy desiguales en las dos comunidades, intentando también relacionar el patrón cultural con la legitimidad del poder[281]; hay una refrescante distancia de esta obra de análisis político en comparación con sus acostumbradas piezas de retórica simbólica. Michael Salowesh hace un estudio explícito del proceso político en una comunidad en Chiapas, distinguiendo la política de la administración dentro del marco del gobierno local, que es el sistema de cargos[282], y en el espacio tarasco en Michoacán Paul Friedrich trató hace ya algunos años el problema del caciquismo, a través de las historias de vida[283]

Pero antes de seguir la nueva carrera del sistema de cargos en la antropología, tenemos que atender a tres problemas conceptuales que tienen que ver con el sistema de cargos: esta institución está tan estrechamente relacionada con la comunidad que tenemos que ver qué quieren decir los antropólogos con "comunidad", es un sistema ritual, así que también tenemos que ver qué es para los antropólogos el "ritual" y, finalmente, el sistema de cargos define un conjunto

[279] Siverts, 1969: 180. La edición original de su monografía fue publicada en Noruega en 1965, y es de notar que Henning Siverts fue uno de los primeros que se dedicó a estudiar el impacto del protestantismo en las comunidades indígenas en Chiapas, en su discusión con Marianna Slocum, del Instituto Lingüístico del Verano.
[280] Hermitte, 1970.
[281] Vogt, 1973.
[282] Salowesh, 1975.
[283] Friedrich, 1966, 1984, 1991.

de roles en el seno de la comunidad, y tenemos que estudiar el uso antropológico de la teoría de roles.

8 LA DIMENSIÓN JURÍDICA DEL SISTEMA DE CARGOS.

Quisiera mencionar una línea de investigación que me parece interesante e importante: el estudio del sistema de cargos como sistema normativo y vehículo de los sistemas de derecho consuetudinario.

En 1988 señaló Esteban Krotz que "una antropología del derecho no tiene por qué limitarse a ser una subdisciplina que se ocupa únicamente de un reducido campo de fenómenos particulares - los estrictamente jurídicos - sino que se le podría comprender como un enfoque, a través del cual los estudiosos se acercan al análisis de la sociedad en su conjunto; es decir, que se usa el estudio de los fenómenos jurídicos - normas, instituciones, sanciones, procesos judiciales, mecanismos para crear y hacer efectivas las decisiones jurídicas y los universos simbólicos asociados a estas prácticas y estructuras - como un acercamiento específico al todo social". A un nivel más operativo, Esteban Krotz llama la atención a tres campos de estudio específicos de la antropología jurídica: "el campo del derecho comparado como campo de conflictos y de luchas", "el derecho como mecanismo de control social" y "derecho e ideología"[284]. Un aspecto que no menciona Esteban Krotz es que esta tripartición del campo total de la antropología jurídica corresponde al ritmo de trabajo de campo, un ritmo que empieza con los conflictos y termina con los valores culturales encarnadas en la ideología. Lo que sugiere Esteban Krotz es realmente que en los fenómenos normativos encontramos no solamente los objetos de estudio de una antropología jurídiica, sino el corazón de la antropología misma, con tres campos privilegiados de estudio.

En este mismo contexto llama la atención que Teresa Valdivia, antropóloga dedicada al estudio de la antropología jurídica, en 1994 publicó una antología,

[284] Krotz, 1988: 8-11; Krotz hace referencia a Krotz, 1986: 15-17, donde se encuentra una reflexión similar, pero girando en torno al uso de los símbolos. La propuesta de Krotz está fuertemente inspirada en la antropología de Max Gluckman (en particular Gluckman, 1978), a quien hace referencia en repetidas ocasiones.

"Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad"[285].

Teresa Valdivia toma "como guía de investigación inicial los nueve puntos considerados por Rodolfo Stavenhagen que comprende *lo legal o jurídic, en sociedades que se manejan de acuerdo con el derecho consuetudinario*:

1 Normas generales de comportamiento público
2 Mantenimiento del orden interno
3 Definición de derechos y obligaciones de los miembros
4 Reglamentación sobre el acceso a, y la distribución de, recursos escasos (por ejemplo, agua, tierras, productos del bosque)
5 Reglamentación sobre transmisión e intercambio de bienes y servicios (verbigracia, herencia, trabajo, productos de la cacería, dotes matrimoniales)
6 Definición y tipificación de delitos, distinguiéndose generalmente los delitos contra otros individuos y los delitos contra la comunidad o el bien público
7 Sanción a la conducta delictiva de los individuos
8 Manejo, control y solución de conflictos y disputas
9 Definición de los cargos y las funciones de la autoridad pública[286]

Uno de los puntos interesantes de esta antología es, en el presente contexto, no solamente que la mayor parte del libro está ocupada por textos etnográficos acerca del sistema de cargos en una serie de grupos étnicos, sino que los textos seleccionados provienen en la mayoría de los casos, de monografías clásicas – como "Regiones de refugio" de Gonzalo Aguirre Beltrán, "Yalalag" de Julio de la Fuente - de manera que el material etnográfico ha estado a la disposición todo el tiempo, pero es solamente ahora que la dimensión jurídica en este material llama la atención.

Posteriormente han sido publicadas un buen número de etnografías del sistema de cargos en cuanto sistema normativo. De Oaxaca tenemos "Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca", de Chiapas "El

[285] Valdivia, coord. & edit., 1994.
[286] Valdivia, 1994: 23, haciendo referencia a Stavenhagen, 1990: 31.

derecho zinacanteco" y del Estado de México "La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas", para tan solo mencionar unos ejemplos[287].

Dentro del marco del Instituto Nacional Indigenista se ha venido desarrollando toda una línea de investigación etnográfica (y de acción) orientada hacia el aspecto jurídico de los grupos étnicos, que se ha cristalizado como etnografías jurídicas del sistema de cargos en dichos grupos: de los totonacos y otomíes[288], de los zoques y popolucas[289], de los rarámuris y tepehuanos[290], y de los coras y huicholes[291]. Esta serie de publicaciones vienen a articular la antropología jurídica, la antropología aplicada (como indigenismo) y el sistema de cargos.

Posteriormente, la misma Teresa Valdivia ha publicado lo que me parece un notable avance en la encrucijada de la antropología jurídica y la etnografía del sistema de cargos, pero ya a nivel de etnografía: todo un cuerpo de material etnográfico de los ayook en Oaxaca.

9 UN ESCÁNDALO CIENTÍFICO.

Todo eso estuvo muy bien hasta alrededor del año 1968, tal vez un poco antes, cuando empezó una nueva etapa del estudio antropológico del sistema de cargos (y de muchas otras cosas, dentro y fuera de la antropología).

Ya temprano se sembraron dudas acerca de la realidad del supuesto proceso de nivelación: en los años 1960 empezó Frank Cancian a criticar la interpretación niveladora de los antropólogos[292], y desde entonces creo que nadie toma en serio la supuesta función niveladora del sistema de cargos. La primera crítica a este modelo provino a mediados de los años 1960 de los trabajos de Frank Cancian que en su lugar propone el modelo de estratificación. Según Cancian, lo que hace el sistema de cargos no es evitar las desigualdades económicas, pues son, según él, importantes para la integración de la comunidad,

---

[287] Nader, 1990; Collier, 1995; Sandoval, 2001.
[288] Yanes, 1994.
[289] Martínez, 1994.
[290] Escalante & Gutiérrez, 1994.
[291] Escalante, 1994.
[292] Cancian, 1967, 1989 (org. de 1965).

sino legitimarlas[293]. Este modelo, que es mucho más sofisticado y menos romántico que el anterior modelo de nivelación, ha sido adoptado por un número de antropólogos críticos, como Juan Castaingts, Waldemar Smith, Chance y Taylor y James Greenberg[294]. Junto con la aplicación del modelo de estratificación va una insistencia en una dimensión histórica (sobre todo en los trabajos de Chance y Taylor y de Juan Castaingts), y una protesta contra el carácter cerrado de los estudios de comunidad (sobre todo en el trabajo de Waldemar Smith).

Más recientemente William Greenberg ha criticado el modelo de nivelación de Eric Wolf: "la definición de Wolf, con respecto a *corporativo*, fusiona, como observa Dow (1973c), una definición jurídica (emanada de la definición de Maine sobre *corporativo*, en términos de perpetuidad legal), con una definición socioestructural que emerge de las ideas de Weber, sobre encierro y orden. Propiamente la corporatividad en un sentido de derecho natural, y encierro, en un sentido socioestructural, deben ser tomados como variables independientes. La aparente fusión de estas definiciones, dentro de la tipología de Wolf, parece ser responsable de algunos malentendidos y una confusión, sobre lo que constituye una comunidad corporativa cerrada"[295]. Los dos modelos mencionados, el modelo nivelador y el estratificador, constituyen los dos primeros de cuatro modelos que presenta James Greenberg en su intento por sistematizar la discusión del aspecto económico del sistema de cargos, basándose en su material etnográfico de los chatinos en Oaxaca. El siguiente modelo que presenta Greenberg es el modelo de expropiación que principalmente proviene del trabajo de Marvin Harris, en una especie de posición *anticolonialismo light*. De América Latina escribe Harris que la organización de la comunidad campesina es "un artefacto creado por los invasores, para certificar que el nivel gubernamental de organización no caiga, otra vez, bajo el control indígena", y que específicamente el sistema de cargos "lejos de proteger a la comunidad indígena en contra de la encomienda, peonaje

[293] Según Cancian, la evidencia en Zinacantán claramente indica que "existe algún grado de estratificación económica, a pesar de su operación" (Cancian, 1989: 137-138), y "se encuentra una considerable evidencia de una diferenciación económica dentro de las comunidades en cuestión" (Cancian, 1967: 291).
[294] Castaingts, 1979; Smith, 1981; Chance y Taylor, 1985; y Greenberg, 1987.
[295] Greenberg, 1987: 20-21.

por deuda y excesivo tributo e impuesto, fue una parte integral y constante de los mecanismos por los cuales estas nocivas influencias ganaron acceso al mismo corazón del pueblo"[296]. Encontramos el modelo de expropiación en gran parte de la obra de Charles Wagley[297], pero, ya que este modelo tiene un inconfundible sabor a marxismo, no puede sorprender que se hizo popular en los años anteriores a la debacle del socialismo real, y lo reconocemos en los trabajos de Juan Castaingts, Waldemar Smith, Greenberg mismo[298] y, más recientemente, Hayden & Garget[299]. Como el penúltimo modelo, Greenberg nos presenta un modelo que es una especie de denominador común de todas las consideraciones alrededor del aspecto económico del sistema de cargos: el modelo de redistribución, que prácticamente todos los investigadores avalan, no obstante las demás diferencias que los separan, y finalmente, se nos presenta el modelo de metrópoli-satélite, originalmente hecho famoso por André Gunder Frank.

Pero, si el sistema de cargos es tan democrático como dicen, entonces ¿cómo es posible que coexista tan armoniosamente con cualquier tipo de caciquismo? Los ejemplos abundan, pero a título de ejemplo podemos mencionar el caciquismo en San Juan Chamula[300], aún antes de los eventos zapatistas, durante la paz priista en Chiapas, y entre los triques en Oaxaca[301].

Hasta ahora he hablado principalmente de la antropología en México, pero la antropología en Guatemala ocupa también un lugar notable en el estudio del sistema de cargos, y por lo menos tres factores merecen mencionarse. En primer lugar, existe una serie de estudios tempranos que tienden a considerar al sistema de cargos (que todavía no ha sido introducido en la antropología y menos ha sido bautizado) como una institución casi exclusivamente religiosa, con fuertes raíces en el mundo preconquista[302], una tendencia que sigue manifestándose más tarde también. En segundo lugar, al final de la Segunda Guerra Mundial, en los tempranos años de la guerra fría, Guatemala fue invadida por antropólogos

---

[296] Harris, 1964: 29-30.
[297] Wagley, 1941, 1949.
[298] Castaingts, 1977; Smith, 1981; Greenberg, 1987.
[299] Hayden & Garget, 1994.
[300] Vogt, 1973.
[301] Huerta, 1997.
[302] Un ejemplo de este interés por lo preconquista es La Farge & Byers, 1931.

norteamericanos con una visión cristera de la antropología como un arma en la lucha contra el comunismo[303]. Esta lucha anticomunista llega a su auge con la caída de Jacobo Arbenz en 1954, y la obra clave es "Political Change in Guatemalan Indian Communities. A Symposium", coordinada por Richard Newbold Adams y con participación de la crema y la nata de antropólogos norteamericanos en Guatemala[304]. En tercer lugar, en esta antropología hay una fuerte representación de la antropología psicológica, una especialidad que es relativamente débilmente representada en el estudio antropológico del sistema de cargos en México. Se destacan aquí las monografías de John P. Gillin, Melvin Tumin, un artículo de Benjamín Paul[305] y, un poco más tarde, de Mendelsohn[306].

Sin embargo, en el transcurso de los años los trabajos de campo han tendido a subrayar y confirmar la distancia que existe entre los planteamientos ideales, supuestamente objetivos, del paradigma del sistema de cargos y una realidad empírica rebelde, a los tres principales niveles de análisis: económico, político y religioso. En lo económico, Frank Cancian mostró, con las cifras de Sol Tax mismo, que no es posible la nivelación que postuló Tax en Panajachel[307], lo que mostró Robert Wasserstrom en el caso de Zinacantán[308]; en lo político, Henning Siverts[309] y Evon Z. Vogt[310] han mostrado el lugar que ocupa el cacique

---

[303] Nos confirma el sentimiento anticomunista un vistazo a la lista de presidentes de la American Anthropological Association: en 1950 Ralph L. Beals fue presidente, en 1959 Sol Tax, en 1966 John P. Gillin y en 1970 George M. Foster, lo que al mismo tiempo confirma la relación entre la AAA y la importancia del estudio del sistema de cargos. R. N. Adams publica en otro momento, en 1960, un libro más allá de la antropología, con una interpretación también anticomunista del cambio social en América Latina, con artículos del mismo Adams, John L. Gillin y Charles Wagley, emtre otros (Adams, ed., 1965).

[304] Adams, ed., 1957, con introducción y conclusión de Adams himself y artículos de Robert Ewald (San Antonio Sacatepéquez, 1932-1953), Kalman H. Silvert & Arden R. King (Cobán, 1944-1953), John P. Gillin (San Carlos Xilkotepec), Melvin Tumin (también San Carlos Xilotepec), Ruben Reina (Chinautla), Morris Siegel (San Miguel Acatán, 1938-1953), Raymond L. Scheele (Santo Domingo Xenacoj, 1944-1951) y Raymond G. Amir (Magdalena Milpas Altas, 1880-1952). De las fechas de término de los estudios se desprende el interés en el *intermezzo comunista* en Guatemala, con Arévalo y Árbenz, de 1944 a 1954, y los estudios de Silvert & King y Scheele empiezan exactamente en 1944.

[305] Paul, 1976.

[306] Gillin (1951) trata "la cultura de seguridad" en San Carlos, pseudónimo del pueblo San Luis Jilotepec, donde trabajó también Melvin Tumin (1952), quien estudió la estratificación y la movilidad social. La monografía de Mendelson (1965) de Santiago Atitlán es una hermosura.

[307] Cancian, 1989.

[308] Wasserstrom, 1977.

[309] Siverts, 1964, 1965B, 1969B.

[310] Vogt, 1973.

en la política del sistema de cargos; en lo religioso, nadie ha comprobado más contundentemente que Paul Diener[311] que el sistema de cargos no solamente no se opone al cambio, sino es positivamente el fundamento de las actividades guerrilleras.

Así que aproximadamente a partir de 1968, un año que es en muchos sentidos emblemático, nos encontramos en una situación algo incómoda en lo que se refiere al sistema de cargos en la antropología: el sistema de cargos no existe solamente en Mesoamérica, no se encuentra solamente en comunidades campesinas y no solamente lo encontramos entre indígenas, aparentemente no nivela nada, no ahuyenta a los caciques y de ninguna manera se opone al cambio social y cultural, ocasionalmente todo lo contrario, y tampoco podemos estar completamente seguros de que el típico sistema de cargos sea típico. Sin exagerar podemos declarar la existencia de un escándalo científico[312].

10 DESPUÉS DE LA TORMENTA: LA CARGOLOGÍA DE HOY.

Ya se mencionó que las ideas antropológicas cristalizadas en los aspectos económico y político del paradigma de cargos pronto se mostraron como reflejos ideológicos fuertemente distorsionados pero, como el paradigma religioso era más complejo, también su destino sería más complicado.

Para cualquier persona con un mínimo de conocimientos etnográficos y antropológicos es inmediatamente claro que la mayor parte del contenido del paradigma de cargos refleja la disposición romántica y ocasionalmente poco crítica de los antropólogos, pues en la actualidad nadie cree que el sistema de cargos nivele las condiciones económicas en la comunidad indígena: Frank Cancian ha documentado que, aunque el sistema de cargos justifica las desigualdades económicas no las elimina[313], y la constante presencia del cacique y su armoniosa relación con el sistema de cargos ha sido sólidamente documentada también[314].

---

[311] Diener, 1978.
[312] Para utilizar este concepto de Thomas Kuhn.
[313] Cancian, 1967.
[314] Por ejemplo en Vogt, 1973, Siverts, 1964, 1965B.

En lo religioso ha sido documentado también que el sistema de cargos no necesariamente se opone al cambio, a veces hasta lo promueve y apoya y siempre se acomoda[315], pero sí tiene una relación íntima con la definición de la comunidad y sus fronteras, así como también con la definición de los canales legítimos de comunicación. En su totalidad podemos decir que el paradigma de cargos hoy día constituye un *escándalo científico*, aunque algunos de sus elementos se mantienen de pie[316].

Antropólogos posteriores se opusieron a la idea de un origen del sistema de cargos en la temprana colonia, localizando su origen histórico relativamente reciente también, en el siglo XVII, pero de una manera más específica, a través de las condiciones históricas particulares que hicieron posible la unificación de una jerarquía política y otra religiosa[317], mientras que otros han sugerido un origen tan tarde como en el porfiriato, por lo menos en los Altos de Chiapas, donde el desarrollo parece haber sido tardío[318].

Con este proceso de retiro estratégico, la antropología mesoamericana se ha alejado de la visión del sistema de cargos como intemporal, eterno y perteneciente a la preconquista, y la comunidad indígena ha hecho, con su sistema de cargos, una notable conquista: el mundo indígena ha conquistado un grado de historicidad que antes le había sido negado de parte de los antropólogos, y al mismo tiempo el el sistema de cargos se ha visto dotado de una dinámica que antes era el privilegio de las instituciones del mundo moderno.

Podemos resumir la situación actual del estudio antropológico del sistema de cargos, la cargología[319], así, utilizando como *Leitmotiv* la observación de que una de las principales conquistas de la antropología en los últimos cincuenta años es el carácter complejo y compuesto de su objeto de estudio y, partiendo de una nota a pie de página: "más a caso viene tal vez un artículo mío no publicado donde

---

[315] Diener, 1978, por ejemplo.

[316] Así, por ejemplo, ha sido demostrado que mientras más se modernice la comunidad, más tradicional se hace el sistema de cargos es algunas comunidades; a nuestros antepasados antropólogos se les escapó toda una dimensión dialéctica de esta institución; véase al respecto Korsbaek, 1987.

[317] Chance & Taylor, 1985.

[318] Rus & Wasserstrom, 1980.

[319] Como dice Andrés Medina que yo digo (1987).

critico el concepto de *Closed Corporate Peasant Community* con base en los datos de San Juan Chamula; Chamula es un perfecto ejemplo de una *comunidad campesina cerrada corporativa* según los criterios de Eric Wolf, sólo tiene cuatro problemas: no es cerrada, no es campesina, su carácter de comunidad es problemático y lo corporativo no sirve para explicar la dinámica de San Juan Chamula, más bien requiere una explicación"[320].

Es claro que el escenario actual está repleto de artículos, libros más o menos monográficos, tesis y ensayos sobre el sistema de cargos, y que es posible encontrar casi cualquier enfoque teórico y metodológico representado, como en el entusiasmo inicial de la cargología. Sin embargo, podemos distinguir un pequeño número de diferentes estilos o enfoques al estudio del sistema de cargos que caracterizan y dominan la situación actual del estudio del sistema de cargos en la antropología mexicana.

Dos enfoques que saltan a la vista son, por un lado, un enfoque fuertemente estructuralista cuyos principales representantes son Saúl Millán y Jesús Jáuregui, y por otro lado un enfoque que se centra en la etnografía mesoamericana y que tiene como palabra clave "cosmología", que encontramos expresado en obras de Johanna Broda, Andrés Medina y Alfredo López Austin.

Un caso típico del primer enfoque es la brillante etnografía de Ana Margarita Valdovinos Alba de "Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora",

Saúl Millán & Julieta Valle publicaron en 2003 una serie de etnografías, producto del proyecto de investigación "Atlas Etnográfico de México" del INAH[321].

---

[320] Korsbaek, 1990: 131, Nota 37, donde además se lee que "de mi parte se desprende esta opinión - en algunos casos con un poco de arrogancia adolescente - por ejemplo en "Chiapas, tierra de conquista. La triste e increible historia de la antropología en Chiapas" (Korsbaek, 1981) y "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula. El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos" (Korsbaek, 1987).

[321] Los tres tomos de "La comunidad sin límites" son coordinados por Saúl Millán y Julieta Valle; sin embargo, como sucedió en el caso de otra conocida publicación hace muchos años, "African Political Systems", el autor intelectual, Radcliffe-Brown, planteó una cosa, los editores del volumen, Meyer Fortes y Evans-Pritchard, plantearon unos puntos metodológicos que se apegaron bastante a los planteamientos de Radcliffe-Brown, y luego presentaron los ocho autores de los capítulos etnográficos de la obra (de los cuales dos eran los editores del volumen) etnografías que en muchos casos iban en direcciones muy diferentes de los planteamientos de Radcliffe-Brown y sus dos editores (hasta el extremo de que Evans-Pritchard presentó una etnografía similar a su monografía acerca de los nuer, del mismo año, Evans-Pritchard, 1940, es decir diametralmente

En su introducción a los tres tomos de "La comunidad sin límites", coloca Saúl Millán el estudio antropológico del sistema de cargos entre los "estudios en materia de estructura social", planteando que "los estudios etnográficos en México parecen encaminarse hacia dos destinos opuestos. En un extremo se encuentran aquellas investigaciones que han estado dispuestos a afirmar que los elementos del parentesco, la composición de las unidades domésticas y la naturaleza de las relaciones familiares constituyen la base de la organización comunitaria. En el otro extremo se ubican aquellos trabajos, característicos de los años sesenta, que vieron en los sistemas de cargos el principio organizativo de las comunidades indígenas del país. Mientras los primeros asumían que en las comunidades indígenas el parentesco constituye el idioma privilegiado mediante el cual se expresa el conjunto de las relaciones sociales, los segundos terminaron por desplazar el problema hacia una institución local que delimita los contornos del cuerpo comunitario, en la medida en que *define los límites y el número de miembros de la sociedad local*"[322].

Los planteamientos de Saúl Millán merecen una atención concentrada, y me parece que contiene mucha lucidez y muchas observaciones agudas. Sin embargo, me parece también que son un ejemplo de lo que he señalado en varias ocasiones: que "los antropólogos somos muy torpes para manejar el factor tiempo"[323].

Aquí quisiera solamente notar que en la amplia y rica introducción no encontramos la palabra "estado", es decir que la estructura a la que se hace referencia en el título del capítulo, "estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", es considerada como un sistema cerrada inmune a los efectos del proceso histórico (más allá de lo abstracto) que se ha manifestado ricamente en el proceso temporal de México, proceso que al mismo tiempo envuelve a las comunidades indígenas y es parcialmente formado por ellas. Encontramos el

---

opuesta a su planteamiento posterior, de que la antropología social es una disciplina histórica, lo que paradójicamente manifestó el mismo año en su historia tribal de Cyrenaica, Evans-Pritchard, 1940). De igual manera, los autores de los capítulos etnográficos en muchos casos se mueven por ejes muy diferentes de los planteados por los coordinadores.

[322] Millán, 2003A: 17.

[323] Korsbaek, en prensa.

postulado de Lévi-Strauss: que las estructuras son eternas y resisten la presión del proceso histórico que es monopolio de las "sociedades calientes".

Entre los zoques en Chiapas "una de las cuestiones que aglutina a todos los sistemas de cargos entre los zoques es la marcada diferencia que se establece con aquellos estudiados, y puestos de ejemplo durante varios lustres, en los Altos de Chiapas, los cuales fueron considerados como los ejes que construían la estructura social comunitaria. Igualmente se señaló que la economía de prestigio que obligaba al despilfarro evitaba la capitalización al interior de los pueblos, por lo que la nivelación económica o la confirmación jerárquica de la comunidad, dependiendo quien lo interpretara, permitía el acceso al prestigio y a cierto poder dentro de una escala jerárquica de cargos. Señalamos de forma puntual las referidas diferencias:"[324]

En los volúmenes encontramos etnografías de Chiapas, antigua región central de la investigación antropológica en México[325], de la península de Yucatán[326], de Morelos[327], del Valle de Mezquital[328], de los otomíes en Querétaro[329], y de la Huasteca[330]. En Michoacán, entre los purhepecha o sea los tarascos, encontramos una visión un tanto diferente de lo que es el sistema de cargos en el contexto de la comunidad[331], entre los coras y huicholes[332] y entre los tarahumara[333]. Y finalmente, en el desierto encontramos también instituciones que se asemejan al sistema de cargos[334].

Las etnografías incluidas en los volúmenes son tan diferentes en tono y estilo, que es difícil decir algo general acerca de ellas. Si partimos de la notable diferencia entre las diversas etnografías en los tres volúmenes, insistiendo, sin

---

[324] Lisbona, 2003: 192, haciendo referencia a Lisbona, 1995: 108 y Lisbona, 2000. Es interesante la coincidencia con las desviaciones del típico sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México (Korsbaek, 2002C).
[325] Nolasco & al., 2003:
[326] Quintal & al., 2003:
[327] Morayta & al., 2003:
[328] Oliver & alt., 2003:
[329] Prieto & Utrilla, 2003:
[330] Valle, 2003:
[331] Castillejo & alt., 2003:
[332] Jáuregui, 2003:
[333] Saucedo, 2003:
[334] Moctezuma & al., 2003:

embargo, en buscar una especie de denominador común se podría formular así: el sistema de cargos o no existe o no ocupa un lugar tan dominante como en la clásica carpología o se tiene que entender en conjunto con otras instituciones de la comunidad.

Me parece que la etnografía de Johannes Neurath y Jesús Jáuregui corresponde al pecado que le imputan a Eduard Seler a diferencia de Konrad Theodor Preuss: "es evidente que la perspectiva etnológica de Preuss, que plantea el esclarecimiento del pasado a partir del presente etnográfico, no *convino* a la ideología centralista de la mesoamericanística oficial dominada por Alfonso Caso", mientras que "tanto en su etapa porfirista como posrevolucionaria, la antropología mexicana retomó con exaltación la obra de Seler, porque significaba una contribución inobjetable para devolver las glorias prehispánicas a la nación *mexicana*, en unas de sus sucesivas etapas de reconstrucción simbólica. El hincapié seleriano en los mexicas y en el pasado prehispánico en general resultó muy conveniente a la política centralista e indigenista del Estado Mexicano" [335].

Debajo de esta "marginación" del sistema de cargos podemos percibir una dualización del proceso histórico, en el cual se les asigna un papel relativamente pasivo y epifenoménico a los indígenas.

Un enfoque representado en la UNAM por Johanna Broda, Adolfo López Austin y Andrés Medina, entre otros. Andrés Medina inicia su ensayo así: "una larga cadena de desencuentros y la ausencia de diálogo han caracterizado las relaciones de los pueblos indios con el resto de la sociedad desde la fundación misma de la nación mexicana, a menos que la discriminación racial, la explotación inmisericorde y el etnocidio sean asumidos como formas de relación en que se

[335] Jáuregui y Neurath, 2003: 32, 21. El drama y el conflicto que llena la vida cotidiana de cualquier indígena o grupo étnico en México hoy parecen haber sido trasladados a la vida de los investigadores: "en 1938, a los 69 años de edad, el americanista muere en circunstancias no aclaradas, después de ser acusado por un exalumno – el oportunista nazi Walter Krickeberg (1885-1962), quien se había quedado con su puesto en el museo en Berlín – de haber incluido en su *Lehrbuch der Völkerkunde* (*Manuel de Etnología*, 1937) contribuciones de un investigador "no ario" (Leonard Adam), de no profesar "la concepción historicista de la etnología" y de citar "frecuentemente y con respeto a los funcionalistas", cuyo guía (Bronislaw Malinowski) se había convertido, al colocarse precisamente en este punto de vista académico, en "adversario declarado de la actual Alemania nacionalsocialista"" (ibidem, p. 29, citando a Krickeberg, 1937: 464-465).

funda el diálogo"[336], lo que nos permite esperar un ensayo combativo y comprometido. Sin embargo, los indígenas que nos presenta son indígenas que no se ocupan gran cosa ni por la economía – en el sentido de cotidianamente producir algo que les permita sobrevivir con dignidad o sin dignidad – ni por la política – en el sentido de luchar por un lugar en el proceso histórico; son indígenas entregados a sus milenarios rituales y cosmovisiones. El concepto fundamental del libro es "cosmovisión", y es cierto que "el concepto *visión del mundo* o *cosmovisión* tiene diferentes connotaciones según la lengua en que se enuncie"[337], pero no me es claro porqué sería más adecuado, productivo e iluminador utilizar el concepto de "cosmovisión" en lugar del concepto de "cultura", al contrario.

Como un indicio final de la situación que rige en la antropología mexicana podemos tomar una nota a pie de página: "El sistema de cargos, elemento básico de la estructura social de las comunidades indígenas, ha proporcionado el marco institucional para la ejecución puntual de los ritos comunitarios. Es importante estudiar su funcionamiento, puesto que ha sido un elemento clave para la reproducción de las comunidades a través de la historia. Constituye una laguna del presente volumen que el sistema de cargos se menciona solo de paso en algunos de los capítulos y no se haya incluido un estudio específicamente dedicado a este tema"[338].

Ambos enfoques producen etnografías muy sofisticadas pero tienen el problema de quitarles a los indígenas su historicidad, pues las estructuras y las cosmologías en los dos enfoques no se ven en la vida cotidiana como herramientas de supervivencia en un mundo bastante brutal, sino como una especie de comunicación bucólica con un universo amistoso y equilibrado.

Es sintomática también la ausencia de la dimensión jurídica en estas etnografías, pues esta dimensión nos lleva hacia los conflictos que son el pan de cada día en la vida de los indígenas. En las etnografías de los huicholes y en las de los coras no se ven los conflictos cotidianos por la tierra, y en las de los

---

[336] Medina, 2001: 67.
[337] Medina, 2001: 73. En danés es "livssyn", por ejemplo.
[338] Broda, 2001: 24-25, Nota 3, donde se hace referencia a Medina, 1987 y Báez-Jorge, 1998.

rarámuri no se nota la omnipresencia del narcotráfico que, curiosamente, no es el enemigo del gobierno sino ocasionalmente su aliado.

Retomando los anteriores planteamientos, acerca del carácter de la comunidad y de su sistema de cargos, podemos colocar el nacimiento de **un tercer enfoque**, un nuevo estilo de pensar los dos temas en un momento de hace entre diez y veinte años, con el pensamiento del indígena mixe Floriberto Díaz, del cual "una característica básica de la vida india en Oaxaca, y podríamos decir que en toda Mesoamérica, es su carácter colectivista"[339], mientras que con el antropólogo Gustavo Torres Cisneros, el discurso queda en el espacio mixe[340].

El énfasis en la comunidad como espacio privilegiado y concepto medular se repite en algunas de las obras de Benjamín Maldonado Alvarado[341]

Juan José Rendón Monzón publicó recientemente, en 2003, el primer tomo de su libro acerca de "La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios", en el cual plantea como "los elementos fundamentales": 1) el territorio comunal, 2) el trabajo comunal, 3) el poder político comunal y 4) la fiesta comunal, mientras que los elementos auxiliares de la vida comunal serían: 1) el derecho indígena, 2) la educación indígena tradicional, 3) la lengua tradicional y 4) la cosmovisión[342].

Los dos detalles que saltan a la vista en este ordenamiento de los "elementos de la vida comunal" son, en primer lugar, la prominencia que se les otorga a los elementos que podemos llamar "materialmente estratégicos": el territorio comunal, el trabajo comunal y el poder político comunal y la marginalidad de los elementos espirituales que tanto encantan a la mayoría de los antropólogos: la fiesta (que es el último de los cuatro elementos fundamentales), la lengua tradicional (que es el elemento medular por lo menos en el diagnóstico y definición de la identidad étnica) y la cosmovisión (que es el elemento fundamental en la nueva etnografía). En segundo lugar se nota que el fin es la vida en comunidad, mientras que el sistema de cargos ha sido reducido a ser un medio para este fin.

---

[339] Maldonado, 2003: 13.
[340] Torres, 2002:
[341] Maldonado, 2002:
[342] Rendón, 2003: 39-47.

Estoy muy de acuerdo con esta organización de los elementos, solamente deja una serie de problemas específicos y de detalle a discutir.

En primer lugar, en las comunidades indígenas en el Estado de México, y creo que también en una buena parte de las comunidades campesinas habitadas por hablantes de una lengua indígena, la base económica ya no es la tierra y el marco fundamental alrededor de su base económica es más bien algún tipo de bracerismo, con el papel de la tierra cambiado a ser una combinación de seguro social y elemento ritual de mucha importancia en la construcción, la reproducción y la defensa de una identidad étnica. Este cambio no elimina la importancia de la tierra y el territorio, pero sí la modifica y la complica.

En segundo lugar, no estoy tan seguro de la marginalidad del elemento de "el derecho indígena" y "la educación indígena tradicional" pues, en lo referente al derecho indígena, lo que podemos aprender de la antropología jurídica británica es que el derecho forma parte de los juegos alrededor del poder político, en efecto, los dos son inseparables. En lo que tiene que ver con la educación indígena tradicional, lo que podemos aprender del proceso histórico del indigenismo en México (y en otras partes del mundo) es la importancia que tiene la educación en la formación y la reproducción de una cultura[343]. Si combinamos este hecho con la opinión de Esteban Krotz, que la antropología jurídica no es una *especialización antropológica sino "el corazón de la antropología"*, entonces podemos articular el derecho indígena y la educación indígena más estrechamente con la cuestión del poder político comunal, y colocar estos dos elementos en un lugar mucho más estratégico que en el esquema de Rendón.

Sería relevante discutir el carácter de este enfoque antropológico, pues saltan a la vista algunas diferencias. En primer lugar, no es una antropología apolítica al servicio de un proyecto nacional de antemano definido e indiscutible (y mucho menos discutible para los indígenas que "participan" en el proyecto nacional). En segundo lugar, el grado de cientificidad de esta antropología es difícil de precisar.

---

[343] Llama la atención la importancia que se le otorga a la educación en el momento, con la creación de toda una red de instituciones de educación superior intercultural. Al respecto, véase Sandoval, 2004 y Rebolledo, s. f.

Finalmente podemos vislumbrar **un cuarto enfoque** que busca combinar el detalle etnográfico con un estudio del poder en el sistema de cargos y la lucha en un mundo menos amistoso pues, mientras que Luis Vázquez relaciona, en su trabajo en Michoacán, la cuestión del poder en el marco del municipio con los problemas de la tala de árboles y la deforestación en la región de la Meseta Tarasca[344], en la actualidad me parece que el enfoque más prometedor es el acercamiento que ha hecho recientemente Hilario Topete Lara a la conceptualización culturalmente específica del poder[345], a través de la normatividad[346], y también otro trabajo que está en vías de desarrollo, la investigación de Enrique Carreón en San Jerónimo Amanalco en Texcoco, en la búsqueda de la articulación del poder y de lo sagrado, pero en la intersección con el mundo moderno. Quisiera inscribir mi propio trabajo en esta tendencia, de acuerdo a los principios de una antropología dialéctica presentados en la introducción.

Algunas otras obras se distancian de las dos tendencias mencionadas, y como un antecesor importante a una tendencia diferente quisiera mencionar el libro "Class, Politics, and Popular Religión in Mexico and Central America"[347], que es, como cualquier publicación colectiva de este tipo, poco homogéneo, pero sus capítulos presentan un enfoque que se acerca a los últimos dos enfoques aquí esbozados. Como al principio de la cargología, "admitiendo que la proletarización secular y la política moderna de partidos juegan un papel importante en la vida política de los mexicanos y habitantes de América Central, los casos que aquí se discuten confirman que la religión sigue ocupando un lugar importante en la creación de políticas y economías locales y regionales, subrayando el papel activo de los miembros de la comunidad en el proceso"[348], el libro parte de situaciones de conflicto: en la introducción se señala que "en muchos de los casos aquí, la

[344] Vázquez, 1986.
[345] Topete, 2005.
[346] Topete, 2001.
[347] Stephen & Dow, editors, 1990. Los once trabajos que contiene el volumen provienen originalmente de la 86. reunión de la American Anthropological Association en Chicago en 1987. El libro ha sido traducido por Hilario Topete, algunos de mis alumnos en la ENAH y su servidor y, ya que algunos de los autores nunca nos concedieron su permiso para publicarlo, está a la disposición en la versión electrónica.
[348] Stephen & Dow, 1990.

mediación política de las instituciones religiosas locales es asociada con formas de resistencia cultural contra la dominación desde el exterior por el estado y agentes económicos"[349], y en dos de los capítulos se repite la declaración: "aparte de documentar los cambios en el sistema de *velas* y cambios en la estructura de clases socioeconómicas, prestará también atención a la relevancia política de las *velas* y su papel como espacio de luchas étnicas y de clase"[350] y otro autor concluye que "Es una ironía perturbadora presenciar las quejas de los misioneros en contra de la "tiranía" de los chamulas, que quisieran que el estado siguiera autorizando sus esfuerzos por contrarrestar la autoridad local indígena y completar el proceso de conquista iniciado cinco siglos atrás. La apropiación de los antiguos instrumentos de conquista espiritual para la resistencia colectiva al deterioro cultural y político a través de los siglos demuestra una sofisticada comprensión por parte de los indígenas sobre lo que significa la religión en términos políticos. La dialéctica de la conquista y la resistencia aún continúa"[351]. Mientras que se mantiene el respeto por la dimensión histórica, el énfasis está en la duración mediana y corta, más que en la larga: "en este escrito utilizo una tipología menos estricta e intento delinear a grandes rasgos el proceso general de cambio que se ha desarrollado en muchas comunidades desde la década de los veintes del siglo XX. Para entender este proceso, es necesario ubicarlo en la perspectiva histórica y relacionarlo con otras innovaciones en los sistemas de cargos mesoamericanos que han ocurrido en los últimos tres siglos" [352]. Los análisis del proceso social en las comunidades indígenas toma en cuenta la presión del Estado desde fuera sobre las instituciones tradicionales adentro: "de cualquier manera, poco después de la Revolución Mexicana, la autonomía de la administración religiosa local fue desafiada por la intervención estatal. La Autoridad ritual, lo que implicaba liderazgo así como autoridad política más allá de las estructuras administrativas oficiales, podría controlarse únicamente eliminando las mayordomías y dejando todos los

[349] Stephen & Dow, 1990: 13.
[350] Binford, 1990: 77.
[351] Earle, 1990: 135.
[352] Chance, 1990: 30, haciendo referencia a un artículo anterior: Chance & Taylor, 1985.

aspectos de liderazgo religioso bajo el mando del estado", escribe Lynn Stephen acerca de la situación en Juchitán en Oaxaca[353].

11 EL SISTEMA DE CARGOS Y LA COMUNIDAD[354]

Es evidente que el concepto de comunidad, que es uno de los conceptos clave en la antropología[355], se impone en cualquier estudio antropológico del sistema de cargos - en México o en cualquier lugar del mundo - hasta tal grado que "hablar de los estudios de comunidad implica, en cierta forma, hablar del trabajo del antropólogo"[356]. Ha surgido una categoría de "community studies" no solamente en la antropología social británica[357], sino también en la antropología cultural estadounidense[358], y en la antropología mexicana existe una larga discusión al respecto[359].

---

[353] Stephen, 1990: 44.

[354] Ya he discutido el concepto de comunidad en "San Francisco Oxtotilpan, una comunidad globalizada", ponencia presentada en el VI Coloquio Internacional sobre Otopames, en noviembre de 2004, y en "Los estragos de la modernización en una comunidad indígena en el Estado de México", ponencia presentada en el 52. Congreso Internacional de los Americanistas en Sevilla en julio de 2006. Ambas serán publicadas en un futuro no muy lejano.

[355] Al inicio del siglo ya pasado encontramos una transición de la investigación regional, que encontramos encarnada en la Expedición al Estrecho Torres, a los primeros "community studies" (véase al respecto, por ejemplo Stocking, 1983: 75-77 & 80-85), de las cuales los más conocidos y paradigmáticos son los de Radcliffe-Brown (1922) y Malinowski (1922), con un clásico como el de Henri Junod de 1912 (Junod, 1962) como una especie de transición (es de notarse que el tomo 1 de la monografía de Junod se llama "Social Life", mientras que el tomo 2 se llama "Mental Life"). En los tiempos de la antropología de gabinete la distinción entre comunidad, región, sociedad y cultura, por supuesto, no tenía importancia.

[356] Gossiaux, 1996: 183..

[357] Los community studies en la tradición británica empezaron con las dos monografías citadas, de Radcliffe-Brown y Malinowski, que aprovecharon los límites nítidos de sus islas para crear una ilusión metodológica de un sistema social cerrado. Una importante discusión de las implicaciones metodológicas en la fijación comunitaria en la antropología social británica encontramos en Colson, 1967.

[358] Franz Boas, que es conocidamente antropólogo cultural, no habla de "comunidad" sino de "village" y "tribe", pero su definición de "tribu" es realmente derivada de su definición de "village", como se ve en sus estudios etnográficos de los kwakiutl (Boas, 1966: 37; el material etnográfico es de 12 periodos de trabajo de campo que empezaron en 1885, según Codere, 1966: XXIII-XXVIII). Margaret Mead también ha utilizado las características de sus pequeñas islas para mantener la ilusión de un pequeño universo cerrado (Mead, 1928, 1930, 1935, 1949).

[359] En la antropología mexicana vale la pena notar que ocupa un lugar central en la clásica definición "del indio y de lo indio" de Alfonso Caso de 1948: "es una comunidad indígena aquella en que predominan rasgos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena y que posee una cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sistema social de comunidad aislada, que le hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos" (Caso, 1980: 92).

No obstante la intensa discusión del concepto y su posición central en el quehacer antropológico, es cierto que "el término comunidad se caracteriza por la variedad de sus usos"[360] y hay cierta circularidad en el uso del concepto. En la antropología "existe un cierto consenso en considerar a la sociedad como: (1) un grupo de personas (2) que interactúan entre sí (3) y se hallan organizados e integrados en una totalidad. Estos tres elementos constituyen otras tantas partes indispensables de cualquier definición científica del término sociedad"[361]. Según esta concepción, casi no hay colectividad, más allá de las más efímeras, que no sea una comunidad.

En la antropología mexicana encontramos una larga y sostenida discusión del concepto de comunidad y su utilidad antropológica. Podemos buscar las raíces lejanas de esta discusión en los cronistas de la conquista – Durán, Sahagún, Cortés, Bernal Díaz del Castillo – y luego en el porfiriato, donde Nicolás León viene siendo una especie de representante de la visión de Tylor, con los indígenas como supervivencias de un mundo desaparecido, y Carlos Macías haciendo un

---

[360] En los artículos acerca de la *comunidad* en la respetable y por lo general confiable "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales" se discute de manera pormenorizada las complicaciones relacionadas con "la investigación moderna sobre el poder en la comunidad", la "desorganización de la comunidad" y el "desarrollo de la comunidad", pero en ningún lugar encontramos una definición clara y concisa de lo que es una *comunidad*, y mucho menos un artículo de la misma extensión dedicado a definir el concepto (Polsby, 1968: 625; Bernard, 1968: 631; Sanders, 1968: 635). Si nos dirigimos a la antropología propiamente, la situación no es muy diferente. En una concienzuda reseña de estudios de comunidad en Mesoamérica de toda una década, de 1968 a 1978, los autores señalan que "hasta la fecha, existen más de 100 publicaciones en forma de libro (*book-length studies*) de comunidades en México y Guatemala", dedicándose luego a la discusión de 149 publicaciones; y sin embargo, con solamente una escueta definición de lo que es la "comunidad" en la reseña: "El término *comunidad* puede ser ambiguo. En nuestro sentido, una *comunidad* es un grupo de gentes en estrecha contigüedad, por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas" (Chambers & Young, 1979: 46), con lo que no quiero decir, de ninguna manera, que tampoco se encuentre en las 149 publicaciones reseñadas una discusión de lo que es la comunidad. Las hay, pero son contadas.

[361] Rossi & O'Higgins (1981: 39), haciendo referencia a "Alfred Kroeber, Ralph Linton, Clyde Kluckhohn, A. R. Radcliffe-Brown, Robert Redfield y Julian Steward", que "han propuesto distintas definiciones del término sociedad". tal vez porque el problema de definir a la comunidad por lo regular ha sido relegado a lo social, que es supuestamente mucho más sencillo que lo cultural, según Linton, por ejemplo: "La sociedad es simplemente un grupo organizado de individuos; la cultura, por lo contrario, es un grupo organizado de ideas, hábitos y respuestas emocionales condicionadas, compartidas por los miembros de una sociedad" señala Linton, (1956: 205),

paso adelante, mientras que "Raúl Mena y Andrés Molina Enríquez pueden ser considerados los pioneros de este tipo de estudio"[362].

Después de la Revolución Mexicana empiezan en serio los estudios de comunidad en la antropología mexicana, empezando con los estudios de Manuel Gamio, principalmente en Teotihuacan. So peligro de simplificar el problema podemos sugerir como hipótesis que la enorme popularidad de la comunidad como concepto medular en la antropología mexicana se debe a la necesidad de una política indigenista, con las restricciones que impone una antropología netamente aplicada, y del descubrimiento de una institución perfecta para este objetivo: el sistema de cargos.

Un antropólogo que tuvo mucha influencia en la discusión en México fue Robert Redfield que, partiendo de su investigación en Tepoztlán, en los años veinte, donde presentó una visión romántica de una pequeña comunidad tradicional, subrayando su carácter armonioso (idílico, diría Carlos Marx)[363], sistematizó su visión en su estudio de las comunidades yucatecas, traduciendo el tiempo evolucionista en espacio difusionista[364], y finalmente discutiendo de manera pormenorizada el concepto de comunidad campesina[365].

Para fines de la presente investigación, una comunidad como concepto, tiene que poseer seis características: es un proceso, llevado a cabo por una colectividad, frecuentemente pero no siempre dentro de un marco territorial, que tiene coherencia horizontal, coherencia vertical e historia.

Este proceso se lleva a cabo por un grupo de gentes, lo que significa, en primer lugar, que no es un proceso natural (el ser humano es, como unidad biológica, una unidad casi universalmente aceptada), sino social y cultural y, en segundo lugar, que no es un proceso individual, sino colectivo (lo que complica el uso de la analogía de organismo y deja a los participantes en el proceso cierta libertad que no tienen las partes de mi cuerpo en los movimientos del mismo).

---

[362] Pérez Castro, 1988: 676-677. En el porfiriato menciona a Diguet, 1899, Lumholtz, 1904, Starr, 1900 y Tozzer, 1907, luego hace referencia a León, 1903, 1905, Macías, 1909, Mena, 1902 y Molina Enríquez, 1909.
[363] Redfield, 1973
[364] Redfield, 1941, utilizando su modelo del "Folk-Urban Continuum" (Redfield, 1950).
[365] Redfield, 1973, se encuentra una breve discusión en Redfield, 1942.

Típicamente el proceso que es la comunidad se lleva a cabo dentro de un marco territorial, sin embargo, no siempre es el caso, y no siempre la territorialidad tiene el mismo significado. Por un lado podemos construir una especie de geografía espiritual, donde lo que cuenta no son los elementos físicos del ambiente, sino el sentido y el significado que tienen estos, y por otro lado podemos considerar los casos de los gitanos y los judíos que aparentemente no cuentan con un marco territorial, pero sí lo tienen exactamente en el sentido de una geografía espiritual.

Con coherencia horizontal se quiere decir que tiene "estructura", pues sus diferentes miembros están de alguna manera mutuamente ordenados en un momento dado. El concepto de estructura surge muy temprano en inglés como descripción del "esqueleto" de un edificio (como si fueran precursores de Durkheim y sus cosas), pero sin pretensiones de ser una panacea metodológica y teórica, y en el siglo XVI se utiliza para referir a cualquier parte en su relación a una totalidad, especialmente en la anatomía[366]. La comunidad tiene una estructura que articula a los diferentes elementos, empíricos y menos empíricos, en una totalidad. Es sabido que del concepto de estructura existen variadas definiciones y concepciones[367]. Mientras que Radcliffe-Brown, siguiendo los cánones del empirismo británico, define la estructura social como "el conjunto de relaciones eventualmente existentes, en un momento dado, que relaciona un número de seres humanos", subrayando que pertenece a "la realidad concreta"[368], y se puede observar directamente en el campo, sin necesidad de acudir a abstracciones más allá de la observación misma, y una orientación racionalista cuyos representantes más articulados y elocuentes son Lévi-Strauss y Edmund Leach[369].

---

[366] Leach, 1967: 482.

[367] Aparte de uno que otro autor que opina que el concepto no sirve para nada, como por ejemplo Kroeber (Kroeber, 1948: 325). El título de un famoso libro de George Peter Murdock es exactamente "Social Stucture", y podemos con justicia esperar encontrar allá una definición de este concepto; sin embargo, el objetivo del libro es tan claramente heurístico y los elementos presentes se consideran en aislamiento con el objetivo de llegar al extremo de tratamiento estadístico y comparativo dentro del método establecido en el "Human Relations Area Files" (Murdock, 1965).

[368] Radcliffe-Brown, 1940: 192.

[369] La clásica definición empirista se encuentra en Radcliffe-Brown, 1940, mientras que las definiciones estructuralistas más sonadas se encuentran en Lévi-Strauss, 1953 y Leach, 1965.

Con coherencia vertical se quiere decir que la comunidad abarca diferentes niveles que están articulados, así que modificaciones en un nivel causa modificaciones en los demás niveles o tensión. Distinguimos tres niveles y un nivel que podemos llamar "superestructura".

El primer nivel es el nivel socio-económico, en el sentido más amplio, donde se llevan a cabo todas las actividades relacionadas con la reproducción material.

El segundo nivel es el nivel político, donde se lleva a cabo la toma de decisiones, tanto de manera explícita, como en los oficios relacionados con y derivados de la constitución y todo el sistema de leyes que de ella emanan, como de manera implícita, relacionada con la vida cotidiana en la familia en el seno de la comunidad.

Finalmente existe el nivel ritual, donde los roles no son los roles sociales de la vida cotidiana, sino roles rituales que pertenecen al espacio sagrado, y donde los roles se pueden caracterizar como roles del sistema de cargos[370]. El nivel ritual confluye con el nivel de "comunitas", que es el último nivel de legitimación y autoreferencia y donde no existen roles, pues "es como si existiera aquí dos *modelos* mayores de las relaciones humanas, yuxtapuestos y alternantes. El primero es de la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y frecuentemente jerarquizado de posiciones político-legal-económicas con muchos tipos de evaluación, separando a los hombres en términos de *más* o *menos*. El segundo, que emerge distinguible en el periodo liminal, es de la sociedad como un *comitatus* no estructurado o rudimentariamente estructurado, comunidad, o aún comunión de miembros de individuos iguales que juntos se someten a la autoridad general de los ancianos especialistas rituales", pero "la distinción entre la estructura y la *comunitas* no es sencillamente la familiar distinción entre lo *secular* y lo *sagrado* ni, por ejemplo, entre la política y la religión": "eso no es sencillamente, como ha propuesto sabiamente Fortes, una cuestión de proporcionarle un sello general de legitimidad a las posiciones estructurales de

[370] En estrecha relación con discusiones de la comunidad (y, ocasionalmente, con esfuerzos por definir la misma) abundan declaraciones como: "la comunidad es el grupo dentro del cual es posible disfrutar la buena vida, como los nyakyusa la perciben. La buena vida es *ukwangala*, es decir el goce de la compañía de los iguales de uno" (Wilson, 1967: 223).

una sociedad. La cuestión es más bien la de conferirle reconocimiento a una relación humana esencial y genérica, sin la cual no podría haber sociedad alguna"[371], con lo que Turner (y Fortes) se acerca al planteamiento de Simmel: "¿cómo es posible la sociedad?"[372].

Lo que caracteriza a una comunidad es que tiene historia, pero ¿qué es la historia? Las definiciones son legión[373]. La historia tiene que ver con el tiempo, pero ¿qué tiempo? el pasado, el presente o el futuro. Es mi opinión que el tiempo que tiene mayor importancia en la historia es el futuro, sin de ninguna manera querer minimizar la importancia del pasado y del presente. El criterio de la existencia de una comunidad es la existencia de un *proyecto social.* Las gentes que comparten una comunidad comparten también, de manera comprometida, un proyecto social, que puede asumir las formas más variadas.

Para asegurar la existencia de la comunidad se requiere, bajo determinadas condiciones sociales y culturales, en ciertas situaciones históricas, una institución que la aglutine horizontal y verticalmente y encapsule su historicidad como proyecto[374]. Como se señaló antes, la comunidad es el eslabón central de un proyecto social que tiene un carácter colectivo más que individual, y en el contexto de esta comunidad como proyecto, el sistema de cargos es - bajo determinadas condiciones sociales y culturales, en ciertas situaciones históricas – el idóneo vehículo de este proyecto. De allí su persistencia en el mundo indígena mesoamericano.

---

[371] Turner, 1969: 83, haciendo referencia a Fortes, 1962: 86. En los trabajos de Turner no he visto ninguna referencia a Toennies, pero siento que su concepto de *comunitas* es muy similar al concepto de Toennies de *Kurwille*, y puede muy bien venir de allá originalmente.

[372] Simmel, 1910.

[373] En varias ocasiones he discutid la cuestión de ¿qué es la historia?: en Korsbaek 1995, 2000.

[374] Falta tal vez aclarar una característica más en lo referente a la comunidad como concepto: la comunidad no es, como es el caso del concepto del INEGI, un espacio físico que se presta con facilidad a la medición y la cuantificación, es más bien un espacio mental íntimamente relacionado con el mundo tradicional que sirve para captar el mundo y planear acciones, muy a diferencia del mundo moderno donde todo gira en torno al individuo y es material.

12 EL SISTEMA DE CARGOS Y EL RITUAL[375]

A través de todas las discrepancias en el estudio del sistema de cargos, todos están de acuerdo en que el sistema de cargos tiene que ver con algún tipo de ritual, lo que resuelve un gran problema: desde el inicio, uno de los fenómenos que más ha atraído la atención de los antropólogos, desde los días del evolucionismo clásico, con las interminables discusiones acerca de la relación entre la magia y la religión (permeadas en general por un enorme etnocentrismo). En cierto sentido, el ritual se ha convertido casi en un monopolio antropológico, pues son pocas las disciplinas que estudian el ritual[376].

Según los etólogos, "la ritualización refiere a los cambios evolucionarios que han sufrido los movimientos comunicativos de las vértebras inferiores en su adaptación a su función comunicativa" pero, como señala Leach, esta definición no tiene ningún interés para la antropología[377]. En el psicoanálisis, el ritual ha sido relacionado con el comportamiento compulsivo del neurótico, clasificándolo como enfermo, y de esta manera surge una cruda ecuación: en la sociedad moderna las personas sanas no son ritualistas, mientras que los enfermos neuróticos sí lo son y, ya que se piensa que el ritual es mucho más extendido en la sociedad primitiva que en la sociedad moderna - en la sociedad primitiva todos los miembros dedican gran parte de su tiempo y energía al ritual, lo que hacen solamente los enfermos neuróticos en la sociedad moderna - que todos los miembros de la sociedad primitiva son enfermos, clasificables con los neuróticos de nuestra sociedad. Es evidente el valor de este argumento para la actitud etnocéntrica que caracterizaba al mundo de los antropólogos del evolucionismo clásico, en el victorianismo y *fin de siecle* en Europa, y en el porfiriato en México. Freud ha sido duramente criticado por su incursión en el campo de la antropología, y detrás de las suaves

[375] Algunos aspectos de la dimensión ritual del sistema de cargos han sido discutidos en "Rituales Públicos y Privados. Dos Casos en el Estado de México", ponencia presentada en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Pluralismo religioso y transformaciones sociales, que se celebró en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 5 al 9 de julio de 2004, como parte de las actividades del Cuerpo Académico "Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder", de la ENAH.

[376] Aparte de los antropólogos, solamente los psicólogos, los etólogos y los teólogos estudian el ritual.

[377] Hinde (citado en Leach, p. 333).

palabras de Kroeber, de que "la implicación de que los salvajes sean esencialmente más neuróticos que las gentes civilizadas puede ponerse en duda, pero seguramente no se puede hacer a un lado así no más"[378], realmente se esconde una demoledora crítica al planteamiento de Freud, basándose en una crítica de la falta de jerarquización de los hechos. Al momento de mencionar a los teólogos en este contexto, vale la pena recordar que la antropología nació exactamente en un conflicto entre el método científico y la visión religiosa de la vida y del mundo.

De las tres clases de comportamiento que sugiere Leach: "1) comportamiento que va dirigido hacia fines específicos y que produce resultados observables, 2) comportamiento que forma parte de un sistema de y que sirve para comunicar información, y 3) comportamiento que es en sí mismo potente en términos de las convenciones culturales de los actores"[379], encontramos entonces las dos últimas representadas, en diferentes medidas y de diferentes maneras combinadas con la primera clase.

Pero, aunque se extinguieron los evolucionistas clásicos, "la noción de ritual ha persistido en el vocabulario antropológico con insólita fortaleza por más de un siglo", señala Rodrigo Díaz, al mismo tiempo que agrega que, mientras que "en los primeros estudios sobre ritual, los clásicos procuraron los deslindes y restringieron su uso al terreno de lo mágico y/o religioso", desde la década de los sesenta, "este término - y algunos otros con los que guarda un aire de familia como ritualización, ritualismo y ceremonia - inició su fuga del campo en el que se encontraba: el mágico-religioso", "a tal punto que comenzó a gestar un cuerpo teórico que le otorgara una identidad propia, ya sin intermediarios: la teoría del ritual sin más, sin adjetivos" (Díaz, 1996: 15-16). Pero con el surgimiento de la idea de que el ritual existe por su propia cuenta en diferentes esferas de la vida humana, y no solamente en la esfera religiosa, surgió la necesidad de calificar al ritual recientemente liberado de su corral religioso.

---

[378] Kroeber, 1920: 24.

[379] Leach: "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development", en Lessa & Vogt, eds.: "Reader in Comparative Religion. An Anthropological Introduction", New York, Harper & Row, 1972: 333-337 (org. 1966, cita p. 334).

Jean La Fontaine ha formulado una definición del ritual que expresa razonablemente bien la idea general que tienen los antropólogos acerca de este fenómeno, al mismo tiempo que se deslinda de la idea de los etólogos y de los psicólogos: "El ritual es un acto social; su realización requiere la cooperación organizada de individuos encabezados por uno o varios dirigentes. Hay normas que indican qué personas deben participar, en qué ocasiones; a menudo, las normas que excluyen a determinadas categorías de personas tienen tanta importancia como las que permiten u obligan a otras a participar. El ritual es también social por cuanto que existe un reconocimiento general de una pauta correcta, moralmente válida, que debe seguirse en toda ceremonia. Aunque hay variaciones en el procedimiento ritual, ya para adaptarlo a circunstancias particulares, ya, en una escala de tiempo más amplia, para adaptarlo a cambios en la organización de la sociedad, existe un sentimiento general de que el ritual tiene una estructura fija. La naturaleza prescriptiva del ritual, la convicción de que debe ser llevado a cabo, se admite en la mayor parte de las definiciones antropológicas del ritual. Todas ellas admiten su naturaleza social, con lo que su enfoque se diferencia del de los etólogos o el de los psicólogos, que utilizan la palabra *ritual* para calificar un comportamiento repetitivo y formalizado. El comportamiento convencional, por muy regularmente que se repita, no es ritual"[380].

Como señalé, todos están de acuerdo en ver al sistema de cargos como un sistema ritual, y en este punto dos tendencias han confluido para determinar el curso del estudio antropológico de esta institución. Por un lado, los antropólogos han tendido a estudiar el ritual como una expresión religiosa, recordando el lugar importante del ritual en la gran discusión evolucionista acerca de la relación entre la magia y la religión, e invocando las palabras de Lewis Henry Morgan: "La religión trata tan ampliamente con la naturaleza imaginativa y emocional, y consecuentemente con elementos de conocimiento tan inciertos que todas las religiones primitivas son grotescas y en cierta medida ininteligibles"[381]. Por otro lado, la idea que expresa uno de los antropólogos que han trabajado en

[380] La Fontaine, 1987: 11-12.
[381] Morgan, p. 5-6.

Mesoamérica, más precisamente en Guatemala: "mientras que es posible entender la sociedad ladina sin tomar en cuenta su religión, en el caso de las comunidades y las culturas indígenas, eso no es el caso"[382].

Sin embargo, más tarde en la tradición antropológica surge la idea de que el ritual no solamente existe en un contexto religioso, sino también en el mundo de los eventos políticos[383]. Un desarrollo temprano de esta idea fue el libro de Peter Worsley acerca de los rituales de cargos en Melanesia, presentando estos rituales como manifestaciones políticas de protesta en el mundo tradicional (o bien *tribal*, para utilizar esta expresión de la Escuela de Manchester)[384], muy afín a la presentación de Norman Cohn de los movimientos de protesta en la Europa medieval[385], en cierto sentido antecedentes lógicos a la posición de Georges Balandier en su libro reciente acerca de la política como teatro[386].

A través de todas las dificultades relacionadas con definir qué es la política, casi siempre encontramos la política definida como algo relacionado con el espacio público, como por ejemplo en la definición que se encuentra en las primeras manifestaciones del procesualismo: "tenemos, por consiguiente, tres características que deberían servir ara iniciar nuestra división del universo de lo que es político y de lo que no lo es; el adjetivo *político*, como lo hemos definido ampliamente, se aplicará a cada cosa que sea al mismo tiempo pública, orientada hacia metas definidas y que involucra un poder diferenciado (en el sentido de control) entre los individuos del grupo en cuestión"[387].

Pero el problema del espacio público brilla por su ausencia en la discusión antropológica. Recordando la definición de la antropología que guía la presente

---

[382] Tumin, 1952.

[383] En México existe un escenario muy rico para estudiar la política como ritual, o el ritual como política, como por ejemplo en Adler-Lomnitz, Salazar Elena & Adler, 2006. En un escenario más amplio, recientemente ha salido "Ritual, Politics & Power" de David I. Kertzer (1988).

[384] Worsley, 1970, recientemente estos movimientos han sufrido una nueva interpretación, netamente política, en Martha Kaplan, 1995.

[385] Cohn, 1981.

[386] Balandier, 1994.

[387] Swartz, Turner & Tuden, 1966: 104. Encontramos cada día más la expresión "política pública", sospecho que la popularidad de esta expresión, que según las definiciones clásicas de la política como algo público es absurda, se debe a la privatización de todo el espacio público. Sospecho también que una definición de la política – o de "lo político" – que se base en "un poder diferenciado" pueda servir para atrapar a la democracia, que de alguna manera implica un poder que no sea diferenciado.

investigación – una disciplina que estudia sistemáticamente la articulación del mundo moderno y el tradicional – y teniendo en mente que el sistema de cargos pertenece netamente al mundo tradicional, se podría plantear como hipótesis que el mundo moderno – que se recuerda es el mundo después del nacimiento del capitalismo, es el primer mundo en el cual el espacio público es secular.

Esto nos lleva a plantear la hipótesis de que el sistema de cargos sea la manifestación del espacio público en la comunidad que constituye la entidad primordial en el mundo tradicional o, como he sugerido en otra ocasión, que el sistema de cargos sea realmente el vehículo de la sociedad civil en la comunidad del mundo tradicional[388].

Es importante que "una tradición ritual común constituye un elemento importante en la concepción que una comunidad tiene acerca de su propia identidad"[389], lo que nos lleva de vuelta a la idea de que el sistema de cargos es la expresión ritual de la identidad de la comunidad.

13 SISTEMAS DE CARGOS Y SISTEMAS DE ROLES[390]

Salta a la vista que el sistema de cargos constituye un sistema de roles, y es curioso que este aspecto no ha recibido mucha atención. La idea parece tan evidente que no requiere una justificación.

Se han hecho alusiones. Para mencionar solamente dos, Manning Nash escribió que "viendo desde el punto de vista de la sociedad total, la jerarquía cívico-religiosa es el medio por el que las familias del municipio son mantenidas juntas dentro de una estructura social particular; todas las familias tienen una

[388] En una Conferencia con el título "La sociedad civil en el ambiente de la comunidad indígena", impartida el 29 de septiembre de 2006 en la Facultad de Ciencias Políticas de la UAEM en Toluca, en el marco del Cuerpo Académico "Desarrollo Humano y Políticas Públicas" de la misma Facultad.
[389] La Fontaine, 1987: 12.
[390] He discutido el problema general de los roles en el contexto del sistema de cargos en "El sistema de cargos y la construcción de roles en una comunidad indígena: El caso de San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec en el Estado de México", ponencia que fue presentada en el Segundo Coloquio Internacional del Sistema de Cargos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en agosto de 1999, y el problema más específico de los niveles de roles en "Rituelas, niveles y mayordomías: Observaciones de San Francisco Oxtotilpan, Mnicipio de Temascaltepec, Estado de México", ponencia que fue presentada en el IV Coloquio Nacional sobre Otopames, que se celebró en Guanajuato, 12-16 de noviembre del 2002, ambas como parte de las actividades del Cuerpo Académico "Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder", de la ENAH.

gradación de su *edad* de acuerdo con el *travesaño* de la *escalera* que han alcanzado, y al mismo tiempo ocupan una posición de respeto debido a sus servicios pasados; de cualquier manera, entonces, todas las familias de la comunidad son calificadas de acuerdo con la edad, y son evaluadas en cuanto a prestigio a través de la operación de la jerarquía"[391], mientras que Frank Cancian presenta el sistema de cargos en Mesoamérica como un conjunto de roles, donde él distinguió los siguientes "cargo roles" ("roles de cargo"): "alguacil", "mayordomo", "regidor" y "alcalde", más "principal" y "sacristán"[392]. Se nota que ambos autores ponen un fuerte énfasis en la jerarquización de los roles en el sistema de cargos.

El concepto de rol ya había sido desarrollado en otras disciplinas[393], cuando fue introducido en la antropología en 1936 en el "Estudio del hombre"[394], donde

[391] Nash, 1958: 165-166, precedido por la declaración que "desde la perspectiva de las familias que participan en el sistema, la jerarquía cívico-religiosa es un sistema de cargos u oficios jerarquizados e interrelacionados, en el que el servicio es obligatorio como un deber público y un gasto personal; el ciclo de vida de una familia en una comunidad india es una alternancia continua entre cargos políticos y religiosos, a través de los cuales las familias se van haciendo más antiguas, prestigiadas y sabias, a un ritmo socialmente fijado".

[392] Cancian, 1967: 197-202. En mi propia definición del *típico sistema de cargos*, que "consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales ..." en ocasiones he utilizado la palabra "roles".

[393] "Varios psicólogos y filósofos, como William James, Henri Bergson y R. Müller-Freienfels, ya habían abierto el camino para la idea y algunos ya habían utilizado el término sin darle el pleno significado que posteriormente adquiriría" (Banton, 1965: 25), y un filósofo-sociólogo como Pareto ya había señalado la necesidad de proporcionarles etiquetas a las entidades de nuestro mundo, tanto las entidades humanas como las meramente materiales (Pareto, 1916, par. 2034-2037), igual que observó Max Weber una necesidad de ordenar el mundo (Weber, 1998), de manera que "desde alrededor de 1925 en adelante el término *rol* aparece cada vez más frecuentemente en los escritos de sociólogos norteamericanos como W. I. Thomas, E. W. Burgess y otros" (Nadel, 1957: 22) Ya en 1933 se publicó una investigación acerca de "la familia: un estudio de los roles de los miembros", "donde podemos decir que el concepto de rol está al punto de ser formulado en su versión plenamente desarrollada y moderna" (El estudio es de Katherine Lumpkin, 1933, y la apreciación es de Anne-Marie Rochblave-Spanlé, 1962). Desde el principio del siglo XX el concepto de *rol* ya había sido desarrollado en aquella particular variedad de la psicología social que George H. Mead llama *conductismo social*, donde la perspectiva fundamental es la de la *empatía* y donde señala que "el individuo mismo desempeña el papel de la otra persona a la que de tal modo excita y sobre la cual influye. Esta adopción del papel del otro se encuentra en condiciones de volver sobre sí y, de tal modo, dirigir su propio proceso de comunicación" (Mead, 1990: 272), anticipándose así al planteamiento posterior de Talcott Parsons de las expectativas mutuas.

[394] Linton, 1936. Linton retoma el planteamiento clásico de Sir Henry Maine distinguiendo entre los status adscritos y los status adquiridos (Linton, 1936: 315; Maine, 1861/2000, Capítulo V). Rubín de la Borbolla, responsable de la traducción al español del clásico de Linton (1942), causó algo de confusión al traducir la palabra *rol* como *función*, probablemente el concepto menos inocente en la antropología y en las ciencias sociales en general.

Ralph Linton trataba la pareja de *rol* y *status* como inseparables, de manera que el *rol* es el aspecto real y dinámico de la persona, mientras que el *status* es su aspecto ideal y estático - el concepto de "rol" ha tenido un uso extremadamente amplio, ha sido modificado[395] y su uso criticado[396].

Uno de los elementos que hace atractivo el concepto de "rol" para el análisis antropológico (y de otros tipos de análisis social y cultural) es el hecho de que los mismos habitantes de las comunidades estudiadas hacen uso del concepto de "rol": "el concepto de *rol* no es un invento de los antropólogos o los sociólogos; es empleado por las mismas gentes que estudian; lo que los antropólogos y sociólogos han hecho más allá de reconocer la existencia de esta categorización es convertirla en una herramienta analítica especializada"[397]. De esta manera, el concepto de rol es la solución al problema de clasificación de la población y "su utilidad estriba, en los términos más sencillos, en el hecho de que proporciona un concepto intermedio entre la *sociedad* y el *individuo*; opera en aquella área estratégica donde el *comportamiento* individual se convierte en *conducta* social, y donde las cualidades e inclinaciones distribuidas sobre una población son traducidas en los atributos diferenciales exigidos por o ejemplificados en las normas sociales vigentes" y "tiene que referir no a los seres humanos vivos, concretos y únicos en un momento dado, sino a los individuos vistos como conjuntos de cualidades"[398].

Las verdades más importantes acerca de los sistemas de roles como herramientas de análisis del sistema de cargos son:

---

[395] En un libro posterior Linton reformula su posición radicalmente: "the term role will be used to designate the sum total of the culture pattern associated with a particular status. It thus includes the attitudes, values and behavior ascribed by the society to any and all persons occupying the status. It can even be extended to include the legitimate expectations of such persons with respect to the behavior towards them of persons in other statuses within the same system" (Linton, 1945).

[396] Dos de las críticas más frecuentemente lanzadas contra el concepto de *rol* son, por un lado, que es demasiado impreciso y, por otro lado, que no es el término adecuado; ambas críticas se encuentran formuladas en Newcomb,1951: 36.

[397] Nadel, 1957: 20, quien subraya que "no existe sociedad alguna que no clasifique su población en este sentido - como padres, sacerdotes, sirvientes, doctores, hombres ricos, hombres sabios, hombres grandes, etc., es decir de acuerdo con los trabajos, oficios o funciones que asumen, y los derechos y las obligaciones que les tocan; en pocas palabras, cada sociedad proporciona tales claves lingüísticas para identificar los roles diferenciales que se les espera de sus miembros que jueguen, o tienen que jugar" (ibidem).

[398] Nadel, 1957: 20-21.

- una persona ocupa una serie de roles que son relacionados mutuamente, pero no de una manera sencilla
- los diversos roles que ocupa una persona pertenecen a diferentes tipos de roles: roles socio-económicos, roles políticos y roles rituales
- parte de la dinámica del sistema social proviene de la tensión entre los diferentes tipos de roles
- el análisis de roles y conjunto de roles se encuentran a diferentes niveles de abstracción, pero ninguno es directamente empírico
- los roles se encuentran a diferentes niveles
- La vida de una persona se enmarca en una lucha por encuadrar sus diferentes roles en una unidad

Como un primer paso podemos entonces considerar al sistema de cargos como un modelo conciente, de acuerdo a la distinción que hace Lévi-Strauss entre modelos concientes y modelos inconscientes[399].

Así que una persona asume un rol y es reconocido como el ocupante de este rol, con derecho o sin derecho. Pero una persona no solamente ocupa un rol, en el transcurso de un día común y corriente ocupa un gran número de roles: en su rol de esposo desayuna con su esposa, en su rol de padre lleva a sus hijos a la escuela, en su rol de empleado llega tarde a su oficina, en su rol de amigo sale a medio día a tomar un café con un amigo suyo, y en su rol de cliente paga el café, etc. Primero tenemos que hacer un registro de los roles de una persona, pues son muchos y diversos. Luego tenemos que aceptar que una persona es una persona, en el sentido de que todos los roles que ocupa de alguna manera en conjunto conforman una unidad. Esta unidad es lo que podemos llamar una "personalidad social".

Para fines estrictamente jurídicos, es decir para colocar la responsabilidad, podemos considerar que "la organización de un sistema jurídico se fundamenta en

[399] Lévi-Strauss, 1953. Podemos considerar también la distinción entre lo *émico* y lo *ético* se debe a Kennth Pike y ha sido popularizada por Marvin Harris (Pike, 1954; Harris, 1979).

la concepción básica que tal sistema tiene del ser humano; la correspondiente imagen del ser humano es el secreto regulador de cada sistema de derecho"[400],

Es importante tomar en cuenta que "durante el periodo en que el individuo se encuentra en la inmediata presencia de otros, pueden tener lugar pocos acontecimientos que proporcionen a los otros la información concluyente que necesitarán si han de dirigir su actividad sensatamente. Muchos hechos decisivos se encuentran más allá del tiempo y el lugar de la interacción o yacen ocultos en ella. Por ejemplo, las actitudes, creencias y emociones *verdaderas* o *reales* del individuo pueden ser descubiertos solo de manera indirecta, a través de sus confesiones o de lo que parece ser conducta expresiva involuntaria"[401].

Necesitamos también señalar los roles, como algo así como uniformes (etiquetas, como dice Pareto), y para eso tenemos el sistema de cargos que coloca todo en el espacio ritual, en la duración del tiempo ritual, destacando los diferentes roles: mayordomo, campanero, rezandero, etc. Pero eso nos lleva a la necesidad de aceptar la existencia de diferentes tipos de roles. Para fines de la presente investigación quisiera distinguir tres tipos de roles, que pertenecen a tres niveles de datos acerca de la comunidad: roles socio-económicos, roles políticos y roles rituales.

En el presente contexto un "rol" es el aspecto normativo y cognoscitivo de una "identidad social", en el sentido de que el "rol" es el contenido ideal y generalmente conocido y aceptado de una de las posiciones que pueden llegar a ocupar los miembros de una comunidad, pues un individuo tiene que ocupar ("representar") muchos roles en su vida, algunos consecutivos y otros simultáneos. Se puede construir el registro ideal del conjunto de roles y su distribución en una comunidad dada, pero es evidente que los roles son diferentes y su apreciación es variada.

Estoy de acuerdo con estos dos antiguos especialistas en que el sistema de cargos es la principal institución que defina el orden social, cultural y conceptual en la comunidad y, sin embargo, no estoy seguro de que el sistema de cargos defina tan netamente el estatus de una persona.

---

[400] La cita es del fundador del moderno derecho laboral alemán, Sinzheimer (1933: 5).
[401] Goffman, 1981: 13-14.

Siguiendo la lógica de la definición de comunidad, como una colectividad que existe a diferentes niveles, y de la definición de *estructura social* como el conjunto de roles reconocidos en la comunidad, tenemos que distinguir entre roles pertenecientes a los diferentes niveles[402], se han hecho intentos por definir y articular diferentes tipos de roles: Aidan Southall ha sugerido una distinción entre cinco distintos dominios que abarcan diferentes tipos de roles: parentesco o étnico, económico, político, ritual o religioso, y recreacional[403], mientras que Michael Banton fundamenta su discusión en la supuesta existencia de tres tipos de roles: *roles básicos*, *roles generales* y *roles independientes*[404], y Talcott Parsons ha construido el sistema más elaborado llamado en su versión final "AGIL"[405], pero del cual el elemento más importante es el énfasis en la "expectativa mutua" que es uno de los principales rasgos de cualquier sistema de roles y que recibe atención en todos los estados de elaboración del sistema de Parsons[406].

El mismo Nadel le dió en 1957 un nuevo giro al concepto, invocando algunas de las perspectivas introducidas por Max Weber en las ciencias sociales[407]. Nadel menciona cuatro problemas específicamente relacionados con el análisis de roles: primero, que "*ex definitione*, el concepto de *rol* tiene que ver con conducta, o con conducta diferencial, y las características que esta constituye", segundo, que "la conducta sociológicamente relevante es siempre una conducta dirigida hacia o tomando en cuenta a otros", tercero, que "la conducta sociológicamente relevante es siempre intencional y, de igual manera, es repetitiva, recurrente y tiene - como ya lo hemos formulado - algún grado de *constancia*" y, y finalmente, que "mientras que el concepto de clase requiere que los respectivos individuos compartan solamente una propiedad o atributo (que

---

[402] Recordando que el nivel de *comunitas* no es diferenciado, por lo que solamente existen roles pertenecientes a los niveles socio-económico y ritual (Turner, 1969: 119-155).
[403] Southall, 1959.
[404] Banton, 1965: 33.
[405] Por su acrónimo en inglés, conteniendo las cuatro dimensiones: A: Adaptación, G: Goal attainment capacity, I: Integración, L: Latent state. Presentado originalmente en Parsons & Smelser, 1956, posteriormente elaborado en varios artículos y libros. Los principales rasgos de la teoría se encuentran en Parsons, 1951.
[406] Se encuentra un seguimiento cronológico del trabajo de Parsons en Alexander, 1997: 27-96.
[407] Nadel, 1957.

sirve como la *diferentia*, para utilizar la jerga tradicional de la lógica clásica), el concepto de *rol* requiere la presencia de una serie de características interrelacionadas"[408]. Y para el estudio de un sistema de roles recomienda Nadel tres métodos interrelacionados[409]. El primero se preocupa por establecer la frecuencia y la regularidad con la cual los atributos que supuestamente constituyen el rol de hecho ocurren juntos, produciendo así la *normalidad* de la serie de rol. El segundo se preocupa por las declaraciones y afirmaciones explícitas de las gentes (con cierto grado de consenso y autoridad); todas estas son juicios de valor que señalan la supuesta normalidad, por lo que son la normalidad codificada. El tercero parte de los mecanismos de mantenimiento de la sociedad y busca las sanciones que se imponen en el caso de una violación de las normas que acompañan el desempeño de los roles; las sanciones que anteceden o siguen a la conducta irregular. El método número 2 nos da la imagen de los roles enteros, mientras que los métodos número 1 y 3 solamente nos dan elementos sueltos de los roles.

Robert K. Merton sostiene que un sólo *status* en la sociedad implica un número de *roles* articulados, relacionando al habitante del status con los demás habitantes de otros status, con los que tiene que interactuar. La totalidad de roles que tiene que ocupar en el transcurso de su interacción con las demás gentes constituyen su *conjunto de roles* (*role set*). Comenta Banton en un tono más que ligeramente escéptico que "hay que señalar que esta terminología representa una propuesta y que todavía hay que ver que alguien demuestra de qué manera se puede utilizar en la investigación y proporcionarnos una mayor comprensión"[410].

Sobre todo en la antropología política se había visto temprano como un concepto indispensable, y Radcliffe-Brown escribe en su prefacio a *African Political Systems* que "la estructura social de cualquier sociedad incluye alguna diferenciación de roles sociales entre personas y clases de personas. El rol de un individuo es el papel que juega en la vida social total - económica, política, religiosa, etc. En las sociedades simples existe sólo un poco más que la

[408] Nadel, 1957: 23-24.
[409] Nadel, 1957: 25.
[410] Banton, 1965: 28.

diferenciación muy importante sobre la base del sexo y de la edad y el reconocimiento no institucionalizado del mando en el ritual, en la caza y en la pesca, en la guerra, etc. A eso tenemos que agregar la especialización del oficio más antiguo del mundo, el de curandero. Pasando de las sociedades simples a las más complejas, registrando un aumento en la diferenciación ente los individuos, y normalmente también alguna división de la comunidad de clases, más o menos definitiva", y "como se desarrolla una organización política también surge una diferenciación, cada vez más clara, a través de la cual se le asignan a ciertas personas - los reyes, los jefes, los jueces, los caudillos de guerra, etc. - roles especiales en la vida social. El tenedor de un oficio en este sentido esta dotado de cierta autoridad, y al oficio se le otorgan ciertas obligaciones y también ciertos derechos y privilegios"; más adelante "así que en el estudio comparativo de los sistemas políticos nos interesan ciertos aspectos particulares de la estructura social total, indicando con este término tanto el establecimiento de individuos como grupos de linaje o territoriales, pero también la diferencia de ellos en base a su rol social, o como individuos o sobre la base del sexo y la edad o por las distinciones de clases sociales"[411]. Un *rol* define Radcliffe-Brown como "el conjunto de derechos y obligaciones de una persona"[412].

Posteriormente fue desarrollado y formalizado por Radcliffe-Brown en la tradición estructural-funcionalista británica en el contexto de la distinción más madura que hizo Radcliffe-Brown entre una *organización social* y una *estructura social*: "dentro de una organización podemos decir que cada persona ocupa un *rol*. Así que podemos decir que cuando tratamos a un sistema estructural nos ocupamos de un sistema de *posiciones* sociales, mientras que en una organización tratamos a un sistema de *roles*"[413]. No puede sorprender a nadie que el aspecto estático del concepto fue rescatado por Radcliffe-Brown, quien ya lo había introducido en la antropología política como un concepto indispensable[414].

---

[411] Radcliffe-Brown, 1940: 8.
[412] Radcliffe-Brown, 1940: 9.
[413] Radcliffe-Brown, 1952: 11.
[414] Radcliffe-Brown, 1952, en general, y en la antropología política en particular en Radcliffe-Brown, 1940 (donde por cierto retoma observaciones ya hechas en Radcliffe-Brown, 1933A, 1933B).

Se ha venido desarrollando una especie de confusión creativa en la antropología alrededor del concepto[415], un número de definiciones y usos han sido propuestas, y Goodenough intentó, dentro del marco de la "Nueva Etnografía", "repensar *status* y *rol*" y construir "un modelo general de la organización de las relaciones sociales"[416]. Me sorprende un poco el modelo de Goodenough, pues no me parece tan novedoso, radical y revolucionario como el nos da a entender. Ya que Goodenough se coloca en la tradición de la "antropología cognoscitiva" es curioso que pone tanto énfasis en el concepto gemelo de "status", ya que el concepto de "rol" es netamente un concepto cultural, mientras que el concepto de "status" pertenece mucho más al dominio social. El rol es el perfil cultural de una identidad social, como la llama el mismo Goodenough, mientras que el status es lo que podemos llamar el perfil social de la misma identidad social. Una de las sugerencias del presente trabajo es mantener el objetivo de Goodenough de buscar los roles como elementos en la construcción de una identidad social, pero intentando definir el rol sin relacionarlo con el status.

Un alumno de Radcliffe-Brown, más no seguidor acrítico suyo, el austriaco Sigfried Friedrich Nadel,que se había formado originalmente en la psicología,en su clásico "Fundamentos de la antropología social" de 1952 había definido y discutido el concepto, siguiendo estrechamente a Radcliffe-Brown y la tradición británica[417].

Uno de los elementos de la definición de una comunidad es que tiene una estructura (por lo regular llamada una estructura social), y que esta estructura se puede definir como el conjunto de roles culturalmente reconocidos. El sistema de cargos es un elemento central en esta estructura, y en otro contexto ha sido caracterizada como un "ritual público"[418], y siguiendo la pista de Laura Collin quien plantea la duda acerca de hasta dónde llega el efecto del ritual[419]. Tenemos entonces que definir qué es un rol y cuál es la precisa relación entre el sistema de cargos y el sistema de roles. Tenemos entonces una comunidad donde cada

[415] "Esta plétora de definiciones incompatibles causa alguna confusión, especialmente cuando diferentes autores utilizan diferentes palabras para indicar la misma cosa" (Banton, 1965: 28).
[416] Goodenough, 1965: 311.
[417] Nadel, 1978.
[418] Ochiai, 1985.
[419] Collin, 1994.

miembro tiene su lugar preciso con sus correspondientes atributos, y esta sistemática distribución de los lugares y sus atributos se resuelve parcialmente a través del funcionamiento del sistema de cargos.

En la obra de Max Gluckman se juntan estos dos hilos del sistema de cargos, pues plantea que "estoy dispuesto a proponer valientemente las siguientes proposiciones: (a) entre más grande sea la diferenciación de los roles, menos ritual habrá, y entre más grande la diferenciación secular menos místico será la ceremonia relacionada, y (b) entre más grande la multiplicidad de roles no diferenciados y traslapados, más ritual habrá que sirva para separarlos"[420], basándose en "el truismo de que cualquier ritual - en efecto, cualquier acto de etiqueta - marca el hecho de que el hombre juega un determinado rol", con lo que vuelve a otro aspecto de lo que él mismo señala, en su libro acerca de la costumbre y el conflicto en África, como su idea fundamental: que los hombres ocupan roles en diferentes contextos que marcan relaciones que se entrecruzan: "en su cualidad de obrero puede quitarse el sombrero frente a su patrón: no se quita su sombrero frente a su hijo, pues como padre es superior y puede quedarse con el sombrero puesto"[421].

14 EL SISTEMA DE CARGOS Y EL CAMBIO SOCIAL

El nacimiento antropológico del sistema de cargos en 1937 coincide con el nacimiento de un amplio interés entre los antropólogos (y sus gobiernos) en los problemas de cambio social y cultural[422].

Es sabido que los funcionalistas ortodoxos tenían problemas para formular una teoría del cambio, principalmente debido a su axioma de la integración de los elementos en el todo, en el organismo en el caso de Malinowski y en el sistema social en el caso de Radcliffe-Brown. Max Gluckman tildó de ridículos los esfuerzos de Malinowski por formular una teoría del cambio, no obstante su gran

[420] Gluckman, 1972: 34.
[421] Gluckman, 1962: 35.
[422] En realidad, el artículo de Sol Tax (1937) se puede ver como uno de miles de preludios a un proyecto muy amplio de construcción de un nuevo mundo sobre las ruinas del mundo que se acabó con la Segunda Guerra Mundial, en una lucha de las fuerzas de los derechos humanos contra las de las tinieblas, ejemplificado en la creación de la ONU, del Banco Mundial y el Fondo Monetario, entre otras muchas instituciones "democráticas".

admiración por él[423], y Edmund Leach espetó que "para mí, Malinowski, hablando de los trobriand, es un genio estimulante; pero Malinowski, divagando sobre la cultura en general, es un vulgar pelmazo", y "los escritos teóricos de Malinowski no han pasado de moda, están muertos"[424].

Uno de los enfoques que fue diseñado para estudiar el cambio, exactamente en los mismos años y entre antropólogos culturales, fue el planteamiento de un proceso de aculturación[425], y un poco más tarde, en los años de la guerra fría, un planteamiento que se manifestó en el escenario mexicano en algunos de los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán[426]. Más precisamente en relación con el sistema de cargos, Gonzalo Aguirre Beltrán planteó un proceso de cambio en el marco del proceso de una economía dominical, reservándole al sistema de cargos un lugar importante y una atención privilegiada[427].

Sería difícil imaginarse la aplicación de una teoría marxista sin dirigir la atención hacia las posibilidades de un cambio social, y es de esperarse que desde un punto de vista ortodoxamente marxista Ricardo Pozas analizó un proceso de desaparición del sistema de cargos en San Juan Chamula o, más precisamente la separación de la jerarquía religiosa de la jerarquía civil o bien política[428]. Lo que sí puede sorprender es que el material empírico realmente no avala los planteamientos teóricos que se formulan como predicciones.

Siguiendo al planteamiento de Robert Redfield, presentó Fernando Cámara Barbachano más discretamente la coexistencia de dos fuerzas: las fuerzas centrípetas y las centrífugas, en el seno de la comunidad, y el producto del conflicto entre estas dos fuerzas: una tercera sociedad que no era ni autóctona ni colonial, sino el resultado de la interacción de las dos[429].

En el artículo de Frank Cancian de 1967 también encontramos un postulado implícito de un proceso de cambio en su uso de la expresión de "sistemas de

[423] La crítica a Malinowski se expresa en Gluckman, 1947A, su admiración por Malinowski en Gluckman, 1947B.
[424] Leach, 1957B: 291-292.
[425] Redfield, Linton & Herskovits, 1936.
[426] Aguirre Beltrán, 1957. En una tradición truncada en Cuba, que evidentemente fue interrumpida en 1959, se desarrolló el concepto de "transculturación" (Ortiz, 2002: 81-94).
[427] Aguirre Beltrán, 1973; su enfoque ha sido criticado en Korsbaek, 1987.
[428] Pozas, 1987, enfoque que ha sido criticado también en Korsbaek, 1987.
[429] Cámara Barbachano, 1952.

cargos atípicos"[430], y más explícitamente lo encontramos en otro trabajo suyo acerca del desarrollo demográfico en Zinacantán[431]:

El principal problema de todos estos enfoques es que se postula la existencia de un proceso unilineal y unidireccional de cambio, de algo monolítico hacia algo menos monolítico, de algo integrado hacia algo en proceso de desintegración. A la luz del material etnográfico que tenemos a nuestra disposición, me parece que este postulado no solamente simplifica la realidad exageradamente, haciendo caso omiso de una dialéctica mucho más rica y enredada, sino que la distorsiona. Como señalé en una crítica a Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas en el caso de San Juan Chamela, entre más se moderniza la comunidad de San Juan Chamula, más tradicional se hace su sistema de cargos, muy diferente del postulado que encontramos en el análisis de Ricardo Pozas[432].

En un intento por establecer una tipología de cambio social, Billy DeWalt propuso la existencia de diferentes tipos de sistemas de cargos en diferentes comunidades que se encuentran en diferentes momentos de un proceso de evolución, disolución o desmoronamiento:

> "En suma, aunque estos estudios han asentado cierto número de factores asociados con cambios en las jerarquías civil-religiosas, pienso que, como hipótesis, los factores que estos autores asientan no han sido probados adecuadamente. En las páginas siguientes presentaré los resultados de un estudio comparativo de veintiseis estudios de comunidad en el área cultural de Mesoamérica. Las hipótesis de los tres estudios mencionados, así como las hipótesis sugeridas en algunos de los estudios individuales de comunidad, se probarán para determinar los factores que han sido de importancia general en el cambio de la estructura de sistemas de cargos en estas comunidades.
> Para hacer cualquier afirmación respecto a cambios en los sistemas de cargos es necesario tener cierta idea de los rasgos distintivos de lo que llamaré "jerarquía tradicional". Este sistema corresponde al que la mayoría de los mesoamericanistas piensan cuando alguien menciona la jerarquía civil-religiosa. Cancian lo ha descrito de la siguiente manera:

...el progreso a través de la jerarquía entraña cierta alteración entre las facciones civil y religiosa conforme el individuo desarrolla su carrera. Como

---

[430] Cancian , 1967.
[431] Cancian, 1990.
[432] Korsbaek, 1987.

característica, existen solamente uno o dos cargos en la cima, muchos en el fondo, dando a la jerarquía un aspecto piramidal. Se espera que todos los hombres de una comunidad sirvan en la jerarquía, al menos en el nivel del fondo; la presión social sobre los que dudan es grande. El servicio es sin pago y, en los cargos religiosos, pueden entrañar gastos substanciales para el interesado (Cancian, 1989: 284).

> Por otra parte, en muchas comunidades es fácil reconocer que los sistemas de cargos ya no tienen varios de los rasgos principales señalados. Quizá las adaptaciones más conservadoras han ocurrido en cierto número de comunidades que poseen lo que llamaré una "jerarquía acéfala". Estas comunidades han mantenido cierto grado de integración de los sistemas civil y religioso, aunque la alternatividad entre los dos campos no pueda seguirse rígidamente más tiempo. El rasgo definitivo, sin embargo, es el de que la jerarquía se debilita en la cima. Los cargos civiles más altos ya no requieren el paso a través del resto del sistema como prerrequisito. En su lugar, otras habilidades, tales como el alfabetismo o la habilidad para hablar español se han vuelto más importantes. En estos casos, el método para alcanzar estos altos puestos civiles es por elección o por nombramiento gubernamental. Estos cambios han tenido lugar por la intervención del estado y de los gobiernos nacionales. Las comunidades están hechas para conformarse a un tipo uniforme de gobierno civil. Los líderes políticos más altos ya no tienen obligaciones rituales. En los niveles más bajos, sin embargo, el sistema de cargos funciona a la manera tradicional con una gran cantidad de ligas entre las esferas civil y religiosa. En estas comunidades (que aparecen en la Tabla II), una cantidad mínima de modificación ha ocurrido al conformar las normas impuestas desde el exterior.
>
> Los cambios más extensivos han ocurrido en otras comunidades, las cuales han tenido que aceptar nuevos puestos, cargueros, o elecciones que les han sido impuestos. A pesar de haber tenido que hacer estos cambios, los que con frecuencia han resultado en la completa separación de las jerarquías civiles y religiosas, unas cuantas comunidades se han interesado por retener muchos de los rasgos del sistema antiguo. El resultado es lo que llamaré una "jerarquía religiosa de ornato". Los rasgos definitorios son: 1) hay una completa separación de la jerarquía religiosa de la civil;pero 2) hay una expansión del sistema religioso para compensar la pérdida de cargueros debido a la desaparición de la parte religiosa de la jerarquía. Los antiguos cargueros civiles, que han sido desplazados por los nuevos puestos consistentes con las líneas fijadas estatal y nacionalmente, pueden ser incorporados a la jerarquía religiosa, tal como pasó en Zinacantan (Cancian, 1965). En otras comunidades los cargos civiles desaparecen, pero se conserva una jerarquía dual. Ambos lados de la jerarquía, sin embargo, son puramente religiosos. Atempan (Buchler, 1967) y Contla (Nutini, 1968) muestran este patrón. Las comunidades de "jerarquías religiosas de ornato" también están señaladas en la Tabla II.

> Finalmente, existe cierto número de comunidades que tienen lo que llamaré "sistemas debilitados". Esta categoría encierra, en efecto, un "saco mixto" de sistemas de cargos. Han habido cambios importantes y el interés primario parece estar en lograr que sobreviva el sistema en cualquier forma posible. Los mayordomos, responsables de la planificación de las fiestas de los santos, con frecuencia son los últimos vestigios del sistema antiguo. Aunque existe una amplia variación en los tipos de modificación que han ocurrido, cierto número de elementos comunes pueden ser identificados.
> Una vez más, los cargos civiles ya no son parte del sistema. La parte religiosa no se ha expandido y en general se ha reducido ampliamente. El servicio en los puestos más bajos no es usualmente requerido para servir inclusive en los puestos religiosos más altos, y por lo tanto, la naturaleza jerárquica del sistema con frecuencia ya no está presente. Es en estas comunidades (enlistadas en la Tabla II) donde las modificaciones más grandes han acontecido"[433].

Al final de su análisis formula Billy DeWalt unas reservas que quisiera hacer mías:

> "Aunque este trabajo se interesa principalmente en los elementos generales responsables de los cambios en los sistemas de cargos, hay otros factores locales más específicos que han tenido sus efectos. Un examen de las historias particulares de varias comunidades identificaría muchos de ellos. Por ejemplo, Acheson (1970) ha notado que la escasez de hombres adultos en Cuanajo durante la Revolución Mexicana puede haber sido la causa importante del principio de la decadencia del sistema de cargos en ese lugar. En otras comunidades, tales como Tzintzuntzan, el movimiento bracero fue importante. Enterados de las costumbres de otros lugares más opulentos, muchos rehusaron el servicio en los cargos al volver a sus comunidades. Nash (1958) ha comprobado los efectos de una nueva fábrica en Cantel. El programa ejidal en México, que distribuyó tierras entre los campesinos después de la revolución, ciertamente debe haber tenido efectos puesto que creó otra jerarquía y organización que tenía que conformarse con los lineamientos del gobierno nacional. La organización del ejido proporcionó un medio alternativo de servicio a la comunidad"

Hay algo de cierto en la idea de un movimiento de lo hermosamente integrado hacia algo en proceso de desintegración, pero creo de una manera diferente y más complicada. En primer lugar, no es tan seguro que existiera una integración tan armoniosa antes del inicio de algún proceso demoledor, creo que

[433] DeWalt, 1974.

cualquier momento en un proceso tiene sus tensiones, ciertamente más fuertes en algunos momentos que en otros. En segundo lugar, siempre fue un problema para los evolucionistas definir qué es lo que evoluciona: ¿la totalidad?, ¿la base económica?, ¿la superestructura jurídico-política, para hablar como marxistas?, ¿o bien la superestructura ideológica o sea la cultura?

Todos estos cuatro tipos de sistemas de cargos existen corrientemente en Mesoamérica (cf. la columna "fecha de estudio" en la Tabla I) indicando que, cualquiera que sean las fuerzas que han producido los cambios, han penetrado en distintos grados en las comunidades. Queda, por lo tanto, examinar estos factores, especialmente los propuestos por otros investigadores, que han sido citados como relacionados con los cambios en los sistemas de cargos"[434]

Dije antes, tal vez con un poco de arrogancia, que soy evolucionista, una declaración que requiere unas aclaraciones también pues, definitivamente no es políticamente correcto en estos días ser evolucionista. Es evidente que el evolucionismo ortodoxo decimonónico es tan desprestigiado que ningún antropólogo en sus cinco se declara como integrante o afiliado de esta escuela. Ya los dos demiurgos del funcionalismo prometieron un futuro mejor, al mismo tiempo que criticaron al presente, en dos citas que ya son clásicas. A Malinowski le "parece que hay lugar para un nuevo tipo de teoría. La sucesión en el tiempo y la influencia de la etapa anterior sobre la posterior es el principal objetivo de los estudios evolucionistas. La influencia mutua de los distintos aspectos de una institución, el estudio del mecanismo social y psicológico en el que se basa una institución, constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora sólo se han practicado de forma ensayística, pero me arriesgo a predecir que tarde o temprano tendrán el reconocimiento que merecen. Este tipo de investigación abrirá el camino y proporcionará los materiales para las otras"[435], mientras que Radcliffe-Brown se expresó más secamente: "yo creo que en este momento el conflicto verdaderamente importante en los estudios antropológicos no está entre los *evolucionistas* y los *difusionistas*, ni entre las diversas escuelas de los *difusionistas*

[434] DeWalt, 1974.
[435] Malinowski, 1922: 515-516.

sino entre la *historia conjetural*, por una parte, y el estudio funcional de la sociedad por otra"[436].

Y una de las debilidades de cualquier tipo de orientación marxista mínimamente ortodoxa es que hay un abismo entre los hechos empíricos, como se conocen hoy debido a la etnografía occidental, y los postulados ("modelos", si así se prefiere) de los clásicos marxistas.

Creo que para poder defenderse como evolucionista se requieren dos puntos. En primer lugar tomar en cuenta que los evolucionistas clásicos no habían descubierto lo que mencioné en la introducción: que los antropólogos han descubierto que su objeto de estudio no es monolítico, es compuesto. Mientras que los evolucionismos clásicos luchaban con la tarea de hacer comprensible la evolución de algo que se puede llamar "la sociedad" – a través de las nueve etapas de Morgan, o algún otro modelo – mientras que uno de los comentarios más lúcidos y más importantes en la antropología de hoy es la observación de Pedro Carrasco:

> Nos hemos ocupado de un proceso que implica tanto la continuidad de ciertos aspectos de la organización social como el cambio radical de otros. El cambio o la continuidad serán más o menos resultados según se considere la estructura, la forma o la función de una institución social Nosotros hemos resaltado la continuidad de los principios estructurales relativos al funcionamiento de la escala, puesto que ésta es el hilo que conecta las formas precolombinas con las formas modernas de organización política y ceremonial. Pero la introducción del culto católico y de las formas españolas de administración municipal significan un cambio radical de la forma cultural de determinados cargos o actividades en los que se concretiza la estructura. En los segmentos campesinos de la sociedad anterior a la llegada de los españoles, con poca o ninguna estratificación social, ésta debe haber sido la transformación fundamental. En los centros políticos estratificados, por el contrario, la estructura social total dentro de la cual operaba el sistema de escala fue radicalmente transformada al convertirse las sociedades indias en parte de la sociedad colonial o nacional y ser reducidas al nivel de organización campesina. Junto a esto, un cambio fundamental tuvo lugar en la función del sistema de escala en relación con la estructura social total. La escala pasó de ser un mecanismo para la selección de personal, o para la revalidación de los derechos heredados a un alto cargo dentro de una sociedad estratificada e independiente, a ser un mecanismo para compartir las responsabilidades entre los

[436] Radcliffe-Brown, 1929: 53.

> miembros de un segmento no estratificado, de una comunidad campesina incluida en una sociedad más amplia[437].

Otro aspecto importante que no habían tomado en cuenta los evolucionistas clásicos es el factor tiempo y es manifiesto que los antropólogos seguimos siendo muy torpes en nuestro trato con el factor tiempo, en todos sus aspectos. En una ocasión he sugerido que la confusión de los tiempos hace imposible el estudio del conflicto en la antropología[438]. Sin que eso resuelva todos nuestros problemas y defectos podemos aprender mucho de los historiadores de las mentalidades, entre los cuales Fernand Braudel ha forjado la distinción entre las duraciones: la duración corta, la duración mediana y la duración larga[439]. Si intentamos tomar en cuenta el factor tiempo en nuestra antropología inmediatamente tropezamos con el dilema de definir la disciplina, pues los diversos tiempos merecen un tratamiento muy diferente, hasta tal grado que podemos plantear que la historia de las mentalidades puede ser considerada como una historia antropológica o, alternativamente, una antropología histórica[440]. Una muy hermosa imagen de las tres duraciones se refiere a las aguas del mar: los movimientos de la duración corta se parecen a la espuma que baila encima de las olas: es rápida y vistosa, pero jala muy poco; los movimientos de la duración mediana se parecen a las olas: son menos rápidas y menos vistosas, pero tienen más fuerza, jalan más que la espuma; finalmente, los movimientos de la duración larga se parecen a las corrientes por debajo de la superficie del mar: no son vistosas, en efecto ni siquiera se ven, son más lentas y, como sabe cualquiera que se haya ahogado, jalan muchísimo más, tienen una enorme fuerza[441]. En consecuencia sugerí en otro contexto que podemos considerar a la antropología social como la antropología que estudia los procesos rápidos, los de la duración corta, mientras que podemos considerar a la antropología cultural como la antropología de los

---

[437] Carrasco, 1961: 339.
[438] Korsbaek, 2005B.
[439] Braudel, 1987.
[440] Korsbaek, 2000C.
[441] La imagen la encontré originalmente, hace muchos años, en un libro de texto de fonología de David Crystal, la he presentado en un artículo acerca del sistema de cargos (Korsbaek, 1995) y en un momento me sugirió un antropólogo mexicano que la antropología de la mediana duración podría ser la etnohistoria como la percibe Pedro Carrasco.

procesos lentos y subterráneos que corresponden a las corrientes en el fondo del mar[442].

Mi posición es que el proceso de evolución es evidente, no en lo espiritual (basta con echar un vistazo a la gente que detentan hoy el poder y nos gobiernan), pero sí en lo material (a nadie se le ocurre negar la diferencia entre los medios materiales de los lacandones (para quedarnos en México) o de los grupos de indígenas que viven en la Selva Amazónica.

He insistido (en la introducción) en la ambición holista en la antropología. Y es importante tener en mente que todos los elementos, evolucionados a diferentes velocidades, se encuentran al mismo tiempo en la configuración total que tenemos ante nuestros ojos. He intentado estudiar algunas de las fuentes de la antropología mexicana en general y del estudio del sistema de cargos en dicha antropología mexicano en particular, señalando la ingerencia respectiva de los tres padres fundadores, Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown, alegando que el primero ha tenido influencia en el estudio del aspecto cultural del sistema de cargos[443], el segundo en el estudio de su aspecto económico[444], y el tercero en su aspecto político (y social)[445]. Sin embargo, combinando estas dos observaciones, de la insistencia holista y la separación de los aspectos, creo que es más importante tomar en cuenta la coexistencia orgánica de aspectos sociales y culturales en el sistema de cargos[446], lo que viene a crear una tensión dentro de la misma institución, y entre la institución y a comunidad.

---

[442] Korsbaek, 1995.
[443] Boas, 1912, 1914, 1924, Esther Hermitte, 1970, Calixta Guiteras Holmes, 1986, 2005.
[444] Malinowski & De la Fuente, 2005.
[445] Tax, 1937, 1955; Cancian, 1967. Para evitar malentendidos, quisiera subrarayar que no es mi intención decir que la antropología mexicana haya sido creada por Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown, ni siquiera la tradición antropológica del sistema de cargos, pero que sí la mencionada antropología mexicana ha aprovechado la inspiración que ha podido sacar de estas tres tradiciones.
[446] En cualquier fenómeno que estudie la antropología coexisten los aspectos sociales y culturales, solamente creo que en el sistema de cargos más manifiestamente que en muchos otros casos, entre otras razones debido a la importancia de esta institución.

CAPÍTULO II, 2:
EL SISTEMA DE CARGOS EN EL ESTADO DE MÉXICO.

Con su "artículo acerca de los municipios de las montañas mesoccidentales en Guatemala" que publicó en 1937, y "donde se describió por primera vez la institución que posteriormente sería conocida como el sistema de cargos", Sol Tax desató una oleada de estudios de esta institución en las comunidades de la región. "El primer resultado concreto de este proceso de investigación fue un sólido consenso alrededor de la forma cultural e institucional de esta institución en Mesoamérica, consenso que se conocería como el *típico sistema de cargos*" y "a un nivel analítico y explicativo esta oleada de investigaciones nos dejó lo que ha sido llamado el *paradigma de cargos*"[447].

Sin embargo, parece que el Estado de México y sus comunidades indígenas escaparon de toda la conmoción relacionada con el estudio, la descripción e interpretación del sistema de cargos y, juzgando de una rápida lectura de la etnografía de la entidad, se queda uno con la impresión de que no hay sistemas de cargos ni en las comunidades indígenas, ni en las mestizas ni en las ciudades.

Cuando en 1995 se inició el proyecto de investigación del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México tuvimos que empezar casi desde cero, pues las descripciones etnográficas de esta institución en las comunidades indígenas en el Estado de México eran tan pocas, dispersas y poco sistemáticas que ni siquiera podíamos permitirnos el lujo de suponer que el sistema de cargos existiera en esas comunidades, más que en unos pocos casos excepcionales[448].

No obstante la manifiesta pobreza etnográfica de la región mazahua, de allí venía una contribución muy importante al estudio del sistema de cargos: una tesis

---

[447] Las generalizaciones que se presentan en este capítulo ya han sido presentadas, en formas diferentes y provisionales en varios textos dedicados explícitamente a "los sistemas de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México" (Korsbaek, 2000B, 2002C, 2009A, 2009C).
[448] Los planteamientos del proyecto se encuentran en Korsbaek, 1995 y en Barrios, 1995.

de licenciatura de la ENAH acerca de los cargos entre los mazahuas. Sin embargo, era como una espada de dos filos, pues trataba algo tan poco ortodoxo en la cargología desarrollada en el Sureste como cargos hereditarios, un fenómeno que podría hasta poner en peligro la idea clásica de la forma del sistema de cargos[449].

El acervo total de etnografía del sistema de cargos de las comunidades indígenas en el Estado de México era tan modesto que podían llegarse a confirmar las sospechas de la inexistencia de esta institución allá. Existía otra tesis de licenciatura de la UAEM acerca de los cargos en la comunidad mazahua San Gerónimo Boncheté[450], una monografía de San Simón de la Laguna, una pasajera mención de los cargos entre los otomíes de Temoaya[451] y dos trabajos acerca del aspecto religioso de los cargos en San Mateo Atenco[452]. Las minimonografías de la serie Tepetlaóxtoc nos presentan someras descripciones del sistema de cargos en las comunidades de origen nahua en la montaña en el municipio de Texcoco: San Jerónimo Amanalco[453], Santa Catarina del Monte[454], y San Juan Tezontla[455], así como una somera descripción del sistema de cargos en otras cuatro comunidades de filiación nahua en el antiguo Acolhuacán[456]. Finalmente, contamos con una breve descripción del sistema de cargos en la única comunidad matlatzinca, San Francisco Oxtotilpan, en una tesis dedicada al estudio de "El pueblo matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua"[457].

El resultado de todas estas medias descripciones y muy poco análisis del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México fue algo así como al mismo tiempo dejar al antropólogo entrever la existencia y presencia del sistema de cargos en la entidad, pero no lo suficientemente fuerte y preciso como para convencer a uno de que sí realmente existiera.

---

[449] Gómez, 1972.
[450] Martínez Colín, Tesis.
[451] Collins, 1994.
[452] Albórez, 1987; Hernández, 1987.
[453] Sokolowski, 1995.
[454] González, 1993.
[455] Rodríguez Rojo, 1995.
[456] Pérez Lizaur, 1975.
[457] Cazés, 1967.

Hay un rasgo que comparten todas estas publicaciones: el sistema de cargos no es el tema principal, es más bien tratado como un fenómeno secundario en relación con los temas principales de los diversos trabajos[458], y es contra este trasfondo y con este punto de partida que las investigaciones durante los últimos años han dado pruebas irrefutables de la existencia del sistema de cargos en las comunidades en el Estado de México.

Las descripciones etnográficas han sido producidas como parte del proyecto de investigación del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México que se inició en la entonces Escuela de Antropología de la UAEM en Toluca en 1996 y funcionó hasta 1997, y continúa como PIF (Proyecto de Investigación Formativa) en el marco de la Escuela Nacional de Antropología e Historia desde año nuevo de 2001. Una buena parte de los resultados han sido presentados en el Primero y el Segundo Coloquio del Sistema de Cargos, celebrados respectivamente en Toluca en agosto de 1997 y en la ENAH en agosto de 1999. Del Primer Coloquio en 1997, recientemente se publicaron las memorias, con once etnografías del Estado de México, cinco etnografías de otras entidades en la República (Oaxaca, Puebla, Guerrero Michoacán y Sonora), el prólogo y un artículo a cargo de Fernando Cámara Barbachano y una introducción de Leif Korsbaek[459], del Segundo Coloquio ya ha sido publicado un dossier en el No. 19 de la revista Cuicuilco, con siete ponencias, de las cuales una es una descripción del estado que guarda el estudio del sistema de cargos en el Estado de México[460], y otras son descripciones y estudios comparativos del sistema de cargos en una comunidad indígena en el Estado de México y otra en la Huasteca[461] y del sistema de cargos en las comunidades mazahua en el Estado de México, desde un punto de vista de antropología jurídica[462], más un volumen más amplio con 9 etnografías y análisis antropológicos de sistemas de cargos del Estado de México[463].

---

[458] Seguramente se me escapa uno u otro título, pero es evidente lo modesto de la etnografía del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México.
[459] Korsbaek & Cámara, eds. 2009.
[460] Korsbaek & González, 2001.
[461] Alvarez, 2001.
[462] Sandoval, 2001.
[463] Sandoval, Topete & Korsbaek, eds., 2002.

Hoy contamos con descripciones etnográficas del sistema de cargos en comunidades con población hablante del otomí en comunidades indígenas en el municipio de Huixquilucan[464], de Acambay[465], de Lerma[466], de Ocoyoacac[467], de Chapa de Mota[468], y de algunas de las comunidades del municipio de Otzolotepec, así como de la comunidad de San Pablo Chimalpa, de origen otomí, en la delegación de Cuajimalpa en México D. F[469].

De comunidades indígenas con habitantes hablantes del mazahua tenemos descripciones del sistema de cargos en el municipio de San Felipe del Progreso[470], de San Miguel La Labor en el municipio de Almoloya de Juárez[471] y de San Francisco Mihualtepec en el municipio de Donato Guerra[472], y de la región mazahua en general[473]. Más recientemente también tenemos descripciones parciales y comparativas de sistemas de cargos en comunidades indígenas con población mazahua en comunidades en los municipios de Almoloya de Juárez (San Lorenzo Cuauhtenco, Yebuciby, Loma Alta, Ocoyotepec, San Francisco Tlacilacalpa, Santa María Nativitas, Santiaguito, Potejé y la cabecera), Ixtlahuaca (Guadalupe Cachi, San Francisco de Guzmán), El Oro (Citejé), Villa Victoria (San Diego Xuchiltepec, San Felipe de la Rosa), Villa de Allende (Loma de Juárez, El Jacal, Santa María, San Miguel Villa de Allende y Cabecera Indígena)[474].

De comunidades con población hablante del nahuatl tenemos ahora descripciones etnográficas de las comunidades en el municipio de Texcoco en conjunto; se trata de las comunidades Santa María Tecuanulco, Santa Catarina

---

[464] Alejandro, 2009.
[465] Sandoval, 1997, 2000.
[466] Cabrera, 1986, 2009.
[467] Mancilla & Chapa, 1999.
[468] De un periodo de prácticas de campo que dirigí en 1999 en el municipio de Chapa de Mota, junto con Felipe González Ortiz y Saúl Alejandro Alvarez, tenemos un material etnográfico no publicado de las comunidades otomíes del municipio: Dongú, San Juan Tuxtepec, San Felipe Coamango y San Francisco de las Tablas.
[469] Romero, 1996, 2009.
[470] Chávez, 2009 (de San Antonio Pueblo Nuevo); González, 2009 (de San Agustín Mextepec); Brinkop, 1997 (de Emilio Portes Gil); Korsbaek & al., 1998 (de San Antonio de las Huertas).
[471] Vizcarra, 1999.
[472] De la comunidad mazahua de San Francisco Mihualtepec, en el municipio de Donato Guerra, tenemos un material etnográfico producido durante un periodo de prácticas de campo en 1997
[473] Sandoval Forereo, 1999, en prensa. En ambos trabajos el sistema de cargos está visto desde el punto de vista de la antropología (o sociología) jurídica.
[474] Todos estos últimos desde un punto de vista del sistema cultural-jurídico de los mazahuas, Sandoval, 2001: 99-141.

del Monte, San Jerónimo Amanalco y San Pablo Ixayoc[475]. De San Jerónimo Amanalco tenemos dos ponencias[476], de San Pablo Ixayoc tenemos una tesis de licenciatura[477] y de Xalatlaco contamos también con un texto dedicado al sistema de cargos[478]. En el municipio de Temascaltepec existen algunas comunidades pobladas por hablantes del nahuatl, de las cuales no tenemos etnografía alguna: San Miguel Oxtotilpan, San Mateo Almomoloa y Potrero.

De las dos comunidades aisladas, San Juan Atzingo con población de hablantes del atzingo[479] y San Francisco Oxtotilpan con población hablante del matlatzinca[480], tenemos hoy una serie de descripciones etnográficas. Un caso que se acerca más a la realidad del Sureste es el sistema de cargos en la comunidad tlahuica San Juan Atzingo donde, no obstante la separación de los cargos religiosos y civiles, el conjunto de cargos parecen funcionar de una manera más integrada que en las demás comunidades[481]. El planteamiento general en los trabajos de Monterrosas & Alvarez parecen con claridad indicar el camino de una futura investigación: aparentemente el sistema de cargos en San Juan Atzingo se aleja del modelo del típico sistema de cargos pero, investigando más a fondo y acercándose más a un nivel émico, la diferencia se encuentra más en la superficie que en el fondo. Esta posición coincide con las experiencias de Santiago Atitlán donde un estudio del poder a secas no nos revela gran cosa, mientras que un estudio del proceso de legitimación que convierte el poder en autoridad nos permite entender de qué manera esta comunidad logró resistir los embates del régimen militar en Guatemala durante once largos años o, planteado al revés, porqué dicho régimen militar no logró socavar los fundamentos del control político en Santiago Atitlán[482].

---

[475] Guzmán Díaz, 2009.
[476] Montiel, 1999; Castro & Ramírez, 1999.
[477] Martínez Rangel, 2000.
[478] Rivera, 1999.
[479] Alvarez & Monterrosas, 1996, Monterrosas & Alvarez, en prensa. Alvarez, 1999, es una comparación del sistema de cargos en San Juan Atzingo, en el municipio de Ocuilan en el Estado de México y en San Isidro Atlapexco en la Huasteca nahua.
[480] Gallegos, 1997; Korsbaek & al., 1996; Korsbaek, 2009C.
[481] Alvarez & Monterrosas, 1996.
[482] Ricco & Korsbaek, 1992.

Finalmente hay que mencionar que tenemos etnografías del sistema de cargos en comunidades habitadas por mestizos[483], pero recientemente los estudios de este tipo se han venido multiplicando. A título de ejemplos se pueden mencionar dos tesis recientes: una de las mayordomías en Texcaltitlán y otra de las mayordomías en Santa María Acatitlan en Valle de Bravo, ambas en el Estado de México[484], y no solamente en el ambiente rural, sino también en el ambiente urbano[485], no olvidando una ponencia acerca del sistema de cargos en Zumpahuacán, también en el Estado de México[486].

Realmente no puede ser una sorpresa que existen sistemas de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México, pues el estudio etnohistórico muestra ya antecedentes de la temprana colonia: así, por ejemplo en el trabajo más conocido de Pedro Carrasco, donde analiza la situación al filo de la conquista, haciendo uso de la información que se encuentra en la obra de Alonso de Zurita[487]. Esta dimensión etnohistórica ha sido desarrollada con información de algunos de los Códices Techialoyan, en los cuales se puede establecer todo un registro de diferentes ocupantes de cargos[488], se ha iniciado un estudio etnohistórico del sistema de cargos en San Jerónimo Amanalco, en el Municipio de Texcoco[489], y se ha estudiado en el contexto de la conquista espiritual[490]. A este respecto representa la ponencia de María Elena Maruri un valioso avance, un intento por explotar una fuente potencialmente riquísima en información, que hasta hoy ha llamado muy escasamente la atención de los investigadores: son alrededor

---

[483] El 13 de julio del 2001 se titularon dos pasantes de licenciatura en la Facultad de Antropología de la UAEM en Toluca con la tesis de licenciatura en antropología social "Sistema de cargos, roles y estatus en la cabecera municipal de Texcaltitlán (El caso de la fiesta del Señor Santiago Apóstol)" (Uriostegui & Cadena, 2001), un estudio de una comunidad mestiza en el Estado de México.
[484] Urióstegui & Cadena, 2001; Osorio, 2001.
[485] La tesis de licenciatura "Las mayordomías en Santa María Acatlán, Valle de Bravo" (Arriaga, 2001), un estudio de las mayordomías en el espacio sumamente urbano de Valle de Bravo, se encuentra en proceso de lectura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
[486] Marques, 1997.
[487] Carrasco, 1961.
[488] Maruri, en prensa, 2009.
[489] Montiel, 1999.
[490] González Reyes, 1999.

de 60 manuscritos de la serie de Techialoyan que existen en el Estado de México[491].

Debe ser posible explotar estos manuscritos y los archivos con la misma intensidad que lo ha hecho la Doctora Teresa Jarquín en el caso de Metepec, por ejemplo, y llegar a una serie de muy precisas historias de la estructura y del proceso políticos de una serie de comunidades en la entidad[492].

Mientras que ahora es evidente que el sistema de cargos sí existe en las comunidades indígenas en el Estado de México y que es una institución vigorosa y viable, el acervo de información etnográfica que hemos reunido ha confirmado nuestra sospecha inicial de que el *típico sistema de cargos* ha sido formulado con base en información etnográfica del Sureste - Chiapas, Guatemala, Yucatán, Belice y Oaxaca -, tal vez a raíz de la inexistencia de información etnográfica del Estado de México, y que el sistema de cargos que existe en las comunidades indígenas en el Estado de México no coincide en su forma y estructura a la construcción del tradicional *típico sistema de cargos*: el *típico sistema de cargos* no es típico en el Estado de México. Las principales diferencias se pueden presentar de la siguiente manera.

La plena participación de la población que tanto ha atraído la atención de los antropólogos en Chiapas - arriba del 90% en las comunidades de Amatenango del Valle y Zinacantán[493] - no encontramos en las comunidades indígenas en el Estado de México. Las razones pueden ser varias: la avanzada modernización del Estado de México puede haber llegado a afectar a sus comunidades indígenas también, y la fuerte incursión de las sectas protestantes, una incursión que es diferente del caso en Chiapas y otras partes del Sureste, puede ser otra razón.

Los muy fuertes gastos que en el Sureste llegan a arruinar a las familias no se encuentran en el Estado de México, donde más bien encontramos gastos compartidos entre un elevado número de seguidores y asistentes del carguero

---

[491] Véase el catálogo en Robertson, 1965, teniendo en mente que el acervo ha crecido desde entonces.
[492] Jarquín, 1990.
[493] June Nash, Frank Cancian.

La articulación religioso-político que es uno de los rasgos conspicuos en el Sureste, donde por lo regular se trata de una articulación global de dos jerarquías, una religiosa y otra política, está también ausente en las comunidades indígenas en el Estado de México, donde la articulación normalmente se asegura a través de un sólo cargo estratégico. El cargo a través del cual se articulan las dos jerarquías es frecuentemente el cargo de fiscal, como lo vimos en San Francisco Mihualtepec y en San Francisco Oxtotilpan, pero hemos visto otros casos también: los tlatoleros en San Juan Atzingo[494] y el comisariado ejidal en San Antonio de las Huertas[495].

Así también en las comunidades de San Felipe del Progreso donde, "aunque ambos tipos de cargos están dirigidos al ámbito comunal, los cívicos están inscritos más bien en la vida cotidiana de la comunidad y enfocados a arreglar asuntos y conflictos internos, mientras los cargos religiosos están más relacionados con la cosmovisión y apuntan hacia la comunicación con el ámbito y los seres sagrados. Por consiguiente, también las actividades y responsabilidades de los cargueros religiosos y cívicos difieren, al igual que los espacios y tiempos donde se desempeñan. En el típico sistema de cargos, estos espacios y tiempos suelen confundirse, pero entre los mazahuas están confinados a ámbitos separados"[496].

Podemos hacer referencia a un estudio de la comunidad de San Pablo Chimalpa en el Municipio de Cuajimalpa que, aunque se encuentra en el Distrito Federal, es de origen otomí y comparte muchos rasgos con las comunidades del Estado de México. En el sistema de cargos en San Pablo Chimalpa la separación de las dos jerarquías es tan tajante que se pueden detectar dos diferentes estrategias y dos diferentes racionalidades económicas para el progreso a través de los cargos[497].

En lo político concluimos que "la población indígena en los municipios del Estado de México se encuentra en todos los casos lejana de la cabecera del

[494] Alvarez & Monterrosas.
[495] Korsbaek & al., 1998.
[496] Brinkop, 1997: 11.
[497] Romero, 19.., 2009.

municipio", por lo que "tiene influencia indirecta sobre el proceso político en el municipio; lo curioso es que en algunos casos, pese a la distancia respecto a la cabecera municipal, sí tiene injerencia en los procesos políticos, como es el caso que acabamos de describir arriba"[498], y esta influencia se ejerce exactamente a través del sistema de cargos.

En el trabajo de campo en San Antonio de las Huertas nos dimos cuenta de que "los habitantes de la comunidad encuentran que su proyecto individual sigue estando dentro de la comunidad. Ellos siempre piensan en regresar. Esto es tan claro como el hecho de que los nuevos delegados municipales, al momento de ser propuestos para formar una planilla se encontraban trabajando en la Ciudad de México, y no se negaron a regresar a la comunidad. De esta manera, pensamos que, a pesar de todo, para los habitantes de la comunidad tiene sentido participar en los cargos, por lo menos tiene más sentido que la vida urbana y moderna. Pensamos que el sistema de cargos es el elemento que hace la diferencia entre un mundo conocido, que tiene sentido, y un mundo ajeno sin sentido y misterioso. En cierto modo el sistema de cargos define al mundo y coloca a cada uno de sus elementos en su orden"[499].

En términos generales, vimos que para los indígenas, en su situación de "asalariados con parcela", "es una obligación participar en el sistema de cargos, puesto que configura el proyecto comunitario, para de esa manera dar pie y continuidad al derecho de habitar en la comunidad"[500].

Es evidente que estos sistemas de cargos se sustraen de los postulados del paradigma de cargos: desigualdades económicas[501], diferente base económica[502], caciques, jefes supremos[503], diferente estructura política e integración, incursión de sectas protestantes.

En lo referente a la supuesta nivelación económica, se señala que "en San Agustín Mextepec son cinco las fiestas católicas que se realizan: El Carnaval, San

[498] Korsbaek & González, 1999B: 55, haciendo referencia a la situación en el municipio de Chapa de Mota.
[499] Korsbaek & al., 1998: 270
[500] Korsbaek & González, 1999A: 288, 290.
[501] CEDIPIEM, jefes supremos.
[502] Korsbaek & González, 2000.
[503] Reyes Álvarez Fabela.

Agustín, la Virgen de Guadalupe, la Nochebuena y El Jubileo, en ellas los encargados de realizarlas son tres mayordomos y de ocho a doce oficiales de mayordomía o ayudantes. Estos cargos no son vitalicios ni hereditarios, sino que son elegidos cada dos años a través de una elección que la deciden los tres fiscales en turno (que tienen un periodo de tres años) y los mayordomos salientes. Es común que la decisión de la elección recaiga en un individuo con solvencia económica, es decir rico, que viva en la comunidad (y que sea católico), y sucede con frecuencia que a los más pobres no se les convoque o invite a tomar un cargo, quienes pueden pasar la vida entera sin adquirir esta responsabilidad. La práctica de las mayordomías religiosas es una acción social que ha ido perdiendo adeptos dentro de la comunidad, pues consideran que es mucha la carga económica y no acarrea beneficio alguno, además, la conversión evangélica que se empezó a dar desde 1956 (y que pensamos que ha terminado) hizo que muchos mayordomos abandonaran la práctica de las mayordomías. El mayordomo es elegido cada dos años por la comunidad católica, por lo regular el elegido no quiere tomar el cargo, pero cuando es invitado es casi imposible rechazarlo, además de que su condición de rico en la comunidad lo hace esperar el hecho de que algún día será invitado. No obstante, la lógica de este tipo de elección no responde a la intención de nivelar la riqueza en la comunidad, sino más bien se manifiesta como un acto simbólico donde, a partir de la elección, se reconoce la riqueza del elegido, es decir, a través de su elección se está comunicando a los vecinos de la comunidad que "él es el rico", y que por lo tanto puede brindar y patrocinar la fiesta patronal. En este sentido, participar en la jerarquía religiosa cumple funciones simbólicas, pues le concede la imagen prestigiosa al carguero de que tiene poder monetario. Más que equilibrar el nivel de riqueza comunitario, la elección del carguero tiene una función simbólica. Sus obligaciones serán brindar alimento y bebida durante los días de la celebración, no obstante en estos días es poca la asistencia a dicha fiesta, debido a que en la comunidad viven una cantidad importante de evangélicos. Ante la poca asistencia social, el prestigio o reconocimiento del mayordomo se limita a la parte católica de la comunidad. Para los evangélicos no obtiene respeto ni reconocimiento, pues sus estructuras simbólicas del prestigio

dependen de otros factores. En la comunidad de comerciantes evangélicos, que complementan su ingreso con la agricultura, la esfera del prestigio tiene una valoración urbana, posee mayor prestigio el que tiene una casa grande con ventanas panorámicas y un auto o camión. Aquel que muestra sus aparatos electrónicos mediante una antena parabólica también tiene más prestigio; las cosas le ganan terreno a la ceremonia; el individualismo socava el comunitarismo; es más prestigioso tener cierta cantidad de bienes, y mostrarlos, que derrochar el dinero en una fiesta católica de la que no se va a obtener nada.

El comercio ambulante es y fue un ponderador de la diferenciación social al interior de la comunidad; al tiempo que la causó, creó las condiciones sociales para que el protestantismo entrara con mayor facilidad a la comunidad. El caos que representaba la diferenciación social para los habitantes de San Agustín (pues el trabajo individual y el enriquecimiento de algunas unidades en mayor medida que otras era una realidad), se interconectó adecuadamente al discurso evangélico que privilegiaba el trabajo individual; con esto la nueva religión traería un discurso que legitimaba y justificaba una nueva situación social. Visto así, el protestantismo no entra a la comunidad y origina el enriquecimiento de unos, sino que es la misma existencia de esta diferenciación la que crea las condiciones sociales necesarias y suficientes para la incubación del protestantismo"[504].

La situación del estudio antropológico del sistema de cargos en el Estado de México y de sus etnografías se puede resumir como sigue.

Primero, podemos hablar de una doble conquista etnográfica: como se desprende del presente capítulo y del siguiente capítulo acerca del sistema de cargos en el Estado de México, podemos decir con seguridad que ha sido comprobado la existencia del sistema de cargos en regiones fuera de lo que tradicionalmente ha sido considerado como su hogar: el Sureste de México, Guatemala y Belice, más algunas extensiones hacia el sur: El Salvador y Honduras, un poco más hacia el este, Yucatán, y hacia el occidente saliéndose del Sureste, pasando por Oaxaca y Guerrero y extendiéndose a Michoacán y la frontera chichimeca, con estudios del sistema de cargos entre coras, huicholes y

[504] González, 2009: 9-10.

tarahumaras y, recientemente, en regiones todavía más norteñas que antaño dominaron los jesuitas con sus misiones y presidios, como lo señala Hugo López (2000). Como isletas encontramos la presencia del sistema de cargos en comunidades en Puebla, Tlaxcala y Veracruz y, finalmente, podemos agregar el ambiente urbano con sus sistemas de cargos, principal pero no exclusivamente en la Ciudad de México.

Como una parte de esta conquista etnográfica tenemos también un material etnográfico que nos permite postular, más allá de una duda razonable, que el sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México (y de otras partes fuera del área nuclear) difiere notablemente de la forma del *típico sistema de cargos* que manifiestamente ha sido abstraído del material etnográfico del Sureste para después ser extrapolado y universalizado de la manera más malinowskiana.

Con esta orientación y las limitaciones indicadas quisiéramos llegar a poder iniciar un trabajo cuyo punto de partida corresponde al que señala Fernando Cámara en un notable artículo: "describir, interpretar y clasificar la estructura y función de los organismos religiosos y políticos en algunas comunidades mesoamericanas con el propósito de encontrar características comunes - y señalar diferencias - que pueden ser utilizadas como proposiciones en una investigación más amplia que incluya otros tipos culturales y sociales del área mencionada, y de otras áreas americanas"[505].

Es mi opinión que cuatro son las necesidades principales en un futuro estudio sistemático de las comunidades indígenas y sus sistemas de cargos en el Estado de México.

En primer lugar un estudio del proceso histórico dentro del cual se han venido defendiendo y desarrollando estas comunidades y que le ha asignado al sistema de cargos su forma y su papel como mecanismo de reproducción social y cultural. Los trabajos presentan solamente un interés esporádico por todos los aspectos de la dimensión histórica de las comunidades indígenas y sus sistemas de cargos. El trabajo de María Elena Maruri señala una fuente que ha sido

[505] Cámara, 1952: 113.

solamente escasamente explotada: el amplio acervo documental que representan los manuscritos Techialoyan y las posibilidades de sacar de ellos información acerca del proceso de aculturación paulatina que ..... Aquí se puede partir de los planteamientos de Pedro Carrasco en un ya clásico artículo que intenta relacionar los orígenes de la preconquista con el temprano desarrollo colonial del sistema de cargos, de los estudios de ..... Otra cuestión fundamental tiene que ver con los orígenes de las comunidades que estudiamos: la relación entre los procesos de congregación y la posición de las comunidades en la actualidad. En estrecha relación con esta cuestión se puede plantear legítimamente la pregunta acerca del origen de todas las comunidades que llevan el nombre de *Pueblo Nuevo* y su relación con los conflictos sobre las tierras. En muchos de los trabajos se hace hincapié en las haciendas, y también aquí tenemos un terreno que, aunque no es virgen, sí carece de un estudio sistemático. El trabajo de Reyes Álvarez y Juana Monterrosas lleva la atención hacia la relación entre las luchas revolucionarias en las comunidades y su situación actual. Otro efecto cuyo estudio es imprescindible es el surgimiento de las haciendas y las estancias en el Estado de México y la particular convivencia entre el complejo de haciendas y comunidades indígenas. Y otro efecto que se puede investigar es la influencia diferencial de las órdenes monásticas en el territorio del Estado de México ya en el momento de nacimiento de las comunidades indígenas en su actual localización, principalmente los franciscanos y los agustinos, ya que la presencia de los domínicos es limitada en el Estado.

En segundo lugar un estudio de las diferencias significativas entre este proceso y el papel del sistema de cargos en las comunidades que se encuentran en la montaña y las que pertenecen al valle. Esto nos lleva a la particular problemática de combinar un estudio del sistema de cargos, que es eminentemente una institución comunitaria, con un estudio regional. Por un lado se pueden buscar las diferencias significativas en la estructura, forma y función entre los sistemas de cargos que se encuentran en el valle y en las que se encuentran en la montaña, un trabajo ya iniciado: uno de los investigadores del equipo, Felipe González Ortiz, terminó hace algún tiempo su tesis de maestría

donde compara sistemáticamente dos comunidades mazahua, San Antonio de las Huertas en la montaña y San Agustín Mextepec en el valle. Esta línea de investigación llevará inevitablemente a tomar fuertemente en cuenta el factor ecológico en el desarrollo y el funcionamiento de las instituciones. Por otro lado se puede tomar como punto de partida el hecho de que los grupos étnicos que antaño y bajo condiciones diferentes constituyeron unidades políticas y culturales, mientras que su actual situación, virtualmente limitada al espacio de la comunidad, es históricamente un efecto de la conquista y la colonización desde el siglo XVI. Saúl Alejandro García ya ha iniciado un estudio de las relaciones rituales que unen a algunas de las comunidades otomí, a través del intercambio de santos y otros intercambios. Un factor muy importante que nos obliga a adoptar una perspectiva regional en la investigación: en las últimas estancias en el campo, en comunidades mazahua y otomí, ha saltado a la vista que una buena parte de estas comunidades no basan su reproducción social y económica en la comunidad, sino en la venta ambulante de artesanías y otros productos y en trabajo asalariado en la Ciudad de México y otros centros urbanos, mientras que sí su reproducción cultural gira en torno a y se inscribe en la comunidad, un patrón de reproducción que crea una complicada interacción entre la comunidad, la región y la ciudad.

En tercer lugar un estudio del sistema de significados relacionado con los sistemas de cargos, estudio que se relaciona íntimamente con la atención a la cosmovisión y las técnicas de curación se revela en los trabajos de Saúl Alejandro, con el estudio de la religiosidad popular de María Eugenia Chávez y con las ambiciones generales del proyecto de investigación: estudiar los aspectos internos y externos de la estructura política de las comunidades.

Y en cuarto lugar, tal vez todavía más importante, que se llegue a estudiar el sistema de cargos como un elemento orgánico de las comunidades. En el estudio antropológico del sistema de cargos ha existido una tendencia a heredar la visión mecanicista que es tan típico del estructural-funcionalismo británico y sus reflejos en la antropología estadounidense. Al respecto se puede ver la monografía de Eckart Boege de los mazatecos como un modelo a seguir: el

sistema de cargos está presente a través de todo el libro, pero de una manera muy diferente y menos mecánica que en las monografías de antaño de las cuales se ha destilado el "típico sistema de cargos" y el "paradigma de cargos". La descripción etnográfica y el análisis antropológico se han llevado a cabo con un delicado equilibrio entre la visión "émica", la visión del mundo vivida y expresada por los mismos habitantes de la comunidad, y una visión "ética" cristalizada en un análisis ejecutada con notable sensibilidad. Y, lo más importante, las dos visiones "émica" y "ética" no son tanto visiones del sistema de cargos, sino visiones del destino de la comunidad y sus habitantes[506].

El énfasis en la presente colección de trabajos sobre el sistema de cargos se encuentra en la etnografía, pero quisiera terminar con una nota altamente personal que refiere a la necesidad de una interpretación teórica de esta institución para no degenerar a un estado positivista a la Alfonso Caso. En la continuación tanto de mi trabajo personal como el del equipo del proyecto del sistema de cargos opino que tenemos que atacar tres puntos teóricos y traducirlos a indicadores empíricos en el campo. Primero, tenemos que formular lo que es "el espacio del sistema de cargos"; segundo, tenemos que formular "la estructura del sistema de cargos"; tercero, tenemos que precisar qué es "el proceso del sistema de cargos" y, finalmente, articular estos tres conceptos dentro de un modelo que define la relación entre el sistema de cargos y la comunidad donde se encuentra - sin hacer a un lado sus articulaciones regionales y con lo que suele llamarse la sociedad nacional.

En el intento por resumir el terreno etnográfico y antropológico ganado, hace poco tiempo se concluyó que "todo eso es el primer paso hacia una comprensión del funcionamiento del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México. Un siguiente paso sería un acercamiento a la vivencia de los pueblos indígenas; un paso guiado por la hipótesis de que éstos ven el mundo y sus retos a través del prisma cultural que es el sistema de cargos"[507]. De manera que esta observación será el punto de partida para el siguiente paso: el intento por estudiar el sistema de cargos desde un ángulo

[506] Boege, 1988.
[507] Korsbaek, 2000: 45.

cultural, más que social, en una comunidad indígena en el Estado de México: la comunidad matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec.

Una de las comunidades indígenas en el Estado de México donde encontramos a un sistema de cargos en excelente estado de salud es en San Francisco Oxtotilpan, y donde es exactamente la intención formular una serie de hipótesis acerca de la naturaleza y el funcionamiento de su sistema de cargos.

La comunidad que nos interesa se encuentra en el municipio de Temascaltepec, así que echemos primero un vistazo a este municipio.

CAPÍTULO III, 3: EL MUNICIPIO DE TEMASCALTEPEC.

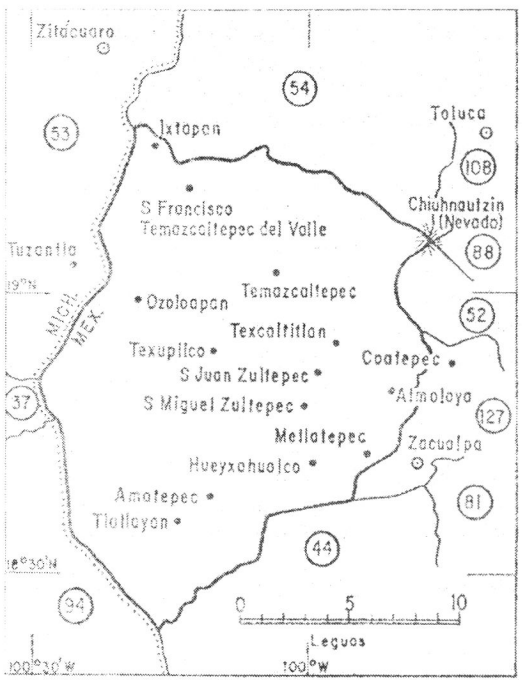
San Francisco Oxtotilpan, la comunidad indígena que constituye el universo de esta investigación, se encuentra en el suroeste del Estado de México, en el municipio de Temascaltepec, cuya cabecera es del mismo nombre[508] y que cubre una superficie de 547.5 km^2 (2.43% de la superficie del Estado de México). En 1990 la población del municipio fue de 26,968 personas y en 1995 de 26,643, un crecimiento negativo que se debe a una pasajera decadencia de la minería. Según el Censo de 2000, la población del municipio se había recuperado y fue de 15,405 hombres y 15,709 mujeres, en total 31,114 habitantes.

Tanto la historia temprana de Temascaltepec (y su región) como su historia más reciente están íntimamente relacionadas con la minería y, si nos acercamos a la historia reciente por vía del porfiriato, "poco más de diez años después de iniciado el régimen porfirista la producción de plata y oro era la más importante en el Estado de México"[509], hasta tal grado que el ministro británico Ward declaró que "solamente el restablecimiento de las minas de Temascaltepec puede hacer importante la agricultura en esta parte del país"[510]. Así que la presentación del la historia del municipio de Temascaltepec en forzosamente tiene que tomar en cuenta el papel de la minería en este proceso histórico.

Dentro de esta lógica minera encontramos otras dos tendencias que vienen a determinar el desarrollo histórico de Temascaltepec. Por un lado, "hubo dos tipos de asentamientos concentrados para no indios: los reales mineros ubicados en las zonas montañosas y serranas del sur y las villas para españoles localizadas en los valles semifríos del alto Lerma. Los primeros fueron asentamientos totalmente espontáneos y emergentes que estuvieron sometidos a los vaivenes de las bonanzas y borrascas mineras. La cantidad y composición varió según estas

[508] Al pueblo de Tejupilco se le confirió el título de villa, por decreto del 4 de junio de 1858 expedido en Tejupilco por el Gobierno Provisional del Estado de México, y el 4 de noviembre de 1861 se le dio el nombre de Temascaltepec de González, en honor al caudillo de la Reforma Plutarco González.
[509] Mentz & Pérez, 1998: 186.
[510] Ward, 1981: 531.

circunstancias. Nunca formaron grandes centros urbanos como en Guanajuato y Zacatecas, y por lo mismo no pudieron constituirse con la suficiente fuerza política como para tener un gobierno local propio ("cabildo"). Sin embargo, en sus mejores momentos se formaron núcleos poblacionales, pues lograron concentrar significativas cantidades de hombres, servicios y bienes en torno a su actividad. Entre estos están los minerales de Zacualpan, Sultepec y Temascaltepec"[511].



Mapa de la región (Gerhard, 1986).

Por otro lado sucede un paulatino desplazamiento de los indígenas y una conversión de poblados indígenas en poblados españoles o bien mestizos, parcialmente a consecuencia de la costumbre de construir los nuevos asentamientos sobre las ruinas de antiguos centros de poder[512], y que, hablando de los centros de población en el sur del Estado de México, "cada una de estas colectividades se encontraba al principio en pequeños núcleos, formando "reales" o campamentos de trabajadores que eran identificados por su iglesia y capilla y donde convivían los propietarios españoles, los negros esclavos y las cuadrillas de

[511] García Castro, 1999: 290.

[512] René García Castro señala en una nota a pie de página que "la mayoría de las ciudades españolas en América se fundaron cerca o en medio de los antiguos centros de poder indígena" (1999: 291), haciendo referencia a Chance y Noemí Quezada, acerca de los casos de Antequera (Oaxaca) y Mérida. Se podría agregar el caso del templo mayor en el centro de la Ciudad de México, y muchos más.

indios (tanto "naborios" como de "repartimiento"). En la medida en que las empresas de los españoles se fueron consolidando en el área por el descubrimiento y explotación continua de las vetas argentíferas, también se fueron afianzando aquellos sitios que servirían como los centros o núcleos de su residencia y actividad. En la documentación colonial se muestra que los individuos no dudaron en llamar y concebir a estos centros del sur como "poblados de españoles" o "poblazón de españoles", aunque en realidad eran poblados multirraciales y multiétnicos donde la complejidad social y económica de la época adquirió una clara expresión" [513].

El nombre del municipio, Temascaltepec, es un vocablo del nahuatl y proviene evidentemente del periodo inmediatamente antes de la conquista, cuando todo el Valle de Toluca fue ocupado por los poderes de la Triple Alianza, con consecuentes cambios profundos en lengua, cultura, relaciones sociales, política y economía. Del Paso y Troncoso nos informa que su nombre antes de la ocupación nahuatl fue "Cocalostoc", "Cueva de Cuervos".

Temascaltepec fue conquistado por Andrés de Tapia, y en 1556 se inició el poblamiento, a raíz de que un tal indio Adriano, natural de Texcaltitlán había dado noticia de la existencia de una albarrada rica en plata y oro, luego de lo cual los españoles Juan Gómez de Salazar y Francisco Gómez Bernal iniciaron la explotación minera. En 1561 instala Francisco Juanillo un molino de moler metales y en 1563 Bartolomé Sánchez inicia un ingenio de labrar de metales.

Desde el año de 1569 Temascaltepec es parroquia, y el primer sacerdote será el Padre Rodríguez de Silva. El edificio de la iglesia es originalmente del siglo XVII, pero la actual construcción tiene su origen en el porfiriato. En una comida en Teascaltepec me contó uno de los comensales que "igual que Temascal es fuertemente príista, también es muy católico", y el párroco tiene una fuerte influencia. En 2003 se cambió el párroco, "que no respetaba a nadie y se metía en todo", por otro sacerdote, que se porta mejor.

[513] García Castro, 1999: 310.



La iglesia en Temascaltepec

La división política era diferente en los tempranos años de la colona: "había aquí dos divisiones políticas principales, Texcaltitlán (que incluía Temazcaltépec y Texopilco) y Amatepec (incluyendo Atlamoloyan Tlatlayan y Zoltepec). Metlatépec y Tepexahualco (Teoxahualco Hueyxahualco) eran quizás regiones autónomas menores"[514], y "a fines del siglo XVI, Texcatitlán (Tescaltitlan; 1590: Santiago Tescaltitlán) tenía las subcabeceras de San Francisco Temazcaltepec (Temascatepec del Valle; 1590: Temascaltepec de González, villa) y San Pedro Texupilco (¿Talistaca en 1548?; 1590: Tejupilco de Hidalgo, villa) [515].

Una parte de la información relevante tenemos en la "Relación de las Minas de Temazcaltepeque"[516]: "Las minas de Temazcaltepeque, que es la cabecera del alcaldía mayor, y asiento y población de los vecinos españoles, tiene tres pueblos de indios en su jurisdicción, que son, el uno, Texcaltitlán, cabecera de todos, que está a tres leguas de las dichas minas, y, de los otros dos, el uno se llama Temazcaltepeque que está a tres leguas y media, y el otro, Texupilco, que está a otras cuatro leguas, como adelante se hará particular relación y pintura"[517].

---

[514] Gerhard, 1986: 275.
[515] Gerhard, 1986: 278.
[516] La "Relación de las Minas de Temazcaltepeque", una de las famosas relaciones geográficas de Felipe II, se encuentra en la actualidad en el Archivo General de Indias en Sevilla (en la sección de Mapas y Pinturas, AGI, México, 20-23). Está firmada "por mí, Gaspar de Covarrubias, alcalde mayor en ellas y su jurisdicción, corregidor de la provincia de Tuzantla por su Majestad... Halláronse presentes a la averiguación e interpretación della Diego Castañón, beneficiado destas minas, y Melchor Núñez de la Cerda, y Francisco Gómez, naturales desta tierra" (p. 139).
[517] "Relación de las minas de Temazcaltepeque", p. 139.

"Tanto Amatepec como Texcaltitlán pasaron a ser corregimientos en 1536 el segundo pronto volvió a ser encomienda privada" [518].

Lo cierto es que lo que es hoy el municipio de Temascaltepec formaba parte de una amplia zona minera que incluía a lo que hoy constituye a los municipios de Sultepec y Zacualpan: "los yacimientos de plata de Zultepec atrajeron a mineros (fueron descubiertos antes de 1532) y el corregidor de Amatepec se hizo también alcalde mayor de Minas de Zultepec hacia 1540" [519].

"en 1555 se abrieron las minas de Temazcaltepec, que tuvieron alcalde mayor separado por algún tiempo, aunque en la década de 1560 Zultepec y Temazcaltepec estaban unidos bajo un magistrado[520]"

"Un mapa que acompaña la relación de 1580 muestra, además del real principal de Temazcaltepec (1590: ¿Real de Arriba, pueblo?), los de San Andrés, Los Ríos y Real Viejo. Para 1743 los mineros de Temazcaltepec estaban dispersos en tres asentamientos todos a menos de media legua de distancia, los reales de Carnicería, Arriba y Temazcaltepec propiamente dicho" [521].

Durante la colonia, Temascaltepec constituía, junto con Sultepec, Zacualpan y Texcaltitlán, una de las regiones mineras más importantes de la Nueva España, importancia que guarda todavía en los momentos de la independencia. El cónsul británico George Ward, que tuvo que lidiar con Poinsett, el representante de los intereses estadounidenses, acompaña la relación de su viaje por el Estado de México en 1824 con un mapa en el cual se aprecian un número de haciendas: Tepetongo, La Jordana y Rincón, La Estancia y la Huerta, Sultepec, Soconusco y Barranca.

La cuestión de la tierra era ya en los tempranos años de la República un asunto caliente y, como se desprende ya el conflicto entre los colonos españoles y los indígenas en a obra de Alonso de Zurita del siglo XVI, así también en el sglo XIX "el gobernador Melchor Múzquiz aconsejaba a los hacendados, en 1831, la división de sus extensas tierras y su reparto entre los comuneros que las pedían.

[518] Gerhard, 1986: 276.
[519] Gerhard, 1986: 276.
[520] Gerhard, 1986: 276.
[521] Gerhard, 1986: 277.

Advertía que de lo contrario seguirían los motines entre hacendados y campesinos sin tierras. Y siguieron los motines, como el de 1833, en el que el hermano Cuadros convocó a los indios para rebelarse contra los dueños de las haciendas de Temascaltepec"[522].

Testimonio del ambiente cosmopolita que es la minería en el hecho de que "el señor Bullock había sido nombrado director de las instalaciones de la compañía, con un salario de 700 libras esterlinas. Los gastos de su viaje a México, junto con su familia, catorce mineros irlandeses, un fundidor, un jardinero y todo lo necesario para un gran establecimiento, se había sufragado de la manera más liberal y se le había permitido construir una casa en un lugar muy hermoso, además de una hacienda de beneficio y un jardín *à l'anglaise*"[523].

Edward Burnett Tylor cuenta de su estancia en otra parte de México veinte años más tarde, acerca de lo inseguro que era la minería en México: "La prevalencia de la minería como un medio para hacerse rico ha contribuido grandemente a convertir el amor por el juego en un elemento importante en el carácter nacional. En tiempos pasados la minería de plata era una especulación sumamente arriesgada, y la gente que participaba en ella solían ganar y perder grandes fortunas una docena de veces en el transcurso de su vida. Los mineros no trabajaban por un sueldo fijo, sino por una parte de la producción, así que cada hombre se hizo un jugador por su propia cuenta. Los mismos males prevalecen en gran medida hoy, pero dos cosas han tendido a reducir su impacto. Vetas pobres que antes no atraían la atención de los mineros son ahora explotados y, ya que estas vetas existen en cantidades casi inexhaustibles su explotación es un asunto mucho menos arriesgado que solía ser el caso en la explotación de las vetas más ricas. Además, en unas de las minas más grandes los obreros hoy reciben su sueldo a diarias, de manera que su vida se ha vuelto mucho más regular. En muchos lugares, sin embargo, el trabajo se hace todavía bajo el incentivo de una parte de la producción, y los mineros pasan su vida en una alternancia de riqueza extraordinaria y extravagancia, y periodos de pobreza extrema"[524].

---

[522] Montes de Oca Navas, 1998: 360.
[523] Ward, 1985: 139.
[524] Tylor, 1861: 250.

En pleno porfiriato tenemos una impresión de la limitada cantidad de trabajadores en la industria minera y las dimensiones de los movimientos económicos que se derivaban de las minas, pero solamente de segunda mano, para así decirlo: "en 1878 trabajaban en El Oro sólo 39 trabajadores en la extracción de metales preciosos en dos minas que estaban en funcionamiento y en la única hacienda de beneficio que se reporta en esa zona; en la misma época, en los años setenta del siglo XIX, el distrito con mayor cantidad de minas activas en el suroeste era Sultepec: 763 trabajadores laboraban allí en la extracción, mientras que en Zacualpan lo hacían 158, y en Temascaltepec, 128", pero "con el capital extranjero y la inversión en una planta hidroeléctrica propia también creció Temascaltepec, donde en 1909 trabajaban un total de 435 operarios en la extracción (a diferencia de los 128 hombres de 1878) y 145 en el beneficiario, que en su gran mayoría era por cianurización" [525].

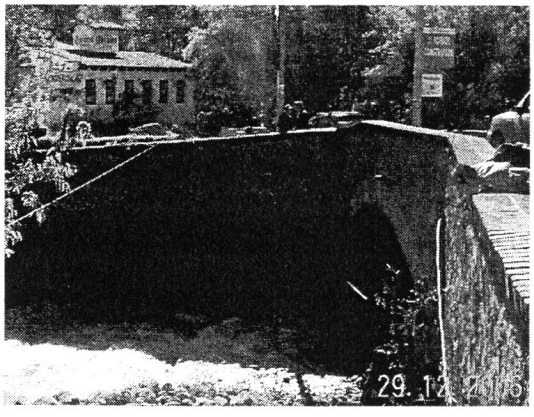
En México, como en cualquier otro país del capitalismo periférico, la minería se encuentra en íntimo contacto con el gran mundo internacional y rico, es decir con el capitalismo central, desde dos diferentes puntos de vista. En primer lugar, sus productos son altamente sensibles a los vaivenes de los precios en el mercado internacional, pues a este mercado se destina toda su producción, y en segundo lugar, la presencia de extranjeros en los centros mineros, por cierto en muy variados grados. Las huellas de la presencia de extranjeros se ve pronto en la arquitectura en los pueblos mineros. Así, por ejemplo, en El Oro el palacio municipal que fue víctima de las llamas hacia fines del porfiriato era de estilo francés, y el nuevo palacio que lo sustituyó después del siniestro es de estilo inglés. De igual manera, algunos de los edificios en Zacualpan son de un estilo inconfundiblemente extranjero y exótico, como es el caso de Tlalpujahua, cerca de la frontera entre el Estado de México y Michoacán.

La presencia de extranjeros se siente también en Temascaltepec pero, a diferencia del centro minero El Oro, en el noroeste del Estado de México, "donde residiía un número relativamente grande de extranjeros, y el suroeste, donde según el censo de 1910 encontramos relativamente pocos extranjeros; por

[525] Mentz & Pérez, 1998: 206, 210 (En 1906 fue instalada la planta de electricidad en Temascaltepec).

ejemplo, algunos alemanes vivían y trabajaban en los Arcos, en Almoloya; algunos franceses, en Temascaltepec, y uno que otro abarrotero español, lo que por lo menos debe haber aminorado este tipo de tensiones que sin duda fueron fuertes en El Oro"

Hoy en día Temascaltec es un municipio moderno, con toda la autonomía formal prometida en la Constitución y con todos los servicios necesarios para funcionar[526]. Como es costumbre en México, la religión predominante es la católica la cual representa el 94.6% de la población mayor de cinco años, le sigue la evangélica con el 1.6% y el resto es judaica y otras.



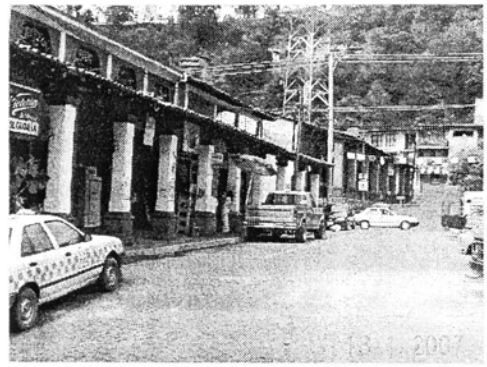
El río que atraviesa Temascaltepec, en
el trasfondo se ve la planta hidroeléctrica

Se cuenta con 136 planteles educativos, 55 de preescolar, 60 de primaria, 20 media básica y uno de nivel medio superior los cuales son atendidos por 411 profesores, y resalta la Unidad Académica Profesional de Temascaltepec, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM).

El analfabetismo se ubica en 16.26%, al existir un total de 2,458 analfabetas de un total de 15,121 habitantes mayores de 15 años.

En el municipio hay (en 1995) 4,855 viviendas, de las cuales casi todas eran propias, pues únicamente dos son colectivas, el pro medio es de 5.5 personas por vivienda.

[526] La mayor parte de la siguiente información proviene de la "Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de México" (http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/mexico/mpios/15086a.htm).



El centro comercial de Temascaltepec

Hoy existen todavía tres minas que son propiedad de compañías de Canadá, Japón y Alemania, lo que más bien reproduce una situación anterior, pues en los años 1820 escribió el ministro británico Henry George Ward en ocasión de su visita a Temascaltepec que "en 1826 estaban establecidas allí cinco compañías, dos inglesas, dos americanas y una alemana; no había una sola mina explotada por alguna compañía mexicana"[527]. Las tres compañías que subsisten hoy tienen sus principales instalaciones en Coahuila, adonde se lleva el producto en camiones para ser refinado.

Podemos iniciar una discusión de las elecciones en Temascaltepec en el año de 1981, una año que coincide bien con nuestra perspectiva del neoliberalismo, pues fue el último año que el PRI ganó las elecciones municipales con una mayoría del 100%.

Año	PRI	PVEM	PAN	PRD[528]	TOTAL
1981	100.0%				
1984	55.3%		40.1%	O.1%	95.4%
1987	75.9%		22.7%	0.4%	99.0%
1990	60.1%		35.3%	3.9%	98.3%
1993	70.3%	0.0%	22.0%	1.0%	92.4%
1996	56.7%	0.4%	20.5%	14.1%	91.7%
2000	44.4%	0.5%	40.7%	8.1%	93.7%
2003	47.9%[529]		40.2%	6.3%	94.4%

Después de 1981 el PRI mantuvo una cómoda mayoría absoluta, entre 55% y 76%, hasta que desde 2000 ha sido reducido a una mayoría relativa, en 2003

[527] Ward, 1985: 138.
[528] En 1984 PSUM, en 1987 PMS,
[529] Con el PVEM.

con la necesidad de apoyarse en una alianza con el Partido Verde Ecológico del Estado de México.

Aquí están mencionados solamente los cuatro partidos numéricamente más importantes, y como se ve de la última columna, los demás partidos tuvieron que compartir entre 1.0% de los votos en 1987 y 8.3% en 1996. El Partido Verde Ecologista está incluido solamente debido a sus alianzas con el PAN y el PRI en diferentes momentos, en sí no tiene mucha importancia, ni numéricamente o de otra manera.

El 16 de noviembre de 2002 firmaron Isidro Pastor Medrano, Presidente del Comité Directivo Estatal del PRI, y María Cristina Moctezuma, Presidenta del correspondiente Comité Estatal del Partido Verde Ecologista de México, la "Declaración de Temascaltepec", donde, considerando "que hasta el día de hoy, el Estado de México ha recibido un trato inequitativo por parte de la Federación", declaramos "aliar y unir nuestros esfuerzos para cuidar y preservar nuestro hábitat ...", "el PRI y el PVEM hacemos público nuestro compromiso de establecer una Alianza para todos en el Estado de México, a fin de luchar por nuestras causas, enarbolarlas y hacerlas realidad en la próxima justa estatal electoral del 2003"[530].



Rincón del Palacio Municipal

En el municipio de Temascaltepec tenemos hoy tres comunidades con población indígena, las tres con estatus de delegación política en el municipio: San

[530] La "Declaración de Temascaltepec, Alianza PRI-PVEM, Alianza para todos" está consignada en http://www.primex.org.mx/rumbo_2003/Ayuntamientos/Pre_mn/AlianzaPT_temas/Alianza_para_todos.

Mateo Almomoloa[531], San Miguel Oxtotilpan[532], ambas habitadas por hablantes de nahuatl, y San Francisco Oxtotilpan, con población de habla matlatzinca.

[531] Varios estudiantes se han acercado a San Mateo Almomoloa, pero no conozco ninguna descripción etnográfica de la comunidad.
[532] Que yo sepa no existe una descripción etnográfica de San Miguel Oxtotilpan, obra en mi poder un breve informe ecológico de la comunidad.

CAPÍTULO III. LA COMUNIDAD: SAN FRANCISCO OXTOTILPAN

1 LA GEOGRAFÍA DE SAN FRANCISCO OXTOTILPAN

La comunidad de San Francisco Oxtotilpan se localiza aproximadamente a medio camino entre la Ciudad de Toluca y la cabecera del municipio de Temascaltepec[533] y pertenece administrativamente a este municipio, con el estatus político de delegación, siendo una de las 46 delegaciones del municipio.

La cañada en la cual se encuentra San Francisco Oxtotilpan va aproximadamente del sur al norte y mide unos 3,700 metros de largo y alrededor de 800 metros de ancho, la altura del centro de la cañada es 2,600 metros sobre el nivel del mar. Más precisamente la cañada se encuentra entre 18°09'40" y 19°11'40" Norte y entre 99°53'00" y 99°55'30" Oeste (incluyendo el monte que se estira hacia el oeste).



Paisaje en la entrada a San Francisco Oxtotilpan

[533] En la casa de uno de los habitantes de Buenos Aires encontré un letrero que obviamente proviene de la carretera y que dice Toluca 41 km.

San Francisco Oxtotilpan está rodeado de volcanes en todas direcciones, razón por la cual el suelo que encontraremos conformante de la localidad está constituido por tres tipos de rocas de tipo volcánico.

Los volcanes son:

Al norte	San Antonio	19°13'48" N	99°53'29" O
	El Faro	19°16'10"	99°55'29" O
	Lodo Prieto	19°16'41"	99°57'52" O
	Cantarranas	19°17'36"	99°57'49"
Al sur	*Gordo*	19°07'01"	99°49'28" O
Al este	La Calera	19°10'50"	99°49'28" O
Al oeste	Piedra Herrada	19°11'08"	99°57'19" O
	El Ídolo	19°11'08"	100°00'12" O

Y los tipos de rocas volcánicas son:

a).- Rocas volcánicas (plioceno-cuaternario) PQv esencialmente de intermedias a básicas, dominantemente calcialcalinas, de arco continental; incluye depósitos piroclásticos asociados.

b).- Rocas clásticas y volcanoclásticas (plioceno-cuaternario) PQs resultantes principalmente de la actividad volcánica y rellenado depresiones; incluye depósitos piroclásticos asociados.

c).- Rocas volcánicas terciarias Tomv esencialmente de ácidas a intermedias, calcialcalinas, de arco continental de oligoceno-mioceno, principalmente; incluye depósitos piroclásticos y volcaniclásticos.

2 SUELOS, CLIMA Y VEGETACIÓN

El suelo se divide en diversos tipos, uno de ellos es el suelo orgánico como el que existe en San Francisco Oxtotilpan, además del suelo condicionado por material parenteral, el andosol úmbrico, que contiene una capa superficial oscura o negra, rica en material orgánico, pobre en nutrientes, de consistencia untuosa y textura de franco limosa o muy fina.

Los montes que rodean a San Francisco Oxtotilpan son de dos tipos:

a).- Bosques de pinus (pino).- Son comunidades vegetales en las que predomina el pino y alcanzan tallas de 40 m, aunque en lugares con heladas y vientos fuertes no superan los 8 m. La mayoría de las especies tiene afinidad con climas templados, fríos y semihúmedos, así como suelos ácidos y medianamente profundos, estos se pueden localizar en sitios que van desde 1500 hasta 4000 msnm ; particularmente en el sur y suroeste del estado se localiza el P. oocarpa y el P. pringlei. En la colindancia en la mayoría de otros tipos de vegetación se forma el bosque mixto, como el caso donde se da la mezcla de pino (pinus) con encinos (quercus) y oyamel (abies). El bosque de pino-oyamel-latifoliadas se haya en la parte suroeste del estado, cerca de la zona de selva baja caducifolia.

b).- Bosques de Abies (oyamel).- En los bosques de oyamel o abetos predominan los abies religiosa, que forman masas densas de árboles cercanos a los 40 m de alto. Los substratos geológicos del bosque de oyamel son variados, pero predominan los de origen volcánico, sobre todo andesitas y basaltos. En las laderas húmedas del Nevado de Toluca se presentan asociaciones de bosque de pino y otras especies de los estratos arbustivos y herbáceos. Así que forestalmente San Francisco cuenta con reservas boscosas del tipo PAb pino-oyamel-encino; estas reservas componen el parque nacional de El Mapa, con servicios de áreas recreativas, campismo, pesca y alpinismo.

Una planta que está presente en todas partes de la comunidad es el maguey, que tiene principalmente dos usos. En primer lugar sirve para deslindar los campos, creciendo sobre todo a lo largo de los caminos y las veredas, en las orillas de los campos y, en segundo lugar da pie a la producción del pulque que se distribuye a través de una red de trueque y comercio en pequeña escala.

El río que atraviesa la población de San Francisco Oxtotilpan es el Rio Verde, que se localiza como corrientes intermitentes, teniendo su origen en las laderas del Nevado de Toluca "Xinantécatl" a una altura de 4,500 msnm, cambiando de nombre de acuerdo a su recorrido: primeramente se le denomina arroyo Peña Blanca, después la Comunidad y finalmente, al atravesar los pueblos

de San Miguel, San Francisco Oxtotilpan, San Mateo Almoloa y Temascaltepec, se convierte en Río Verde.

Por su posición, San Francisco Oxtotilpan tiene un clima semifrío, subhúmedo (C) (E) (w2) (w) b (i) g, con porcentaje de precipitación invernal menor a 5, el verano es largo; es isotermal y la temperatura más elevada se registra antes del solsticio de verano. Característicos de aquellas zonas como el Nevado de Toluca, Sierras de Monte Alto y Monte Bajo, Cerro de Jocotitlán, Sierra Nevada y Sierra de Río Frío, entre otras.

En las montañas el régimen de lluvia se inicia ocasionalmente a partir de marzo o abril. Las lluvias más abundantes acontecen en junio, julio, agosto y septiembre. En estos meses suelen presentarse desbordamientos de los ríos e inundaciones en riberas y en algunos sitios de los valles.

Durante los meses de julio y agosto también puede ocurrir una disminución de las precipitaciones y un aumento de las temperaturas, periodo que se denomina sequía intraestival o canícula. Según estudios llevados a cabo en el Estado de México, la merma de humedad en este lapso oscila entre 10 y 25 % . Estos porcentajes son relativamente elevados, sobre todo porque los cultivos se encuentran en pleno crecimiento y desarrollo. Este fenómeno puede durar de una a tres semanas. El déficit de humedad en la atmósfera ocasiona días calurosos y noches relativamente frías, lo que puede gestar heladas, producto de una fuerte irradiación nocturna en aquellas zonas con altitudes superiores a los 1,900 m. Las primeras heladas comienzan después de la segunda quincena de octubre pero la mayor frecuencia de estas ocurre en diciembre, enero y febrero. En la mayor parte del territorio las últimas heladas se registran en febrero; sin embargo, en marzo todavía tiene gran influencia en altitudes superiores a los 2,700 m.

Los hongos son omnipresentes en San Francisco Oxtotilpan y, como atestigua Roberto Escalante tiene su lugar conspicuo en el vocabulario de la lengua matlatzinca[534], de igual manera que la avifauna de San Francisco Oxtotilpan es rica y variada, y en una reciente descripción de esta fauna se registran 143 especies, pertenecientes a 38 familias, siendo siete las mejor

[534] Escalante, 1982.

representadas. La comunidad cuenta con el 44.55% de las especies registradas en el Estado de México[535]

Dos experiencias personales que me han impresionado más que todos los conocimientos abstractos: en primer lugar, que un día lluvioso en 1997 tuve que buscar refugio junto con mi esposa de una lluvia torrencial, y nos abrigamos en la casa de uno de los taxistas de la comunidad; ya que la lluvia no paraba nos sirvió su esposa un plato de sopa de hongos; la calidad de aquella sopa de hongos prueba el lugar importante que ocupan los hongos en la cultura de San Francisco Oxtotilpan. En segundo lugar, en una visita a la comunidad en el otoño del año 2000 bajé como siempre del camión en Buenos Aires y vi encima del techo de una de las casas en las orillas de la carretera federal un águila de una altura de un poco menos de un metro. Los pájaros no solamente son de especies extraordinariamente variadas, también su presencia física es impresionante[536].

3 PATRÓN DE ASENTAMIENTO Y DIVISIONES DE LA COMUNIDAD

El patrón de asentamiento de la comunidad es sumamente disperso, con las casas trepándose por las inclinaciones de la cañada; solamente en el centro de la comunidad se asemeja a una concentración más o menos urbana. Este centro abarca, como es costumbre, la iglesia (y, arriba y un poco fuera del centro, el panteón), la casa parroquial, la delegación, la escuela primaria, el auditorio y la mayor parte de las tiendas y, como suele suceder también, aquí viven algunas de las familias más importantes de la comunidad[537].

San Francisco Oxtotilpan no pertenece al tipo de Vacant Nucleous Towns que se conoce de otras regiones en México y Guatemala, por ejemplo San Juan Chamula donde las autoridades acuden al centro ceremonial de las 117 aldeas del municipio para cumplir con sus obligaciones durante su año de servicio en el sistema de cargos[538], y Zinacantan que "constituye un ejemplo de lo que Sol Tax

---

[535] Navarijo Ornelas & Fajardo (2000), Navarijo Ornelas & Fajardo (s.f.), González, L. & M. Rangel (1992).
[536] Lamento mucho que mientras tanto el águila se ha muerto o se ha fugado de la comunidad.
[537] Parece que casi funciona el viejo principio del periodo de la colonia, de que es posible calcular la importancia de una familia a partir de la distancia de su hogar al centro de la comunidad.
[538] Pozas, 1987: II, 84.

ha descrito como *vacant-town* y de lo que Borhegy llama patrón de poblamiento de tipo *concourse*" [539]. La diferencia tal vez se debe al tamaño de la comunidad, pues los miembros de la misma viven dispersos en las siete colonias, pero pueden cómodamente cumplir con sus obligaciones en el centro y llegar a su propia casa en la colonia, lo que no es el caso en San Juan Chamula y otras comunidades[540].

Las casas en San Francisco Oxtotilpan son poco concentradas, estirándose a lo largo del río pequeño y trepándose por las inclinaciones que enmarcan la cañada, frecuentemente de una inclinación de 45-50°. Solamente en dos lugares en San Francisco Oxtotilpan encontramos el tipo de concentración de casas que asociamos con un "pueblo" o una "comunidad". En el centro de la comunidad se encuentra la iglesia - que es, como se verá en otra parte, el auténtico centro de la comunidad - y la delegación, las manifestaciones físicas y espirituales del poder secular y espiritual, y a un lado de la delegación se encuentra la Escuela Primaria Emiliano Zapata. Durante los últimos cuatro años han estado construyendo un edificio de dos pisos, que se encuentra pegado a la delegación y que ya acomoda todos los servicios necesarios en relación con la iglesia. Alrededor de estos edificios oficiales y una pequeña plaza de armas existe una concentración de casas que nos da la impresión de encontrarnos en un pueblo.

Un edificio más confirma y refuerza la impresión de pueblo de esta parte de la comunidad: frente a la escuela primaria "Emiliano Zapata" y entre la plaza de armas y la iglesia se encuentra una bodega grande, el auditorio, en la cual se celebran el quince de cada mes la asamblea de San Francisco Oxtotilpan que es la máxima autoridad política formal de la comunidad, en la cual se discuten los conflictos y los asuntos públicos.

La otra concentración de casas no tiene un centro de edificios oficiales, su centro es más bien comercial y de transporte: es la parte de San Francisco

---

[539] Vogt, 1959: 64, haciendo referencia a Sol Tax (1937), autor de la expresión "Vacant nucleous town" y a Borhegy (1956).

[540] La misma situación tenemos del Estado de México en otro contexto: "En la época en la que permanecí en Chapa, el Presidente Municipal, que era un indígena, no residía en la cabecera. El era de San Juan Tuxtepec y no venía a Chapa sino para desempeñar sus funciones" (Soustelle, 1984: 16, nota 49). De Chapa de Mota tengo una experiencia diferente, pues durante mi trabajo de campo allá, el Presidente Municipal era otra vez un indígena de San Juan Tuxtepec, pero el sí se establecía en la cabecera para atender a sus obligaciones políticas (Korsbaek & González, 1999B).

Oxtotilpan que se encuentra concentrada alrededor de la carretera de Toluca a Temascaltepec y que recibe al viajero que va llegando a San Francisco Oxtotilpan; por razones geográficas y socio-económicas, las casas aquí son también concentradas. Si podemos encontrar un centro de esta concentración de casas, será la parada de los camiones que también cuenta con su concentración de casas, pero más bien por motivos comerciales.

La comunidad de San Francisco Oxtotilpan esta dividida en siete barrios, llamados "colonias"[541]: en el norte de la cañada se encuentran las colonias de Santa Teresa, hacia el oeste, y Las Manzanas, hacia el este, separadas por el Río Verde; más hacia el sur está la colonia del Panteón que abarca también el centro de la comunidad (la colonia del Panteón se conoce también con el nombre de El Centro); al sur de la colonia del Panteón se encuentra la colonia de las Mesas, mientras que al sur de las Manzanas encontramos primero la colonia de Los Remedios y luego la colonia de Los Pinos. Al extremo sur, distribuida alrededor de la carretera de Toluca a Temascaltepec (La Carretera Federal No. 134) está la colonia de Buenos Aires.

Las colonias son de muy diferente extensión y numéricamente son muy desiguales: la colonia más grande es El Panteón, con 44 unidades domésticas, mientras que la colonia más pequeña es Los Remedios (conocida también como "El Polvorín") con solamente 22 unidades domésticas[542]. El tamaño de las colonias se desprende de la siguiente tabla:

---

[541] Como ya señalé antes, "tanto en San Miguel Oxtotilpan como en San Mateo Almomoloa (ambas comunidades indígenas vecinas, pero con habitantes hablantes del nahuatl), las partes de la comunidad se llaman "barrios", a diferencia de las "colonias" de San Francisco Oxtotilpan" (Korsbaek, 2001). En la comunidad mazahua San Francisco Mihualtepec, en el Municipio de Donato Guerra, son cuatro las partes del pueblo, y se llaman *cuarteles* (Korsbaek & al., 2002).

[542] Durante los días de los muertos del año de 2002 fui caminando a media noche con el mayordomo encargado de la colonia del Polvorín (o, alternativamente, Los Remedios), su mbexoque y seis otros habitantes de la comunidad, con el objetivo de "juntar mole" para la fiesta de los muertos; en aquella oportunidad (en la cual, por cierto, terminé con una pierna en yeso), se manejaba el número de 30 hogares en el Polvorín.

Tabla: Población de las colonias[543]

Colonia	**Unidades domésticas**	**Habitantes**[544]	**Porcentaje**
El Panteón	**44**	**260**	**17.77%**
Los Pinos	**24**	**158**	**10.80%**
Las Manzanas	**39**	**273**	**18.66%**
Buenos Aires	**37**	**229**	**15.65%**
Los Remedios	**22**	**132**	**9.02%**
Santa Teresa	**33**	**221**	**15.11%**
Las Mesas	**28**	**190**	**12.99%**
Total	**224**	**1463**	**100.00%**

Una revisión casa por casa y persona por persona de la población de la colonia Panteón nos deja un resultado muy poco diferente del que se presentó originalmente: en 76 hogares viven 274 personas, lo que da un promedio de entre tres y cuatro personas por hogar (3.605, más precisamente). La diferencia entre el número de casas anteriormente publicado, 44, y el actual, 76, se explica fácilmente por el hecho de que en el actual censo se han tomado en cuenta un número de casas que realmente están vacías, pues sus dueños y/o habitantes viven fuera de San Francisco Oxtotilpan, la mayoría en México D.F., de que algunas son recientemente construidas y, finalmente, algunas son habitadas por viudos y viudas que no contribuyen a la limosna para las fiestas, de manera que no figuran en las listas de los mbexoques[545].

[543] Los datos que han servido para construir la tabla tienen tres orígenes. En primer lugar, un censo producido en 1996 por el ahora tercer delegado que vive en Santa Teresa; es relevante mencionar que cuando confeccionó el censo no tenía cargo constitucional alguno, lo hizo por su propia cuenta. En segundo lugar, información de los *mbexoques* que tienen la tarea de cobrar las contribuciones a las fiestas, casa por casa, por lo que cada *mbexoque* tiene en su haber la lista de hogares en la colonia en la que le toca cobrar. Finalmente, en tercer lugar, mis propias observaciones, guiadas por las anteriores dos informaciones. Hay diferencias, pero ninguna de importancia como para construir una tabla diferente.

[544] El número de habitantes de cada colonia es calculado con base en la información contenida en la tabla 2 acerca del tamaño relativo de las familias en las colonias.

[545] Se anexa un plano esquemático de las casas de la colonia Panteón, con los números que refieren al censo final que obra en mis documentos. La distribución de los apellidos paternos en la colonia es, entre los 274 habitantes, como sigue: Martínez, 43, Flores, 29, Padilla, 20, Benítez, 19,

A ojo de buen cubero, San Francisco Oxtotilpan tiene una población de unas 1,500 personas, pero las cifras censales merecen nuestra atención un momento. Desde el primer censo al inicio del siglo pasado, las cifras de población han sido así, decenio por decenio:

Año	Fuente	Total	Hombres	Mujeres	Variación	Variación anual
1900	Censo	747	367	380		
1910	Censo	759	373	386	+ 1.61%	+ 0.16%
1921	Censo	342	189	153	- 54.90%	- 5.49%
1930	Censo	400	210	190	+ 16.96%	+ 1.70%
1940	Censo	1163	566	597	+ 36.30%	+ 3.63%
1950	Censo	1204	582	622	+ 3.53%	+ 0.35%
1960	Censo[546]	1263	633	630	+ 4.90%	+ 0.49%
1970	Censo	1269	0	0	+ 0.48%	+ 0.05%
1980	Censo	1357	678	679	+ 6.93%	+ 0.70%
1990	Censo	1576	738	838	+ 16.14%	+ 0.16%
1995	Conteo	1080	533	547	- 31.47%	- 6.29%
2000	Censo	1329	633	696	+ 23.06%	+ 1.26%

En la colonia El Centro la pirámide de edades sale como sigue:

Edad	Hombres	Mujeres	Total	Total Moderado
1-5 años	11	6	17	20
6-10 años	9	8	17	20
11-15 años	14	10	24	29
16-20 años	14	11	25	31
21-25 años	14	10	24	29
26-30 años	6	9	15	19
31-35 años	6	12	18	22
36-40 años	7	5	12	14
41-45 años	7	9	16	19
46-50 años	6	5	11	13
51-55 años	8	4	12	14
56-60 años	6	4	10	12
61-65 años	5	3	8	10
66-70 años	3	3	6	7

Valdés, 15, y Hernández, 11, de manera que los seis apellidos paternos más comunes en la colonia cubre exactamente a 137 personas, o sea al 50% de los habitantes (lo que nos deja evidentemente con la pregunta ¿qué exactamente nos dice un apellido? y, más específicamente, ¿qué nos dice en un ambiente cultural dado un apellido paterno?).

[546] En los Censos de 1960 y 1970 la comunidad figura bajo el nombre de "San Francisco de los Ranchos".

71-75 años	1	2	3	4
76-80 años	2	3	5	6
81-85 años	1	3	4	5
Total			227	274

Por extrapolación será así, para toda la comunidad de San Francisco Oxtotilpan:

Edad	Hombres	Mujeres	Total
1-5 años	73	40	113
6-10 años	60	53	113
11-15 años	95	68	163
16-20 años	97	77	174
21-25 años	95	68	163
26-30 años	44	63	107
31-35 años	42	82	124
36-40 años	47	32	79
41-45 años	47	60	107
46-50 años	40	33	73
51-55 años	53	26	79
56-60 años	40	28	68
61-65 años	34	22	56
66-70 años	20	19	39
71-75 años	8	15	23
76-80 años	13	21	34
81-85 años	10	18	28
Total	818	725	1,543

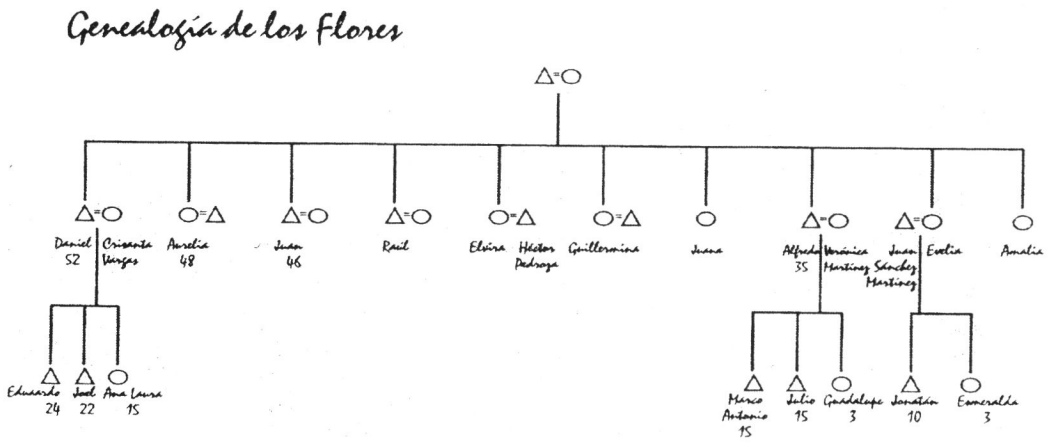
Colonia	**Unidades domésticas**	**Habitantes** [547]	**Persona por unidad doméstica**
El Panteón	44	260	5.9
Los Pinos	24	158	6.6
Las Manzanas	39	273	7.0
Buenos Aires	37	229	6.2
Los Remedios	22	132	6.0
Santa Teresa	33	221	6.7

[547] El número de habitantes de cada colonia es calculado con base en la información contenida en la tabla 2 acerca del tamaño relativo de las familias en las colonias.

Las Mesas	28	190	6.8
Total	**224**	**1463**	**6.5**

Por razones nada complicadas vemos en las cifras de 1921 y 1930 una dramática reducción de la población: de 759 a 342 y 400, respectivamente,

En la colonia Panteón están representados un total de 34 apellidos, de los cuales algunos son claramente de origen de fuera de la comunidad (Landaverde, Isidro, entre otros), y que otros más bien representan a las familias dominantes en otras colonias (como los López en Las Manzanas, los Escobar en Santa Teresa, etc,), mientras que otros son apellidos que tienen arraigo en el Panteón y son reflejos de las familias dominantes en esta colonia: Martínez, Flores, Benítez, Zepeda, Hernández.

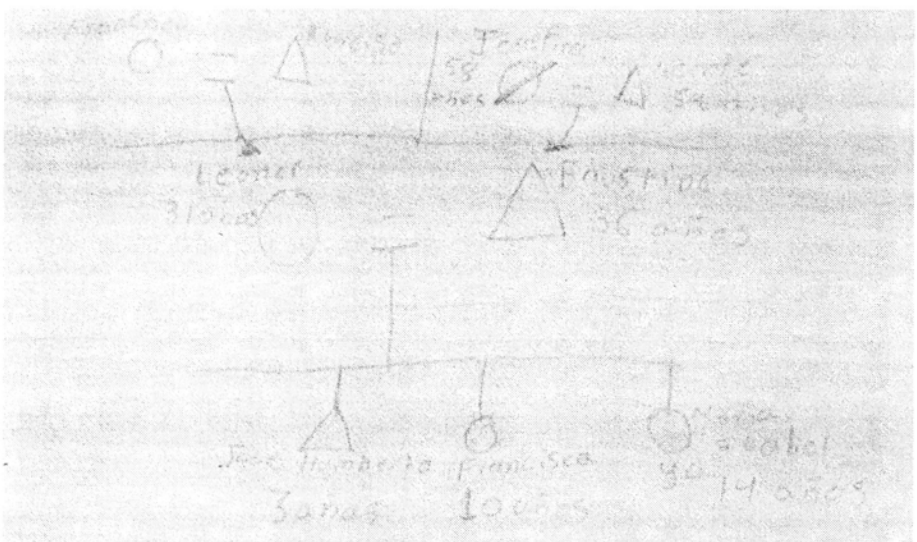


Sería posible formular una estructura de poder en cada una de las colonias, pues parece que en cada una de las colonias viven familias, una en cada colonia, que en diferentes momentos ha logrado concentrar el poder en su colonia y, hasta cierto punto, en la comunidad.

Para otros fines la comunidad es dividida en tres partes que, aunque tienen existencia real y funciones eminentemente prácticas, no tiene el sello de la oficialidad: el centro de la comunidad, la parte norte de la comunidad que corresponde aproximadamente al fondo de las dos colonias de Santa Teresa y Las Manzanas pero que es conocida bajo el nombre de La Rinconada. Y la parte sur de la comunidad que corresponde a la parte moderna de la comunidad: la colonia de Buenos Aires, Los Pinos y una parte de Las Mesas. Esta división se refleja por

ejemplo en la existencia de tres delegados, uno por cada una de las tres partes, de manera que una división territorial y social que no tiene ni origen indígena ni sello constitucional constituye el fundamento del funcionamiento de todo el aparato constitucional como se manifiesta este en las elecciones y el desempeño de los delegados en San Francisco Oxtotilpan[548].

La típica unidad doméstica es la familia nuclear, a veces con rasgos de familia extensa; formalmente la descendencia es patrilineal y la residencia patrilocal[549].



A un nivel más bajo que el de colonias hay una tendencia a la formación de microbarrios patrilocales. En una comunidad mazahua, es decir otra comunidad con población perteneciente a la familia lingüística otopame, se ha observado que "el grupo doméstico es típicamente el de una familia nuclear, pero la costumbre es que la pareja recién casada se establezca en el lote de los padres del novio; así se tienden a formar microbarrios con carácter de familia extensa, con un patrón de asentamiento patrilocal y filiación patrilineal"[550]. Lo mismo observó Daniel Cazés

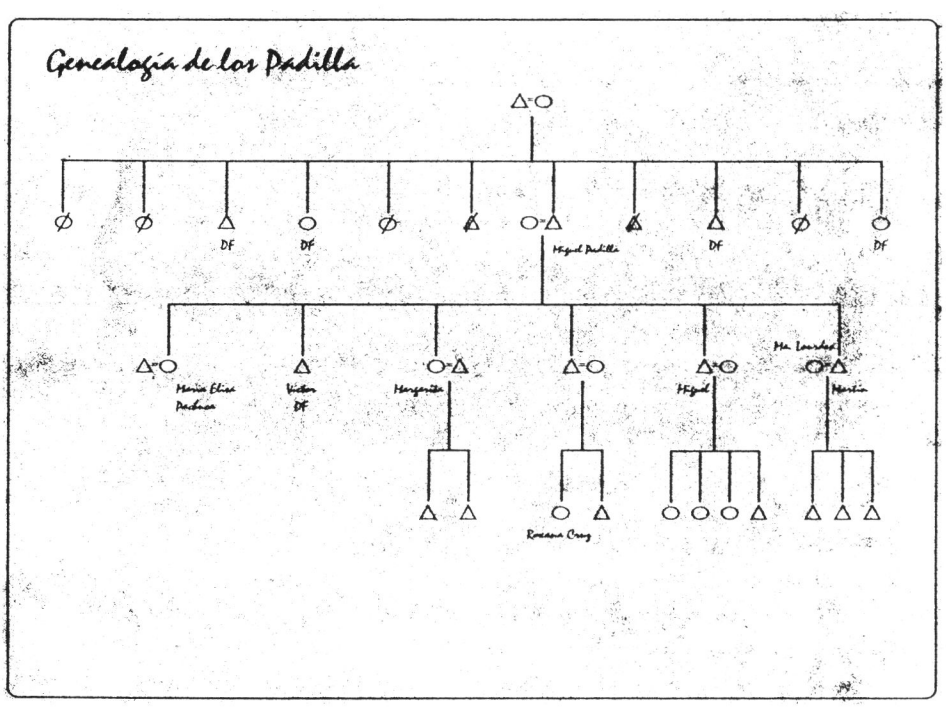
[548] En la evaluación de uno de mis informantes, el "San Francisco Oxtotilpan moderno" abarca a todas las 50 familias de la colonia Buenos Aires, todas las 26 familias de la colonia Los Pinos y a 6 familias de la colonia La Mesa, en total unas 82 familias, o sea alrededor del 21% de las familias de San Francisco Oxtotilpan.

[549] Lamento la mala calidad de la reproducción; sin embargo, he optado por presentarla así, para guardar la autenticidad.

[550] Korsbaek & al., 1999: 265.

en San Francisco Oxtotilpan hace unos treinta años: "cada barrio está formado por pequeños parajes, cada uno de los cuales constituye, por lo general, la residencia de una familia patrilineal y patrilocal extensa; algunos de los parajes conservan una denominación particular; así por ejemplo, la familia del señor Hernández reside en el paraje de Capilla Vieja (pronunciado en matlatzinca Nkapíya Byeeja)"[551]. Probablemente por apego a las costumbres y por razones prácticas, el patrón patrilocal sigue vigente en San Francisco Oxtotilpan, lo que viene a producir una serie de "parajes" o "microbarrios" que tienden a comprender una familia extensa con características de patrilocalidad y filiación patrilineal, como se desprende de la ilustración anexa, de un microbarrio de la colonia de Buenos Aires, de acuerdo a un plano hecho por una muchacha de la telesecundaria:

La casa de Miguel Padilla en la colonia del Centro o El Panteón constituyen un microbarrio en un sólo conjunto, habitado por Miguel Padilla y su esposa, y dos de sus hijos con sus esposas y niños y, en el caso de uno de ellos, su taller de carpintería:



[551] Cazés, 1967: 16.

Otro de tales microbarrios es el conjunto de casas habitadas por parientes y allegados de Herón Valdés, en la colonia de Santa Teresa. En efecto, estoy convencido de que se puede demostrar que cada colonia tiene su microbarrio patriarcal habitado por la familia dominante de la colonia, mientras que otros microbarrios se colocan alrededor de este, como satélites. Un ejemplo más lo encontramos en las casas de los hermanos López en la colonia de Las Manzanas.

En la colonia del centro, llamada del Panteón, es evidente la concentración de las "grandes familias", los Flores, los Zepeda y los Benítez

En la colonia de Buenos Aires encontramos, en las orillas de la comunidad, un pequeño microbarrio constituído por los miembros de la familia Díaz.

El proceso de modernización y las condiciones cambiantes están causando fuertes modificaciones en este patrón. Una de las modificaciones más observables es la abundancia de familias con una jefe de familia y sin miembros adultos masculinos, en efecto familias matrifocales como se conoce de la región caribeña y del norte de América del Sur[552]. En algunas de las colonias el porcentaje de familias matrifocales es tan alto como el 50%, posiblemente más alto. Evidentemente este fenómeno debe parcialmente su existencia a la pronunciada migración, pero sospechamos que se encuentran causas más complejas y más escondidas detrás de la obvia migración.

Una típica casa sería tal vez difícil de encontrar, pero podemos dividir las construcciones en tres diferentes generaciones. Primero tenemos los edificios tradicionales, construidos de adobe y con una o dos habitaciones, las ventanas muy estrechas y con cocina de humo con su fogón. Se nota una marcada diferencia de calidad en el adobe de los diferentes edificios, y entre estos edificios tradicionales, de "primera generación", se encuentra un limitado número de edificios de dos pisos. Los edificios de dos pisos invariablemente tienen balcón, y se encuentran todos cerca del centro de la comunidad, señalando así de manera simbólica y práctica la importancia de la familia que lo habita, y siempre forman parte de un complejo más amplio de granja, con construcción de establo y cincolote.

[552] Smith, 1962; Randolph, 1964; Smith, 1975.



Dibujo de casa tradicional en el Centro[553]

Luego tenemos los edificios más modernos, por lo regular de tabicón o de ladrillo, con más espacio privado y menos espacio comunal. Parece que estos edificios son inspirados en las experiencias que han tenido como braceros un gran número de los habitantes de San Francisco Oxtotilpan, junto con algunos mecanismos fácilmente comprensibles que mezclan la estética tradicional con influencias externas.

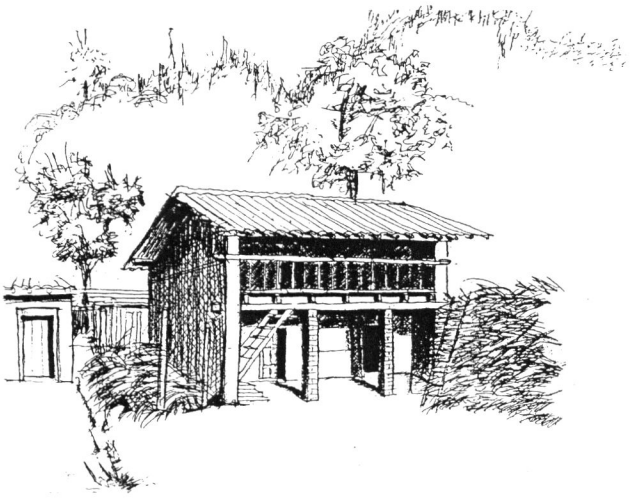
Y finalmente tenemos los hogares más modernos, frecuentemente de adobe y muy a menudo pertenecientes a habitantes de San Francisco Oxtotilpan que viven fuera de la comunidad, por lo regular en la Ciudad de México. Un ejemplo es un edificio nuevecito en la colonia del Centro, un poco antes de llegar al complejo concentrado de este centro: es una casa de adobe, con características muy similares a casas nuevas de adobe diseñadas por arquitectos, y con una distribución de habitaciones que corresponde muy estrechamente al uso "moderno" de los espacios. La casa pertenece a una mujer de la comunidad y su hijo, que ambos viven en la Ciudad de México, pero se puede esperar que algún día vayan a regresar a vivir en San Francisco Oxtotilpan. Los parientes de la mujer mantienen la casa en su ausencia.

La población permanentemente residente en la comunidad es de alrededor de 1,500 personas. Los resultados del Censo de 2000 todavía no están disponibles, pero el Conteo de 1995 señala una población total de 1.080 personas.

---

[553] El dibujo está hecho por el arquitecto Daniel Barrios Luna.

Sin embargo, es metodológicamente problemático precisar la población de San Francisco Oxtotilpan, debido a los variados patrones de migración: a corto plazo, a mediano plazo, a largo plazo y permanente. Se puede mencionar que el delegado estimó en 1997 que la población de San Francisco Oxtotilpan era de 2.400 personas, mientras que la encargada del registro civil en la comunidad en 2000 estimó su población en 2.000 personas.



Dibujo de casa con escalera, en el Centro[554]

Desde septiembre de 1993 existe en la comunidad una unidad del registro civil donde se registran los nacimientos y las defunciones. Las cifras de los últimos años son:

	1999	2000	2001
Nacimientos		200	47
Matrimonios		45	18
Divorcios		1	
Defunciones	27	20	6
Muertes violentas	1	2	

[554] El dibujo está hecho por el arquitecto Daniel Barrios Luna.

Solamente una de las muertes violentas sucedió en San Francisco Oxtotilpan (un asesinato cometido el 6 de marzo de 1999), las otras dos muertes violentas tomaron lugar en Mesón Viejo y en San Miguel Oxtotilpan en 2000.

4 LA TIERRA EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.

La propiedad de la tierra presenta un cuadro bastante complejo, donde ocasionalmente la confusión da lugar a la monopolización y concentración de este recurso (problema nada desconocido en otras partes de la República). Una primera impresión de la situación es descrita por un investigador danés: "Aunque todos los matlatzincas trabajan sus parcelas individualmente los campesinos distinguen muy claramente entre la tierra comunal y la tierra ejidal. Una de las razones es la alejada ubicación de los terrenos ejidales, otra es la gran diferencia de calidad entre los dos tipos de tierras puesto que el sistema de irrigación no llega a la parte ejidal. Esto significa que los campesinos están organizados en dos asambleas separadas porque en varias ocasiones tienen intereses opuestos en cuanto a los proyectos de desarrollo del pueblo. Oxtotilpan tiene 4403 hectáreas de tierra en total, 2133 hectáreas son tierra comunal y 2270 hectáreas son ejidales; de primera vista parece un área grande, pero solamente 700 hectáreas son cultivables, las demás son montes áridos, bosques o asentamientos humanos. La tierra que sirve para cultivo es repartida entre 290 familias, 178 comuneros y 112 ejidatarios, es decir que cada familia en San Francisco Oxtotilpan tendría 2.4 hectáreas si la tierra fuera igualmente distribuida entre ellas. La tenencia personal de los campesinos con los que me entrevisté variaba de 0.5 a 10 hectáreas, pero resulta muy difícil decir algo con certeza sobre la tenencia de la tierra real en Oxtotilpan. Primero, porque la Procuraduría Agraria aún no ha terminado el programa PROCEDE y por eso no existe un plan detallado que muestre los deslindes de las parcelas. Segundo, porque existe una red ininteligible de acuerdos personales de arrendamiento entre los campesinos, así que los más acomodados tienen hasta 15 o 20 hectáreas bajo su control"[555].

[555] Bisgaard, 1996: 21-22.

En todos aspectos agrarios, la historia de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan se inscribe en la historia de la hacienda "La Gavia", con mucho la hacienda más grande del Estado de México.

Según la tradición oral en San Francisco Oxtotilpan, la lucha por la tierra se relaciona íntimamente con Bonifacio Galindo, quien hacia fines del siglo XIX se enlistó en el ejército donde aprendió a leer y escribir. Al regresar a la comunidad sería el primer profesor, transmitiendo sus conocimientos a algunos de los habitantes de San Francisco Oxtotilpan y en una ocasión redactó una carta dirigida a la dueña de la Gavia, describiendo las condiciones de los campesinos en la comunidad y precisando sus demandas. La carta fue entregada a la destinataria por algunos de los miembros de la comunidad y en la opinión de la dueña de La Gavia era bien escrita y la descripción de la situación de los campesinos precisa. Años más tarde volvemos a encontrar a Bonifacio Galindo, pues en un oficio con fecha del 27 de septiembre de 1934, dirigido al "Ciudadano Delegado del Departamento Agrario, PRESENTE" y firmado por el Secretario General del Departamento de Fomento, Trabajo y Previsión Social, se advierte que "los comisarios del pueblo de San Francisco Oxtotilpan, perteneciente al municipio de Temascaltepec, en escrito fechado el 6 del corriente mes se han dirigido a este Gobierno exponiendo que no es exacto que los vecinos del lugar hayan impedido la ejecución de trabajos agrarios en el poblado", mientras que en otro oficio de la misma fecha, dirigido al mismo destinatario y firmado por el mismo oficial se señala que "el C. Bonifacio Martín Galindo, profesor de la escuela del pueblo de San Francisco Oxtotilpan, perteneciente al municipio de Temascaltepec, en escrito fechado el 6 del presente mes se dirige a este gobierno, manifestando que es absolutamente falso que él y los vecinos del lugar impiden la ejecución de trabajos agrarios en el poblado de Mesón Viejo, pidiendo se comisione persona para que haga las aclaraciones del caso y se imponga un castigo a quien sin fundamentos los acusa" [556].

Una siguiente etapa significativa en la lucha por la tierra se inicia el 10 de septiembre de 1929: En Oficio firmado por el Oficial Mayor del Gobierno Estatal en

[556] Folio 000020 y 000021 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.

Toluca, con fecha del 21 de septiembre, se remite, por disposición del Gobernador, original de solicitud de restitución de ejidos que ha formulado el vecindario de San Francisco Oxtotilpan, y en otro Oficio con la misma fecha se les informa a "los ciudadanos Germán José, Hilario Rafael, Susano Macario, Gabriel Pedro y demás" que "la solicitud de restitución de tierras, con fecha del 10 de septiembre de 1929, se ha remitido a la Comisión Local Agraria"; el 7 de octubre de 1929, el presidente de la Comisión Local Agraria, C. José Ortiz Petricioli, acusa recibo del Secretario General de Gobierno de Oficio No. 6409, con solicitud de restitución de tierras, y el mismo día informa el mismo Presidente de la Comisión Local Agraria a los dueños de fincas afectables acerca de la solicitud, misma fecha en la que queda integrado el Expediente de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan. La resolución correspondiente se publica en Toluca en el No. 35 del Tomo XXVIII de la Gaceta Oficial, con fecha del 30 de octubre de 1929[557].

La primera solicitud de restitución de tierras tiene fecha del 10 de septiembre de 1929[558], fue dirigida al Gobernador Constitucional del Estado de México (en el momento, Alfredo del Mazo Vélez) y la firman x miembros de la comunidad, "Germán José, Hilario Rafael, Susano Macario, Gabriel Pedro y demás", como consta en la respuesta con firma del Oficial Mayor del Gobierno del Estado (en aquel entonces, Wenceslao Labra), con fecha del 21 de septiembre del mismo año. Esta primera solicitud termina en la publicación de la notificación en el Número 35 del Tomo XXVIII de la Gaceta Oficial, del 30 de octubre de 1929.

La solicitud de tierras ejidales por parte de los campesinos de San Francisco Oxtotilpan resultó ser – como en otros tantos casos – un auténtico viacrucis: que empezó en 1929. Del primer documento relevante[559] - se desprende esquemáticamente que de la entidad San Francisco Oxtotilpan, reconocida como *pueblo*, el 7 de octubre de 1929 se presentó una solicitud de

---

[557] Toda esta etapa de la lucha por la tierra está cubierta por los 10 documentos contenidos en el Expediente 24/11983 (725.2) en el Archivo General Agrario.

[558] Los diez documentos que contiene el Expediente 24/11983 (725.2) en el Archivo General Agrario pertenecen a la solicitud inicial de restitución de tierras de 1929, y aparentemente son todos los documentos oficiales pertinentes a esta solicitud.

[559] Oficio No. 2969 de la Comisión Local Agraria en el Estado, Aviso de Instauración de Expediente, Folio 000001 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.

restitución de ejido, que se comunicó a la Delegación, que se tomó el acuerdo de que pasara al departamento Técnico, Sección Estadística, sin observaciones.

No obstante que el proceso se inició en 1929, parece que en algún momento se estancó:

En el proceso de dotación/restitución de tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan encontramos una pieza inmejorable de esta disciplina que ha sido desarrollada a la perfección por la burocracia: el tortuguismo. El 9 de noviembre de 1935 dirige el comisario 1º. de San Francisco Oxtotilpan un oficio al Ciudadano Jefe de la Comisión Agraria Mixta, solicitando que "se digne darnos una remisión de esa Comisión Agraria Mixta, para presentarnos al departamento en México, para prueba de que esta Comisión en Toluca nos mande para eso, porque creemos que de otra manera sin ninguna remisión por ese Departamento nos pondrá algún Obstáculo, y para que no pierdamos ni viaje ni tiempo, y necesitamos la remisión por ese para ir con toda seguridad"[560]. Después de algún tiempo se responde a esta solicitud con un oficio con fecha del 4 de enero de 1936[561], firmado por el Ciudadano Jefe de la Comisión Agraria Mixta, el Ing. Rosendo de la Peña, y dirigido al Delegado del Departamento Agrario en el Estado de México. El 21 de enero de 1936 el delegado del Departamento Agrario acusa recibo del oficio recibido de parte del Presidente de la Comisión Agraria Mixta[562]. Lo notable en este caso no es tanto que se gasta un poco más de dos meses y medio en trasladar la solicitud original a través de la oficina del Ciudadano Jefe de la Comisión Agraria Mixta para luego terminar en la oficina del Delegado del Departamento Agrario en Toluca. Se recuerda que el Ciudadano Presidente de la Comisión Agraria Mixta se llama Rosendo de la Peña, y lo notable del asunto es que el Delegado del Departamento Agrario en Toluca se llama nada menos que Rosendo de la Peña: mientras que los campesinos estaban esperando que se promoviera su solicitud, el Señor Rosendo de la Peña primero tarda casi dos

[560] Folio 000032 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.
[561] Folio 000031 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.
[562] Folio 000030 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.

meses en acusar recibo de la solicitud, y luego gasta 17 días en dirigir un oficio a sí mismo.

A través de todo este proceso de solicitud de tierras ejidales es interesante observar que aparentemente los campesinos de San Francisco Oxtotilpan adquirieron muy temprano un tipo de protector en la Secretaría General del Gobierno del Estado de México, y en algunos momentos el proceso de solicitud se nos presenta como una lucha entre el tortuguismo del Delegado del Departamento Agrario, el Ing. Rosendo de la Peña, y la protección del Oficial Mayor de la Secretaría General del Gobierno del Estado, hasta tal grado que el señalado Oficial Mayor llega a mandar cartas de aprehensión al Delegado.

Durante el año de 1936 surgió una serie de desacuerdos entre los campesinos de San Francisco Oxtotilpan y los habitantes de las comunidades vecinas: el 10 de febrero de 1936 dirige Aurelio Bernal, comisario de San Francisco Oxtotilpan, un oficio al C. Ingeniero José J. Silvestre solicitando que "sea revocada la validez de esta medición" [563], haciendo referencia a una medición que, según los campesinos de San Francisco Oxtotilpan, les asigna a los habitantes del Mesón Viejo una parte de sus tierras. El mismo día dirige el Secretario General Clicerio Villafuerte un oficio al Delegado del Departamento Agrario, que en su turno, con la misma fecha, manda al "Ingeniero Jesús Galindo, PRESENTE" ordenar que "se activen los trámites" (que aparentemente no habían avanzado mucho[564].

Los conflictos se resuelven el 21 de mayo de 1937, con una recomendación dirigida al Departamento Agrario y firmada por Clicerio Villafuerte de la Secretaría General del gobierno del Estado de México, en la cual se señalan los siguientes cuatro puntos: "1) las tierras amparadas por los títulos que presentan los interesados aparecen mancomunadamente a favor de 3 pueblos: San Mateo, San Miguel y San Francisco Oxtotilpan; 2) los linderos que se mencionan en dichos

[563] Folio 000038 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.

[564] Folios 000033-42 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca, de los cuales el Folio 40 es un croquis que muestra al Mesón Viejo como incrustado en las tres comunidades "San Mateo, San Miguel y San Francisco Oxtotilpan".

títulos, por no ser concretos, hacen imposible su identificación: 3) no hay constancia de la forma y la fecha en que los 3 pueblos se hayan repartido el terreno, constancia que de existir serviría para aceptar como bueno el plano levantado en 1891 respecto de lo que reconoce como suyo; y 4) existe inconformidad con dicho plano por parte de los vecinos de San Francisco Oxtotilpan, según expresa el ingeniero comisionado últimamente en San Miguel Oxtotilpan", y "se estima que sólo podría resolverse por vía dotataria"[565] (al mismo tiempo que se recomienda consultar planes y proyectos de Comunidad y Albarranes), con lo que se eliminan las posibilidades de la vía de restitución, lo que los campesinos de San Francisco Oxtotilpan originalmente habían solicitado.

Las tierras ejidales tienen este estatus desde 1940, cuando a la comunidad se le confirmó el derecho a las tierras ejidales por vía de dotación[566]. En la Resolución Presidencial de 1940 le comunica el Delegado del Departamento Agrario, el Ingeniero Augusto Hinojosa, al Jefe del departamento Agrario que "me permito comunicar a usted que el día 28 de junio próximo pasado, se dió posesión definitiva total por concepto de dotación de 2270, DOS MIL DOSCIENTOS SETENTA HECTÁREAS, al poblado de SAN FRANCISCO OXTOTILPAN, del municipio de Temascaltepec de este estado, afectándose la finca de La Gavia, sin incidentes", con copias para el C. Gobernador Constitucional del Estado, el C. Jefe del Departamento Agrario, Oficina del Consejero por el Estado de México, y para el C. Presidente de la Comisión Agraria Mixta. La parte oficial de la lucha por la restitución de las tierras ejidales empezó ya cuando "por escrito de 21 de septiembre de 1935, dirigido al C. Gobernador ... los vecinos del pueblo ... solicitaron restitución de las tierras que en su concepto les habían sido despojadas", por lo que "se instauró el expediente respectivo el 7 de octubre de 1935", después de lo cual la Comisión Agraria Mixta se formó el censo del 27 de julio al 11 de agosto de 1937 (sin la participación de los representantes de la comunidad), en el cual "se listaron 337 individuos con derecho a recibir parcela". Llegó a conocerse que "los títulos presentados por los peticionarios son

[565] Folio 000061 en el Legajo 1 ("Dotación") del Expediente de las tierras ejidales de San Francisco Oxtotilpan en el Registro Agrario Nacional (RAN) en Toluca.
[566] Se trata del Expediente 1/932, Número 1781, con fecha del 2 de julio de 1940.

auténticos; pero que dichos terrenos ya habían sido dotados a diversos pueblos de la región; y que dentro del radio de 7 kilómetros fue señalada como afectable la hacienda de *La Gavia*, propiedad de la Sociedad Antonio Riva y Cervantes, S. en G., en cuyo provecho se había verificado el despojo de que se hizo víctima el poblado gestor". Ya que la Comisión Agraria Mixta no emitía ningún dictamen y el C. Gobernador tampoco dictó fallo alguno en el caso, el expediente fue turnado al departamento Agrario "para su estudio y resolución definitiva", y se refirió el caso a la vía dotatoria, basándose en el número de "337 individuos con derecho a recibir parcela ejidal", y dirigiendo la atención hacia la Hacienda La Gavia, "con superficie de 14,954 Hs., después de las afectaciones que ha sufrido, debiendo descontarse de dicha superficie 2,167 Hs. que corresponde a zona volcánica y parque turísta; quedando así una superficie disponible de 12,787 Hs. de terrenos de monte alto"[567].

En consecuencia, se recomienda que se "proceda conceder una superficie total de 2,270 Hs. de terrenos de monte, para usos colectivos, que se tomarán íntegramente de la hacienda de La Gavia, dejándose a salvo los derechos de la totalidad de los capacitados, para que gestionen la creación de un nuevo centro de población agrícola, en virtud de la imposibilidad material para dotarles de tierras de labor".

La Resolución Presidencial, con fecha del 2 de julio de 1940 y formulada en ocho puntos tiene el mismo contenido que la anterior recomendación[568]. Las tierras comunales datan de 1968, cuando 178 beneficiarios recibieron el derecho formal a explotar un total de 2,133.00 hectáreas, de calidad indefinida[569].

---

[567] Las cifras que aquí se aportan no corresponden a las citadas por Eduardo Aguado, según quién la Gavia tenía al inicio de la existencia de la Ley de Reforma Agraria (es decir, en 1915) un total de 130,465 Hs. y se quedaría con 54,973 Hs. después de haber perdido 75,492, en un total de 81 afectaciones (Aguado, 1998: 40).

[568] Podría bien ser significativo el segundo de los ocho puntos de la Resolución: "Se revoca la resolución tácita negativa que se considera dictada por el C. Gobernador de la citada Entidad Federativa"; se trata de la revocación por parte de Lázaro Cárdenas, Presidente de la República, de la "resolución tácita negativa que se considera" dictada por Wencesalo Labra, Gobernador Constitucional del Estado de México de 1937 a 1941, quien puso considerable freno a la redistribución de la tierra bajo la Ley Federal de Reforma Agraria en la entidad.

[569] Aguado, 1998: 129. En otros casos se hace una especificación de la parte de las tierras comunales en total que son de riego, temporal, agostadera, monte y desértica.

El 18 de agosto de 1943 firmó el Lic. Isidro Fabela, Gobernador Constitucional del Estado de México, el nombramiento del C. Leobardo Reyes de San Francisco Oxtotilpan como "Presidente del Comité Ejecutivo Agrario de esta localidad, para los efectos del Art. 41 del mismo Ordenamiento, esperando de la reconocida honorabilidad de Usted que sabrá cumplir su importante cometido, y el 15 de abril de 1980 la solicitud de primera ampliación del ejido fue turnada a segunda instancia[570]

La tenencia de la tierra es hoy de tres modalidades: las tierras que se encuentran en el centro y que se estrechan hacia el norte y el sur son la propiedad comunal de 106 comuneros, mientras que las tierras que se encuentran en el norte de la comunidad conforman un ejido con 210 ejidatarios. Distribuídas por todas las colonias hay tierras privadas en lotes de tamaños muy variados. Existen todas las combinaciones posibles de tenencia de la tierra (y algunas netamente imposibles): aparte de los campesinos que tienen tierras bajo un sólo régimen, hay comuneros que son también ejidatarios, hay ejidatarios que tienen también propiedad privada, y hay pequeños propietarios que son también comuneros. Y hemos encontrado a campesinos que no son ni comuneros ni ejidatarios ni propietarios privados, y que sin embargo tienen tierra.

Un caso relevante e ilustrativo es el de un habitante de la colonia Las Manzanas: no tiene tierra, ni privada ni ejidal ni comunal. Pero tiene un pariente, que también vive en Las Manzanas, que le deja cultivar sus tierras ejidales, mientras que una pareja que lleva 45 años viviendo en Nezahualcoyotl pero manteniendo sus derechos a las tierras comunales le prestan sus tierras comunales que no ocupan. De esta manera obtiene la posibilidad de cultivar de manera permanente 2.4 hectáreas, sin tener ni derechos ejidales ni comunales.

Con lo referente a lo forestal el monte es explotado a "discreción" para el uso doméstico. En términos generales, la situación maderera en San Francisco Oxtotilpan es notable: en varias ocasiones los habitantes me han mostrado la inclinación que va de la carretera hacia el oeste, platicándome que hace unos treinta años no habían árboles, así que los árboles que hoy por completo cubren la

[570] Expediente No. 3/955.

inclinación se deben al esfuerzo conciente de los habitantes por reforestar su comunidad. De por sí es notable que una comunidad donde durante años funcionaba un aserradero haya árboles todavía.

En la localidad existen nueve "ojos de agua" que sirven como afluentes del río Verde y que son utilizados para la irrigación de los cultivos, a través de seis canales que se conforman en tres canales principales en la parte de San Francisco que hemos llamado la tradicional y otro canal en la parte moderna de la comunidad, al este de la Carretera Nacional Número 130. El sistema de riego es de origen reciente: "durante una visita del gobernador a mediados de los años ochenta, el pueblo le convenció a financiar los materiales para la construcción de una red de canales cementados los cuales llevan el agua a prácticamente todas las parcelas del valle; el sistema de riego significa que los matlatzincas pueden cultivar los terrenos del valle dos veces al año"[571]. Según los habitantes existía ya anteriormente un sistema de riego con canales menos definidos, y hace doce años que empezaron a reforzar los bordes de los canales con cemento, de manera que ya tiene rasgos más fijos y permanentes. Sin embargo, no me parece imposible que haya existido antes un sistema de canales de irrigación, tal vez anterior a la conquista. Hay que señalar que los canales de irrigación alcanzan solamente a irrigar las tierras comunales, no llegan hasta las tierras ejidales, pero en los meses de la primavera el agua es abundante y los campesinos con tierras comunales no alcanzan a agotar el líquido, en algunos lugares se desborda el canal y crea pequeñas lagunas. Los canales tienen una amplitud de alrededor de sesenta centímetros y una profundidad de aproximadamente 40 centímetros.



[571] Bisgaard, 1996: 21.

En la imagen se ve uno de los canales de irrigación que surcan toda la cañada

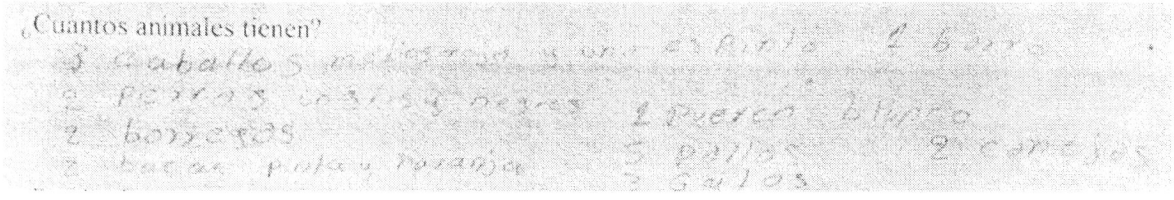
Una tarea colectiva es el mantenimiento de los canales de irrigación, tarea que tiene una prioridad muy alta en las faenas en la comunidad. Hay que señalar que las faenas son administradas de manera separada en las dos partes de San Francisco Oxtotilpan: en el Centro (con sus extensiones) y en la parte "moderna" de la comunidad, o sea en Buenos Aires y Los Pinos, y sus colindancias.

Los tipos de suelo existentes en San Francisco Oxtotilpan son:

- Agrícola de temporal y de riego.
- Pecuario.
- Forestal, y
- Asentamientos humanos.

5 LA ECONOMÍA DE SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.

El caballo es el animal más conspicuamente omnipresente en San Francisco Oxtotilpan, y se ve en muchos diferentes contextos.



Se ve la presencia del caballo en una familia común y corriente de la comunidad[572]

Aparte de los bueyes, de los cuales ya no hay muchos, es prácticamente el único animal de tracción; se utiliza en la preparación del campo para jalar el arado y el "peine" y se utiliza en la cosecha para jalar las carretas, pero se utiliza también como un cómodo medio de transporte. Los caballos parecen muy frágiles, pero son bastante fuertes y aguantadores. Años después de describir los caballos en San Francisco Oxtotilpan tropecé con los comentarios correspondientes de Edward Burnett Tylor, de su visita a México 150 años antes: "casi todos los caballos mexicanos descienden de la raza árabe – la raza más suave, y sin

[572] Cuestionario contestado por uno de los alumnos de la escuela telesecundaria; también en este caso he aceptado la mala calidad de la reproducción para asegurar la autenticidad.

embargo la más temperamental en el mundo, que no ha degenerado desde que los españoles los trajeron al inicio de la conquista, retienen sin cambiar su perfil bajo y gracioso, su rapidez y su capacidad a aguantar"[573]. Es como si Tylor hubiera visto los caballos en una visita a San Francisco Oxtotilpan.

Después del caballo, el animal más conspicuo en el paisaje en San Francisco es el borrego. Según mis cálculos hay entre 1.500 y 2.000 borregos en la comunidad, en rebaños de muy diferentes tamaños. El rebaño más grande que he visto era de 95 animales, pero es normal que una familia tenga entre 3 y 10 animales. Los borregos son pastoreados principalmente por las mujeres y los niños, y es muy común encontrar a una anciana con sus animales buscando pasto. Frecuentemente se juntan los rebaños de reducido tamaño: un día encontré a dos hombres de la misma familia encargados de unos 100 animales - "60 grandes y 40 pequeños" - pertenecientes a seis diferentes miembros de la misma familia. A veces los borregos son llevados al monte, subiéndolos en mayo y bajándolos otra vez alrededor de los días de los muertos. Los borregos son esquilados dos veces al año, y el producto es modesto: entre 750 y 1000 gramos de lana por animal en cada esquila. Hoy es más difícil vender la lana en el mercado, presumiblemente por la abundancia de lana de Australia y Nueva Zealandia, y el precio es bajo: aproximadamente 5 pesos por kilo de lana. El precio baja cuando la lana es sucia, por lo regular como resultado de la estancia de los borregos en el monte. En la comunidad hay unos tantos cabros y cabras, pero muy pocos.

El ganado bovino es esporádico, su raza y calidad es muy variada. Algunas vacas son de raza holandesa y dan alrededor de 10 litros de leche al día, pero otras vacas no dan más de 2 o 3 litros al día.

Las actividades económicas dentro de San Francisco Oxtotilpan son diversas en el sentido de distribución y aprovechamiento de los recursos naturales existentes en el entorno donde se desenvuelve la comunidad; dentro de estas actividades y enumerándolas por orden de importancia son: Agricultura (tanto de riego como de temporal), así mismo la producción de pulque, las cuales guardan

[573] Tylor, 1861: 165.

una relación estrecha con el comercio, ya que los mismos agricultores salen a vender el producto o en su defecto lo comercian dentro de la misma comunidad, y en muchas de las ocasiones realizando el trueque. Por otro lado se realiza la explotación de una mina de arena y la concesión de una gasolinera; así como también el aprovechamiento del agua del río se ha dado la introducción de criaderos de truchas. Aproximadamente a una década se han aprovechado los recursos forestales en la creación de talleres familiares de carpintería.

Los cultivos que sobresalen en esta población son, por un lado, la papa, el haba y el chícharo (de regadío) y, por otro lado, maíz, avena, centeno y trigo (de temporal), de los cuales cada uno tiene su propio ciclo agrícola.

En el mes de diciembre y enero se siembra el haba, y en enero se empieza con el cultivo del chícharo y la papa, en el caso del primero se "levanta" la cosecha en el mes de mayo y en el del segundo, se realiza en el mes de junio; cuando se hayan terminado estos trabajos se empezará con la preparación de la tierra para el cultivo del maíz que tiene aproximadamente una duración de seis meses mayo-noviembre, empezando con la siembra entre marzo y mayo.

La producción de papa, haba y chícharo por lo regular será llevada al mercado (Central de Abastos en Toluca) mientras que el maíz, haba y trigo se ocupará para el autoconsumo de las personas; la avena será alimento del ganado equino.

Recientemente algunos eventos y procesos han afectado la agricultura comercial en la comunidad. En primer lugar, mientras que la papa había llegado a ocupar un lugar prominente en la economía de la comunidad, recientemente este cultivo ha sido abandonado. Según algunos, hace unos dos años cayó una plaga que prácticamente acabó con las papas, pero otra versión menos dramática señala el cansancio de la tierra por el continuo cultivo de papas, sin rotación y sin "dejar descansar" la tierra, de manera que las papas ya salieron con el centro completamente negro, e inservible. El lugar de la papa ha llegado a ser ocupado por completo por el haba, y algunos han empezado a experimentar con zanahorias, que tienen aproximadamente el mismo ciclo que la papa. Sin embargo, dicen que el cultivo de la zanahoria "tiene su chiste" y no es muy fácil

para principiantes: la zanahoria se tiene que cosechar mientras que está tierna y antes de empezar a "empanzonarse".

El cultivo de trigo, que también había llegado a ser de carácter comercial, se interrumpió, ya que los dos hermanos en San Juan de las Huertas que habían comprado la cosecha de trigo murieron, y nadie compra ya la cosecha.

En perspectiva, las principales actividades agrícolas a través del año son, mes por mes:

enero: siembra de chícharo y habas

febrero: se riegan los cultivos

marzo: se siembra el maíz y se fumigan los cultivos, se limpia el campo

abril: se le echa tierra al maíz

mayo: se cosecha el chícharo

junio: se cortan los últimos chícharos y habas, y se escardan los terrenos

julio: supervisión y cuidado

agosto: barbecha

septiembre: primera cosecha de maíz, fines del mes

octubre: cosecha de maíz

noviembre: última cosecha de maíz

diciembre: acarrear zacate, primera siembra de habas (aprox. 20 de dic.)

Los cultivos son vendidos principalmente en la Central de Abastos en Toluca, pero últimamente abundan las quejas y el descontento, hasta tal grado que se están estableciendo redes de autoconsumo y trueque, y algunos de los habitantes están experimentando con llevar sus productos a la central de abastos en la Ciudad de México.

Los métodos de cultivo son rudimentarios, más que "primitivos", y se basan en gran medida en la fuerza animal. Predomina el caballo, y prácticamente todas las familias en San Francisco Oxtotilpan tienen caballos. Hay muchos más caballos que mulas y burros, y el caballo en efecto se nota como una parte importante de la apariencia de la comunidad. Para la tracción hay en la actualidad solamente dos yuntas de bueyes, antes había mucho más, y dos tractores. Los dos tractores pertenecen a dos de los campesinos más acomodados en la

comunidad y están distribuidos entre las partes políticamente significativas de la comunidad: uno se encuentra en el mero centro de San Francisco, el otro en los Pinos en la parte moderna.

El arado que se usa es el "cultivador": un arado relativamente frágil de madera, construido de una rama curvada de un árbol y con punta de metal; este arado existe también en una versión más robusta para bueyes. Cada día se encuentran más ejemplares del arado "extranjero": es el arado de metal que voltea la tierra, para una yunta de caballos o para tractor. Para cerrar los surcos se usa un rastre o sencillamente un tronco de modestas dimensiones, jalado por uno o dos caballos. Es curioso que mientras que el arado tiene un nombre en matlatzinca (t'upi), el rastre no tiene nombre en la lengua indígena.

En San Francisco Oxtotilpan hay ocho panaderos, de los cuales la mayoría viven en la entrada al pueblo, en las colonias de Buenos Aires y Los Pinos, o sea en el San Francisco Oxtotilpan moderno. Sus hornos son rudimentarios, y del pan producido venden una parte en San Francisco Oxtotilpan, pero la mayor parte venden en las comunidades vecinas: en Comunidad, Albarranes, San Miguel Oxtotilpan y en San Mateo Almomoloa, entre otros lugares, y tienen entre ellos una especie de división mutuamente aceptada del mercado. Es digno de notarse que los conocimientos necesarios para hacer el pan son muy difundidos en la comunidad, pues en casi todas las casas se encuentra un horno tradicional y rudimentario, de poca capacidad, que sirve para hacer el pan de muertos que es una de las especialidades de San Francisco Oxtotilpan y que atestigua la importancia de los días de los muertos.

Las tiendas en San Francisco Oxtotilpan son relativamente pocas, en comparación con otras comunidades similares donde he hecho trabajo de campo. Las tres tiendas más importantes se encuentran en el centro de la comunidad, en la colonia de El Panteón, y pertenecen a miembros de la familia Benítez. El contrapeso más importante de estas tres tiendas son dos tiendas, relativamente grandes también, en la colonia de Buenos Aires. Estas tiendas son bien surtidas y les proporcionan a los habitantes lo que podemos llamar la canasta básica, mientras que otras tiendas mucho más pequeñas las complementan, surtiendo a

los habitantes de las colonias con las necesidades más inmediatas. A estas tiendas hay que agregar un pequeño conjunto de tiendas que se encuentran también en el centro de la comunidad

Algunas tiendas cierran y otras abren. Así, por ejemplo en la colonia de Las Manzanas existía desde el inicio de los años de 1990 una pequeña tienda que en algún momento estaba empezando a vender cerveza, pero en 1997 cerró definitivamente y su dueño se dedicó por completo a la cría de truchas. Al revés, en El Panteón se abrió hacia el final del año de 2002 una pequeña tienda que es solamente un poco más grande que los puestos que existen en las escuelas y que venden dulces. Esta tienda se encuentra exactamente frente a una de las tiendas más grandes y muy claramente da servicio a las familias que viven alrededor (de las cuales la mayoría son familiares). En cierto sentido, esta tienda responde al espíritu emprendedor de la mujer que la atiende, pues anteriormente tenía, en un momento, el puesto de dulces en la escuela primaria Emiliano Zapata y, en otro momento, el puesto de dulces en la escuela telesecundaria en Buenos Aires, en ambos casos debido a que su esposo era presidente de la asociación de padres de familia sucesivamente en las dos escuelas.

Hay también que mencionar que en cada escuela hay un pequeño puesto donde los alumnos y los maestros pueden comprar dulces, tortas, galletas, refrescos, etc. La concesión de estos puestos se les asigna a los familiares de los presidentes de las asociaciones de padres de familia en cada escuela.

La división social del trabajo es mínima en San Francisco Oxtotilpan, y los roles socio-económicos que encontramos son pocos. En la siguiente lista creo que están incluidos todos los roles socio-económicos que existen en la comunidad:

campesino, que se dividen en comuneros, ejidatarios y avecindados
tendero
trabajador asalariado, en el aserradero, la mina de arena y gasolinera
trucheros
panadero
carpintero
costurera

taxista

bracero

maestros

Las tiendas en la comunidad son pocas y pequeñas, por lo menos las que atienden a la población de la misma comunidad:

Conasupo

Elías

Verónica

Benítez

Papelería

Don Hilario Reyes

Sin embargo, podemos decir que todos los roles especializados (tendero, panadero, carpintero, costurera) son absorbidos por el rol de campesino, un rol que hasta hace poco tiempo absorbía exitosamente las diferencias entre comuneros, ejidatarios y avecindados, ya que todos los que pertenecían a aquellos roles al mismo tiempo eran también campesinos.

Lo mismo valía para los trabajadores asalariados que, aparte de recibir un sueldo, eran también campesinos de algún tipo.

Finalmente, los braceros se fueron de la comunidad con la intención explícita de mantener el contacto con ella, volver a ella algún día y, en consecuencia, mantener su derecho a membresía, solar y tierra, que fuera comunal o ejidal.

Es de primera importancia que los braceros de San Francisco Oxtotilpan tienden a ocupar puestos de buena remuneración y de cierta confianza y calificación; son relativamente pocos que trabajan como peones de albañilería o en otros oficios de baja remuneración. Ejemplos de típicos empleos de los braceros de la comunidad son:

pintores de automóviles

mecánicos

electro-mecánicos

vidrieros

carniceros

taqueros

No hay industria en San Francisco Oxtotilpan y la presencia de automóviles es sumamente modesta, así que la contaminación es también limitada. La contaminación que existe en la comunidad proviene, en primer lugar, de los desechos humanos de las viviendas y, en segundo lugar, de los procesos productivos, es decir de la agricultura, donde la "Revolución Verde" ha dejado sentir sus huellas en la forma de desechos de fertilizantes. Es cierto que la casi totalidad de las letrinas violan todas las leyes más evidentes de higiene, y es cierto que en algunos tramos del Río Verde se ven ya las consecuencias de la habitación humana. Pero es cierto también que el agua en el Río Verde sigue siendo impresionantemente limpia, lo que permite una incipiente cría de truchas.

La población en San Francisco Oxtotilpan es abundante y la tierra es escasa, con una consecuente muy fuerte presión sobre la tierra, y es una cuestión que se tiene que abordar posteriormente, si el hecho de que más del 50% de la población de San Francisco hoy vive en la Ciudad de México es consecuencia de la presión absoluta o de la presión relativa sobre la tierra. En otras palabras: distribuyendo más equitativamente la tierra y mejorando la selección de cultivos, los métodos de cultivo y la comercialización de los productos, se puede reproducir sin migración el ecosistema de San Francisco Oxtotilpan?

No tengo cifras precisas que abarquen a toda la población de la comunidad, pero puede servir de indicio que en un cuestionario aplicado a 58 familias en San Francisco Oxtotilpan, y luego confirmado por entrevistas de profundidad, no había una sola familia que no tuviera a un pariente cercano trabajando y viviendo de manera permanente en la Ciudad de México. Las historias de vida de la comunidad están repletas de casos que confirman esta impresión. El anterior Presidente de la Asociación de Padres de Familia de la escuela telesecundaria, un campesino de 47 años de la colonia de La Rinconada (es decir, la última parte de Las Manzanas), vivía en la Ciudad de México y trabajaba permanentemente allá, y venía solamente los fines de semana y los lunes para ver su familia y atender a sus obligaciones.

De igual manera, el Mbexoque del Fiscalito que entregó su cargo el año nuevo pasado vivía en la Ciudad de México pero regresó a San Francisco Oxtotilpan para cumplir con sus obligaciones rituales en el cargo durante un año, después del cual regresará a la Ciudad de México pero manteniendo el contacto con "su comunidad". Su historia es además ilustrativa: tiene 40 años, pero se fue de San Francisco Oxtotilpan cuando tenía 12 años para inscribirse en una escuela militarizada; después aprendió el oficio de mecánico de automóviles y trabaja ahora en el Seguro Social pero, como ya se señaló, manteniendo el contacto con San Francisco Oxtotilpan y cumpliendo con sus obligaciones como carguero cuando se requiere.

Acerca de la migración se puede decir inicialmente que es enorme. A un cuestionario aplicado a 90 familias de la comunidad, supuestamente el 30% de la totalidad de hogares, no había una sola familia que no tuviera a algún miembro trabajando como bracero en Toluca, la Ciudad de México o los Estados Unidos. Por el momento no es posible presentar cifras precisas de la migración, pero se puede mencionar una serie de indicios de la magnitud e importancia de esta migración. Por supuesto requieren precisión las expresiones bracero y miembro de la familia, pero una idea más precisa de la migración nos proporciona el hecho de que una comparación del censo agrario aplicado en 1937, con 1.077 personas (de las cuales 377 jefes de familia), con el conteo aplicado en 1995, que registra 1080 personas, da un crecimiento demográfico en el transcurso de 63 años de 3 personas. Partiendo de la cifra del censo agrario de 1937, 1077 personas, y suponiendo un muy modesto crecimiento del 2% por año, hoy San Francisco Oxtotilpan debería tener 3.750 habitantes, lo que nos permite suponer la existencia de por lo menos 1870 personas fuera de la comunidad.

En primer lugar, que la población de la comunidad cambia de alrededor de 1,000 personas en lo cotidiano a unas 4-5,000 personas en tiempos de fiesta, como por ejemplo la Semana Santa, cuando todos los migrantes llegan a su pueblo para participar en las festividades - que sean de carácter religioso o de carácter decididamente secular, como el torneo anual de fútbol - y así manifestar su pertenencia a la comunidad de San Francisco Oxtotilpan.

En segundo lugar, se puede mencionar el minúsculo crecimiento demográfico - de solamente unas pocas personas, si comparamos el censo *agrícola de los años de 1930 al último conteo especificado, de 1995* - que nos muestra la migración como una válvula de escape que es capaz de absorber a toda la población excedente.

En tercer lugar, el hecho de que un pueblo con solamente 1.080 habitantes cuenta con 32 equipos de fútbol que participan en el torneo anual, y en los cuales solamente un número muy pequeño son jugadores que no tengan una sólida relación con la comunidad de San Francisco Oxtotilpan.

Podemos distinguir entre diferentes tipos de migrantes, de acuerdo a su estancia fuera de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan.

Primero tenemos a los migrantes de corto plazo, gentes que diaria o semanalmente regresan a la comunidad y que por lo regular dejan a sus esposas y niños en su vivienda en la comunidad.

Segundo tenemos a los migrantes de mediano plazo, gentes que por ejemplo se quedan en la ciudad a trabajar durante un año para luego regresar a la comunidad; ocasionalmente viven en la ciudad con sus familias pero con mayor frecuencia las mujeres y los niños siguen viviendo en San Francisco Oxtotilpan.

Y por último tenemos a los migrantes de largo plazo, gentes que viven durante años en la ciudad, que establecen su hogar fuera de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan y que viven con sus familiares fuera de la comunidad.

Es evidente que los migrantes a corto plazo mantienen sus lazos con San Francisco Oxtotilpan, participan en el sistema de cargos y en los juegos de fútbol, y es natural también que los migrantes a mediano plazo siguen participando en las actividades que demuestran que pertenecen a San Francisco Oxtotilpan. Lo notable es probablemente que también los migrantes a largo plazo mantienen sus lazos muy sólidos con la comunidad, mantienen sus hogares y sus derechos a las tierras comunales y ejidales, regresan a la comunidad para ocupar un cargo religioso o constitucional (aunque eso es más excepcional) y participan como jugadores de fútbol.

Personalmente creo que la cifra es mucho más alta, pues el crecimiento

demográfico es mayor al 2% y es mi experiencia que en las temporadas de fiestas - Semana Santa, Navidad, el 4 de octubre (la Fiesta de San Francisco, el santo patrono del pueblo) y Año Nuevo - casi no hay familia que no tenga más familiares de visita hospedados que los miembros de la familia misma.

6 LA POLÍTICA EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.

San Francisco Oxtotilpan está incorporado en la Federación y el Estado de México a través de los mecanismos de las respectivas constituciones (federal y estatal), y en consecuencia se lleva a cabo un proceso político dentro del marco establecido por la normatividad constitucional (a ambos niveles, y también al del marco que establece la constitución para el municipio libre). Pero al mismo tiempo mantiene San Francisco Oxtotilpan algunas de sus características como comunidad indígena en lo político, lo que va a ocasionar un proceso político más informal que a veces se manifiesta como un proceso paralelo, y en otras ocasiones como un proceso político que se enfrenta al proceso formal.

Es seguro que son pocos los habitantes que conozcan el nombre de Montesquieu, pero en la organización y la distribución de los poderes en San Francisco Oxtotilpan reconocemos algunos de los principios expresados en "El espíritu de las leyes": la división del poder total entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial y también algunas de las limitaciones de esta división[574].

El poder legislativo se encuentra en la máxima autoridad de la comunidad: la asamblea, que desde tiempos inmemoriales, que literalmente se pierden en la neblina de la memoria colectiva de la tradición oral, se celebra con admirable puntualidad y continuidad el 15 de cada mes en una gran bodega conocida como el "Auditorio", a un lado de la iglesia y frente a la delegación[575]. Ya que San Francisco Oxtotilpan cuenta con la limitada autonomía garantizada en la

[574] La tripartición del poder de acuerdo al esquema de Montesquieu es bastante imperfecta en San Francisco Oxtotilpan, lo que es también el caso, sin embargo, a nivel federal y estatal. Pero San Francisco Oxtotilpan no se ha comprometido formalmente a realizar y respetar esta tripartición, a diferencia de las autoridades a nivel estatal y federal (donde ocasionalmente no se respeta).

[575] Una de las consecuencias de la aplicación del Programa PROCEDE es que a partir de mediados del 2006 la asamblea ya no se celebra regularmente, solamente cuando hay asuntos específicos a tratar. La vida política cotidiana se lleva acabo en asambleas específicas de los *ejidatarios y lo comuneros*.

Constitución, pero no con soberanía, no puede expedir leyes, por lo que el poder legislativo queda incompleto. Cuando se les pregunta a los habitantes de la comunidad cuántos años lleva la tradición de la asamblea, contestan que "desde siempre", y por lo menos hay documentación de la celebración de la asamblea desde el inicio de los trámites de reconocimiento de las tierras ejidales, es decir desde 1929. Así que, desde 1929 por lo menos, los habitantes de San Francisco Oxtotilpan en su totalidad se han reunido con regularidad para discutir los asuntos de la comunidad y tomar decisiones al respecto, una tradición bastante respetable.

Todos los miembros de la comunidad tienen derecho a participar en la asamblea, y por lo general la asamblea es bastante concurrida, en particular si hay problemas candentes a tratar, y en realidad es obligación participar en la asamblea, pues es obligación de los mbexoques convocar a la asamblea en la colonia de su responsabilidad.

Cuando se celebra la asamblea, los miembros de la comunidad se encuentran parados en una gran rueda, cerca de las paredes del Auditorio, mientras que en el estrado se encuentran las autoridades formando un panel. Las autoridades delegacionales, las de bienes comunales y las ejidales siempre forman parte del panel y, según los problemas a tratar, también pueden participar las autoridades educativas, y hasta los antropólogos que trabajan en la comunidad hemos participado en el panel.

Las asambleas se inician sin mayores formalidades y están notablemente desprovistas de rituales, es siempre el primer delegado que dirige la reunión, otorgándoles el derecho a hablar a los demás miembros del panel y de la comunidad. En la asamblea se tratan todos los problemas relevantes de la comunidad, es decir los asuntos que no específica y exclusivamente tienen relevancia para los ejidatarios o los comuneros, pues ese tipo de problemas son tratados en asambleas respectivamente de los ejidatarios y los comuneros, y convocadas por las autoridades de estos dos cuerpos. Una parte de los asuntos tratados en la asamblea son informes de las autoridades, que son recibidos con tanto interés, participación y crítica que nos encontramos frente a una auténtica

democracia en movimiento. No se toma decisión por parte de las autoridades sin que reciba sus comentarios, positivos o negativos, en la asamblea.

La asamblea que se celebra con regularidad y a la cual todos los miembros de la comunidad tienen acceso, es el corazón de la democracia comunitaria y la condición *sine qua non* para que funciona esta democracia.

En la cúspide del sistema de las autoridades que claramente se destacan como civiles se encuentran los tres delegados, el corazón del poder ejecutivo. Estos tres delegados han sido elegidos por sufragio general e individual y de una manera no muy precisamente definida corresponden a las tres partes de la comunidad que no están formalmente definidas, y tampoco con mucha precisión, pero que constituyen la parte norte, el centro y la parte sur de San Francisco Oxtotilpan. Estos tres delegados tienen a sus órdenes y bajo su mando a un aparato administrativo que en parte encarna el poder físico.

Los delegados, las autoridades ejidales y las comunales se reúnen los dos primeros días de la semana en el edificio de la delegación – conocido como "la delegación" – donde despachan de las 10:00 a las 14:00, creando así un espacio específicamente político que enmarca de manera física a las autoridades de la comunidad. Aparte de los delegados, los cargos "civiles" son los siguientes:

En cada una de las siete colonias se tiene un jefe de seguridad, un jefe de ronda y un policía.

Hay un comisariado ejidal que cuenta con su jerarquía - el secretario y el suplente - encargado de la distribución de las tierras ejidales, en su mayoría las tierras altas de la localidad, y hay un representante de bienes comunales que cuenta también con su secretario y suplente- que administra el uso correcto de las tierras comunales, principalmente las tierras bajas (la planicie) de la comunidad. Estos dos cuerpos responden, de acuerdo a las leyes respectivas, ante el gobierno del Estado de México y el Gobierno Federal, pero parcialmente de manera directa y parcialmente a través de los delegados.

Así mismo existe un presidente de aguas con su respectivo secretario y también suplente, que se auxilia en el cumplimiento de sus funciones por cuatro jueces de agua, uno por cada corriente, que son quienes vigilan y autorizan los

usos de agua de riego de los canales existentes y así mismo de la construcción de nuevos canales para su mejor distribución y, en cooperación con los delegados y las autoridades de tierras comunales, dirigen y vigilan la faena relacionada con el mantenimiento de los canales de irrigación.

Hay también

- un vigilante de explote, autoriza cuántas y cuáles son las zonas de monte a limpiar, cuántos carros de arena por día saldrán de la población, así mismo realizará inventarios en la gasolinera, a este se encuentran supeditados los presidentes de tierras ejidales y comunales.

- vigilantes y capitanes de rondín; de igual forma existen uno por cada colonia, apresan a la gente que ha incurrido en faltas; su número aumenta según las necesidades que se presenten.

- un secretario de recaudación, él recolecta cada mes una cantidad específica por cada persona para sufragar gastos por el desempeño de actividades políticas de las autoridades. Cada uno de estos puestos cuenta con sus respectivos secretarios tesoreros y suplentes.

Encontramos rasgos de un poder judicial, parcialmente envuelta en algunos elementos del derecho consuetudinario que funcionan en San Francisco Oxtotilpan, igual que en otras comunidades indígenas en el Estado de México y en otras entidades. En el recinto de la Delegación se resuelven algunos conflictos de poca altura, lo que es también el caso en la Asamblea de la comunidad. Finalmente, en el marco del sistema de cargos religiosos, y en el marco de la asamblea en cuanto espacio público por excelencia, se resuelven también desacuerdos.

Así que podemos constatar dos hechos ya al inicio de la presentación del proceso político en la comunidad. En primer lugar, que existe una comunidad política[576] que abarca a todos los miembros de San Francisco Oxtotilpan, y

[576] Lo que los anglo-sajones llaman una "polity". El Diccionario Merriam-Webster ofrece cuatro entradas: "political organization", "a specific form of political organization", "a politically organizad unit" y a: "the form or constitution of a politically organizad unit", b: "the form of government of a religious denomination". En la antropología política, el uso del concepto se asemeja más a la tercera entrada, "una entidad políticamente organizada", y se puede definir como "el máximo espacio en el cual un sistema político tenga validez" (lo que nos deja por supuesto con una

podemos con relativa facilidad contestar la pregunta: ¿quiénes son los miembros de la comunidad con derechos políticos?, ¿Quiénes son los ciudadanos?

En segundo lugar, que existe un foro y un mecanismo en el cual y a través del cual las autoridades elegidas de la comunidad rinden cuentas a las personas que las eligieron. Por lo visto nos encontramos ante una democracia que funciona a nivel de las bases.

Lo que se ha visto hasta ahora es lo que podemos llamar la "política formal" pero, como se sabe de todo tipo de sociedades – la Unión Europea, los Estados Unidos y México, entre otras – una parte del proceso político se desarrolla al margen de las arenas formales y oficiales, hasta tal grado que las arenas formales y oficiales ocasionalmente se reducen a ser una ilusión o un ideal. La situación política en San Francisco Oxtotilpan es muy complicada, pero no llega de ninguna manera al extremo sugerido, hasta podemos hablar de cierta transparencia en el proceso político comunitario – a diferencia del escenario nacional e internacional. Pero, por otro lado y en cierta medida en conflicto con su incorporación al sistema estatal y federal, la comunidad de San Francisco Oxtotilpan también se encuentra en el espacio del derecho consuetudinario, pues para permanecer en la comunidad y ejercer algún tipo de actividad se requiere el permiso de las autoridades de San Francisco Oxtotilpan. Existen varios mecanismos políticos que pretenden articular el poder constitucional con el poder que de alguna manera emana de las instituciones indígenas y tradicionales en San Francisco Oxtotilpan, y estos mecanismos actúan a diversos niveles y cada uno se esfuerza por limar las asperezas que surgen entre dos dominios de poder políticos que en algunas situaciones de crisis parecen ser incompatibles.

Podemos plantear la pregunta: ¿en qué espacios en San Francisco Oxtotilpan se llevan a cabo los actos que constituyen el proceso político? Pues, como ya se mencionó, el espacio formal de la asamblea y las autoridades elegidas no conforman más que una parte del sistema político y del espacio político en la comunidad. Respetando la opinión de que "la política está en todo, hasta en la

---

cuestión definitoria acerca de ¿qué es un sistema político?, ¿qué es una organización política? Y ¿qué es una estructura política?).

sopa"[577], podríamos presentar una lista tentativa de los "espacios políticos" en la comunidad, donde actúan los miembros de la comunidad en su calidad de miembros (o, si así se prefiere, como ciudadanos):

La familia es un espacio de primera importancia, pues en este espacio se definen y se defienden las relaciones entre los hombres y las mujeres. Los hombres participan en el proceso político formal en calidad de representantes de las familias – la tarifa de participación en las fiestas del catolicismo popular en la comunidad es definida por familia – pero las mujeres tienen su muy propia participación en la esfera informal dentro de la familia. En el espacio de la familia se definen también las relaciones entre las generaciones, lo que es de suma importancia en una comunidad que se encuentra involucrada en un conflicto entre la modernidad y la tradición, pues en muchos casos este conflicto se manifiesta exactamente como un conflicto intergeneracional. Finalmente, los lazos de familia son frecuentemente los lazos que vienen a definir la adscripción a las facciones políticas en la comunidad.

Las escuelas en la comunidad cumplen tal vez una función que es mucho más política que educativa, por lo menos en dos sentidos. En primer lugar, los maestros de las escuelas, y sobre todo los directores, ocupan puestos de mucho prestigio y peso en la política comunitaria, pues su posición les permite influenciar a los padres de familia a través de las condiciones de sus hijos que atienden a la escuela. Es evidente que tienen mucho peso en la distribución de becas a los alumnos, y se puede mencionar al caso del anterior director de la Escuela Primaria Emiliano Zapata, en el centro de la comunidad, que fue instrumental en la decisión de abrir otra escuela primaria, la Escuela Primaria Francisco Villa, en la parte moderna de San Francisco Oxtotilpan, soplando así al fuego del conflicto entre el Centro y Buenos Aires.

La iglesia es otro espacio político de gran potencial, cuya realización depende en gran medida de la madera del sacerdote. El padre adscrito a San Francisco Oxtotilpan tiene una discreta voz política en sus recomendaciones de carácter moral en sus sermones, pero por debajo de estas recomendaciones se

[577] Es un dicho de Ricardo Pozas Arciénegas (comunicación verbal).

escucha una muy velada precaución contra el comunismo, lo que puede venir a autorizar al PRI y al PAN, a diferencia del PRD y el PT. Tienen también influencia en este espacio los rezanderos, y probablemente no es una coincidencia que uno de los rezanderos pertenece a una de las familias que constituyen el núcleo de la facción priista.

En el espacio del catolicismo popular encontramos a los líderes de la comunidad[578] y, como se verá adelante, es un espacio de gran importancia en lo que se refiere al proceso de legitimación del poder, igual que la calle en cuanto espacio público en el sentido físico.

El espacio público es separado del espacio privado, pero el espacio político no es separado del espacio sagrado[579], y algunas de las observaciones en San Francisco Oxtotilpan podría llevarnos a plantear la hipótesis de que el sistema de cargos, con la variada articulación entre los cargos religiosos y los cargos constitucionales, es la institución que define el espacio público, de manera que un proyecto que cualquier miembro de la comunidad o grupo de miembros de la comunidad lleven a cabo es un proyecto particular y privado, mientras que un proyecto que de alguna manera se lleve a cabo dentro del marco del sistema de cargos es un proyecto comunitario[580].

De esta manera encontramos toda una serie de proyectos de construcción y desarrollo de diversos tipos que se colocan sobre un continuum desde lo más

[578] "Cuando hablo de liderazgo en el presente texto, tengo en mente los líderes políticos, las fuentes de su poder y el dominio sobre el cual pueden exigir "obediencia". Un líder político es aquella persona que posea el necesario poder para tomar decisiones en nombre de un grupo o de una comunidad. El líder se encuentra en una posición que le permita dar órdenes que todo el mundo tiene que obedecer dentro de su "área de influencia". Hay que diferenciar al líder de una autoridad o carguero, es decir una persona que sencillamente ocupa un *cargo*. El oficio no le otorga en si mismo poder político a la persona que lo ocupa. La persona que ocupa un *cargo* es un ejecutivo que lleva a cabo decisiones tomadas por los líderes políticos. Parece que esta es una distinción obvia y la encontramos con frecuencia en la teoría nativa pero, que yo sepa, raras veces ha sido utilizada en el análisis del material etnográfico" (Siverts, 1964: 340).

[579] En el mundo moderno el espacio público es secular, a diferencia del mundo tradicional donde el espacio público es invariablemente sagrado.

[580] Este es un tema demasiado grande para el espacio de un apartado del capítulo etnográfico de la tesis, y sería el tema de una investigación específica en el futuro.

privado hasta lo más público y, lo que frecuentemente causa fricciones políticas, variados tipos intermedios: en parte privado y en parte público[581].

Si nos preguntamos a secas ¿Qué es el poder en San Francisco Oxtotilpan?, con las preguntas corolarias ¿Quién tiene el poder en San Francisco Oxtotilpan?, ¿Cuáles son los vehículos del poder en San Francisco Oxtotilpan? y ¿Cuáles son los canales del poder en San Francisco Oxtotilpan?, y además ¿Cuál es la legitimación del poder en San Francisco Oxtotilpan?, nos vemos obligados a definir el concepto de "poder".

Creo que es más que una metáfora que expresa Kierkegaard en su búsqueda de la ironía en Sócrates: "es como hacer un dibujo de un duende, con el sombrero que lo hace invisible"[582], y es muy similar a la quimérica búsqueda de una definición del concepto de poder. Claude Lefort opina que "no hay disciplina científica cuyo objeto específico sea la naturaleza, el origen y el ejercicio del poder" [583].

Sin embargo, el récord de la antropología política está repleta de memorias de intentos por definir ¿qué es el poder? La definición más ampliamente avalada es alguna variación sobre el tema maxweberiano de que "el poder es la capacidad que tenga una persona para asegurar que otra persona actúe de acuerdo a los deseos de la primera persona"[584]

Una estrategia sería intentar disolver el poder en sus dimensiones constituyentes, siguiendo a Balandier, y buscar "a la vez los fundamentos, los procesos y las funciones del poder"[585], agregando lo que en los últimos años se ha

---

[581] Una pista la encontramos en la construcción de instalaciones para la cría de truchas. Mientras que las instalaciones muy grandes arriba de la colonia de Santa Teresa fueron construidas a través de una serie de proyectos del INI en el marco de la delegación (que deriva su legitimidad política de la participación en los cargos religiosos), con el uso del camión de volteo de la comunidad, hoy en día son indiscutiblemente propiedad privada; al contrario, las instalaciones mucho más modestas de Roberto Fitero, en Las Manzanas, fueron construidas por él y siguen siendo su propiedad privada.

[582] En la tesis doctoral de Soren Kierkegaard: "La ironía en Sócrates".

[583] Lefort, 2004: 23. "De momento no se ha encontrado una gran teoría totalizadora del poder que pueda aplicarse de manera general a los diversos sistemas y prácticas de poder que los antropólogos han registrado" (Kapferer, 2000: 410), y ¿quién soy yo para definir con tal precisión el poder?

[584] Weber, 1998. De acuerdo está M. G. Smith (1956, 1968) y otros muchos.

[585] Riviére, 1996: 118.

vuelto un aspecto predilecto del estudio del poder: la manifestación más o menos ritual del poder[586].

El poder tiene efecto, el poder es fuerza, y podemos buscar las huellas de esta fuerza en la toma de decisiones. Para encontrar las huellas de esta fuerza tenemos que buscar los roles desde los cuales se toman las decisiones, en los espacios diseñados exactamente para la toma de estas decisiones. De esta manera podemos primero pensar en los delegados y los demás ocupantes de cargos constitucionales, cuando se reúnen en el edificio de la delegación, pero podemos también pensar en ellos cuando se presentan ante la audiencia en el auditorio para rendir cuentas, atender solicitudes y enjuiciar.

Aquí estamos en una espacio políticamente correcto en los fundamentos de la antropología política, pues ya en su declaración fundacional señaló Radcliffe-Brown que "la estructura social de cualquier sociedad incluye alguna diferenciación de roles sociales entre personas y clases de personas. El rol de un individuo es el papel que juega en la vida social total - económica, política, religiosa, etc. En las sociedades simples existe sólo un poco más que la diferenciación muy importante sobre la base del sexo y de la edad y el reconocimiento no institucionalizado del mando en el ritual, en la caza y en la pesca, en la guerra, etc. A eso tenemos que agregar la especialización del oficio más antiguo del mundo, el de curandero. Pasando de las sociedades simples a las más complejas, registrando un aumento en la diferenciación ente los individuos, y normalmente también alguna división de la comunidad de clases, más o menos definitiva. Como se desarrolla una organización política también surge una diferenciación, cada vez más clara, a través de la cual se le asignan a ciertas personas - los reyes, los jefes, los jueces, los caudillos de guerra, etc. - roles especiales en la vida social. El tenedor de un oficio en este sentido esta dotado de cierta autoridad, y al oficio se le otorgan ciertas obligaciones y también ciertos derechos y privilegios. En África es frecuentemente muy difícil separar - aún como un experimento mental - el oficio político del oficio religioso o ritual"[587]. En San

[586] En Eric Wolf, 2001 y Balandier, 1994 (es justo recordar que fue Georges Balandier que introdujo seriamente el estudio de la relación entre lo sagrado y la política, en Balandier, 1976).
[587] Radcliffe-Brown, 1940: XXI.

Francisco Oxtotilpan tenemos también roles claramente señalados, y separados entre roles políticos y roles rituales, que le permite al ocupante del rol tomar decisiones vinculantes o, como lo expresa otro estudioso del poder: "tomar la decisión como *yo*, pero pronunciarse como *nosotros*"[588].

Pero el poder también tiene forma, una forma específicamente cultural, podemos buscar las huellas de esta forma cultural en el proceso de legitimación del poder. El espacio de los mayordomos y los mbexoques, es decir el catolicismo popular constituye probablemente el espacio político más importante fuera del y en fuerte competencia con el espacio de la política formal, pues en este espacio se forja la legitimación del poder y de los miembros de la comunidad que ocupan los cargos políticos[589]. No existe en San Francisco Oxtotilpan una constitución política que especifique cuáles son las condiciones para ocupar un puesto político, pero sí existen con relativa claridad especificaciones de las condiciones para ocupar un cargo político. La primera condición inequívoca es que el candidato tiene que ser miembro de la comunidad, y aquí podemos recurrir a la reputación del sistema de cargos religiosos para decidir quiénes son los miembros de la comunidad y quiénes son los forasteros. Una persona que ha cumplido sus obligaciones como mbexoque y como mayordomo es por definición miembro de la comunidad y puede ser candidato a un cargo político. Pero podemos llegar un poco más lejos en nuestra evaluación del sistema de cargos como herramienta de legitimación en

[588] Dice W. J. M. Mackenzie que "al final formulé el problema verbal para mí mismo como el de la primera persona singular y la primera persona plural; en qué contexto utilizo *yo* propiamente la palabra *nosotros*?" (Mackenzie, 1978: 12).

[589] M. G. Smith ha desarrollado un marco conceptual cuyo núcleo es la distinción entre "autoridad" y "poder": el establece que "el poder en lo abstracto es la capacidad de actuar de manera efectiva sobre personas o cosas o asegurar la toma de decisiones favorables que no les son adjudicadas por derecho a las personas o sus roles", mientras que "la autoridad es en lo abstracto el derecho a tomar una decisión particular o exigir obediencia, ya que el acto de exigir siempre implica por lo menos una decisión de este tipo" (Smith, 1960: 18-19). De este contraste deriva la dicotomía entre "política" y "administración" que son en su opinión los componentes del "gobierno". "El gobierno es el manejo, la dirección y el control de los asuntos públicos de un determinado grupo o unidad social" (Smith, 1960: 15), por medio de actividades políticas y administrativas, y "mediante la acción política se toman las decisiones acerca de la manera en que se tienen que regular y llevar a cabo los asuntos públicos, y acerca de los modos, las funciones y las metas del gobierno. Los actos que se efectúan para conducir este asunto público y coordinar las varias actividades del gobierno son de carácter administrativo" (Smith, 1960: 15). Las acciones políticas y administrativas se pueden ver como dos sistemas opuestos pero claramente interdependientes. Aquél es un sistema de "relaciones de poder, implicando competencia, coalición, compromiso y actividades similares", mientras que "el sistema de acción administrativa, a través de la cual se lleva a cabo, es un sistema de relaciones, orden, obligaciones y derechos autorizados" (Smith, 1960: 15).

la arena política en San Francisco Oxtotilpan, pensando que "la organización de un sistema jurídico se fundamenta en la concepción básica que tal sistema tiene del ser humano; la correspondiente imagen del ser humano es el secreto regulador de cada sistema de derecho"[590], y que lo mismo vale para un sistema político: la concepción básica del ser humano en San Francisco Oxtotilpan encontramos encapsulada y expresada en el sistema de cargos religiosos. Un candidato a un cargo político en San Francisco Oxtotilpan no solamente tiene que ser miembro de la comunidad, tiene también que ser un miembro respetado de la comunidad, y tal respeto se adquiere a través de la participación en el sistema de cargos.

Como prueba de este postulado podemos primero ver las respuestas que me dieron los mayordomos y los mbexoques en mis cuestionarios. En seguida se presenta una selección de las respuestas de los mayordomos de 2003 en San Francisco Oxtotilpan a la pregunta: "¿Qué significa para usted ser mayordomo o mbexoque?":

- "ACEPTÓ SER FISCAL PORQUE ES CREYENTE, NO GANA NADA, SOLAMENTE LOGRA DAR UN SERVICIO SOCIAL, Y SER MAYORDOMO ES PARA EL UNA COSTUMBRE QUE UNO TIENE QUE PAGAR"
- "ACEPTÓ EL CARGO DE MBEXOQUE POR SEGUIR LAS COSTUMBRES Y GANA LA SATISFACCIÓN, Y PARA EL ES UNA SATISFACCIÓN ESPIRITUAL BASTANTE BONITA"
- "ACEPTÓ SER MAYORDOMO PORQUE COMO CIUDADANO TIENE UNA OBLIGACIÓN A CUMPLIR, CON SU CARGO GANA MUCHAS BENDICIONES DE DIOS Y SIGNIFICA PARA EL UNA SATISFACCIÓN MUY BONITA"
- "ACEPTÓ SER MBEXOQUE PORQUE HAY QUE CUMPLIR CON LAS COSTUMBRES DEL PUEBLO, NO GANA NADA PERO SÍ APRENDE ALGUNOS NOMBRES DE ALGUNAS IMÁGENES QUE ANTES NO CONOCÍA"
- "SER MAYORDOMO SIGNIFICA ATENDER A LAS PERSONAS, EL ACEPTÓ EL CARGO POR SER CIUDADANO DE SAN FRANCISCO OXTOTILPAN, Y CON EL CARGO LOGRA DAR SERVICIO A LA COMUNIDAD"

[590] La cita es de una obra del fundador del moderno derecho laboral alemán, Sinzheimer (1933: 5).

- "ACEPTÓ SER MBEXOQUE PARA CUMPLIR CON LAS COSTUMBRES, ES SU PRIMER CARGO Y TAMPOCO HA OCUPADO CARGOS CIVILES EN LA COMUNIDAD"[591].

En segundo lugar, podemos atacar el problema estadísticamente: en San Francisco Oxtotilpan no encontramos a un solo miembro de la comunidad que haya ocupado un cargo político sin primero pasar por el sistema de cargos y haber ocupado cargos religiosos como mbexoque y como mayordomo[592].

En tercer lugar, un caso algo especial tiende a confirmar que la legitimación del poder político se hace a través de los cargos religiosos, pues en 2001 ocupó Don Feliciano Benítez el cargo de fiscal, sin antes haber ocupado ningún cargo religioso en absoluto, lo que es notable, ya que antes había ocupado todos los cargos políticos en la comunidad, en la delegación y en el contexto de las tierras comunales y las tierras ejidales[593]. Su ocupación del cargo de fiscal, el cargo más elevado en la comunidad, ocurrió en el transcurso del conflicto electoral que había catalizado el fraude electoral en el Municipio de Temascaltepec en 2000, y hay que tener en mente que Don Chano es un hombre de alrededor de setenta años, que es la indiscutible líder de la facción priista en San Francisco Oxtotilpan y que es también en cualquier contexto un especialista en la política de la comunidad, tanto en el sentido de *conocedor* como en el sentido de *operador*.

El poder se tiene que mostrar, si el poder no se muestra no funciona - "todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral"[594] - y esta cratofanía encontramos en las funciones públicas que se llevan a cabo en la comunidad, en particular en el seno del sistema de cargos religiosos.

---

[591] Las respuestas aquí reproducidas son una selección de las respuestas al cuestionario a los mayordomos y sus mbexoques en 2003. Las respuestas dicen mucho acerca del idioma culturalmente específico que rige en San Francisco Oxtotilpan.

[592] La única excepción a esta regla es el caso de un delegado que no había ocupado ningún cargo religioso antes de ocupar el puesto de delegado, pues era miembro de los Testigos de Jehová.

[593] Don Chano Benítez tiene una comprensión muy precisa y muy aguda de los dominios respectivos de los cargos políticos y los cargos religiosos, pues una vez que le sugerí colocar hipotéticamente un proyecto de desarrollo en la comunidad bajo la responsabilidad de los mayordomos, me contestó sin titubear que "no, no se puede, pues eso es autoridad de los delegados".

[594] Balandier, 1994: 16.

En la misa se exhiben tres cosas que en conjunto conforman el poder de la iglesia católica: el espacio de la iglesia católica, el sacerdote y las parafernalias sagradas de la iglesia católica, desde los santos hasta la hostia y el vino sagrado. No se requiere una vista muy aguda para darse cuenta de que la exhibición del espacio de la iglesia católica es la exhibición de un espacio cargado de poder, pues las palabras que se pronuncian en este espacio, en primer lugar tienen que subordinarse a las reglas particulares que rigen en este espacio y, en segundo lugar, las palabras que se pronuncian en este espacio se convierten en palabras que poseen un poder muy peculiar, pues se convierten en promesas y amenazas, un abogado diría que son vinculantes.

En la foto se ve de qué manera se junta la feligresía en el espacio sagrado de la iglesia, frente al sacerdote que, en su posición elevada, expresa el poder de la iglesia católica



En la participación de los mayordomos y los mbexoques en la misa se subordinan los representantes del pueblo, los cargueros y sus ayudantes, a las normas de la iglesia católica, pues participan en un ritual que se lleva a cabo de acuerdo a la normatividad de la iglesia católica en el espacio formal y real de esta iglesia, y la persona que dirige y ocupa el espacio central en este ritual es el que a todas luces y de la manera más oficial y formal es el representante de la iglesia católica: el sacerdote. En estos rituales se confirma la relación jerárquica de las autoridades de la Iglesia Católica oficial y del catolicismo popular, pero ambas autoridades se colocan claramente encima de la feligresía, o sea los miembros rasos de la comunidad.

En la foto se ve la participación de uno de los mbexoques en el ritual de la Iglesia Católica, en la misa.

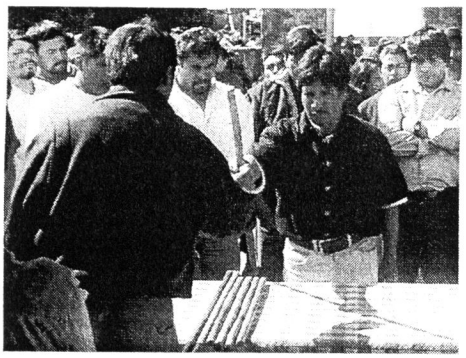


En los rituales de los mayordomos y los mbexoques se expresa simbólicamente la autoridad de los integrantes del sistema de cargos religioso, en cuanto representantes de la comunidad y sus miembros. Una vez más se enfatiza el poder y su sacralidad por el espacio en el cual se lleva a cabo: la iglesia, la sacristía y el espacio alrededor de la iglesia, con la cocina de los mbexoques, incluyendo también la ruta de las procesiones alrededor de la iglesia y su patio.



En los rituales compartidos entre los mayordomos, los mbexoques y las autoridades civiles, se muestra claramente el poder: el poder se ve en su desempeño, con su legitimación que emana de los cargos religiosos. En la foto del mayordomo entrante que recibe su vara, el símbolo visual y palpable de su autoridad, de las manos de los delegados, se ve el poder secular legitimando al

poder sagrado, pero al mismo tiempo se ve al poder sagrado subordinándose al poder secular.



El proceso político se lleva a cabo dentro de la comunidad y en el espacio que se encuentra entre la comunidad y la mal llamada sociedad nacional, sin que esta distinción sea más que una separación analítica y tal vez hasta arbitraria.

Es muy clara la existencia de facciones políticas en San Francisco Oxtotilpan, y su actuación ha venido a conformar la espina dorsal del proceso político en la comunidad desde las elecciones municipales y delegacionales en 2000. La definición más comúnmente aceptada de una facción política es "grupos, de conflicto que no son corporativos, cuyos miembros son reclutados por los líderes de facciones, sobre la base de un número de principios diversos"[595], características que encontramos repetidas en la definición de Boissevain: "por facciones entiendo una coalición de personas (seguidores) reclutadas personalmente de acuerdo a principios estructuralmente diversos por o por orden de una persona involucrada en un conflicto con otra persona u otras personas, con las cuales anteriormente estaban unidas, por honor y/o control sobre recursos. El foco de la facción es la persona que la ha reclutado, a quien podemos también describir como su líder. Los lazos por medio de los cuales el líder recluta a los seguidores son diversos, y pueden variar desde relaciones de parentesco a coresidencia.; desde relaciones económicas hasta una historia educativa compartida. Por lo regular son relaciones personales, aunque a veces algunos seguidores pueden movilizar el apoyo de miembros de sus propias redes. Los

[595] Nicholas, 1965: 27-29.

lazos con el líder puede variar desde relaciones transaccionales de una sola hebra hasta relaciones morales de múltiples hebras"[596].

Las facciones políticas son sin lugar a dudas "grupos, de conflicto" pero, como ha sido señalado en otro lugar, los conflictos no surgen así de repente y otra característica de los conflictos es que no tienen solución. Visto de este modo, las facciones no surgen en 2000, a raíz del fraude electoral en la cabecera del municipio en Temascaltepec, solamente llegan a un nuevo nivel en aquel momento. Otro momento estratégico en el origen del conflicto que resultó en la creación de las facciones en 2000 es la muerte del cacique que hasta entonces había manejado la comunidad a su antojo, mientras que su hijo no tenía el necesario talento. En el caso concreto de San Francisco Oxtotilpan, las facciones son formadas sobre relaciones de parentesco y de coresidencia, al mismo tiempo. Podemos distinguir tres facciones que se perfilan netamente y que además se adhieren a los tres partidos más grandes.

Una de las tres facciones abarca a las familias que anteriormente habían integrado la elite de la comunidad, ocupando los cargos políticos en nombre del PRI, en aquel entonces el único partido en la comunidad, y hasta la fecha siguen adheridas al partido que todavía se llama "el partido oficial" en la comunidad. Cuando gobernaban en nombre del PRI vivían en el Centro, y lo podemos realmente ver como una de las fuentes del conflicto entre el Centro y el San Francisco Oxtotilpan moderno que tiene su epicentro en Buenos Aires, alrededor de la carretera a Toluca y a Temascaltepec. Ahora, que ya no es la única elite en la comunidad sigue teniendo su centro en la colonia del Centro, pero ya con una leve extensión hacia la colonia de Santa Teresa.

La segunda facción es encabezada por un grupo de parentesco que antes formaba parte de la elite del Centro, pero después de los eventos en Temascaltepec en 2000 se ha deslindado fuertemente de la tradicional elite y ha formado su propia facción. El centro de esta nueva facción se encuentra también en el Centro (como antes de los sucesos en Temascaltepec), pero se extiende con los tentáculos, como si fuera un pulpo, hacia los Pinos y las Manzanas. En el

[596] Boissevain, 1974: 192.

centro vive la familia Flores, que conforman el núcleo de la facción, y en Las Manzanas viven los cuatro hermanos López que también forman parte de la nueva facción, y en el camino rumbo a la colonia los Pinos viven algunos de los hermanos Flores que se han casado allá. Finalmente tienen también su espacio en la colonia de Santa Teresa, pues allí vive por lo menos una familia, aproximadamente a un kilómetro del Centro, que está aliada a la nueva facción de una manera algo diferente: es una familia que se ha afiliado a los Testigos de Jehová, por lo que ningún miembro de la familia ocupa cargos religiosos, pero el jefe de la familia ha llegado hasta a ser delegado en representación de la tercera parte de San Francisco Oxtotilpan.

Finalmente tenemos a la tercera facción que tiene su centro en Buenos Aires, es decir en la parte moderna de San Francisco Oxtotilpan, y esta facción se siente y es identificada como la facción que representa el pensamiento moderno y pertenece plenamente a la parte que se quiere desligar del Centro de San Francisco Oxtotilpan. No obstante que esta facción tiene su centro en la parte moderna de San Francisco Oxtotilpan, tiene también afiliados en el Centro y más allá, es decir en las colonias Santa Teresa y Las Manzanas, y hasta en el fondo de San Francisco Oxtotilpan, en La Rinconada.

Con los eventos en Temascaltepec en 2000 encontramos una nueva entidad en el proceso político en San Francisco Oxtotilpan: los partidos políticos[597]. Es cierto que el partido oficial, el PRI, "siempre" ha estado presente en la comunidad, pues desde la creación del ejido en 1940, la formalización de las tierras comunales en 1968 y el reconocimiento de San Francisco Oxtotilpan como comunidad indígena y la etnia matlatzinca como un grupo étnico que legítimamente desarrollaba sus actividades dentro del marco del indigenismo en México, ha sido el único partido. Como ya se señaló al inicio de este texto, la situación cambió dramáticamente en las elecciones municipales en 2000 y, como también se ha señalado, hay cierta coincidencia entre este cambio de estilo y

[597] La crisis de los partidos políticos en México (el proceso de putrefacción, diría yo) ha sido caracterizada así: "este deterioro del sistema de partidos que se expresa en luchas intestinas intermitentes, ausencia de debate político sustantivo, pragmatismo instrumental y muy débiles lazos de lealtad" (Gustavo Gordillo: "Suicidarse en defensa propia", La Jornada, el sábado 15 de abril de 2006, p. 17).

rumbo a nivel de comunidad y municipio y la crisis política a nivel nacional que llevó a la debacle del PRI y posteriormente su proceso de putrefacción, junto con un proceso similar en el caso de los demás partidos.

Lo que está sucediendo a nivel nacional es algo que nunca se había visto en México: el desarrollo de una sociedad civil, con fuertes resistencias de parte de los que hasta hace poco tiempo controlaban toda la maquinaria política, y con agudos dolores de parto. Es interesante preguntarse: ¿cuál sería una conceptualización adecuada, operativa y relevante de la sociedad civil a nivel de la comunidad indígena?, suponiendo que el proceso que se está observando en las comunidades indígenas sea el mismo: el nacimiento de una sociedad civil[598].

Si no podemos encontrar una sociedad civil en el ambiente indígena, entonces las promesas de pluralismo en lo político se ven lógicamente reducidas a lo que fueron durante años: una administración paternalista, a través de las políticas indigenistas, de la autodeterminación del indígena, es decir de su capacidad de administrar sus propias condiciones para asegurarse a sí mismo condiciones para una vida digna[599].

Primero, tenemos que decidir qué es una sociedad civil. Mi sugerencia de una definición del concepto de sociedad civil sería, tentativamente: el proceso a través del cual los diferentes miembros de una sociedad llegan a contribuir a decidir el rumbo de desarrollo de la sociedad o de la comunidad total.

Tenemos también que considerar el problema de la legitimación del poder político.

Dos cargos en particular son interesantes, porque constituyen una especie de eslabón que articulan los cargos del sistema formal y constitucional con los cargos menos formales relacionados con la religiosidad popular en San Francisco

---

[598] Una buena parte de mis colegas antropológicos responden rápidamente y sin titubeo, cuando se les pregunta si puede existir una sociedad civil en el ambiente indígena y, más específicamente en una comunidad indígena como San Francisco Oxtotilpan, y su repuesta es invariablemente negativa. El concepto de sociedad civil se ha vuelto una especie de contrapartida positiva del "despotismo oriental": igual que los no occidentales imposiblemente pueden tener una democracia (opuesta a su despotismo predeterminado), tampoco pueden poseer o construir el prerrequisito de la democracia (que es patrimonio de los occidentales): la sociedad civil.

[599] Una implicación de varios de los postulados de la presente tesis es que no hay tanta distancia entre la lucha de algunos sectores de la sociedad mestiza por sus derechos a condiciones que les aseguren una vida digna y la lucha correspondiente de las comunidades indígenas en México.

Oxtotilpan. El primero de estos cargos es el del representante supremo de la étnia matlatzinca, es quien vincula a la población total con los sectores institucionalizados del Estado "Centro de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México" (CEDIPIEM). Este cargo fue instaurado por el Gobierno Federal y el Estatal durante el sexenio de Echeverría, de 1970 a 1976, y está estrechamente comunicado con el Instituto Nacional Indigenista y el CEDIPIEM y, a través de estas dos instituciones, con el PRI.

El otro es el del Presidente de la Asociación de padres de familia de la escuela primaria, igual que de los planteles preescolares, una serie de cargos que son mal definidos y se encuentran también entre lo formal y lo informal, colindando con los cargos religiosos. La persona que ocupa el cargo de Presidente de la Asociación de Padres de Familia (con frecuencia es una mujer) tiene cierta influencia sobre el manejo cotidiano de su escuela (pues hay una asociación para cada escuela) y una de sus tareas es supervisar el destino de los dineros que entran en las arcas de la escuela. En el caso de la Escuela Primaria Emiliano Zapata, en El Centro, el cargo de Presidente de la Asociación de Padres de Familia lleva consigo autoridad sobre los padres de familia (en su mayoría madres de familia) en lo que se refiere a su participación en el mantenimiento de la escuela (como en las demás escuelas, también), en la asignación de la concesión de la tienda de dulces y tortas en la escuela (lo que es el caso también en los demás planteles), así como en el cobro y el destino de la tarifa impuesta a los comerciantes en los días de plaza, cada jueves, que es una suma de 15 pesos cobrados a un máximo de cuarenta comerciantes.

En lo anterior hemos visto dos diferentes sistemas políticos que son, por supuesto, integrados pero que al mismo tiempo exhiben sus diferencias en lo que se refiere a los valores fundamentales sobre los cuales yacen, y a los cuales S. F. Nadel ya hizo referencia hace muchos años, hablando de "un profundo antagonismo entre dos principios sociales, el estado y la comunidad"[600], casi como se tratara de un sistema *gumsa* y otro *gumlao*[601]. Si retomamos la observación del principio del presente texto, de que el proceso histórico de San Francisco

[600] Nadel, 1967: 335 (originalmente publicado en 1935).
[601] Leach, 1965.

Oxtotilpan ha sido una lucha permanente entre el modelo de comunidad y el modelo de estado, entonces podemos decir que se construye un sistema de roles políticos dentro del modelo de comunidad, y dentro del modelo de estado encontramos la construcción de otro sistema de roles. En el modelo de comunidad encontramos un solo rol general, que es el rol como "miembro de la comunidad", que abarca a todas las actividades y se cristaliza en el rol de "carguero" o bien "elegible para el sistema de cargos religiosos". En el modelo de estado encontramos solamente un rol: el rol de "ciudadano", haciendo irrelevante el rol de "miembro de la comunidad" y poniendo en su lugar el rol de "miembro del estado" que es sinónimo al rol de "ciudadano".

Sin embargo, en la realidad tenemos un compromiso sumamente insatisfactorio entre los dos modelos ideales: el sistema de roles contenidos en las facciones políticas, donde existen solamente dos roles: el de "líder" y el de "seguidor"[602].

Ya que en el desarrollo del concepto de roles políticos se reconocen dos fuentes de inspiración, la jurídica y la dramática, y "la tradición dramática empieza desde el rol como una metáfora que enfatiza la selección y el performance como partes de un solo autor" [603] y, ya que "un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada, a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Por ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial"[604], se nos impone la necesidad de buscar "la expresión del poder"[605]

---

[602] Un comentario muy lúcido que ha venido a determinar mi posición en la cuestión es que "la existencia de facciones políticas atestiguan que nos encontramos ante un proceso inacabado de modernización" (comunicación verbal de Enzo Segre).

[603] Banton, 1965: 21, donde agrega el verso "All the world's a stage, and all the men and women merely players; they have their exits and their entrances, and one man in his time plays many parts" (p. 21-22).

[604] Balandier, 1994: 18. Balandier nota, en sus "notas posscriptum" ("paranotas") que "ha sido el politólogo William M. J. Mackenzie, en Power, Violence, Decisión, quien ha buscado en las

En algún momento de esta investigación será irresistible la tentación a seguir la indicación de Lévi-Strauss, en el único texto suyo que conozco que es dedicado a la antropología política: "A modo de conclusión sostengo que cuando los antropólogos desarrollarán el estudio de las instituciones políticas tendrán que prestar cada vez más atención a la idea de un *liderazgo natural*. Estoy plenamente conciente de que esta expresión es casi contradictoria. No existe forma posible de liderazgo que no reciba su forma y especificación dentro de un contexto cultural dado. Pero esta expresión puede entenderse como un caso liminal, o un umbral – como dicen los matemáticos. Mientras que el límite nunca será alcanzado, las estructuras sociales simples nos dan, en el orden de su simplicidad, un acercamiento todavía más estrecho a él. En consecuencia, en este tipo de estudios podemos esperar un campo privilegiado para una cooperación cercana entre la antropología y la psicología individual"[606]. Indicaciones tenemos en algunos de los textos de Henning Siverts, ya citados[607].

Uno de los rasgos que saltan a la vista en los que ocupan cargos importantes en San Francisco Oxtotilpan, tanto religiosos como políticos pero en particular estos últimos, es que son personas que dominan la cultura matlatzinca de la comunidad, pero al mismo tiempo son sólidamente familiarizados con la cultura mestiza y citadina que podemos llamar nacional, es decir que son biculturales. Este biculturalismo se manifiesta en el hecho de que al mismo tiempo que dominan su lengua materna, el matlatzinca, hablan también el español sin titubeo.

Creo que podemos ver una ejemplificación de lo que planteó hace muchos años un antropólogo noruego en Chiapas: "Cuando dos diferentes sistemas

---

imágenes *la sustancia de la política*. Este autor propone asociar *la explicación mitológica y la definición conceptual*. Hace del mito de Prometeo un *mito del poder, de la violencia y de la decisión*" (Balandier, 1994: 42). Quisiera agregar que el citado William M. J. Mackenzie pertenece a la Universidad de Manchester y que en algún momento estaba cerca de Max Gluckman en sus estudios de "identidad política" (MacKenzie, 1978).

[605] Este argumento tiene algo que ver con el ya mencionado argumento de Abner Cohen, de la necesidad de articular la *antropología* política con la *antropología* simbólica. La antropología política nació originalmente dentro de la *antropología social*, pero recientemente ha sido descubierta la dimensión simbólica de la antropología política, por ejemplo en la última obra de Eric Wolf (2001).

[606] Lévi-Strauss, 1944: 21.

[607] Siverts, 1964 y Siverts, 1965, que es una historia de vida.

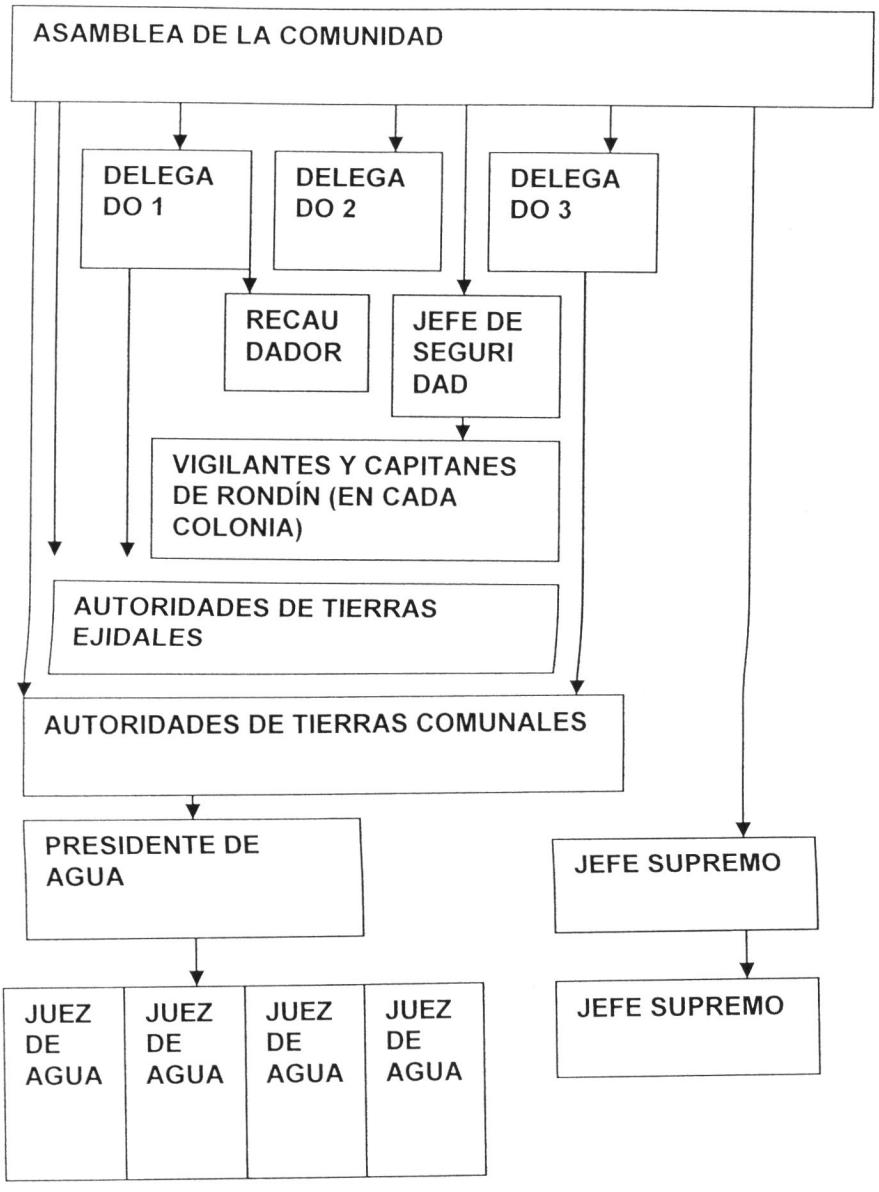
administrativos que representan a dos diferentes tipos de gente se oponen mutuamente en casos donde uno de los grupos domina, tiene que resultar algún tipo de adaptación que permita (1) comunicación y (2) medios de contrarrestar un desequilibrio. En el presente texto he tratado solamente un aspecto concreto de este proceso de adaptación y sus consecuencias. Hasta aquí la conclusión es que una posición independiente de liderazgo o poder, como la del *cacique*, puede emerger de una situación política en la cual movimientos políticos implican la comunicación entre dos sistemas administrativos diferentes que tienen su raíz en tradiciones culturales distintas"[608].

Cerrando el apartado de la política en San Francisco Oxtotilpan, podemos volver a invocar el concepto de *civilidad*, subrayando una vez más que se trata de "un modo específico de actuar que en una dimensión específica condense todo aquello que nos preocupe en este momento" y que además "se trata de una particular forma social de sensibilidad, la capacidad para relacionarse con el otro de forma plena y con pleno respeto"[609].

Finalmente podemos plantear la pregunta "¿quién gobierna?"[610], pero la respuesta no es tan sencilla como es en el caso de Dahl, y tampoco como la respuesta de Gustavo del Castillo: "nuestra respuesta es inmediata: gobierna la oligarquía arandense"[611].

---

[608] Siverts, 1964 : 358.
[609] Cohn, 2004: 15. El concepto es muy similar al de "sociabilidad", forjado por Francois Furet como "el modo de organizar la relación entre la sociedad y el poder" (Furet, 1980), lo que "resulta, con todo, vaga. Para hacer de ella una herramienta de investigación poderosa, hace falta delimitar mejor sus componentes. Por lo tanto he convenido en definir como sociabilidad política el conjunto de acciones colectivas recurrentes (o *praxis*) desplegadas y justificadas por los miembros de la sociedad, o parte de ella, a propósito del gobierno; es decir, de la formación o implantación bajo amenaza coactiva de instituciones funcionales a la integración y seguridad generales" (Guarisco, 2003: 13).
[610] Dahl, 1961: 1.
[611] Del Castillo, 1979: 23.


ASAMBLEA DE LA COMUNIDAD
DELEGADO 1
DELEGADO 2
DELEGADO 3
RECAUDADOR
JEFE DE SEGURIDAD
VIGILANTES Y CAPITANES DE RONDÍN (EN CADA COLONIA)
AUTORIDADES DE TIERRAS EJIDALES
AUTORIDADES DE TIERRAS COMUNALES
PRESIDENTE DE AGUA
JEFE SUPREMO
JUEZ DE AGUA
JUEZ DE AGUA
JUEZ DE AGUA
JUEZ DE AGUA
JEFE SUPREMO

7 LAS ESCUELAS EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.

El forastero que visita San Francisco Oxtotilpan con toda probabilidad llega en uno de los camiones que salen de la Ciudad de México y pasan por Toluca, para bajar del camión en la parada en la colonia de Buenos Aires, y se encuentra frente a la fonda de Doña Francisca. Al lado de la fonda está el taller de "talachas", donde se arreglan llantas ponchadas y se revitalizan llantas agonizantes, y a medio kilómetro hacia el sur está la gasolinera de la comunidad donde se dispensa, desde hace un año y medio, todo tipo de gasolina y al lado de la cual encontramos la otra fonda de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan. A la vuelta, por una carretera de terracería, se vislumbra el edificio moderno y modular de una escuela telesecundaria y, más adelante por la misma carretera, llega uno a una mina de arena (que ya no se trabaja) y un aserradero. Si uno se dirige hacia el oeste se entra en la colonia de Buenos Aires y, unos doscientos metros adentro, nos encontramos con una construcción en progreso con un letrero que le informa a uno que "aquí se construye la escuela primaria. Francisco Villa, que la construcción, que cubre 382 m^2 para un total de 240 alumnos, es planeada para durar del 17 de julio de 2000 al 23 de septiembre de 2000, abarca 3 salones de clase, sanitarios y dirección, y tendrá un costo total de 692,933.42 pesos moneda nueva". en el mes de enero de 2001 la construcción todavía no está terminada y el total de alumnos en la nueva escuela primaria es de alrededor de 50.

Hay tres planteles preescolares que atienden a niños de 2 años a 5 años. Un plantel se encuentra en el centro, con dos educadoras que dan atención a 30 niños: 18 y 12. Una de las educadoras está haciendo la carrera en la escuela normal para educadoras en San Juan del Río en Querétaro, es indígena otomí de Temoaya. Otro plantel se encuentra en la colonia Buenos Aires, tiene nueve niños atendidas por una educadora que es de San Francisco Oxtotilpan (de la colonia El Polvorín, o sea Los Remedios). La lengua matlatzinca que se habla en San Francisco Oxtotilpan pertenece a la familia lingüística otopame, y el matlatzinca

está estrechamente emparentado con la lengua ocuilteca que se habla en San Juan Atzingo en el Municipio de Ocuilan[612].

El desarrollo de los planteles preescolares en San Francisco Oxtotilpan hasta hoy nos indica una clara tendencia en su desarrollo. El punto de partida es la situación descrita anteriormente, que tenía vigencia en 1996, mientras que la situación en 2004 es que existe solamente un plantel de educación preescolar: todavía sobrevive el plantel que se ubica en la colonia de Buenos Aires, con nueve niños y una educadora. Los otros dos planteles han sido cerrados y solamente persiste el plantel de educación preescolar en el Centro, frente a la delegación y la Escuela Primaria Emiliano Zapata, que no tiene ninguna vocación bilingüe-bicultural. El desarrollo histórico de todo el sistema de educación preescolar en San Francisco Oxtotilpan nos ofrece algunas pistas para entender su dinámica, y en particular las perspectivas de participación de los miembros de la misma comunidad. Los dos casos que conozco de participación directa refieren a un educador de la colonia de Santa Teresa y una educadora de Los Remedios. El primero trabajaba como educador en el plantel en la colonia de Santa Teresa, pero se retiró para participar en la política de la comunidad como tercer delegado en el periodo 2000-2003, en esta situación entró en conflicto con los otros dos delegados y con la comunidad, con el resultado de que hoy se encuentra sin contacto con la educación preescolar y fuera del ambiente político. Se tiene que mencionar que es el líder de una de las familias de la congregación de Testigos de Jehová en San Francisco Oxtotilpan. El otro caso refiere a la hija de uno de los líderes en la colonia de Los Remedios que se ha desempeñado como educadora en varios de los planteles de educación preescolar en la comunidad,

[612] La familia lingüística otopame abarca además las siguientes lenguas: el pame del norte, que se habla en San Luis Potosí; el pame del sur, que se habla en unos pocos pueblos en la sierra de Querétaro e Hidalgo; el chichimeca jonas, que se habla en Guanajuato; el otomí, que se habla en México D.F., el Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Puebla y Veracruz; el mazahua, que se habla en Michoacán y el Estado de México; y el ocuilteco, que se habla en el Estado de México (Manrique, 1988: 34-35). De estas lenguas otopames, las más extendidas son el otomí que actualmente cuenta con 280,238 hablantes en la república, y el mazahua que cuenta con 127,826. El ocuilteco se habla hoy solamente en algunas de las comunidades del municipio de Ocuilan, principalmente en la comunidad de San Juan Atzingo, y el matlatzinca se habla solamente en la comunidad de San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec. De acuerdo a las estadísticas oficiales, hoy 755 hablan ocuilteco, mientras que 1,352 hablan matlatzinca (Rosas, 1995: 33-35).

principalmente en el plantel en Buenos Aires, pero desde 2003 trabaja como educadora bilingüe en un plantel de educación preescolar en la comunidad de Potrero en otra parte del municipio de Temascaltepec.

La escuela primaria (con 212 alumnos inscritos, un director y ocho profesores) es estatal y no es bilingüe-bicultural, lo que posiblemente ha contribuído a fortalecer la identidad étnica de la comunidad. Los profesores son de Toluca y de otros estados de la República, no son matlatzincas. Hay que señalar, también, que la escuela primaria funciona bien, los profesores son de bastante mejor madera que es el caso en muchas otras escuelas con alumnos indígenas.

Otra escuela primaria, la Francisco Villa, se encuentra en la colonia de Buenos Aires en la entrada a la comunidad, y está rodeada de algo de misterio.

En varias ocasiones tanto las autoridades como las gentes en San Francisco Oxtotilpan me han platicado de un plan de unir las dos escuelas primarias y utilizar el edificio de la Escuela Primaria Francisco Villa para una escuela preparatoria, y uno de los campesinos de la comunidad me ha externado la opinión de que lo que hace falta en San Francisco Oxtotilpan es exactamente una escuela preparatoria; de igual manera me llegaron hace tres años rumores de que se estaba planeando una escuela preparatoria experimental en el Municipio de Temascaltepec, posiblemente en San Francisco Oxtotilpan. De todos estos rumores no tengo confirmación oficial, pero tampoco han sido desmentidos enfáticamente.

También en la colonia de Buenos Aires pero al otro lado de la carretera se encuentra la escuela telesecundaria de San Francisco Oxtotilpan. Fue fundada en 1982, los primeros alumnos egresaron en 1984 y en total han egresado 435 alumnos hasta hoy. La escuela telesecundaria tiene 90 alumnos y es atendida por un director (de formación, geógrafo), una secretaria, un intendente y 5 profesores (ninguno es de formación profesor de secundaria, son historiadores, una geógrafa, y una antropóloga). Una de las profesoras de la telesecundaria me contó que las autoridades en su opinión privilegian la escuela primaria en el centro, lo que ella interpreta como consecuencia de que perciben las necesidades de la población relacionadas con la educación primaria y no con la secundaria. La escuela

telesecundaria es la única educación secundaria al alcance de los habitantes en la comunidad, pero muchos prefieren mandar a sus niños a la secundaria que se encuentra en Comunidad, a seis kilómetros de San Francisco Oxtotilpan.

Los profesores de la escuela telesecundaria son cumplidos[613] y hacen un enorme esfuerzo por satisfacer las necesidades educativas en el plantel. Como complemento a las materias del plan de estudio han experimentado con la cría de truchas, de conejos y de otros animales domésticos, y con educación relacionada con los cultivos que existen en San Francisco Oxtotilpan.

Las críticas que más sólidamente se pueden dirigir contra la escuela telesecundaria es que la educación que se ofrece es, por la naturaleza de su tecnología, muy poco flexible y permite que se tome en cuenta las condiciones locales y la historia de la comunidad. Mientras que los alumnos reciben información actualizada acerca de lo que sucede en el gran mundo, por ejemplo los escándalos y las tragedias que rodeaban a Lady Diana en Inglaterra, cuando un día pregunté a todos los alumnos si sabían qué es "La Gavia", ninguno conocía siquiera el nombre de la enorme hacienda de la cual provenían tanto las tierras comunales como las ejidales de San Francisco Oxtotilpan y de los caprichos de cuyo dueño dependía incondicionalmente el bienestar o el malestar de sus antepasados. Otro ejemplo del impacto de la educación teledirigida y centrada en las condiciones vigentes en el mundo fuera de la comunidad es el dibujo de su barrio que me hizo una muchacha en el segundo grado de la telesecundaria. No obstante que en San Francisco Oxtotilpan no existe un solo edificio con más de dos pisos, me dibujó su barrio con un edificio de cuatro pisos, tal como los conoce de la Ciudad de México, Los Ángeles o Nueva York en la televisión.

Un reflejo curioso de lo que podemos llamar *enajenación educativa* es el hecho de que una de las alumnas de la escuela telesecundaria dibujó, en un intento por describir su propia casa en la comunidad (en su respuesta al cuestionario de la telesecundaria) un edificio de cuatro pisos, no obstante que las casas en la comunidad con trabajo solamente llegan a dos pisos. Este caso nos

[613] Invariablemente existe el chisme de que "tal o cual maestro nunca se presenta puntualmente" o "falta mucho", sin embargo hay que tomar en cuenta las dificultades de transporte, ya que ninguno de los maestros viven en la comunidad, llegan diariamente de Toluca y de Metepec.

provoca a plantear la pregunta: ¿de qué manera afecta la educación formal la concepción que tiene los alumnos de lo que podemos llamar la *realidad*?

No obstante que la escuela no es aceptada como parte integral de la comunidad, una indicación de su importancia es el hecho de que en la opinión de muchas gentes, la amenaza de una división de San Francisco Oxtotilpan tiene su inicio en la escuela. Uno de los símbolos palpables de esta amenaza es la creación de una nueva escuela primaria en Buenos Aires, la escuela de la San Francisco Oxtotilpan "moderna". El director de la nueva escuela primaria en Buenos Aires era antes director de la escuela primaria en el Centro.

Se puede imaginar que la ausencia de una educación bilingüe-bicultural en San Francisco Oxtotilpan puede fomentar el uso de la lengua indígena, como Max Gluckman señala que en otro contexto, "en términos generales, el culto a los ancestros se ha extinguido, mientras que las creencias en la brujería y la magia han sobrevivido; eso es tanto más interesante como que el gobierno ha intentado eliminar estas creencias por la fuerza, aunque hemos visto que la presión desde el gobierno puede bien ser un factor en el mantenimiento de tales tradiciones bajo los procesos de endocultura como un valor de grupo"[614].

Es claro que la lengua matlatzinca está en peligro inmediato de extinción: "Por la mínima extensión de la etnia, la lengua matlatzinca está bajo presión del español de todos lados. Una pequeña parte de los ancianos casi no hablan español, mientras que los jóvenes y los adultos generalmente manejan ambos idiomas. Gran parte de los niños no practican el matlatzinca, ni entre sí ni se les enseña en la escuela, pero algunos lo aprenden con el contacto entre familiares"[615]. Conviene señalar que hemos estado presentes en reuniones de la comunidad donde se utilizaba exclusivamente el matlatzinca, pero en otras reuniones, con la misma gente, donde se hacía uso solamente del español, así que se puede decir que la versatilidad es notable.

[614] Gluckman, 1958: 74.
[615] Bisgaard, s. f.: 20.

DIVERSIÓN Y TIEMPO LIBRE EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.

En San Francisco Oxtotilpan no hay mucha diversión para ocupar aquella parte del tiempo que en el mundo moderno se clasifica como "tiempo libre", lo que es probablemente una de las razones por las cuales el mundo moderno, con sus manifestaciones en Toluca y la Ciudad de México, se tiene en tan alto prestigio y actúa como imán a la población que se deja convencer a salir de la comunidad en busca de todas las maravillas del mundo moderno. Hay que recordar que en las comunidades como San Francisco Oxtotilpan, hasta hace algunos años las principales diversiones eran las fiestas religiosas que poco a poco se iban agregando actividades seculares, como las ferias con sus diversiones totalmente desligadas de lo religioso.

La diversión más extendida es la organización de pequeñas "pachangas", más o menos espontáneas, que frecuentemente empiezan como una tranquila plática sobre una o dos cervezas en una de las esquinas en la comunidad o en el pequeño zócalo en el centro de San Francisco Oxtotilpan.

Relacionado con las fiestas religiosas, invariablemente se organizan "bailes" en el "auditorio" que se encuentra en el centro de la comunidad. Los bailes incluyen música de algún conjunto de la comunidad, de Toluca o de la Ciudad de México, y empiezan alrededor de las ocho de la noche para terminar, según el ánimo de los participantes, en la madrugada del día siguiente. Se venden cervezas y refrescos y "botana" también: tortas, sandwiches, enchiladas y tacos y, a veces, barbacoa.

A los bailes se les puede conferir algo de sagralidad, por llevarse a cabo en el mismo espacio semisagrado que abarca las asambleas de la comunidad, la máxima autoridad de la misma, pero fundamentalmente tienen un carácter de "pachanga", es decir el 100% profano, de diversión y recreación. Además, en los últimos años por lo menos se han impuesto dos cambios en los bailes.

En primer lugar, cada vez están más desligados de la comunidad como totalidad y se relacionan más con los intereses particulares y económicos. Últimamente el lugar del baile se ha cambiado del auditorio al patio de la casa de una de las familias poderosas en el centro de la comunidad, a unos 50 metros del

auditorio. Se cobra la entrada y es claro que el objetivo está totalmente desligado de cualquier carácter sagrado relacionado con la comunidad como un ente global y ritual. En el caso de la Semana Santa del 2001, recientemente celebrado, uno de los comerciantes de la comunidad no resistió la tentación de organizar un baile un día antes del baile ya anunciado en el auditorio, con motivos evidentemente económicos, y probablemente sin ninguna otra consideración. La razón era también desligada de cualquier razón ritual, como me comentó uno de los habitantes: en la comunidad se encontraba durante la Semana Santa una enorme cantidad de gente matlatzinca que viven en la Ciudad de México y que se aburren astronómicamente en la comunidad, sin diversiones. El baile extracurricular fue un éxito económico, pero tenía consecuencias secundarias: el día siguiente sería la final del torneo de fútbol, y con puros jugadores que la noche anterior habían festejado hasta las tres de la mañana y por lo tanto la calidad deportiva de los partidos no era de primera.

En segundo lugar, durante los últimos años se han celebrado dos bailes: uno en el centro (en el caso de la Semana Santa del 2001 se celebraron dos bailes en el centro) y otro en la "parte moderna" de San Francisco, en Buenos Aires. Existe un fuerte ambiente de competencia para ver cuál de las dos partes de la comunidad logra organizar el mejor baile: número de participantes, los conjuntos, el ambiente, etc. Recientemente, como para diluir las fronteras entre los diferentes ambientes en esta contienda entre las dos partes de la comunidad, el baile en la "parte moderna" de la comunidad se lleva cabo en las instalaciones de la escuela primaria en Buenos Aires. Y no faltan posibilidades para comparar los dos eventos, pues todos los taxis (más algunos taxis de fuera y otros carros de la comunidad que son convertidos para la ocasión en taxis) transitan toda la noche, transportando habitantes y visitantes que se han aburrido de un baile al otro, para ver si es más divertido.

Una actividad que de una curiosa manera se relaciona con las tradiciones indígenas en San Francisco Oxtotilpan es la danza: existe un grupo de danzas tradicionales que bailan en prácticamente todas las fiestas tradicionales de la comunidad. La danza se relaciona con las tradiciones de la comunidad de una

manera algo especial, pues son estrictamente danzas aztecas, como las que se relacionan con "la nueva indianidad"

También es notable es que todos los integrantes del grupo de danzantes en San Francisco Oxtotilpan son ya grandes de edad:

Otra actividad es la música: existe en San Francisco Oxtotilpan una banda de música, dirigida por Armando Martínez

Una diversión que en años recientes ha llegado a ocupar un lugar importante en San Francisco Oxtotilpan es el fútbol. El fútbol se disfruta en la televisión, ya que llegan los canales locales pero con la ayuda de las antenas parabólicas entran bastantes otros canales mexicanos y extranjeros. Sin embargo, el fútbol no es solamente una diversión que se disfrute en la televisión, de segunda mano, para así decirlo, se practica también activamente y es realmente la principal diversión de la comunidad.

Una primera impresión del lugar que ocupa el fútbol la adquirimos si dirigimos nuestra atención hacia el torneo de fútbol que se celebra en la comunidad cada Semana Santa, desde hace cinco años, con participación de equipos de fútbol invitados, principalmente de Toluca, Nezahualcóyotl y la Ciudad de México. En la Semana Santa de 2001, el cuarto año del torneo de fútbol, participaron un total de 32 equipos de fútbol, en lo que en realidad fueron dos torneos: 20 equipos participaron en el torneo en la cancha de fútbol en el centro, que se encuentra en el límite entre Las Manzanas y El Polvorín, con la participación de las colonias El Panteón, Santa Teresa, Las Manzanas, Las Mesas y El Polvorín, mientras que otros 12 equipos participaron en el torneo que se celebraba en la cancha de fútbol de Buenos Aires, que se encuentra frente a la escuela telesecundaria, y con la participación de las colonias Buenos Aires y Los Pinos, más una parte de El Polvorín. El enorme número de equipos de fútbol en una comunidad del tamaño reducido de San Francisco Oxtotilpan nos dice dos cosas. Primero, que el interés por este deporte es realmente impresionante, prácticamente no hay persona o familia que no esté de alguna manera relacionada con el fútbol: los habitantes participan activamente, formando parte de los equipos y jugando en los partidos, aparte de su participación en el entrenamiento; los

familiares los acompañan en calidad de porras, los transportan y les dan consejos. Un aspecto importante que no diferencia el fútbol de las actividades religiosas es su aspecto comercial: alrededor de la cancha hay siempre una hilera de vendedores y vendedoras de refrescos, cervezas, galletas, etc. Segundo, nos habla de la fuerza de cohesión que rige en la comunidad, pues la mayor parte de los equipos vienen de fuera de San Francisco Oxtotilpan – de la Ciudad de México, de Nezahualcoyotl, y de Toluca, principalmente – pero prácticamente todos los jugadores son matlatzincas originarios de la comunidad. Una selección de los nombres de los equipos matlatzincas de fuera de San Francisco Oxtotilpan nos da una impresión de este universo futbolístico: "Santos", "Cruz Azul", "América", "Barcelona", etc.

La existencia de los equipos de fútbol y sus actividades se refleja de distintas maneras en la vida comunitaria. Cuando sucedió un accidente, en el cual perecieron tres jugadores del "San Marcos", la participación en el duelo fue de parte de toda la comunidad y no solamente de la colonia de Buenos Aires, el hogar del equipo, por razones de solidaridad inmediata, de solidaridad con la organización de la actividad futbolística y por razones de lazos de parentesco.

Otro detalle que tal vez tiende a reforzar los lazos comunitarios es que la cancha del Centro, que se encuentra al pie de una mina de arena en el centro se derrumbó en el transcurso del año de 2002, de manera que todos los partidos de fútbol de la comunidad, que sean con equipos del San Francisco Oxtotilpan tradicional o de la parte moderna, se tienen que llevar a cabo en la cancha de Buenos Aires, el núcleo del San Francisco Oxtotilpan moderno.

Pero existe también en casi cada una de las siete colonias un equipo de fútbol, cuyos miembros dedican una parte considerable de su tiempo libre a entrenamiento, partidos de entrenamiento, partidos serios en la Liga de Temascaltepec y a las necesidades administrativas relacionadas con su deporte. Los equipos de las colonias son los siguientes:

El Panteón	**"Los Matlatzincas"**, un equipo que lleva cinco años de existencia y tiene veinte miembros, todos de la colonia El

	Panteón, con la excepción de un sólo jugador de la colonia Santa Teresa.
Las Manzanas	**"México"**
Santa Teresa	Santa Teresa era hasta hace poco tiempo la única colonia que no tiene su propio equipo de fútbol, pero ya se ha creado el equipo **"Los Pumas"**, con lo que todas las colonias tienen su equipo.
Las Mesas	**"León 400"**
Los Remedios	**"Real Matlatzinca"**
Los Pinos	**"Los Pinos"**
Buenos Aires	**"San Marcos"** es el equipo más antiguo de la comunidad, lleva veinte años de existencia y ya se ha recuperado del accidente que lo diezmó en 2001. Desde hace unos años se está gestando otro equipo en Buenos Aires: el **"Atlas"**.

En el fútbol en San Francisco Oxtotilpan, varias cosas llaman la atención. Una cosa es que, aunque manifiestamente pertenece al tiempo libre y la diversión y recreación, con la presencia de un árbitro, el registro reglamentario de las credenciales de los jugadores al iniciarse cada partido, un conjunto de reglas fijas y precisas, la rígida delimitación del tiempo y el espacio (en el espacio, un campo precisamente marcado, con líneas blancas, en el tiempo, dos veces 45 minutos de tiempo de juego, y 15 minutos entre los dos tiempos), esta actividad relajada de recreación tiende a ritualizarse y convertirse en algo muy diferente de la pura diversión. En la situación actual el fútbol tiende a desplazar al sistema de cargos

como un mecanismo que marca y promueve la identidad comunitaria (ya no étnica).

Un efecto seguro de las actividades futbolísticas en la comunidad es que se crean y se refuerzan lazos regionales e intercomunitarios, pues todas las actividades formales se colocan en el marco muy formal de la liga de Temascaltepec. A través de los frecuentes viajes relacionados con partidos entre equipos de diferentes comunidades se crea un tranquilo conocimiento de las otras comunidades, sus habitantes y sus costumbres, no obstante el inevitable antagonismo que crea la competitividad de las actividades deportivas.

En lo que se refiere a la constitución interna de los equipos de fútbol en San Francisco Oxtotilpan, llama la atención el hecho de que en un partido jugado el 21 de diciembre de 2002, en la cancha en Buenos Aires, entre el equipo del panteón "Los Matlatzincas" contra el "Peñarol" de San Miguel Oxtotilpan, de los once jugadores de "Los Matlatzincas" cinco tenían el mismo apellido: Flores. Los equipos de fútbol en San Francisco Oxtotilpan, aparte de reproducir y recrear las líneas de delimitación entre las colonias, también tienden a construirse y estructurarse sobre las líneas del parentesco en la comunidad. En cada equipo podemos distinguir un núcleo de parentesco y una franja que podemos llamar "aliados" o "allegados" de los miembros del núcleo de equipo.

Si aceptamos la idea de que el fútbol tiende a sustituir al sistema de cargos como vehículo de la identidad comunitaria, entonces tenemos también que aceptar que el proceso de creación, defensa y mantenimiento de una identidad se está traspasando del terreno de lo tradicional y étnico hacia el terreno de lo moderno y no étnico, tal vez comunitario pero en un contexto regional y nacional.

Finalmente, quisiera señalar que el deporte no es de ninguna manera congelado, existe en un proceso histórico con tiempo y espacio, y mientras que he estado escribiendo este texto, ya se murió uno de los equipos y nació otro: se murió el equipo de "Los matlatzincas", que era en gran medida el equipo del Centro (o sea, el Panteón) de la familia Flores, y nació el equipo **"Portugal"**, con los siguientes jugadores exclusivamente del Panteón:

Número	Nombre
1	Julio Morales Vázquez
2	Juan Carlos Valdés
3	Alberto Hernández Rosales
4	Víctor Manuel Rosales López
6	Jaime Ramírez
7	Ramiro Urbina
8	José Carlos Valdés
9	Joel Avilés Benitez
10	David Hernández Rosales
11	Genaro Valdés
12	Domingo Valdés
13	Agustín Hernández
14	Edgar López Torres
19	Mario González Rodríguez
20	Miguel Ángel Sánchez
21	Mario González
23	Juan Valdés

8 LA IGLESIA EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.

Como es el caso en prácticamente todas las comunidades campesinas e indígenas en México, la religión y la iglesia juegan un papel importante, y como es también el caso en la mayoría de las comunidades y de los municipios en el Estado de México, los habitantes de San Francisco Oxtotilpan son católicos.



La iglesia en San Francisco Oxtotilpan

El sacerdote que oficia en San Francisco Oxtotilpan es el párroco de Tequisquipan, que además de San Francisco tiene que atender a ocho poblados más, por lo que viene una vez al mes, cada domingo primero del mes, y a las fiestas mayores: Semana Santa, Navidad y Año Nuevo. El sacerdote que durante los últimos años ocupa el cargo se puede caracterizar como "del centro": no pertenece a la extrema derecha favorecida por el anterior Nuncio del Vaticano, Girolamo Prigione, pero tampoco es de la Teología de la Liberación, sino pertenece a algún lugar entre los dos extremos. En mis contadas conversaciones con él - siempre en el contexto de las ceremonias eclesiásticas que acompañan las ceremonias de los cargueros - siempre ha expresado su interés por una justicia más acá de todos los asuntos religiosos. Es un sacerdote que se interesa por el bienestar social, casi más que por el bienestar espiritual, pero este bienestar social se manifiesta en la tranquila rutina y equilibrio en la vida cotidiana y no en la búsqueda del camino de los apóstoles.

Las misas que oficia el sacerdote en San Francisco Oxtotilpan toman, como se debe de hacer, su ocasión y su tema del calendario católico, pero en su forma son como pequeñas piezas teatrales de interacción, en las cuales se les pregunta a la feligresía si eso o aquello "es bueno" o "es malo", de manera que la iglesia se presenta como una institución de socialización y educación a la par de la escuela. El lado financiero de los servicios católicos, el pago de las misas etc., se lleva a cabo en la sacristía y es responsabilidad de los rezanderos o del sacerdote. Uno de los temas que con mayor frecuencia surge en los sermones es el problema de

los esposos que despilfarran el sueldo con las fiestas, la infidelidad conyugal y el alcohol.

Pero la mayoría de los servicios religiosos que se ofrecen en la iglesia se llevan a cabo sin la presencia y la participación del sacerdote: son rosarios celebrados por y bajo la coordinación de los rezanderos. A veces preceden a las misas y a veces las sustituyen.

Como una especie de anexo al cargo del sacerdote, las Hermanas del Sagrado Corazón lo ayudan en las importantes ceremonias de la Iglesia Católica: principalmente Semana Santa y Navidad. El número de hermanas que participan y ayudan se ha venido reduciendo: en ocasiones he visto hasta cinco hermanas, pero en las últimas ocasiones solamente han participado dos. Vienen de las casas de esta orden en la Ciudad de México, y en las últimas ocasiones han venido de dos diferentes de las tres casas que tiene la orden en la Ciudad de México: de Miguel Angel de Quevedo y de Tlahuac.

La iglesia es el marco material y simbólico alrededor de todas las actividades de los mayordomos y los mbexoques, y es importante la posición geográfica de la iglesia: en el mero centro de la comunidad, para no decir que constituye el centro.

El recinto de la iglesia, está bardeado a los cuatro lados de un muro de un poco más de un metro de altura. La construcción de la iglesia es bastante típico en el Estado de México, originalmente del siglo XVII. La nave de la iglesia es rectangular y mide alrededor de 16 metros por 4.5 metros. La puerta de entrada está cubierta de un hermoso mosaico de cristal, regalo del conjunto de mayordomos de hace unos años. A un lado de la puerta se encuentra una plataforma negra de forma de pirámide, sobre la cual se coloca el ataúd en el caso de entierros, y al otro lado se encuentra la fuente de bautizo. La nave termina hacia el este en un arco y un barandal que la separan del espacio del altar, pero antes de llegar a la separación encontramos a la izquierda una repisa triangular con una figura de Jesucristo de la Asunción y dos tablas con la Virgen de Guadalupe, y a la derecha una repisa similar con una figura de Jesucristo cargando la cruz y una figura de San Martín de Porras; aquí se encuentra también

una figura de San Isidro el Labrador con una yunta de bueyes. Las figuras son de madera cubierta de yeso y luego pintada. El tríptico que se encuentra detrás del altar contiene también una serie de figuras: en medio, San Francisco de Asís abajo de una cruz con Jesucristo crucificado, a la derecha San Martín Caballero y Dios Padre con el Hijo, a la izquierda la Virgen, y arriba la Virgen de Candelaria.

No obstante su cada vez más reducida participación en las ceremonias, en la comunidad han construido durante los últimos años un edificio que llaman *parroquial* y que estaba destinado originalmente a dar hospedaje al personal de la Iglesia Católica durante su estancia en San Francisco Oxtotilpan. Son principalmente las hermanas que ocupan los cuartos en la planta alta del edificio durante su estancia en las fiestas católicas, pero también el sacerdote lo ocupa. Es una sólida construcción de dos pisos en ladrillo rojo que se encuentra frente a la iglesia, al otro lado de la pequeña calle. Se encuentra a un lado del edificio de la delegación, sin separación entre los dos edificios, como para subrayar simbólicamente la solidaridad de los dos poderes: el secular y el religioso.

Los cargos de rezandero (llamado también *sacristán*) y rezandera son permanentes (vitalicios) y sus principales obligaciones son la dirección de las funciones religiosas cuando no participa el sacerdote; cuando él asiste lo ayudan. El actual rezandero vive en el Centro, cerca del Panteón, y la rezandera vive en la parte extrema de la colonia de Buenos Aires. Los rezanderos forman una especie de puente entre los mayordomos y la Iglesia Católica, pues institucionalmente pertenecen al aparato de la Iglesia Católica oficial y solamente por extensión forman parte de lo que podemos llamar el *catolicismo popular*, lo que ocasionalmente expresan los habitantes de San Francisco Oxtotilpan.

El nombramiento de los rezanderos es prerrogativa de la Iglesia Católica, pero hay una evidente influencia del pueblo en su papel en el catolicismo popular. Sin embargo, como ha venido sucediendo durante los últimos años, la Iglesia Católica está ganando terreno a costo de cualquier tipo de religiosidad popular, lo que se manifiesta de manera palpable en la construcción de un edificio dedicado a cubrir las necesidades de la Iglesia Católica en San Francisco Oxtotilpan. De igual manera, se puede suponer que la iglesia oficial también tenga hoy más peso en la

selección de los rezanderos, sin por eso eliminar por completo la influencia de los habitantes del pueblo.

En su gran mayoría, los habitantes de San Francisco Oxtotilpan son católicos, y la presencia de otras religiones (o sectas) es limitada y poco conspicua. Desde los años 1960 algunas familias han convertido a la fé de los Testigos de Jehová, y me han contado que en aquellos años sucedieron hasta enfrentamientos armados entre la mayoría católica en la comunidad y los testigos de Jehová. Hoy día un pequeño número de familias pertenecen a los testigos de Jehová, pero son pocas, alrededor de 15 familias en total en la comunidad. Aparentemente, los testigos de Jehová se concentran en tres puntos en la comunidad: un pequeño grupo en Santa Teresa, otro pequeño grupo en Las Mesas y finalmente un grupito en Buenos Aires. En la vida cotidiana los testigos de Jehová se mezclan sin distinción con los demás miembros de la comunidad, solamente que en las ocasiones rituales quedan excluidos. La total ausencia de los testigos de Jehová se siente en la serie de ocasiones rituales más importantes: en el contexto de los cargos religiosos.

Lo más notable es tal vez que uno de los tres delegados es miembro de los testigos de Jehová, lo que significa, en primer lugar, que un miembro de una congregación minoritaria y contraria a la fé dominante puede reunir los requisitos para ocupar un puesto público y, en segundo lugar, que los cargos religiosos no son el único camino para adquirir prestigio. Sin embargo, hay que tener en mente que el testigo de Jehová en cuestión fue elegido delegado al calor de la tensa situación política a raíz de las elecciones municipales en Temascaltepec, y recientemente se han producido fricciones entre él y los dos delegados más ortodoxos, de manera que en las faenas que se llevaron a cabo en Santa Teresa, el Panteón y Las Mesas participaron solamente los dos delegados ortodoxos y el tercer delegado no se presentó a participar.

Finalmente hay que mencionar que una viuda de San Francisco Oxtotilpan que había vivido en la Ciudad de México regresó a vivir en la comunidad, estableciéndose en las orillas de Las Manzanas y trayendo consigo su fé en una

religión protestante pero, ya que ni ha creado una congregación ni hace proselitismo ni influye sensiblemente sobre el clima religioso en la comunidad.

EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.
1 LOS CARGOS EN EL MUNDO TRADICIONAL:
COMO ROLES ADSCRITOS

Un poco al margen de la vida religiosa católica existe un conjunto de cargos religiosos que llegan a constituir un "sistema de cargos", tal como se conoce de la tradición antropológica mesoamericana, que ya ha sido presentada en un capítulo anterior. Este sistema de cargos, y los fenómenos y procesos relacionados con el, se inscriben en un proceso de religiosidad que corresponde a nuestras ideas de un catolicismo popular o, un poco más ampliamente, de una religiosidad popular.

Como un primer acercamiento al sistema de cargos religiosos en San Francisco Oxtotilpan podemos partir del hecho que ningún indígena en ninguna parte del mundo en ningún momento ha hablado del "sistema de cargos"; es una expresión inventada por los antropólogos y es un concepto forjado por ellos. Para los indígenas por lo regular se habla de "obligaciones para con la comunidad", y así es también en San Francisco Oxtotilpan, donde las palabras que más frecuentemente se escuchan son "disciplina" y "obligación".

En términos de exposición quisiera presentar el sistema de cargos religiosos en San Francisco Oxtotilpan desde dos ángulos diferentes, de los cuales el primero sería como un sistema normativo[616], un sistema que al mismo tiempo encarna y señala la manera correcta de comportarse en el contexto de la comunidad.

Esta primera versión tendrá un carácter paradigmático, se centra en el sistema de cargos como un sistema cerrado, excluyente y autosuficiente. En este sistema se excluye tanto el mundo profano como el mundo moderno, y todo gira

[616] Recientemente el sistema de cargos ha sido analizado con frecuencia como un sistema normativo, parcialmente a raíz de un reforzado interés por el derecho indígena y la antropología jurídica. Rodolfo Stavenhagen (Stavenhagen & Iturralde, eds., 1990; Stavenhagen, 2000; Stavenhagen, 2001) y Esteban Krotz (Krotz, 1986, 1988) tienen una gran parte de la responsabilidad por este interés, y a nivel del Estado de México (y de América Latina) Eduardo Sandoval Forero lo ha fomentado (Sandoval, 2000). Al margen de la antropología jurídica y como parte de una serie de consideraciones metodológicas y epistemológicas, llaman la atención algunos de los trabajos de Hilario Topete Lara (Topete, 2000, 2002, en prensa). Acerca de la antropología jurídica, véase Korsbaek, 2002.

en torno a los deberes de los elegidos, y de los demás miembros de la comunidad, para con la comunidad representada en los santos. En este sentido, el sistema de cargos religiosos se distancia de los procesos profanos – políticos y sociales – en la comunidad, de la misma manera que se distancia también de la Iglesia Católica oficial. Esta visión del sistema de cargos corresponde a un modelo conciente, desde el punto de vista del estructuralismo de Lévi-Strauss[617].

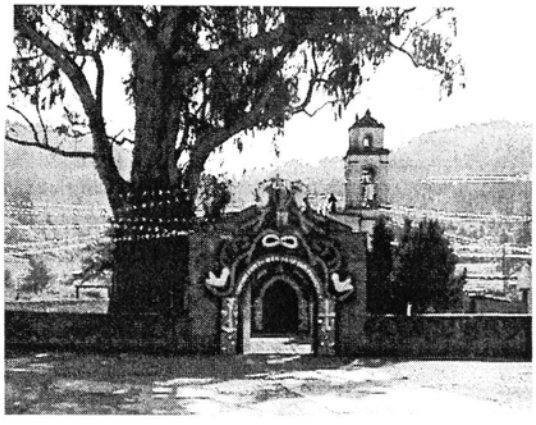


Foto No. 1: La iglesia de San Francisco Oxtotilpan

Sin embargo, no hay que imaginarse este proceso de religiosidad popular como tajantemente separado del catolicismo que podemos llamar oficial, al contrario, en muchas instancias coinciden, se complementan o se traslapan, hasta tal grado que será natural iniciar la descripción del catolicismo popular en San Francisco Oxtotilpan con una precisión del lugar que ocupa el sacerdote y la iglesia católica en este proceso. El sacerdote es evidentemente un elemento que pertenece a la Iglesia Católica, en todos los sentidos de la palabra "pertenecer": la Iglesia Católica le paga su sueldo, determina sus condiciones de trabajo y su libertad de expresión, y hacia ella es su última lealtad. Sin embargo, de una manera menos directa el sacerdote pertenece también al mundo del catolicismo popular y participa en algunos de sus rituales. Los rezanderos pertenecen también a la Iglesia Católica, aunque no perciben sueldo alguno, y de la misma manera, ellos también participan en algunos de los rituales que se inscriben en el catolicismo popular.

[617] Lévi-Strauss, 1948: 303-304.

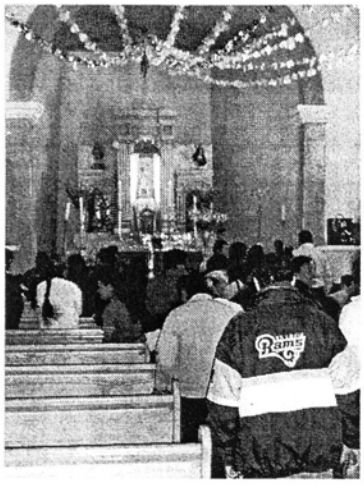


Foto No. 2: La nave y el altar de la iglesia

Y, finalmente, todo el proceso de religiosidad popular se desarrolla en el marco de la iglesia, en cuanto espacio y edificio, tal como fue descrita en un capítulo anterior. Como marco de toda esta actividad ritual podemos establecer una especie de "geografía espiritual" que rige en la comunidad. No solamente es la iglesia católica el centro de la comunidad, la misma iglesia contiene una serie de zonas de diferentes grados de sagralidad, y estas zonas podemos arreglar en dos series: una serie a la cual el pueblo en general tiene acceso diferencial y otra serie a la cual los cargueros tienen acceso diferencial.

Lo más sagrado es el altar, una zona donde solamente pocas personas aparte del sacerdote tienen acceso en los momentos rituales, y donde los actos son estrictamente ritualizados. Al entrar a esta zona hay que persignarse y todo el tiempo mantener un tono y una conducta decorosos. Todo en este espacio – la arquitectura, las imágenes, el adorno, etc. – indica con claridad que pertenece a la iglesia católica, occidental y no indígena, y los personajes que participan en los rituales que se llevan a cabo en este espacio indican también su carácter occidental, solamente con participación periférica de los representantes del catolicismo popular, es decir los mayordomos, pues en la celebración de misas y otras ceremonias eclesiásticas (como bodas, bautizos, comuniones y otras) el sacerdote se encuentra en el centro de este espacio, mientras que los mayordomos que participan se encuentran parados o sentados n el perímetro del altar. Un intento por otorgarle un mayor rango al espacio del catolicismo oficial se

nota en el hecho de que solamente los cargueros mayores – los mayordomos – se encuentran en el espacio del altar, los cargueros menores, los mbexoques, se colocan en el espacio que es propiamente del catolicismo popular, en la sacristía.

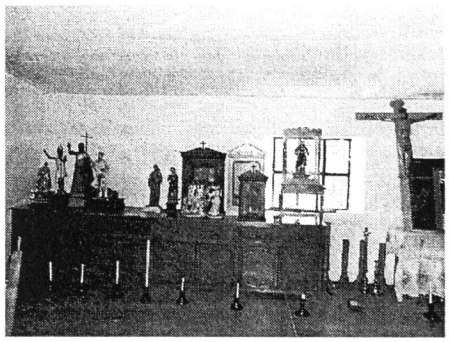


Foto No. 3: La sacristía de la iglesia, con los santos

En sagralidad sigue la sacristía, donde tienen acceso todos los mayordomos, mbexoques y otras personas relacionadas con los rituales y donde se llevan a cabo todas las manipulaciones que tienen que ver con los gastos de los cargos y donde se guardan las figuras de los santos y la cera. Al entrar en esta zona también hay que persignarse, pero el comportamiento es mucho más libre y menos ritualizado que en el altar. Aquí se puede manosear el dinero, lo que es impensable cerca del altar.

El espacio de la sacristía es muy diferente del espacio del altar. En este, se siente muy fuertemente que uno se encuentra en un espacio cuya única función es ritual, todos los elementos lo indican sin posibilidad de equivocarse y los únicos actos que son permitidos son actos rituales, el espacio pertenece claramente a la cultura occidental y moderna con un alto grado de especialización y división social del trabajo. En el espacio de la sacristía el ambiente es muy diferente, da un poco la impresión de ser algo a medio camino entre una bodega y un taller artesanal, perteneciente a una cultura donde los rituales todavía no se han separado de los procesos de trabajo. Como cualquier bodega, la sacristía está llena de cosas. Hacia la pared oriental se encuentra un largo mueble con cajones – mide unos cinco metros – encima del cual se encuentran formadas las imágenes de los santos que tienen relevancia para la comunidad, y que son los santos que están bajo el cuidado de los mayordomos y sus mbexoques.

Todos los muebles en este espacio nos transmiten un mensaje de utilidad y resolución de problemas prácticos, más que rituales y teológicos, no obstante el desfile de los santos en la parte oriental de la sacristía. A la izquierda de la puerta que lleva al altar, es decir hacia el norte, se encuentra una mesa grande que sirve para todas las tareas prácticas que son de la incumbencia de los mbexoques: aquí se preparan las ceras, se desenvuelven los cohetes, se cortan las flores, se limpian las diferentes telas que se utilizan para el mantenimiento de los floreros, etc., etc. Y contra la pared opuesta a la pared de los santos, es decir hacia el oeste y hacia el patio de la iglesia, se encuentra un enorme armario con un sinnúmero de gavetas y apartados, donde se guardan todas las parafernalias necesarias para la misa, las procesiones y las demás actividades tanto del catolicismo oficial como del catolicismo popular. Contra la misma pared, pero al otro lado de la puerta que lleva al patio de la iglesia, se encuentra una cama matrimonial muy vieja y muy grande, que les sirve para los mbexoques cuando quieren descansar. Ya que los mbexoques por lo regular son muy chaparros, se acuestan atravesados pero, ya que antes había ocho mbexoques en cada turno, durmieron muy apretados. Ahora, con la modificación del horario que se mencionará en el siguiente apartado, en cada turno hay solamente cuatro mbexoqus, así que ya duermen más a gusto y menos apretados. Finalmente, frente a la pared hacia el sur se encuentra otro mueble grande con innumerables cajones que abarcan principalmente los papeles que necesita el Fiscalito y su mbexoque para mantener las cuentas y la contaduría de todas las actividades corporativas de los mayordomos. Encima del mueble se encuentra el tabernáculo, el pequeño mueble que contiene las herramientas más importantes del sacerdote: la hostia y el vino sagrado. Finalmente, entre el mueble del Fiscalito y el mueble que sostiene a los santos, encontramos a las cruces grandes sobre una pequeña mesa con un mantel bordado, y por todos lados encontramos a los floreros y los candelabros que son necesarios para los rituales, tanto de un catolicismo como del otro.

Sigue una pequeña zona a un lado del edificio de la iglesia, donde los mayordomos y sus mbexoques pasan las noches de vigilia alrededor de una

fogata. A este lugar tienen acceso prácticamente todos los miembros de la comunidad, la lengua es muy libre (las largas noches de vigilia están repletas de chistes de diferentes color) y el comportamiento es poco ritualizado. La siguiente zona es el espacio de la iglesia donde se encuentra la feligresía; esta zona está dividida en dos partes, el piso donde se sientan las mujeres y los niños en los bancos, y el "coro" (que es un balcón) donde se sientan los hombres[618].

Los matlatzincas en San Francisco Oxtotilpan son alegres, y durante las fiestas, en las largas noches alrededor de la fogata no desprecian de ninguna manera un chiste, que además sirve para pasar bien el tiempo. No se requiere de los chistes que tengan la calidad de la novedad, en efecto un chiste se puede repetir tantas veces como se quiera, y con la edad se vuelve más precioso y más divertido. En el periodo alrededor de la Navidad y el Año Nuevo, el periodo más intenso y largo en lo referente a las actividades rituales, uno de los mayordomos estrenó un chiste acerca de cómo un hombre que tenía solamente una pierna hacia el amor con su esposa; el chiste fue contando una y otra vez y ganaba en calidad, terminando como un clásico. Otro año se contaba cómo el fiscalito, que era un señor de más de setenta años, había pasado por la Terminal de Camiones y allí se había ligado a una muchacha de unos veinte años, y luego seguían innumerables detalles de su conquista. El chiste fue contado durante todo el periodo de Navidad y Año Nuevo, y cada vez que se contaba la historia de su conquista aumentaron y se enriquecieron los detalles. Estos chistes no se pueden contar en la sacristía y de ninguna manera en el espacio alrededor del altar – pero sí en la cocina.

Antes de llegar al espacio general de la comunidad, que es secular en alto grado, pasamos por el patio de la iglesia y hay que tomar en cuenta también el panteón que se encuentra cerca del centro de la comunidad, hacia arriba, y que se puede considerar como una extensión de la iglesia propiamente.

---

[618] Varios informantes me han asegurado que así es la costumbre, con los hombres sentados en el balcón y las mujeres y los niños en los bancos en la nave de la iglesia; sin embargo, en todas las ceremonias que he presenciado en la iglesia, todo el mundo se ha sentado en la nave, y nadie en el balcón.

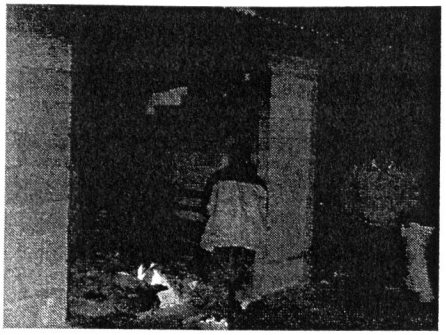


Foto No. 4: La "cocina", contra el frío

Podemos entender el edificio de la iglesia como la representación sagrada y simbólica de la "comunitas", de manera que lo más sagrado se encuentra en el centro de la comunidad, en el altar de la iglesia, y lo menos sagrado se encuentra lo más posiblemente alejado del centro, es decir en las orillas de la comunidad.

Es tal vez una coincidencia que lo menos sagrado de San Francisco Oxtotilpan coincide con la colonia de Buenos Aires, la parte de la comunidad que intenta independizarse, mientras que lo más sagrado de la comunidad es la parte de la cual se intenta independizar pero, como se verá, esta coincidencia tiene sus muy importantes consecuencias al imposibilitar o hacer muy difícil una separación de las diferentes partes de la comunidad.

Pero si el centro del pueblo es la iglesia, entonces su corazón son las mayordomías, con sus mayordomos y sus mbexoques, que en su conjunto constituyen un sistema de cargos, que cumple la función de regular el tránsito en la vida social, tanto en lo cotidiano como en aquellas ocasiones que ponen al desnudo la distribución de roles en la comunidad: las fiestas y los rituales.

Más allá del sacerdote, el rezandero y la rezandera, el núcleo de los principales cargos religiosos son 16 en total: un *fiscal*, un *fiscalito*, seis mayordomos y ocho *criados* (estos últimos se llaman "campaneros" o "criados" o, en matlatzinca, "mbexoques"). Estos 16 cargos religiosos están divididos en dos grupos: los ocho mayordomos y sus ocho mbexoques (o sea, los *criados* o *campaneros*).

Los dieciséis mayordomos y mbexoques son:

Fiscal	**Mbexoque del Fiscal**
Fiscalito	**Mbexoque del Fiscalito**
Mayordomo de la Virgen de Guadalupe	**Mbexoque del Mayordomo de la Virgen de Guadalupe**
Mayordomo de las Cruces Grandes	**Mbexoque del Mayordomo de las Cruces Grandes**
Mayordomo de las Cruces Chicas	**Mbexoque del Mayordomo de las Cruces Chicas**
Mayordomo de la Virgen María	**Mbexoque del Mayordomo de la Virgen María**
Mayordomo de las Ánimas Benditas	**Mbexoque del Mayordomo de la Ánimas Benditas**
Mayordomo del Niñito Dios	**Mbexoque del Mayordomo del Niñito Dios**

Todos los cargos se ocupan, sin excepción alguna, durante un año, desde el primer día del año solar hasta el último día del mismo año. Los ocupantes de los cargos del año siguiente son elegidos por los miembros de la comunidad que ocupan un cargo durante el año en curso. Los Mayordomos y sus *criados* son elegidos en la Fiesta de San Andrés, en el otoño, y la toma de posesión sucede el día primero de enero.

Los miembros de la comunidad que ocupan los cargos religiosos no se distinguen por ningún atavío ritual, con la sola excepción de la tradicional vara de autoridad. Cada uno de los mayordomos tiene su vara, muy sencilla y de evidente antigüedad, hecha de carrizo y, en el caso de los dos cargos más importantes, el Fiscal y el Fiscalito, con una pequeña cruz de plata en la punta, pero sin otro adorno. Cada vez que he preguntado acerca de la edad de las varas he recibido la respuesta de que son muy antiguas, pero nunca he recibido una respuesta más precisa. Las varas se guardan debajo de la imagen de San Francisco de Asís y su uso n ocasiones rituales s siempre precedido por una pequeña ceremonia relacionada con su entrega a los mayordomos. Antes de iniciar cualquier ritual

importante, se forman todos los mayordomos en rueda alrededor del mbexoque del Fiscal, frente a los demás mayordomos, y el les entrega su respectiva vara a cada uno de los mayordomos, empezando por el Fiscalito y terminando por el Fiscal, respetando siempre el orden ya mencionado. Cada mayordomo recibe su vara y la besa para después persignar primero la vara y luego a si mismo. El mismo ritual se repite al devolver las varas a su lugar debajo de la imagen de San Francisco de Asís, donde se quedarán hasta la siguiente ocasión ritual en la cual su participación es necesaria bajo el custodio del mbexoque del Fiscal.



Foto No. 5: Entrega de varas a las nuevas autoridades

Los cargos constituyen con mucha claridad *roles*, y hacia fuera, en la comunidad y en la vida comunitaria, estos cargos se presentan como roles, en el sentido de que cada rol expresa un conjunto de privilegios y obligaciones. Como se ha sostenido en otra ocasión, este carácter de roles contribuye fuertemente a convertir el caos que es la vida y los procesos que la constituyen en un todo ordenado, proporcionándole así a los miembros de la comunidad una especie de guía para ordenar su vida y planear sus acciones. Una de las palabras que con mayor frecuencia se utiliza hablando del sistema y de los cargos es la palabra "disciplina". A cada rato se dice que es necesario mantener la disciplina y que la principal función de los cargos es el mantenimiento de la disciplina. Este rasgo de los cargos, la disciplina, se revela de muchísimas maneras, y antes de dedicar nuestra atención a los derechos y privilegios de los miembros de la comunidad que ocupan los cargos del sistema será más fácil estudiar las obligaciones relacionadas con los roles que constituyen el sistema de cargos.

Los cargos no son rigurosamente jerarquizados, solamente de manera muy parcial y en dos sentidos.

En primer lugar, salta a la vista que hay una diferencia de nivel entre los mayordomos y los mbexoques, como lo indica con claridad la denominación de *criado*. Por rudimentaria que sea esta jerarquización mínima, su expresión simbólica es contundente: para ingresar a la iglesia, los mayordomos entran por la puerta principal, se arrodillan en la entrada y proceden hasta el barandal que separa el espacio del altar de la nave donde se encuentra la feligresía, arrodillándose otra vez ante las figuras en el altar, para después entrar a la sacristía por la pequeña puerta que separa a esta del espacio del altar. Al salir del espacio del altar se voltean para tener la cara hacia el altar y se arrodillan y se persignan una vez más, señalando así su cambio de un espacio sagrado, el espacio del altar, a otro espacio de un diferente grado de sagralidad, la sacristía. Para ingresar a la iglesia, los mbexoques entran por la pequeña puerta que leva del patio a la sacristía, arrodillándose y persignándose ante los santos que se encuentran en la sacristía. Si ellos quieren proceder y entrar a la iglesia propiamente, es decir al espacio del altar, tienen que volver a arrodillarse y persignarse ante el altar en la pequeña puerta que lleva de la sacristía al espacio del altar.

En esta articulación de personas, sagralidades y espacio podemos distinguir una jerarquización más: los mbexoques entran por la puerta de servicio, para así decirlo, mientras que los mayordomos entran por la puerta principal pero, con las debidas reverencias, las dos categorías circulan por todos los espacios de la iglesia. La feligresía entra, como los mayordomos, por a puerta principal, pero se le permite solamente avanzar hasta el barandal que separa su propio espacio, la nave de la iglesia, del espacio del altar, y no tiene permiso para llegar hasta la sacristía, el espacio administrativo y práctico de la iglesia. Sin embargo, la feligresía sí tiene permiso para entrar al espacio administrativo, la sacristía, pero pro la misma pequeña puerta humilde por la cual entran los mbexoques

También el conjunto de privilegios y obligaciones que definen los *roles* de los mayordomos y los criados destaca esta diferencia de nivel: los mayordomos

ocupan cargos mayores y los criados ocupan cargos menores. Las obligaciones de los mayordomos son, como se expresa en sus parafernalias sagradas, las varas de mando, de tipo netamente ejecutivo: mantener el orden, organizar las actividades, supervisar la ejecución de las obligaciones concretas y manuales[619]. Las obligaciones de los mbexoques son de tipo práctico y manual, como el aseo, los cohetes, el toque de las campanas, etc. Este carácter práctico de sus obligaciones se expresa también en las parafernalias relacionadas con el cargo de mbexoque: un raspador, para quitarle la cera a los espacios de la iglesia, un sahumerio para llenar el espacio de incienso y una escoba para el aseo.

En segundo lugar, es también claro que hay una diferencia de nivel entre los dos principales cargos, el de Fiscal y el de Fiscalito, y los demás cargos. El Fiscal no tiene ningún santo a su cargo propio, es el jefe del conjunto de mayordomos y criados y es responsable de la coordinación de sus actividades en toda ocasión. El Fiscalito tampoco tiene, por lo menos no tan claramente como es el caso de los demás cargueros, la responsabilidad de un santo y de una fiesta, su responsabilidad es otra: el es el responsable de todos los asuntos de las actividades de los mayordomos y criados que involucran recursos materiales: la compra de la cera, de las flores, del vino y de las hostias, etc., así como el cobro y la administración de la limosna y demás recursos financieros. De manera que el Fiscal y el Fiscalito son respectivamente el Comisario Político y el Administrador del conjunto de mayordomos y criados.

En las ocasiones en la iglesia cuando se forman los mayordomos y los mbexoques es siempre en este orden: al principio, el Fiscal, luego el Fiscalito, después el Mayordomo de la Virgen de Guadalupe, etc., hasta alcanzar, hacia el final, al Mayordomo del Niño Dios.

[619] El carácter ejecutivo de los cargos de mayordomo, y en particular del cargo principal de fiscal, se notó con claridad en la ceremonia de entrega de las varas de mando el primero de enero de 2007, pues el sacerdote no se presentó (durante mi estancia en San Francisco Oxottilpan es la primera vez que eso ha sucedido, pero los habitantes dicen que no es la primera vez que pasa), y el fiscal tuvo de tomar una decisión acerca de qué hacer. Se decidió sustituir la misa por una novena bajo la dirección de las rezanderas, y luego llevar a cabo la procesión. La decisión fue tomada por el fiscal, pero después de consultar a los demás mayordomos y, lo que me parece más importante, solicitando también la opinión de los delegados.



Foto No. 6: Choyatá al final del día

Las expresiones *hacia el principio* y *hacia el final* requieren una explicitación. Aunque no existe aparentemente una jerarquización estricta y muy precisa de los cargos, como es supuestamente el caso en los sistemas de cargos clásicos del Sureste, manifestándose en el *típico sistema de cargos*, sí existe un orden muy rígido y estricto en el cual se presentan los cargos en los diversos contextos rituales en San Francisco Oxtotilpan. Los ocho pares de mayordomo y mbexoque siempre se ordenan en el espacio ritual en el siguiente orden:

1 Fiscal
2 Fiscalito
3 Mayordomo de la Virgen de Guadalupe
4 Mayordomo de las Cruces Grandes
5 Mayordomo de las Cruces Chicas
6 Mayordomo de la Santa Cruz
7 Mayordomo de las Animas Benditas
8 Mayordomo del Niño Dios (El *Chicoyú*)

Nos podemos acercar a una idea de una jerarquía a través de las obligaciones y los derechos de los diferentes cargos, es decir viéndolos como roles. En el caso del Fiscal y del Fiscalito es clara la importancia de estos dos cargos por encima de los demás mayordomos. Una prueba contundente de la importancia del Fiscal es que es el que pronuncia el *Chayotá* en las diferentes ocasiones: al final de las labores diarias, en las ceremonias, en los rituales relacionados con el nombramiento de nuevos mayordomos, en el cambio de mayordomos y mbexoques, etc. No hay duda de que el Fiscal y el Fiscalito son los más importantes de los cargos, y no hay duda de que el Fiscal tiene más

importancia que el Fiscalito y, sin embargo, la importancia del cargo del Fiscalito es de un carácter diferente de la del Fiscal.

Se desprende también de los títulos *Fiscal* y *Fiscalito*, de los cuales el segundo es un diminutivo del primero, que estos dos cargos son jerárquicamente relacionados. Hay algo raro en el título del *Fiscalito*, pues el diminutivo nos lleva a pensar en un cargo ligero o algo por el estilo, sin embargo el *Fiscalito* está muy cerca de ser el mayordomo más importante, así que nos podemos imaginar el título como algún tipo de inversión.



Foto No. 7: El fiscal y el fiscalito, con sus mbexoques, con collares de zempazúchil[620]

El fiscal tiene la responsabilidad de mantener el orden diario en el cuerpo de mayordomos y mbexoques, organizar la celebración de las fiestas de Año Nuevo, San Mateo Almololoa , San Miguel Oxtotilpan, San Francisco de Asis y del Sagrado Corazón. El fiscalito tiene la responsabilidad de mantener la contaduría en las acciones del cuerpo de mayordomos y mbexoques, organizar la celebración de la fiesta de la Virgen de la Candelaria, participar en la celebración de las fiestas de Año Nuevo, San Mateo Almololoa, San Miguel Oxtotilpan, San Francisco de Asís y del Sagrado Corazón. El Fiscal no tiene ningún santo a su cargo propio, es el jefe del conjunto de mayordomos y criados y es responsable de la coordinación de sus actividades en toda ocasión.

[620] El zempazúchitl es la flor preferida para los rituales en San Francisco Oxtotilpan, especial pero no exclusivamente en relación con los altares de los días de los muertos. Como se ve en la foto, también se utiliza para manifestar simbólicamente la importancia de los mayordomos y sus mbexoques.

El Fiscalito tampoco tiene, por lo menos no tan claramente como es el caso de los demás cargueros, la responsabilidad de un santo y de una fiesta, su responsabilidad es otra: el es el responsable de todos los asuntos de las actividades de los mayordomos y criados que involucran recursos materiales: la compra de la cera, de las flores, del vino y de las hostias, etc., así como el cobro y la administración de la limosna y demás recursos financieros. De manera que el Fiscal y el Fiscalito son respectivamente el Comisario Político y el Administrador del conjunto de mayordomos y criados.

En el caso de todos los cargos, la obligación que está más inmediatamente a la vista es la de estar presente en la iglesia durante un número de horas cada día, y esta obligación no se toma a la ligera. Me dijo uno de los mayordomos que "si uno de los mayordomos o de los mbexoques faltan una o dos veces, entonces hablamos con el, pero si se vuelve a repetir más frecuentemente, entonces los mayordomos se juntan para hablar seriamente con el y avisarle que no es aceptable faltar a sus obligaciones". A través de todo su año de cargo, tanto el mayordomo como el mbexoque tienen la obligación de estar presentes diariamente en la iglesia. Los mbexoques se tienen que presentar en la iglesia a las cuatro de la mañana y los mayordomos a las cinco, y ambos grupos se tienen que quedar hasta las ocho de la mañana. Si se le pregunta a un mbexoque a qué horas entra en la mañana, la respuesta es invariablemente "a las cuatro", y contesta también que se retira a las ocho. Sin embargo, ya que no se toma en cuenta el cambio de la hora en el verano, el "trabajo" no es de cuatro horas, sino de tres. Los mismo sucede en la tarde: los mbexoques entran en la iglesia a las cuatro de la tarde, los mayordomos a las cinco, y todos se retiran a las ocho. De manera que los mbexoques son obligados 42 horas (2x3x7) cada semana, y los mayordomos 28 horas (2x2x7).



Foto No. 8: La campana

Uno de los mbexoques tiene a su carga la enorme llave a la iglesia, y a el le toca llegar primero y abrir la puerta. Esta responsabilidad se turna entre todos los mbexoques. El que tiene la llave tiene también que prender la fogata en el patio y a veces calentar agua para un te caliente.

Los mbexoques se llaman también campaneros, pues una de sus obligaciones es echar a volar las campanas cada mañana a las cuatro y a las cinco horas, igual que en la de a las cuatro y a las cinco. Todos los mbexoques tienen que estar presentes en la iglesia cada mañana a las cuatro durante todo el año de su cargo.

Otra tarea de los mbexoques es el aseo de la iglesia, una tarea que se lleva a cabo de manera colectiva, y cuando se haya terminado el aseo se toca la campana.



Foto No. 9: El aseo es responsabilidad de los mbexoques

Las obligaciones de los mayordomos y de los mbexoques son de diferentes tipos, y como un primer acercamiento a sus características podemos decir que las obligaciones de los mbexoques son más pesadas y de carácter más práctica,

mientras que las obligaciones de los mayordomos son menos pesadas y más bien de carácter ejecutivo.

Una figura intermedia o de transición es el mbexoque del fiscal que tiene obligaciones rituales y prácticas que lo coloca aparte de los demás mbexoques y, en cierto sentido, en una categoría que en importancia se acerca a la de los mayordomos.

Otro mbexoque cuya figura es también de transición, pero de una clase diferente, es el mbexoque del fiscalito cuya importancia se relaciona íntimamente con las finanzas y la contaduría, pues tiene que ayudarle en todo al Fiscalito que es el responsable de la administración de las limosnas, las compras, etc.

Cada uno de los mayordomos es responsable de la celebración de una fiesta en el nutrido calendario festivo de la comunidad y aparte tiene a su cargo a algunos otros santos.

Las obligaciones de los mayordomos y sus mbexoques se ven más claramente en las fiestas religiosas a través del año. El ya relativamente nutrido calendario festivo de San Francisco Oxtotilpan lo podemos llamar el *calendario mínimo*, ya que cada mayordomo realmente tiene a su cargo varios santos, pero este calendario indica con claridad las fiestas importantes en la comunidad. Un mayordomo y un mbexoque son responsables de la organización de una festividad anual, y participan en la preparación y la organización de una serie de otras fiestas, así mismo tienen la responsabilidad de la atención a un Santo o imagen religiosa. La lista de las fiestas que se celebran en San Francisco Oxtotilpan es como sigue:

CALENDARIO DE FIESTAS EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN:

Fecha	Ocasión	Actividades	Responsable
1 de enero	Año Nuevo	Misa	Todos los mayordomos
6 de enero	Reyes	Misa, Procesión	Mayordomo del Niño Dios
2 de febrero	Candelaria	Misa, Procesión	Fiscalito
Fecha móvil	Semana Santa	Misa, Procesión,	Mayordomos Cruces Grandes y Chicas

		Pasión	
19 de marzo	San José	Misa, Procesión	Mayordomo de la Virgen de Guadalupe
25 de abril	San Antonio		
3 de mayo	La Cruz	Misa, Procesión	Mayordomo de la Virgen María
15 de mayo	San Isidro Labrador	Misa, Desfile	Mayordomo del Niño Dios
6 de agosto	Asunción del Señor de la Caña	Misa, Procesión	Mayordomo Virgen de Guadalupe, Mayordomo de las Cruces Chicas
15 de agosto	San Salvador	Misa, Procesión	Mayordomo de la Virgen Santa María
21 de septiembre	San Mateo	Misa en San Mateo Almomoloa, Comida, Intercambio de Santos	Todos los Mayordomos
29 de septiembre	San Miguel	Misa en San Miguel Oxtotilpán, Comida, Intercambio de santos	Todos los Mayordomos
4 de octubre	San Francisco Asís	Misa, Comida	Todos los Mayordomos
14 octubre	Santa Teresa	Misa	Vecinos
28 de octubre	San Judas	Misa, Procesión	Mayordomo de la Virgen Santa María
2 de noviembre	Día de Muertos	Misa, Vigilia	Mayordomo de las Ánimas Benditas
29 de noviembre	San Andrés	Misa	Fiscal
8 de diciembre	Virgen de la Concepción	Misa, Procesión	Mayordomo de las Ánimas Benditas
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe	Misa, Procesión	Mayordomo de la Virgen de Guadalupe
25 de diciembre	Niño Dios	Misa, Procesión	Mayordomo del Niño Dios
28 de diciembre	Sagrada Familia	Misa en Comunidad, Comida, Intercambio de santos	Todos los mayordomos

Para el día primero del año se reúnen en la casa del mbexoque todos los criados salientes y por el otro lado en la casa del fiscal se reúnen los mayordomos salientes, es entonces el momento en que se efectúa la *choyata*, la cual consiste en hacer recomendaciones y quejas de la experiencia adquirida, en la lengua natal; además se ofrece comida de acuerdo a las posibilidades de los anfitriones, los cuales son auxiliados por las esposas y parientes cercanos de los miembros del grupo ya sean mbexoques o mayordomos. A medio día todos se reúnen en el templo, mayordomos y mbexoques salientes, mayordomos y mbexoques relevos, acompañados de sus familiares y gente en general.

Después de realizar la misa ambos grupos, salientes y relevos, se colocan en el centro, cada uno de los mayordomos que ya cumplieron con su cargo llevan una cera y un alcatraz, al momento en que el sacerdote indica realizar el cambio, éstos anticipándose con la señal de la cruz, entregan los objetos a quienes comenzarán en el nuevo cargo todos ellos se acercan al altar para unos dar gracias por el fin de su responsabilidad y por otra parte los relevos confirmarán su compromiso para el año en curso, posteriormente se recolectó la ofrenda que las personas llevaban, ésta consistía en ceras y flores, antes de entregarlas hacen la señal de la cruz y después indican para qué santo son ofrendadas, ya en el centro del templo están los peregrinos y el niño Jesús, a sus plantas hay un sahumerio encendido al mismo tiempo se encienden las ceras que las mujeres y familiares de los mayordomos tienen para acompañar en la procesión en el atrio del templo, donde los mayordomos que salen muestran parte de las actividades que realizaran los mayordomos que entran.



Foto No. 10: Los fuegos artificiales son importantes.

Mientras sucede esto en los cuatro puntos cardinales del templo se encienden los fuegos artificiales, al regresar entran primero los mayordomos luego las imágenes y finalmente la gente, se encendió de nueva cuenta el sahumerio para realizar un rosario dividido en tres partes: los primeros misterios dirigidos a Dios Padre, luego a la Virgen y por último a Dios Hijo.

Después de comer toca el turno de entrega de cargos ante las autoridades civiles, lo que se lleva a cabo dentro del templo, donde es colocada una mesa en la entrada del mismo, sobre la cual están todas las ceras recibidas. Primero se presentan los mayordomos, luego los mbexoques salientes; cada uno de estos grupos realiza la *choyata* con las autoridades y después de hacer reverentemente la señal de la cruz hacia los cuatro puntos cardinales empezando por el este, oeste, sur y norte, entregan lo que de acuerdo a su cargo es su símbolo ya fuera el bastón (mayordomos) o el sahumerio (mbexoques). Este mismo procedimiento es realizado por los relevos y de acuerdo al cargo conferido les es otorgado su símbolo que es recibido con la misma reverencia, al finalizar esto todos se retiran para festejar una nueva etapa en la vida religiosa y social de San Francisco.

Se celebra el Día de los Santos Reyes, el 6 de enero, y es una fiesta de mucha importancia, a pesar de su apariencia muy modesta. No se celebra misa, solamente un rosario, y evidentemente es una fiesta de la comunidad mucho más que de la Iglesia Católica. El día es pretexto para hacer todo un día de campo en el patio de la iglesia: regadas por todo el césped se encuentran las familias, sobre

todo las familias de los mayordomos y de los mbexoques, pero también las personalidades importantes de la comunidad, como las autoridades civiles, incluyendo los delegados, las autoridades ejidales y los representantes de bienes comunales, así como también los jefes supremos. Es pretexto también para que se movilicen todos los pequeños comerciantes de la comunidad, vendiendo paletas, pan dulce, fruta, etc. frente a la iglesia, pero fuera del patio, en un espacio más profano. También fuera del espacio sagrado se rompen las piñatas, y algunos de los adultos compiten con todos los niños para agarrarse algo de dulce. Desde hace unos tres-cuatro años participa también la banda matlatzinca, con sus catorce músicos, amenizando la fiesta, y en el momento más álgido de la celebración encontramos casi a todos los habitantes permanentes de la comunidad frente a la iglesia. Se reparte el "aguinaldo", una pequeña bolsa de plástico con caña de azúcar, pan dulce, plátanos, mandarinas y naranjas, una distribución que también sella la cooperación de las generaciones de mayordomos, pues los mayordomos salientes ya organizaron las bolsas de aguinaldo antes de retirarse de sus cargos, dejando a los mayordomos y mbexoques entrantes repartir las bolsas que ellos prepararon. La fiesta inicia con una procesión que recorre el mismo itinerario que las procesiones en las ocasiones más trascendentales: partiendo desde la puerta de la iglesia, donde se encuantran las cruces, saliendo del patio y dando vuelta a la izquierda para seguir la barda del patio de la iglesia y volver desde la derecha a la entrada al patio y terminar otra vez frente a la puerta a la iglesia, todo el camino acompañada de hartos cohetes. La importancia de la fiesta estriba antes que nada en el hecho de que es la primera fiesta en la cual las nuevas autoridades se presentan en su propio derecho (sin compartir el escenario con las autoridades salientes) ante la comunidad. Tal vez no es una coincidencia que el responsable de la fiesta del seis de enero es el misterioso personaje del Mayordomo del Niño Dios, el chicoyu que dirige todas las procesiones, que es el último y más pequeño de los mayordomos, pero que es también en la tradición responsable de castigos corporales. Cuando termina la convivencia y los actos protocolarios se retiran los habitantes del pueblo de su iglesia, y se retiren también los mayordomos y los mbexoques para celebrar

una comida preparada y sufragada por el mayordomo del Niño Dios, ayudado tanto en lo práctico como en lo financiero por su red de compadres y comadres.

El Día de la Virgen de la Candelaria, el 2 de febrero, es también una fiesta importante y también en este caso se trata de una fiesta de la comunidad, no obstante que el pretexto es una virgen que muy claramente pertenece a lo imaginario de la Iglesia Católica.

De igual manera coordinan y financian juntos el fiscalito y el mayordomo de las Ánimas Benditas la fiesta de la Candelaria, el 2 de febrero de cada año, con procesión, comida para los mayordomos y misa en la iglesia.

La Semana Santa, con fecha móvil, es la fiesta más importante de la Iglesia Católica, y tiene mayor participación de parte de la Iglesia Católica que las demás fiestas, no obstante que los responsables de parte de la comunidad son los mayordomos de las cruces grandes y de las cruces chicas. Las procesiones van más allá de la Semana Santa propiamente, pues durante los cuarenta días que desembocan en la Semana Santa cada viernes está ocupado por una procesión en la cual se turnan las cruces que se encuentran en la sacristía de la iglesia. De parte de la Iglesia Católica se presenta la pasión, cada año en competencia más cerrada con los partidos de fútbol que se llevan a cabo al mismo tiempo y que cada año atrae a más gentes. Al margen de la fiesta religiosa llama la atención fiesta al estilo de discoteca que lleva a cabo en la noche. Lo más notable en la Semana Santa es probablemente que la población del pueblo crece de los normales 1,500 habitantes hasta alrededor de 5,000 gentes, pues de todas partes llegan matlatzincas a pasar la semana con sus familiares en San Francisco Oxtotilpan: de Nezahualcoyotl, México D.F., Toluca y de los Estados Unidos.

Una fiesta menor es la del día de San José, el 19 de marzo, responsabilidad del mayordomo de la Virgen de Guadalupe y la del día de San Marco, el 25 de abril, que corre por cuenta del mayordomo de las cruces grandes; en ambas fiestas se celebran misa y se llevan a cabo procesiones alrededor de la iglesia, igual que en la ocasión de la fiesta de la Santa Cruz, el tres de mayo.

En la fiesta de San Isidro, el 15 de mayo, se puede admirar la procesión organizada por el mayordomo del niño Dios, donde se adornan los bueyes.

Anteriormente, me han dicho, participaron unas 30-35 yuntas de bueyes, en la última ocasión participaron solamente tres bueyes, apoyados por los dos tractores del pueblo.

Siguen dos fiestas menores, la de la Asunción del Señor de la Caña, el 6 de agosto, organizada por los mayordomos de la Virgen de Guadalupe y de las Cruces Chicas, y la de San Salvador, responsabilidad del Mayordomo de la Virgen Santa María, ambas con procesión y misa.



Foto No. 11: Procesión

Alrededor del fin de mes de septiembre y el inicio del mes de octubre se presenta una concentración de actividades que tienen que ver con el desempeño de los cargos, las actividades rituales, y que refuerza la amistad entre San Francisco Oxtotilpan y algunas de sus comunidades vecinas en el municipio de Temascaltepec, concretamente San Mateo Almololoa y San Miguel Oxtotilpan, ambas de hablantes de nahuatl. El día 21 de septiembre es el Día de San Mateo, y con la comunidad vecina de San Mateo Almololoa existe una costumbre de intercambio de santos, de manera que los habitantes de San Francisco Oxtotilpan mandan su imagen del santo patrono, San Francisco de Asís a San Mateo Almololoa para que se quede allí una semana. Lo mismo sucede con la comunidad vecina de San Miguel Oxtotilpan, también una comunidad de habla nahuatl: alrededor del 29 de septiembre, el Día de San Miguel, se manda en procesión la imagen de San Francisco de Asís a San Miguel Oxtotilpan para quedarse allá una semana, y después regresa a San Francisco Oxtotilpan, en un día cerca del Día de San Francisco de Asís. El caso es que el día de la fiesta del

santo patrono la imagen del santo patrono está en "su comunidad", después de haber pasado una semana de visita en las comunidades vecinas.

Eso nos lleva al evento más importante de todo el año, la fiesta del santo patrono del pueblo, San Francisco de Asís, el 4 de octubre, una fiesta en cuya preparación y ejecución participan todos los mayordomos, ya que es la fiesta que marca la identidad del pueblo y la solidaridad de todos sus habitantes, mayordomos, mbexoques y gente común y corriente. Lo más llamativo en la fiesta de San Francisco es probablemente los castillos y la procesión. Y, sin embargo, uno de los puntos más altos de la fiesta es la comida que patrocinan todos los mayordomos y mbexoques y a la cual son invitados los miembros de la comunidad y los que podemos llamar los amigos oficiales de la comunidad.

La comida se sirve en el auditorio de la comunidad en el centro, donde son colocadas unas cuarenta mesas, y donde las cantidades de carnitas es impresionante. Están presentes los mayordomos de las comunidades con las cuales San Francisco Oxtotilpan mantiene intercambio ritual de santos: estaban los mayordomos de San Mateo Almololoa, de San Miguel Oxtotilpan, de Comunidad y de Mesón Viejo. En los intercambios es de importancia que se les atienda bien a los mayordomos visitantes, por razones de prestigio y de respeto. Gran parte de la conversación durante la comida gira en torno al servicio deficiente en una comunidad y la atención esmerada en otra en las visitas.

El concesionario de la mina de arena contribuyó con un conjunto de mariachis, igual que el concesionario del aserradero, con lo que sellaron su alianza con la comunidad y se aseguraron la amistad de los miembros de la misma. El concesionario de la gasolinera brilló por su ausencia y por su falta de contribución y atención de cualquier tipo, ausencia que fue generosamente comentada.

Sigue la fiesta de San Judas, el 28 de octubre, que es responsabilidad del Mayordomo de la Virgen Santa María, con misa y procesión, pocos días antes de otro de los eventos más importantes en la vida del pueblo, una de las fiestas más vistosas que corre por cuenta del *Mayordomo de las Ánimas* y su criado, quienes se encargan de la celebración del día primero y dos de noviembre de los Santos

Difuntos que consiste en la recolección de la ofrenda; como primer paso se asiste a un rosario en el templo y en el panteón. Quien hace el primer ofrecimiento es el mayordomo en su casa a los jóvenes voluntarios, él y su criado tienen que llevar un ayate para los tamales, una olla para el mole y su botella para el alcohol, al término del recorrido (día dos) todos se reúnen en la sacristía y todo lo recolectado es ofrecido a quienes esperan fuera del templo, así mismo estas personas se turnan para tocar la campana, de las doce del día primero de noviembre hasta las doce de la noche del día dos.

Cada uno de los mayordomos tiene todo el tiempo la tarea de contemplar *quién puede ser su sucesor, y discute sus ideas con los demás mayordomos, pero* la decisión se toma a medio camino entre lo individual y lo corporativo: los cargueros externan sus propuestas y a través de una discusión entre ellos se decide por lo que podemos llamar una planilla

El mayordomo de la Virgen de Guadalupe tiene la obligación de organizar la celebración de la fiesta de San José (el 19 de marzo), de la fiesta de la Asunción del Señor de la Caña (el 6 de agosto, junto con el mayordomo de las Cruces Chicas) y de la fiesta de la Virgen de Guadalupe (el 12 de diciembre), y participar en la celebración de las fiestas de Año Nuevo, San Mateo Almololoa, San Miguel Oxtotilpan, San Francisco de Asís y del Sagrado Corazón.

El mayordomo de las Cruces Grandes tiene la obligación de organizar la celebración de la Semana Santa (junto con el mayordomo de las Cruces Chicas), de la fiesta de San Marcos el 25 de abril), y participar en la celebración de las fiestas de Año Nuevo en San Mateo Almololoa, San Miguel Oxtotilpan, San Francisco de Asís y del Sagrado Corazón.

El mayordomo de las Cruces Chicas tiene la obligación de organizar la celebración de la Semana Santa (junto con el mayordomo de las Cruces Grandes), la fiesta de la Asunción del Señor de la Caña (el 6 de agosto, junto con el mayordomo de la Virgen de Guadalupe), y participar en la celebración de las fiestas de Año Nuevo, San Mateo Almololoa, San Miguel Oxtotilpan, San Francisco de Asís y del Sagrado Corazón.

El mayordomo de la Virgen María tiene la obligación de organizar la celebración de la fiesta de San Salvador (el 15 de agosto), de San Judas (el 28 de octubre), y participar en la celebración de las fiestas de Año Nuevo, San Mateo Almololoa, San Miguel Oxtotilpan, San Francisco de Asís y del Sagrado Corazón. Aparte de estas obligaciones tiene tradicionalmente la obligación de castigar corporalmente a los mayordomos y mbexoques que no cumplan con sus deberes, por lo que carga simbólicamente un látigo.

Cada uno de los mayordomos es responsable de la celebración de una fiesta en el nutrido calendario festivo de la comunidad y aparte tiene a su cargo a otros tres santos. Las responsabilidades de los mayordomos, como se manifiestan en el santoral, son:

Mayordomo	Fiestas
Fiscal	San Francisco, el 4 de octubre, junto con todos los mayordomos, San Andrés, el 29 de noviembre, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos
Fiscalito	San Francisco de Asís, el 4 de octubre, con los demás mayordomos, la Virgen de Candelaria, el 2 de febrero, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos.
Mayordomo de las Cruces Grandes	Las Cruces, el 3 de mayo, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos
Mayordomo de las Cruces Chicas	Semana Santa, junto con el Mayordomo de las Cruces Chicas, Asunción de la Caña, 6 de agosto, Concepción, 8 de diciembre, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás

	mayordomos
Mayordomo de las Ánimas Benditas	Los Días de los Muertos, la Virgen d la Concepción, el 8 de diciembre, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos
Mayordomo de la Virgen de Guadalupe	La Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, San José, el 29 de marzo, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos
Mayordomo del Niñito Dios	El 2 de noviembre, La Candelaria, el 2 de febrero, San Isidro Labrador, el 15 de mayo, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos
Mayordomo de la Virgen María	La Sagrada Cruz, más San Mateo, el 21 de septiembre, San Miguel, el 29 de septiembre, Santa Teresa, el 14 de octubre, la Sagrada Familia, el 28 de diciembre, todas estas con los demás mayordomos

Se ve inmediatamente que a través de las responsabilidades compartidas se teje toda una red de alianzas y de cooperación.

EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN FRANCISCO OXTOTILPAN.
2 LOS CARGOS EN EL MUNDO MODERNO:
COMO ROLES ADQURIDOS

Hasta aquí todo va bien, en términos de una ortodoxia funcionalista de la antropología, en el capítulo anterior se presentó una visión del sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan que se podría llamar, con una de estas palabras de moda que periódicamente surgen en la antropología (y en otras disciplinas también, supongo), una visión normativa. Es una visión del sistema de cargos permeada por palabras como "debe", "tiene que", "obligación" "deber", etc. En efecto, me parece que es tan objetiva y apolítica como las etnografías que conforman la obra cumbre del funcionalismo (o, más precisamente, el estructural-funcionalismo socio-político de Radcliffe-Brown, a diferencia del funcionalismo biológico de Malinowski) *African Political Systems*, una etnografía que se caracteriza exactamente por su fijación en el equilibrio como el estado normal del mundo y de la vida, y la contribución "natural" de las instituciones (el sistema de cargos e instituciones equivalentes) al mantenimiento del equilibrio[621].

Recordando la primera hipótesis de la presente investigación - que en el mundo existen dos diferentes maneras de pensar y actuar, la "jerárquica", en la cual rige un ambiente colectivista, el individuo tiene existencia principalmente en cuanto miembro de una colectividad, la "comunidad", y la "individualista", en la cual el individuo, en cuanto persona, es el tabicón primordial a partir de la cual se construyen todas las colectividades – y la segunda hipótesis, según la cual el sistema de cargos sea la institución dominante en la comunidad, y obviamente tiene como "función" contribuir a la persistencia de la comunidad, es cierto que el sistema de cargos contribuye al mantenimiento de la comunidad y de su equilibrio, como se revela en la distribución de los cargos entre las siete (u ocho) colonias de San Francisco Oxtotilpan. En el afán por evitar la ruptura de la comunidad, es importantísima la distribución de las mayordomías entre las siete colonias de la

[621] Esta es la impresión que tengo de *African Political Systems* (Fortes & Evans-Pritchard, eds., 1940). El CIESAS se ha propuesta publicar pronto la traducción al español que hice hace muchos años con un grupo de alumnos de un curso de Antropología Política que impartí en la ENAH.

comunidad, y de los 48 mayordomos de los cinco años, de 1996 hasta 2001, la distribución ha sido como se desprende de la tabla. El desglose de esta distribución de los cargos de mayordomo y mbexoque entre las colonias nos da las siguientes cifras al respecto:

Colonia	Mayordomos	Porcentaje
Buenos Aires	8 mayordomos	16.6%
Las Manzanas	8 mayordomos	16.6%
Las Mesas	6 mayordomías	12.5%
Los Pinos	5 mayordomías	10.5%
El Panteón	10 mayordomías	20.8%
Los Remedios	4 mayordomías	8.4%
Santa Teresa	7 mayordomías	14.6%
	48 mayordomos	100.0%

La correspondiente distribución de los campaneros (ayudantes, mbexoques) es, para los mismos cinco años, de 1996 hasta 2001, como sigue:

Colonia	Campaneros	Porcentaje
Buenos Aires	2 campaneros	4.2%
Las Manzanas	7 campaneros	14.6%
Las Mesas	9 campaneros	18.7%
Los Pinos	5 campaneros	10.4%
El Panteón	15 campaneros	31.3%
Los Remedios	1 campanero	2.1%
Santa Teresa	9 campaneros	18.7%
	48 campaneros	100.0%

Así que es evidente que la comunidad sigue existiendo a pesar de todas las amenazas de la sociedad moderna, como se encarna en el estado y su gobierno y, como se rezaba antaño, todos sus aparatos ideológicos – y a pesar de mi primera impresión al empezar a conocer la comunidad en 1995 y 1996: para mí

era evidente, en aquel entonces, que "pronto se dividirá la comunidad en dos partes"[622].

Podemos discutir el origen histórico de esta oposición y su desarrollo a través de los tiempos, es claro que sí está presente en la actual situación histórica, y en mucho mayor grado en el capitalismo periférico que en el capitalismo central, y afecta lo que sugiere la tercera hipótesis de la investigación: que el proceso de modernización asume la forma de individualización. Podemos formular la situación de la siguiente manera: en el mundo tradicional, el individuo está sometido a y guiado por el sistema de cargos, mientras que en el mundo moderno, el sistema de cargos está sometido a los deseos y las ambiciones del individuo.

Si queremos una expresión visual de estas dos visiones del sistema de cargos y del mundo podemos comparar las siguientes dos imágenes. En la primera imagen (Fig. 1) se ve el mundo desde dentro del espacio del sistema de cargos, desde dentro de la iglesia.



Fig. 1: La visión del mundo desde dentro

En la segunda imagen (Fig. 2) se ve el espacio del sistema de cargos, la iglesia, desde fuera y la feligresía de repente se ha convertido en ciudadanos participando en los rituales del sistema de cargos y de la comunidad[623].

---

[622] Como manifesté en Korsbaek & alt., 1996.

[623] Es conocida la distinción entre lo "émico" y lo "ético" (inventada por el lingüista-misionero Kenneth Pike (1954: 8) y popularizada por Marvin Harris, 1979: 491-495; 1980: 32-41), pero encontramos la misma distinción y discusión en la jurisprudencia: "empezaré a buscar una respuesta a la oposición que abarque a muchas otras y marque la principal división en la jurisprudencia moderna; a saber, la oposición entre el derecho como doctrina autónoma y el derecho como dependiente de la sociedad" (Fitzpatrick, 1998: 3), una distinción que se refleja en la discusión entre la teoría de la separación y la teoría de la vinculación (en Vázquez, comp., 1998).



Fig. 2: La visión del mundo desde fuera

Hasta aquí un funcionalista ortodoxo estaría feliz: todo encaja.

Entre abogados, en particular, es una costumbre muy extendida confundir el mundo ser con el mundo deber-ser, y presentar una serie de prescripciones como si fueran una descripción de una determinada realidad, así como que entre especialistas en la política ocurre que la situación de un país está confundida con la constitución del país en cuestión, olvidándose de la posible distancia entre una constitución y el país en el cual supuestamente guía la vida social, política y jurídica. La constitución de Paraguay es prácticamente idéntica a la de Suiza, lo que, sin embargo, no implica ninguna similitud entre los dos países. Y eso sin mencionar la distancia entre la Constitución de México y la realidad vigente en el país, como ya se mencionó en un capítulo anterior.

El problema ha sido particularmente agudo en la lingüística, donde les costó mucho a los lingüistas desarrollar métodos y técnicas de descripción de los fenómenos de la lengua que se distanciara de la normatividad y las prescripciones. Recuerdo todavía con horror la primera gramática de la lengua francesa que usaron para torturarme en la escuela preparatoria en Dinamarca, era de Maurice Grevisse y se llamaba "Le bon usage" ("el buen uso"), y tal vez ha sido parcialmente responsable de que hoy me encanta, en términos estrictamente lingüísticos, "le mauvais usage" ("el mal uso").

También en la presente etnografía, de San Francisco Oxtotilpan y su sistema de cargos, sería un pecado mortal quedarnos al nivel normativo y prescriptivo, sin tomar en cuenta la distancia que separa la realidad de las normas expresadas en el sistema de cargos. La etnografía general que se presentó

anteriormente de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan pretende acercarse, hasta donde sea posible, a una descripción sin prejuicios de esta comunidad.

El sistema de cargos religiosos se encuentra todo el tiempo en contacto con la Iglesia Católica, hasta tal grado que los mayordomos y los mbexoques participan regularmente en los rituales de la Iglesia Católica. Pero, igual que el fiscal y los demás mayordomos participan, con sus mbexoques, en los rituales de la Iglesia Católica, el sacerdote participa también en los rituales del catolicismo popular, aunque de una manera más discreta y no muy bien definida. Si aceptamos la idea de que sobre todo la fiesta del santo patrono, San Francisco de Asís, es la fiesta de la comunidad, entonces es evidente la participación del sacerdote en la fiesta dedicada a la misma comunidad dentro del marco del catolicismo popular. Eso vale también, aunque en menor grado, para todas las demás fiestas que no son explícitamente de la Iglesia Católica, en las cuales el sacerdote participa oficiando misa. Una serie de eventos de transición entre el catolicismo popular, el dominio del sistema de cargos religiosos, y la Iglesia Católica, son los rosarios que se celebran como una especie de sustituto económico por las misas en múltiples ocasiones: formalmente se celebran dentro del marco de la Iglesia Católica, como parte de la liturgia de la misma Iglesia Católica; sin embargo, las parejas de rezanderos que los ofician se sienten como pertenecientes al mundo de la comunidad, es decir al dominio del catolicismo popular o de los cargos religiosos.

De una manera más orgánica, los cargos religiosos también se encuentran firmemente integrados en el proceso político, lo que constituye lo más difícil a analizar: los cargos religiosos forman parte del proceso de legitimación del poder político en la comunidad, avalando la legitimidad de los que ocupan los cargos políticos.

Un organigrama completo de la comunidad y sus autoridades se puede presentar así:

Asamblea

Autoridades Constitucionales	**Iglesia Católica**

	Rezanderas

Fiscal	Fiscalito	Mayordomo de la Virgen de Guadalupe	Mayordomo de las Cruces Grandes	Mayordomo de las Cruces Chicas	Mayordomo de la Virgen de Santa María	Mayordomo de las Ánimas Benditas	Mayordomo del Niño Dios
Mbexoque	Mbexoque	Mbexoque	Mbexoque	Mbexoque	Mbexoque	Mbexoque	Mbexoque

Un poco groseramente podemos decir que el sistema de cargos religiosos está en íntimo contacto con la "realidad", a pesar de su carácter normativo e ideal, lo que ha impuesto algunas modificaciones en el manejo de los cargos religiosos.

Así, por ejemplo, al principio del año 2002 se modificaron las obligaciones de los mbexoques, en el sentido de que los ocho mbexoques fueron divididos en dos grupos de cuatro mbexoques cada uno, de manera que uno de los dos grupos están en servicio durante una semana al mismo tiempo que los otros cuatro mbexoques descansan, y el domingo cambian los dos grupos y el grupo que acaba de descansar entra en servicio y el otro se retira para descansar. Sin embargo, aún con el nuevo arreglo que reduce las obligaciones cotidianas a la mitad, ser mbexoque sigue siendo una tarea que consume más tiempo que en cualquier otra comunidad que conozco. Podemos calcular que en el transcurso de un año, un mbexoque llega a trabajar muchísimas horas, y aún con el nuevo arreglo que reduce las obligaciones cotidianas a la mitad, ser mbexoque sigue siendo una tarea que consume más tiempo que en cualquier otra comunidad que conozco.

Sin embargo, podemos ver los mismos hechos de otra manera, siguiendo el pensamiento de Max Gluckman, sin negar la existencia y persistencia del equilibrio pues, como escribí en otro contexto, "para Max Gluckman es evidente la interacción entre este pequeño mundo, de ninguna manera cerrado, y el mundo más amplio que se manifiesta antes que nada en el colonialismo británico (y también en otros colonialismos), una posición que se muestra en su formulación del concepto de "sociedad plural" y en sus estudios de la vida de los trabajadores migrantes negros que trabajaban en las minas de oro en el África del Sur, mientras

que se reproducían social y culturalmente en las aldeas en sus regiones de origen. De estos dos argumentos en conjunto surge la posición que más claramente distancia el enfoque de Max Gluckman del de los funcionalistas: para estos, el equilibrio es la situación normal del mundo y de los procesos sociales y culturales que lo habitan, mientras que para Max Gluckman el equilibrio es una de varias situaciones históricamente posibles. Nada podría ser más alejado de la posición funcionalista"[624].

En este último capítulo quisiera de nuevo partir de las dos primeras hipótesis y presentar algunos datos de la comunidad y de su sistema de cargos que nos permita sentir la dinámica del sistema de cargos en la comunidad y vislumbrar una tensión y una lucha entre las dos "ideologías", para utilizar la expresión de Louis Dumont. Es evidente que la nueva situación de la comunidad en un mundo fuertemente dominado por el pensamiento neoliberal, con un máximo énfasis en el éxito o el fracaso individual inevitablemente lleva a la comunidad hacia una mayor desigualdad, aunque no sea de manera inmediata. Pero no es mi intención presentar un relato de la lucha de clases en San Francisco Oxtotilpan, pues ya hemos entendido que, no obstante que las desigualdades crecen, con mucha frecuencia son los menos favorecidos que defienden los privilegios de los que dominan. La lucha es mucho más complicada, y no se lleva a cabo entre determinados grupos y personas

Así que, aún aceptando el carácter fuertemente normativo de la anterior descripción del sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan, podemos proponernos explorar la distancia que se mencionó al principio de este capítulo: la distancia entre la normatividad y la realidad, y dirigirnos a dos misterios en los datos que tenemos a nuestra disposición.

En primer lugar, tenemos la cuestión de la resistencia a aceptar un cargo: el hecho de que existen normas y reglas no significa que no haya gente que las violen, más bien todo lo contrario: si no hubiera nadie que estuviera dispuesto a violar las reglas, estas probablemente no existirían o, al revés, si no existieran las reglas tampoco existirían las personas que las violaran.

---

[624] Korsbaek, 2009D: 7.

Cuando se habla del sistema de cargos siempre se escucha la palabra "obligatorio", la participación en el sistema de cargos es obligatoria, y en consecuencia se habla también de sanciones que se aplican a los miembros de la comunidad que son elegibles, pero que se niegan a participar en el sistema de cargos y a aceptar un cargo. En muchas comunidades se sabe que existen reglas y sanciones que obliga a los miembros de la comunidad a aceptar un cargo, cuando se le ofrece, o impone, como sea.

En una gran cantidad de comunidades se sabe de la existencia de estas reglas y sanciones, pero no se tiene información de su aplicación en un caso concreto, cuando un miembro de la comunidad se ha negado a aceptar un cargo.

Son relativamente pocas las comunidades en las cuales se han puesto seriamente en movimiento estas sanciones, y tenemos que constatar que San Francisco Oxtotilpan es una comunidad donde las sanciones no solamente son del conocimiento común y público, sino se ven aplicadas con frecuencia.

Un caso que es bastante común es que el elegido para ocupar un cargo no lo acepta y no se presenta para la presentación de los nuevos cargueros el Día de San Antonio. Eso ha sucedido en cada año desde 1996 hasta la fecha y, según los testimonios de miembros de la comunidad, también en años anteriores.

En la entrega de las mayordomías en vísperas del Año Nuevo de 2001 se había resistido uno de los mayordomos, de Santa Teresa, a asumir su cargo, y no se presentó a participar en la ceremonia del primero de diciembre, por lo que las autoridades empezaron a amenazarlo con encarcelarlo o expulsarlo de la comunidad. Finalmente se presentó bajo fuertes protestas y de mala gana a ocupar su cargo desde la entrega de las mayordomías en la víspera del Año Nuevo.

En el caso de 1997, dos de los elegidos para ocupar un cargo durante el año de 1998 que originalmente habían rechazado el cargo, cambiaron su posición bajo la presión nada suave de los mayordomos y los mbexoques, mientras que el tercero insistió en negarse a ocupar el cargo, por lo que los delegados les ordenaron a las autoridades ejidales que le prohibieran cortar y recoger leña y a los jueces de agua que le cortaran el suministro de agua para regar sus cultivos.

El candidato pasó un tiempo espantoso sin poder cocinar, y su cosecha de chícharos se pudrió por la falta de agua, y el año siguiente aceptó el nombramiento al mismo cargo que había negado.

En una de las ocasiones de la entrega de los cargos, el 31 de diciembre, un mayordomo llevaba tres semanas borracho, por lo que las autoridades civiles se encargaron de asegurar su presencia física en la ceremonia de entrega, pero también lo encarcelaron tres días antes para asegurar que participara en la ceremonia en buen estado. Los demás mayordomos tuvieron que mandarle de contrabando una botella de trago y unas cobijas para que no se muriera del frío y de la abstinencia. Hay que mencionar que dicho mayordomo es conocido por su gusto por la botella y en sus barandas no había nada nuevo ni sorprendente. Sin embargo, el cuerpo de los mayordomos se vieron forzados a meterlo en la cárcel de la comunidad para evitar que cometiera un escándalo durante la ceremonia de entrega de los cargos, causando así la vergüenza de los mayordomos y la comunidad, pero el argumento para explicar su reclusión era repetidamente la necesidad de disciplina.

Cabe aquí la pregunta acerca del significado de la diferencia entre comunidades con un sistema de cargos en las cuales se sabe de una serie de sanciones que se pueden aplicar contra miembros de la comunidad que se niegan a ocupar un cargo que se les ha sido asignado, pero donde nadie ha vista estas sanciones puestas en funcionamiento, y comunidades con un sistema de cargos y donde se conocen las sanciones porque pertenecen a la realidad de la vida cotidiana y no son solamente amenazas que tal vez se pueden ver como amenazas un tanto vacías.

Quisiera interpretar esta situación como indicio de la existencia de una pugna aguda entre lo que he llamado "dos mundos", el "mundo tradicional" y el "mundo moderno". Una parte de los miembros de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan se dejan guiar por las normas del mundo tradicional, tal como se manifiesta en el sistema de cargos y las reglas y obligaciones que lo rodean. Otra parte de los miembros de la comunidad se dejan guiar por las normas que se

expresan en la Constitución Mexicana y en las leyes derivadas de esta Constitución

En segundo lugar, tenemos un misterio todavía más grande: ¿porqué encontramos entre los cargueros, es decir los que han aceptado ocupar un cargo, una enorme mayoría de miembros de la comunidad que no poseen tierras, ni en la modalidad de ejidatarios ni en la de comuneros?, ¿porqué prácticamente no encontramos entre los cargueros a miembros de estas dos categorías, sino solamente miembros de la comunidad que viven de ser braceros?

Según todas las ideas tradicionales que circulan acerca del carácter de la comunidad indígena y campesina el sistema de cargos representa lo que podemos llamar la "cosmovisión" más tradicional y menos aculturada entre los miembros de la comunidad, mientras que todas las fuerzas centrípetas se conjuraran para acabar con el sistema de cargos o, por lo menos, hacerlo a un lado y permitir el libre juego de los procesos y los proyectos modernizadores.

Esta es la explicación que se esconde detrás de la idea de Frank Cancian de los sistemas de cargos ortodoxos y tradicionales, a diferencia de los sistemas de cargos aberrantes; en su imagen de la comunidad indígena, más concretamente la comunidad de Zinacantán con sus hablantes de tzotzil, existe un sistema de cargos más o menos puro, que supuestamente haya logrado resistir los embates de las fuerzas de modernización, pero existen otros sistemas de cargos en otras comunidades que no han tenido tanto éxito en su lucha contra la modernización y la aculturación, son "sistemas de cargos aberrantes"

O en la idea de Billy DeWalt de los sistemas de cargos "debilitados", "de adorno" y "acéfalos", donde tenemos como punto de partida una institución prístina. En su descripción de la situación actual y sus ideas acerca del proceso que ha llevado a esta situación emplea preponderantemente verbos que indican un movimiento unidireccional (tal como los antiguos evolucionistas), y no nos deja dudas acerca de cuál ha sido el punto de partida y cuál ha sido la dirección:

> Para hacer cualquier afirmación respecto a cambios en los sistemas de cargos es necesario tener cierta idea de los rasgos distintivos de lo que llamaré "jerarquía tradicional". Este sistema corresponde al que la mayoría de los mesoamericanistas piensa cuando alguien menciona la

jerarquía civil-religiosa; el progreso a través de la jerarquía entraña cierta alteración entre los campos civil y religioso conforme el individuo desarrolla su carrera. Como característica, existen solamente uno o dos cargos en la cima, muchos en el fondo, dando a la jerarquía un aspecto piramidal. Se espera que todos los hombres de una comunidad sirvan en la jerarquía, al menos en el nivel del fondo; la presión social sobre los que dudan es grande. El servicio es sin pago y, en los cargos religiosos, pueden entrañar gastos substanciales para el interesado (Cancian, 1965:284).

Tradicionalmente, el pase a través del sistema completo de jerarquía basado en cargos ha sido el medio más importante para adquirir prestigio en la comunidad.

Las comunidades con jerarquías tradicionales son conocidas no solo por las descripciones de los primeros etnógrafos, sino también por las descripciones de algunas comunidades indígenas que han conservado estos sistemas relativamente intactos hasta el tiempo presente. Aquellas comunidades que he considerado tienen una "jerarquía tradicional" son aquellas en las que 1)el progreso a través de la jerarquía todavía entraña cierta alteración entre los campos civil y religioso durante la carrera del individuo; 2)existe gran presión social sobre todos los hombres para que sirvan en el sistema, y 3)los poseedores de los cargos civiles y religiosos llevan a cabo los deberes necesarios para la operación de la iglesia y de el gobierno local. Las comunidades jerárquicas tradicionales aparecen en la parte superior de la Tabla II.

Por otra parte, en muchas comunidades es fácil reconocer que los sistemas de cargos ya no tienen varios de los rasgos principales señalados. Quizá las adaptaciones más conservadoras han ocurrido en cierto número de comunidades que poseen lo que llamaré una "jerarquía acéfala". Estas comunidades han mantenido cierto grado de integración de los sistemas civil y religioso, aunque la alternatividad entre los dos campos no pueda seguirse rígidamente más tiempo. El rasgo definitivo, sin embargo, es el de que la jerarquía se debilita en la cima. Los cargos civiles más altos ya no requieren el paso a través del resto del sistema como prerrequisito. En su lugar, otras habilidades, tales como el alfabetismo o la habilidad para hablar español se han vuelto más importantes. En estos casos, el método para alcanzar estos altos puestos civiles es por elección o por nombramiento gubernamental. Estos cambios han tenido lugar por la intervención del estado y de los gobiernos nacionales. Las comunidades están hechas para conformarse a un tipo uniforme de gobierno civil. Los

> líderes políticos más altos ya no tienen obligaciones rituales. En los niveles más bajos, sin embargo, el sistema de cargos funciona a la manera tradicional con una gran cantidad de ligas entre las esferas civil y religiosa. En estas comunidades (que aparecen en la Tabla II), una cantidad mínima de modificación ha ocurrido al conformar las normas impuestas desde el exterior.

Tal vez podemos encontrar las huellas de una dialéctica escondida que se postuló hace muchos años en San Juan Chamula: entre más se modernice la comunidad indígena (habitada por indígenas de habla tzotzil) de San Juan Chamula, más tradicional se vuelve su sistema de cargos, muy a diferencia de las predicciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas[625].

Dentro de esta visión existen múltiples fuerzas que contribuyen a asegurar la continua existencia de la comunidad: como se vio, en muchos momentos se coordinan las fuerzas de los dos mundos, el tradicional y el moderno: cuando los nuevos mayordomos reciben el símbolo de su autoridad religiosa fincada en el mundo tradicional, la vara, los que reciben las varas son los delegados, y son los delegados, autoridades constitucionales del estado, máximo exponente del mundo moderno, y de nuevo son los delegados que les entregan las varas a los nuevos mayordomos. Los delegados participan activamente en las grandes fiestas en la comunidad, y los mayordomos y sus mbexoques se mantienen todo el tiempo muy cerca de las autoridades, tal como se ve en las fotos en el capítulo acerca de la política en San Francisco Oxtotilpan.

Así que en la entrega de los cargos de un año al siguiente, las varas pasan por las manos de los delegados: los mayordomos salientes entregan las varas a los delegados que, en el momento de limbo que rige entre la salida de una generación de mayordomos y la entrada de los integrantes de la siguiente generación, cuando – de acuerdo a la lógica de Van Gennep – técnicamente no hay mayordomos, son los delegados que custodian el símbolo del poder sagrado en la comunidad, las varas. Eso es tal vez la manifestación simbólica más conspicua de la articulación de los dos poderes, el sagrado y el secular donde, en

[625] He tratado el caso de San Juan Chamula y su sistema de cargos con cierto detalle hace mucho tiempo (Korsbaek, 1987).

la última instancia, los delegados custodian el símbolo del poder sagrado y el mismo símbolo del poder sagrado, las varas, avalan y legitiman el poder secular en manos de los delegados.

Sugiero la siguiente explicación para hacer entendible la segunda paradoja, ¿porqué encontramos entre los cargueros, es decir los que han aceptado ocupar un cargo, una enorme mayoría de miembros de la comunidad que no poseen tierras, ni en la modalidad de ejidatarios ni en la de comuneros?. Si aceptamos la idea de la existencia de dos diferentes maneras de pensar y actuar, una manera, la tradicional (o, como la llama Louis Dumont, la jerárquica) presupone y crea una relación muy firme entre la persona y la comunidad, en la cual domina la comunidad, mientras que la otra manera, la moderna (la individualista de Louis Dumont) presupone y refuerza una relación muy firme entre la persona (el ciudadano) y el estado, tenemos que discutir las posibilidades y las limitaciones relacionadas con la tarea de construir un persona social.

Podemos ver la tirante relación entre el sistema de cargos y la "realidad", que de parte del mundo moderno se le impone, si dirigimos la atención a las fiestas más importantes que se celebran en San Francisco Oxtotilpan: la Semana Santa, la fiesta del santo patrono, San Francisco de Asís, el día de los muertos y el Año Nuevo, pues se revelan como fiestas de un carácter profundamente diferente, no obstante las llamativas similitudes que saltan a la vista.

La Semana Santa es la gran fiesta de la Iglesia Católica y los eventos más importantes tienen que ver directamente con la liturgia católica, como por ejemplo el teatro de las pasiones y la gran misa. El núcleo de la fiesta es definitivamente la iglesia y la fé católica (aún atenuada en la forma de catolicismo popular), y saltan a la vista no solamente el sacerdote y algunas hermanas de la Orden del Sagrado Corazón en México, sino también las rezanderas. Cuando se han hecho intentos por introducir eventos seculares en esta fiesta, siempre han encontrado resistencia y el único evento secular que aparentemente ha logrado sobrevivir en el ambiente religioso es el torneo de fútbol, que sí se repite año tras año. Pero eso no es solamente una fiebre en San Francisco Oxtotilpan, sino también a nivel nacional, así que me imagino que contra esa se lucha en balde.

La fiesta del Santo Patrono, San Francisco de Asís, es tan enteramente dedicada a la comunidad que no cabe duda: es la fiesta de la comunidad. La atención gira en torno al castillo y la gran comida pública, con alrededor de mil comensales, en la cual participan todos: los mayordomos de la comunidad, y varias mesas están apartadas para mayordomos de otras comunidades que vienen con sus bastones de visita oficial, las autoridades constitucionales, el sacerdote y sus monjas y rezanderas, hasta los antropólogos son invitados.

El Año Nuevo se presenta como un evento más secular que las demás fiestas, no obstante que un evento importante es la entrega de las varas de autoridad a los nuevos mayordomos. La principal atención se dirige hacia la fiesta en la noche, más que a la misa, y aún en la entrega de las varas a los nuevos mayordomos, los delegados que ofician en esta entrega son más conspicuos que las autoridades religiosas.

Finalmente tenemos la fiesta del día de los muertos, que es algo especial, y en cierto sentido está dedicada a la comunidad, pues se relaciona con un mito acerca de las mariposas monarcas que tienen un santuario en el monte y que llegan a la comunidad unos días antes del día de los muertos para regresar a Canadá y Alasca alrededor de 23 de marzo: se dice que son la salmas de los matlatzincas muertos que vienen a visitar a los vivos en su comunidad.

Pero regresemos a la construcción de personalidades sociales, pues allí encontramos una parte de la explicación a nuestro misterio. Como se mencionó antes, el hecho de asumir un cargo, cumplir con las obligaciones relacionadas con el cargo y llevar a cabo las actividades correspondientes constituyen un rol, y es evidente que es un rol ritual. Pero es claro que un rol ritual por sí solo no produce una personalidad social, pues mientras que el sistema de cargos en su adentro produce roles rituales, en el proceso histórico se producen personalidades sociales combinando los roles rituales con roles socio-económicos y políticos.

Si nos concentramos en los roles socio-económicos, se vio en el apartado de la economía de San Francisco Oxtotilpan que en el proceso de modernización de la comunidad (y del Estado de México y otras partes de la República) están surgiendo nuevos roles socio-económicos: mientras que antes existían solamente

el rol de "miembro de la comunidad", "campesino" y tal vez (en muy pocos casos) arriero, ahora se han dividido los roles que se basan en la agricultura en "comuneros", "ejidatarios" y "gente sin tierra", mientras que proliferan nuevos roles como "bracero", "pintor de automóviles", "mecánico de automóviles", "carpintero", entro otros.

Este proceso viene a meter una cuña entre las personas que ocupan roles que se basan en la tierra y las personas que viven de otras fuentes, de las cuales la mayor parte se colocan fuera de la comunidad, y dos evento específicos vinieron a acelerar este proceso: en primer lugar, la modificación del Artículo 127 Constitucional, que convirtió a una buena parte de los campesinos (ejidatarios y comuneros) en propietarios, y el Proceso "PROCEDE" que fue instaurado para implementar las reformas previstas con dicha modificación constitucional.

Con este desarrollo llegaron los "terratenientes" a depender del estado para la seguridad de su propiedad, pudiendo hacer a un lado la comunidad, y con eso se hicieron partidarios de la visión del mundo que le es característica al mundo moderno, basándose en el estado como su aval, y ya no tienen necesidad de apoyar a la comunidad a través del sistema de cargos. Al contrario, los diversos tipos de "trabajadores" que pasan una parte de su vida como trabajadores asalariados, no pueden contar con el lujo que es el privilegio del capitalismo central, la jubilación, y dependen de la comunidad para asegurar su vida en un capitalismo que se está volviendo cada día más salvaje con una legislación laboral cada vez más asimétrica, totalmente a favor de los patrones. Estas gentes dependen de la supervivencia de la comunidad para su seguridad laboral, y lógicamente están dispuestas a apoyar a la comunidad a través del sistema de cargos. Esta situación explica porqué un matlatzinca que tiene un trabajo bien remunerado en la Ciudad de México, por ejemplo, está dispuesto a renunciar a su trabajo para volver a su comunidad y pasar un año, desempeñándose como mayordomo o mbexoque.

Con este desarrollo tenemos la curiosa situación de que los matlatzincas en San Francisco Oxtotilpan que viven de los oficios "tradicionales" relacionados con la tierra no están dispuestos a gastar un año en ocupar una mayordomía o un

puesto como mbexoque, mientras que sí los miembros de la comunidad que viven de trabajos "modernos" sí están dispuestos a asumir una mayordomía, con todos los gastos que implica.

CONCLUSIONES

Hace muchos años, en Dinamarca, escribí una novela policíaca, con el título algo rimbombante pero también bastante común y corriente de "Den Mystiske Paraply" ("El paraguas misterioso")[626], y descubrí que no es nada del otro mundo escribir una novela policíaca, lo difícil es terminarla. Lo mismo vale para un artículo antropológico, una monografía o una tesis, y es también mi experiencia de este texto. Como una guía inicial podemos plantear que cualquier intento por formular unas conclusiones a la investigación cuyos resultados aquí se presentan (y de cualquier otra investigación) tiene forzosamente que partir de los objetivos planteados y de las hipótesis formuladas, que en seguida se presentan.

En seguida discutiré hasta qué grado se ha logrado cumplir las tareas formuladas en los objetivos y, hasta cierto grado, en las hipótesis, en lo referente a la situación en San Francisco Oxtotilpan.

El objetivo general fue "entregarle al lector (y a los habitantes de San Francisco Oxtotilpan, la comunidad que constituye el universo de estudio) una relación de una secuencia de eventos que representan un segmento en el tiempo de la historia de una comunidad". El cumplimiento de ese objetivo se puede dividir en partes y someter a un escrutinio en los objetivos particulares que en seguida se presentan.

Sin embargo, quiero mencionar, como ya se señaló en la introducción, que una de las cosas que más satisfacción me ha causado es el hecho de que mis más cercanos "informantes" (para utilizar este término, que no me gusta) en San Francisco Oxtotilpan leyeron y aprobaron el manuscrito de mi tesina de maestría, cuyo argumento es muy similar al presente, y lo aprobaron.

El segundo objetivo, más parcial, fue "producir una descripción etnográfica general de la comunidad y de su sistema de cargos". Podemos decir que la descripción de la comunidad San Francisco Oxtotilpan que aquí se publica ha sido

[626] Para no crear demasiadas expectativas, fue un material de enseñanza del danés para extranjeros; a Henrik Bjelke (un novelista danés que falleció hace unos veinte años) y su servidor nos parecía que los libros de texto eran muy aburridos, así que me puse a escribir una novela policíaca de unas cincuenta páginas como texto, nos divertimos mucho, Henrik Bjelke, su servidor y los alumnos, que eran refugiados políticos de América Latina.

aprobada antropológicamente en varias ocasiones, antes que nada por los mismos habitantes de San Francisco Oxtotilpan. Cada navidad he elaborado un libro de unas cincuenta páginas para los mayordomos y sus mbexoques, así como para el sacerdote, los delegados y mis amigos más cercanos en la comunidad, con una parte de lo que he escrito en el transcurso del año y los cuestionarios de los cargueros religiosos (que forman parte de los anexos de la tesis), hasta tal grado que ya se ha vuelto una tradición y algunas de las gentes se quejan si llegamos a la navidad y no hay ningún libro – como por ejemplo el año de 2007 que fui a mi año sabático al Perú. Otras partes de la descripción etnográfica han sido publicadas para fines específicos, como el caso de la primera publicación de San Francisco Oxtotilpan, con el título muy claro de "San Francisco Oxtotilpan como ecosistema", o como por ejemplo una discusión del derecho consuetudinario que fue presentada como ponencia en un evento de la Facultad de Ciencias Políticas, y luego publicada por la misma Facultad, y en otra ocasión una discusión del proceso de modernización de la comunidad. Pero la etnografía que se presenta aquí en la tesis es la primera vez que se presenta en su totalidad y pretende ser, hasta donde sea posible, una etnografía completa, global o como quiera que se llame, y ya no como una parte de una etnografía general de un artículo antropológico y etnográfico con objetivos más específicos.

Luego se le prometió al lector que la tesis iba a "describir el sistema de cargos, en el contexto de la comunidad, de 1996 hasta 2009". La existencia del sistema de cargos ha sido estudiada de dos maneras en esta investigación: en primer lugar, se han elaborado las listas de las personas que han ocupado los cargos, año tras año, a partir de 1996, el año de mi primera visita a San Francisco Oxtotilpan, pero al mismo tiempo ha sido presentado la persistencia histórica de los cargos en su sistema a través de los años. Esta relación de los actos y eventos en el marco del sistema de cargos ha sido, inevitablemente, de un carácter algo episódico, pues es una historia y como la palabra "historia" significa originalmente algo por el estilo de "cuento" o "relación".

Finalmente, hablando de los objetivos más específicos de la investigación, se prometió "analizar el papel que cumple el sistema de cargos religiosos en el

proceso de integración de la comunidad en el marco de la sociedad nacional". Con este objetivo llegamos a un punto donde tenemos que invocar a las hipótesis que guiaron la investigación. Se planteó como la hipótesis más general, que en el mundo existen dos diferentes maneras de pensar y actuar, como lo plantea Louis Dumont, una que podemos llamar "jerarquía" y otra que podemos llamar "individualista". Espero que haya logrado ilustrarlo de manera convincente, pero se puede invocar también mi encuentro en un solo día con dos de los habitantes de San Francisco Oxtotilpan, de los cuales uno, como representante de la cultura que podemos llamar jerárquica, o bien tradicional, declaró que "no tenía tiempo para trabajar, pues tenía que cuidar sus obligaciones como mayordomo", mientras que el otro, en representación del individualismo o bien la cultura moderna, declaró que "no tenía tiempo para ser mayordomo, pues tenía que trabajar". Es mi experiencia que las dos actitudes se encuentran presentes en todos los habitantes de la comunidad, aunque en diferentes proporciones, no e atrevo a decir si sea de manera conciente, como un proyecto conciente de la vida, o de manera inconciente, es decir como un sistema de valores que subyacen a la vida cotidiana y guía los actos concientes pero, para así decirlo, escondido y desde un lugar invisible.

Para comprobar la coexistencia de estas dos maneras de pensar y actuar, la primera manera, que es la más sencilla, es, tal vez a consecuencia de afiliación a otra religión que el catolicismo popular, negarse a participar en el sistema de cargos religiosos. De esta manera, siempre ha habido problemas para asegurar el consentimiento de los miembros de la comunidad que ocuparían los cargos el siguiente año, pero el año pasado más que nunca. Todo el mundo – el jefe supremo de la comunidad, los cargueros salientes y la gente común y corriente en la calle – me han confirmado que el año de 2008 fue un año particularmente difícil: fue más difícil encontrar a miembros de la comunidad dispuestos a ocupar los cargos, hubo toda una serie de irregularidades en el desempeño en el transcurso del año, etc.

En el acercamiento a posibles candidatos para ocupar los cargos de 2008 recibieron los integrantes de la delegación de parte de un habitante de la colonia

de Buenos Aires – por cierto el corazón del San Francisco Oxtotilpan moderno – la respuesta nada ambigua, que "no acepto el cargo, aunque me maten". Más claramente no se puede decir de parte de un miembro de la comunidad que no acepta al sistema de cargos como medio para crear su personalidad social, En este caso hay que mencionar que la persona en cuestión está bajo sospecho de querer cambiar su afiliación religiosa y adherirse a una secta religiosa. Eso nos deja con una pregunta que cae fuera del horizonte de la presente investigación: si la negación de participar en el sistema de cargos religiosos es consecuencia de una afiliación a una religión diferente del catolicismo popular o si, al revés, si la conversión a otra religión es consecuencia de la decisión de no participar en el sistema de cargos religioso.

Otro dato que nos permite la misma interpretación es el hecho de que durante los últimos años – más precisamente a partir de 2003 – los terratenientes se han negado a participar en el sistema de cargos religiosos. En cada una de las generaciones después de 2003, de los 16 cargueros solo han participado dos terratenientes – comuneros o ejidatarios – los demás han sido miembros de la comunidad que no tienen derecho a tierra en la comunidad, arrimados, o gente que viven como braceros o bien de diversos oficios en la comunidad o alrededor de la misma. La única interpretación convincente de este dato me parece ser que los poseedores de tierra en San Francisco Oxtotilpan ya cuentan con las garantías del estado como pequeños propietarios, ejidatarios en transición hacia el dominio pleno o comuneros en transición hacia el status de ejidatarios, por lo que ya no necesitan confirmar su status como miembros de la comunidad para defender su derecho y su propiedad, para eso acuden al estado. Al contrario, los miembros de la comunidad que carecen de tierra necesitan afirmar su derecho a pertenecer a la comunidad y así mantener sus derechos a pertenecer a la comunidad, para poder retirarse a la misma y disfrutar de su jubilación cuando ya se terminó su valor en el mercado de trabajo. Este desarrollo es otra manifestación de la paradoja que observé hace muchos años en San Juan Chamela en Chiapas: entre más se modernizó la comunidad, más tradicional se hizo su sistema de cargos

religiosos[627]. Entre más se modernizan las leyes de tenencia de tierra y otras leyes que rigen la vida en San Francisco Oxtotilpan, más se alejan los habitantes tradicionales, los dueños de la tierra en la comunidad, de la estructura tradicional de la comunidad, el sistema de cargos religiosos, institución que será acaparada por los trabajadores asalariados.

Como la segunda hipótesis, se postula que el sistema de cargos sea la institución dominante en la comunidad. Pienso que he logrado describir el sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan con tanto detalle y pormenores que sí es evidente que existe y que se encuentra en un buen estado de salud, pero eso no es lo mismo que comprobar que "sea la institución dominante en la comunidad". Me parece que la prueba de que el sistema de cargos sea la institución dominante en la comunidad se encuentra en el comentario de uno de mis principales informantes, en la parte inicial de la investigación, cuando estaba convencido de que en poco tempo San Francisco Oxtotilpan se dividiría en dos partes, y el comentara que "no podemos separarnos del centro, pues no tenemos una iglesia". Cuando él hablaba de "una iglesia" no tenía en mente, en mi opinión, el edificio de la iglesia, sino más bien el espacio de la iglesia que abarca al catolicismo popular, es decir el sistema de cargos. Pero me parece que mucho mejor que mil palabras lo comprueba el hecho de que los habitantes de San Francisco Oxtotilpan estén dispuestos a cumplir durante un año entero las pesadas obligaciones de un cargo como mayordomo o como mbexoque (campanero). La cuestión no es, como en los casos en Chiapas y Guatemala, un gasto exorbitante en dinero, sino una inversión tan grande en tiempo que es incompatible con el cumplimiento de un trabajo remunerado. Como ya se señaló en la parte etnográfica, los mayordomos invierten siete veces seis horas en una semana, es decir 42 horas en una semana, mientras que los mbexoques invirtieron, hasta la reciente modificación en su esquema de trabajo, ocho horas diarias durante siete días, o sea 56 horas cada semana; después de la modificación de su horario, al efecto de que se turnan en dos equipos, a se ha reducido a aproximadamente 30 horas a la semana. Me parece que el hecho de que los habitantes de la comunidad están dispuestos a cumplir

[627] Korsbaek, 1987.

con estas obligaciones nos permite postular que el sistema de cargos es el centro de las obligaciones en la comunidad.

La tercera hipótesis plantea que en el marco del sistema de cargos, el proceso de modernización asume la forma de individualización. La disposición a ocupar un cargo durante un año, que sea un cargo de mayordomo o como mbexoque, es en sí una manifestación de una voluntad a limitar sus ambiciones personales, de una manera directa, al bienestar de la comunidad, o sea la colectividad; como ya se mencionó, no es una obligación ligera, absorbe bastante tiempo. El hecho de que la mayor parte de los habitantes de la comunidad están dispuestos a hacer este sacrificio es en sí un aprueba de la existencia de una mentalidad que podemos llamar, con Louis Dumont, jerárquica o, como lo prefiero yo, una mentalidad tradicional.

Pero es también evidente que algunos miembros de la comunidad no están dispuestos a hacer este sacrificio, pues les cierra la posibilidad de aprovechar otras posibilidades: diversos tipos de comercio o de trabajo asalariado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Acuña, René, ed. (1982-87). "Relaciones geográficas del siglo XVI, I-X", México, UNAM.

Adams, Richard Newbold, ed. (1957). "Political Change in Guatemalan Indian Communities", New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, Publ. 24.

Adams, Richard Newbold, ed. (1965). *Cambios sociales en América Latina*, México, Libreros Mexicanos Unidos.

Adler-Lomnitz, Larissa, Rodrigo Salazar Elena & Ilya Adler (2006). "Simbolismo y ritual en la política mexicana", México, Siglo XXI.

Aguado López, Eduardo (1998). "Una mirada al reparto agrario en el Estado de México (1915-1992)", Zinacantepec, Colegio Mexiquense.

Aguirre Beltrán, Gonzalo & Ricardo Pozas A. (1991). "Las instituciones indígenas en la actualidad", en Alfonso Caso & al.: "La política indigenista en México: Métodos y resultados", México, CNCA.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1952): "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación", América Indígena, Vol. XII No. 4: 271-297.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953). "Formas de gobierno indígena", Imprenta Universitaria, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1957). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, UNAM.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1971). *¿Ha fracasado el indigenismo?*, México, SEP-70.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973A). "Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América", Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales No. 46, 1967 (Instituto Nacional Indigenista, Monografías de Antropología Social No. 17, México, 1973).

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973B). "Introducción", en Vicente Lombardo Toledano: "El problema del indio", México, SEP (SEP/70 No. 114), 1973: 7-49.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1983). *Obra polémica*, SEP-INAH.

Albórez Zárate, Beatriz (1987). "Notas sobre la organización religiosa de San Mateo Atenco, Estado de México", en Barbro Dahlgren, comp.: Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio", México, IIA/UNAM.

Alejandro García, Saúl (1997A). "Curanderos tradicionales en Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan", en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds., *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC editores, 2009: 105-127.

Alexander, Jeffrey (1997). "La teoría sociológica después de la Segunda Guerra Mundial", México, Gedisa.

Alvarez Fabela, Reyes Luciano & Juana Monterrosas Flores (1996). "La identidad étnica en San Juan Atzingo, Estado de México", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.

Arndt, Wiebke (2001). "Introducción" a "Zorita. Edición crítica", México, INAH, 2001.

Arteaga Nava, Elisur (1997). "Constitución política y realidad", México, Siglo XXI.

Báez-Jorge, Felix (1980). "Introducción" en Gonzalo Aguirre Beltrán & al.: "Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente", México, Instituto Nacional Indigenista, 1980: 9-18.

Báez-Jorge, Félix (1998). *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Bajtín, Mijail (1995). "Estética de la creación verbal", México, Siglo XXI.

Baker, Paul T. (1997). "La antropología y la ciencia global: Una perspectiva multidisciplinaria", en Lourdes Arizpe, editora: "Dimensiones culturales del cambio global", México/Cuernavaca, UNAM/CRIM, 1997: 403-420.

Balandier, Georges (1994). "El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación", Barcelona, Paidós.

Banton, Michael (1965). "Roles", London, Tavistock.

Banton, Michael, comp. (1965) "The Social Anthropology of Complex Societies", London, Tavistock.

Barabás, Alicia, Mabel & Miguel Alberto Bartolomé (1992). "Antropología y relocalizaciones", Alteridades, Año 2, No. 4: 5-15.

Barabás, Alicia Mabel (1995). "Normatividades en torno a las relocalizaciones de población indígena", en Victoria Chenaut & María Teresa Sierra, coords.: "Pueblos indígenas ante el derecho", México, CIESAS, 1995: 295-313.

Barba de Piña Chan, Beatriz (1956). "Tlapacoya. Un sitio preclásico de transición", Acta Antropológica, Época No. 2, Vol. 1, No. 1.

Barth, Fr. (1976). "Introducción", en Barth, 1976: 9-49.

Barth, Fr., comp. (1976). "Los grupos étnicos y sus fronteras", Fondo de Cultura Económica, México.

Bartolomé, Miguel A. & Scott Robinson Studebaker (1971). "Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica", Journal de la Societé des Américanistes, Paris, Tomo IX.

Bartolomé, Miguel A. (1997). "Gente de Costumbre y Gente de Razón", México, Siglo XXI/INI.

Bartolomé, Miguel Alberto (1992). "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina", Alteridades, Año 2, No. 4: 17-28.

Bateson, Gregory (1958). "Naven", Stanford, Stanford University Press.

Bauman, Zygmont (2004). "Modernidad líquida", Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Beals Ralph L. (1951). "The History of Acculturation in Mexico", en Alfonso Caso & Jorge R. Acosta, eds.: "Homenaje al Doctor Alfonso Caso", México, Nuevo Mundo, 1951.

Beals Ralph L. (1992). "Cherán: Un pueblo de la Sierra Tarasca", Zamora, Colegio de Michoacán.

Beattie, John H. M. (1959). "Comprensión y explicación en antropología social", en J. R. Llobera, comp.: "La antropología como ciencia", Barcelona, Anagrama, 1975: 293-309.

Beattie, John H. M. (1972). "Otras culturas", México, Fondo de Cultura Económica.

Bendesky, León y Roberto González Amador (2003). "De apetitos e intemperancias. Horizontes de la crisis mexicana", México, Océano.

Benedict, Ruth (1946). "The Chrysanthemum and the Sword", New York, Charles E. Tuttle & Co.

Benítez, Fernando (1977). "Los indios de México, I-V", México, Ed. ERA.
Berlin, Isaiah (1956). "The Hedgehog and the Fox", London, Weidenfeld and Nicolson.
Bernal, Ignacio (1985)."Teotihuacán", en "Historia de México", México, Salvat, 1985, tomo 2: 247-296.
Bernard, Jessie (1968). "Desorganización de la comunidad", en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", México, Aguilar, 1968, Tomo 2: 631-635.
Bethell, Leslie (2000). "La iglesia y la independencia de América Latina", en Leslie Bethell, ed.: "Historia de América Latina", Barcelona, Crítica, 2000, Vol. 5: 204-208.
Binford, Leigh (1990). "The Political Economy of the Velas in the Isthmus of Tehuantepec", en Lynn Stephen & James Dow, eds.: "Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America", Washington D. C., American Anthropological Association, 1990: 77-92.
Bisgaard, Morten (s. f.). "Perspectivas de la nueva política agraria en México. Estudios de caso en dos ejidos en el Estado de México", Trabajo final, Proyecto del Sistema de Cargos, Facultad de Antropología, UAEM.
Blom, Franz & Oliver LaFarge (1927). "Tribes and Temples, I-II", New Orleansd, Tulane University.
Boas, Franz & José María Arreola (1920). "Cuentos en Mexicano de Milpa Alta, D. F.",en "The Journal of American Folklore", Vol. 33, No. 3: 1-27.
Boas, Franz (1912). "Notes on Mexican Folklore", en "The Journal of American Folklore", Vol. 25, No. 1: 204-260.
Boas, Franz (1924). "Ten Folktales in Modern Nahuatl", en "The Journal of American Folklore", Vol. 37, No. 4: 345-370.
Boas, Franz (1932). "The Aims of Anthropological research", en Franz Boas: "Race, Language and Culture", New York, Appleton & Croft, 1940: 243-259.
Boas, Franz (1966). "Kwakiutl Ethnography", Chicago, University of Chicago Press.
Boege, Eckart (1988). "Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual", México, Siglo XXI.
Bohn Gmelch, Sharon (1986). "Groups that don't want in: Gypsies and other artisan, trader and entertainer minorities", *Annual Review of Anthropology,* Vol. 15: 307-330.
Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología,* Vol. IX: 105-124, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
Bonfil Batalla, Guillermo (1990). "México profundo", México, CNCA.
Bonte, Pierre & Michael Izard, eds. (1996). "Diccionario Akal de Etnología y Antropología", Barcelona, Akal.
Bovin, Mette (1972). "Ethno-terms for ethno-groups: Examples from Azande and Kanuri", en André Singer & Brian V. Street, comps. *Zande Themes: Essays Presented to Sir Edward Evans-Pritchard*: 64-81, Rowman & Littlefield, Totowa/New Jersey.
Brading, David (1988B). "Los orígenes del nacionalismo mexicano", México, Editorial ERA.

Brading, David (1994). "Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810", México, Fondo de Cultura Económica.

Braudel, Ferdinand (1987). "La historia y las ciencias sociales", Madrid, Alianza.

Bright, Jane O. & William Bright (1969). "Semantic Structures in Northwestern California and the Sapir-Whorf Hypothesis", en Stephen A. Tyler, comp.: "Cognitive Anthropology", Holt, Rinehart & Winston, New York, 1969: 66-78.

Brinkop, Claudia (1997). "Los mazahuas y el (paradigma del) sistema de cargos", Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos, Toluca, abril de 1997.

Broda, Johanna (2001). "Introducción", en Johanna Broda & Félix Báez-Jorge, coordinadores: "Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México", México, CONAULTA/Fondo de Cultura Económica., 2001: 15-45.

Buchler, Ira R. & R. Michael McKinlay: "Decision processes in Culture: A Linear Programming Analysis", en Ira R. Buchler & Hugo Nutini, comps. "Game Theory in the Behavioral Sciences, Pittsburg, 1969: 191-211 (en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Toluca, UAEM, 1996: 227-248).

Burkholder, Mark A. & D. S. Chandler (1984). "De la impotencia a la autoridad. La Corona Española y las audiencias en América, 1687-1808", México, Fondo de Cultura Económica.

Cabrera Alvarez, Marcelina (1996). "Memoria histórica y tradición oral de Huitzitzilapan", México, CNCA.

Calderón de la Barca, Frances (1927). "Life in Mexico", New York/London, Dutton/Dent ("Everyman's Library" No. 664).

Calva, José Luis (2000). "México, más allá del neoliberalismo. Opciones dentro del cambio global", México, Plaza & Janés.

Cámara Barbachano, Fernando (1952). "Religious and Political organization", en Sol Tax, ed.: "Heritage of Conquest", the Free Press, Glencoe, Ill., 1952: 142-173 (publicado en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 113-159).

Cámara Barbachano, Fernando (1966). "Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas", Acta Antropológica, Epoca 2, Vol. 3, No. 1, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Cámara Barbechano, Fernando (1996). "La enseñanza de la antropología dentro y fuera del aula. Una experincia personal", en M. Rutsch, comp.: "La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión", México, UIA/INI/Plaza y Valdés, 1996: 295-312.

Cancian, Frank (1964). "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad Maya", en E.Z. Vogt, ed.: "Los Zinacantecos", México, Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No. 7, 1966: 315-326.

Cancian, Frank (1967). "Political and Religious Organization", en Handbook of Middle American Indians, Austin, University of Texas Press, Vol. 6: 283-298 (en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Faultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 193-226.

Cancian, Frank (1989). "Economía y prestigio en una comunidad maya", México, CNCA/INI.

Cancian, Frank (1990). "The Waiting Lists in the Cargo System in Zinacantan as a Reflection of Social, Political and Religious Change, from 1952 to 1987", en Lynn Stephen & James Dow, eds.: "Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America", Washington D. C., American Anthropological Association, 1990: 55-75.

Cárdenas, Lázaro (1975). "Autobiografía", México, UNAM.

Carrasco, Pedro (1961). "La jerarquía cívicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J.R. Llobera, comp.: "Antropología Política", Anagrama, Barcelona, 1979: 323-340.

Carrasco, Pedro (1978). "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco & Johanna Broda, comps.: "Economía política e ideología en el México prehispánico", México, CIS-INAH, 1978: 15-76.

Carrasco, Pedro (1996). "Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan", México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México.

Caso, Alfonso (1948). "Definición del indio y lo indio", en Alfonso Caso: "La comunidad indígena", México, SEP-Diana, 1980: 83-93.

Castaingts, Juan (1977). "La articulación de los modos de producción", México, El Caballito.

Castilleja, AÍda & alt. (2003). "La comunidad y el costumbre en la region purhpecha", en Saúl Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, III: 17-112.

Castro Rodríguez, Angélica & Saúl Ramírez Sánchez (1999). "El sistema de cargos en San Jerónimo Amanalco, Municipio de Texccoco", Ponencia del segundo Coloquio Internacional del Sistema de Cargos, celebrado en agosto de 1999 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D. F.

Cazés, Daniel (1967). "El pueblo matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua", Acta Anthropológica, Epoca 2, Vol. III, No. 2, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Certeau, Michel de (1998). "La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer", México, Universidad Iberoamericana.

Ciudad Real, Antonio de (1993). "Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, I-II", México, UNAM.

Clavijero, Francisco Javier (1968). "Historia antigua de México", México, Porrúa (Sepan Cuántos No. 29).

Coatsworth, John H. (2004). "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friedrich Katz, comp.: "Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX", México, ERA, 2004: 27-61.

Codere, Helen (1966). "Introduction", en Franz Boas: "Kwakiutl Ethnography", Chicago, University of Chicago Press, 1966: XI-XXII.

Cohen, Abner (1979). "Antropología política: El análisis del simbolismo en las elaciones de poder", en J. R. Llobera, comp.: "Antropología política", Anagrama, Barcelona, 1979: 55-82.

Cohen, Ronald (1979). "El sistema político", en J. R. Llobera, comp.: "Antropología política", Anagrama, Barcelona, 1979: 27-53.

Cohn, Gabriel (2004). "Civilización, ciudadanía y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos", en Atilio A. Borón, comp.: "Filosofía política contemporánea. Controverisias sobre civilización, imperio y ciudadanía", Buenos Aires, CLACSO, 2004: 15-25.

Cohn, Norman (1981). "En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media", Madrid, Alianza.

Colson, Elizabeth (1967). "The Intensive Study of Small Sample Communities", en A. L. Epstein, ed: *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock, 1967: 3-16.

Collier, Jane F. (1995). "El derecho zinacanteco", Tuxtla Gutiérrez, UNICACH/CIESAS.

Collin, Laura (1994). "Ritual y conflicto", México, Instituto Nacional Indigenista.

Cook, Sherburne F. & Woodrow Borah (1977-80). "Ensayos sobre historia de la población, 1-3", México, Siglo XXI.

Cortés Ruíz, Efraín (1972). "San Simón de la Laguna", México, Instituto Nacional Indigenista.

Cortés Ruíz, Efraín (1988). "La antropología en la región mazahua", en Carlos García Mora, coord.: "La antropología en México", México, INAH, 1988, Tomo 14: 137-148.

Coser, Lewis A. (1961). "Las funciones del conflicto social", México, Fondo de Cultura Económica.

Costeloe, Michael P. (1975). "La primera república federal de México (1824-1835)", México, Fondo de Cultura Económica.

Chambers, Erve J. & Philip D. Young (1979). "Mesoamerican Community Studies: The Past Decade", en Annual Review of Anthropology, Stanford, Stanford University Press, Vol. 8: 45-69.

Chance, J. K. & W.B. Taylor (1985)."Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", Antropología, Suplemento No. 14, INAH, México, Mayo-Junio, 1985.

Chance, J. K. (1990). "Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems", en Lynn Stephen & James Dow, eds.: "Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America", Washington D. C., American Anthropological Association, 1990: 27-42.

Chávez Orozco, Luis (1943). "Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial", América Indígena, Vol. IV.

Chávez, María Eugenia (2009). "Tradición y cambio. Las mayordomías en San Antonio Pueblo Nuevo", en Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano, eds., *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, MC editores, México.

Chevalier, Francois (1986). "La formación de los latifundios", México, Fondo de Cultura Económica.

Dahl, Robert (1961). "Who Governs?", New Haven, Yale University Press.

De la Fuente, Julio (1977). "Yalalag. Una villa zapoteca serrana", México, Instituto Nacional Indigenista

De la Madrid, Miguel (2004). *Cambio de rumbo. Testimonios de una presidencia, 1982-1988*, México, Fondo de Cultura Económica.

De la Peña, Guillermo (1980). "Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos", México, Ediciones de la Casa Chata.

De la Peña, Guillermo (1998). "Educación y cultura en el México del siglo XX", en Latapí Sarre, Pablo, coordinador: "Un siglo de educación en México, I-II", México, Fondo de Cultura Económica, 1998, I: 43-83.

De la Peña, Guillermo (2002). "Los debates y las búsquedas: ayer, hoy, mañana", en Guillermo de la Peña & Luis Vázquez León, coordinadores: "La antropología socio-cultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transacciones", México, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA/Instituto Nacional Indigenista, 2002: 21-49.

Del Castillo, Gustavo (1979). "Crisis y transformación de una sociedad tradicional", México, Ediciones de la Casa Chata (CIESAS).

Despres, Leo A. (1975). "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", en Leo Despres: "Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies", The Hague, Mouton, 1975: 187-207.

Dewalt, Billy (1974). "Cambio en los sistemas de cargos en Mesoamérica", América Indígena, Vol. 34 No. 2: 531-550, México.

Díaz, Bernal (1992). "La verdadera historia de la conquista de la Nueva España", México, Porrúa.

Díaz-Polanco, Héctor & Consuelo Sánchez (2002). "México diverso. El debate por la autonomía", México, Siglo XXI.

Diener, Paul (1978). "The tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala", Latina American Perspectives, Vol. 18, 1978: 92-116.

Diguet, Léon (1899). *La Sierra du Nayarit et ses indigénes*, s. p. i.

Dow, James (1975). "Santos y supervivencias; funciones de la religión en una comunidad Otomí, México", INI, SEP-INI No. 33.

Dow, James (1990), "Introducción" a *Clases sociales, política y religiosidad en México y América Central*, editado por Lynn Stephen & James Dow.

Durán, Diego (1984). "Historia de las Indias de Nueva Españla e islas de la tierra firme, I-II", México, Porrúa.

Durand Alcántara, Carlos (2002). "Del indigenismo al neoliberalismo", en Alegatos, No. 50: 47-64.

Durkheim, Émile (1982). "La division del trabajo social", Barcelona, Akal.

Earle, Duncan M. (1990). "Appropriating the Enemy: Highland Maya Religious Organization and Community Survival", en Lynn Stephen & James Dow, eds.: "Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America", Washington D. C., American Anthropological Association, 1990: 115-139.

Eggan, Fred, ed. (1937)."The Social Anthropology of North American Tribes", Chicago, university of Chicago Press.

Escalante Betancourt, Yuri & Sandra Gutiérrez Sandoval (1994). "Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur", México, INI.

Escalante Betancourt, Yuri (1994). "Etnografías jurídicas de coras y huicholes", México, INI.

Evans-Pritchard, E. E. (1987). *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra.

Evans-Pritchard, E. E. (1948). "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan", en E. E. Evans-Pritchard: "Essays in Social Anthropology", London, Faber & Faber, 1969: 66-86.

Ewald, Robert (1957) lleva por título "San Antonio Sacatepequez: 1932-53"; la situación y la actitud es dolorosamente similar a la que rige hoy y que tiene su expresión equivalente en Afganistán y en Irak.

Falla S.J., Ricardo (1969). "Analisis horizontal del sistema de cargos", América Indígena, Vol. XXIX No. 4, 1969: 923-947.

Favre, Henri (1973). "Cambio y continuidad entre los mayas de México", México, Siglo XXI.

Favre, Henri (1998). "Indigenismo", México, Fondo de Cultura Económica.

Florescano, Enrique & Isabel Gil Sánchez (1981). "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en AAVV: "Historia General de México", México, Colegio de México, 1981, tomo 1: 471-589.

Florescano, Enrique (1983). "Origen y desarrollo de los problemas agrariosde México. 1500-1821", México, ERA.

Fortes & Evans-Pritchard, eds. (1940). "African Political Systems", London, Oxford University Press (for the International African Institute).

Fortes, Meyer (1958). "Introduction", en Jack Goody, ed.: "The Developmental Cycle in Domestic Groups", Cambridge, Cambridge University Press, 1958: 1-14.

Fortes, Meyer (1962). "Ritual and Office in Tribal Society", en Max Gluckman, Ed.: "The Ritual of Social Relations", Manchester, Manchester University Press, 1962: 53-88.

Foster, George M. (1987). "Tzintzuntzan, Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio", México, Fondo de Cultura Económica.

Foster, George M. (2000). "Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan", Zamora, Colegio de Michoacán.

Fried, Morton H. (1967). "The Evolution of Political Society", New York, Random House.

Friedlander, Judith (1981). "The Secularization of the Cargo System: An Example from post-Revolutionary Mexico", Latin American Research Review, Vol. 16, 1981: 132-142.

Friedrich, Paul (1966). "Revolutionary Politics and Communal Ritual", en Swartz, Turner & Tuden, eds.: "Political Anthropology", Chicago, Aldine, 1966: 191-220.

Friedrich, Paul (1984). "Rebelión agraria en una aldea mexicana", México, Fondo de Cultura Económica.

Friedrich, Paul (1991). "Los príncipes de Naranja. Un ensayo de método antropohistórico", México, Grijalbo.

Furet, Francois (1980). "Pensar la Revolución Francesa", Barcelona, Petrel.

Furnivall, J. S. (1939). "Netherlands India: A Study of Plural Economy", Cambridge University Press, Londres.

Gage, Thomas (1994). "Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales", México, CNCA.

Gallegos Deveze, Marisela (1997): "Descripción del aspecto religioso del relevo del sistema de cargos entre los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan",

en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds., *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC editores, 2009: 183-205.

Gallina: "Las buenas intenciones: Política y metodología en la antropología cultural", Ed. Galerna, 1975.

Gamio, Manuel (1916). "Forjando patria", México, Porrúa (edición de 1992).

García Castro, René (1999). "Indios, territorio y poder en la Provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XVXVII", México, Colegio Mexiquense/CNCA/CIESAS.

García Mora, Carlos, coord. (1987-1988). "La antropología en México. Panorama histórico, Vol. 1-13", México, INAH.

Garibay, Angel María (1965). "Notas de introducción", en Diego Duran: "Historia de las Indias de Nueva Españla e islas de la tierra firme, I-II", México, Porrúa, 1984: XI- XLVII.

Garrido, Luis Javier (2000). "El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo estado en México (1928-1945)"; México, Siglo XXI.

Geertz, Clifford M. (1963). "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", en Clifford Geertz: *Old Societies and New States:* 105-157, The Free Press, New York:

Geertz, Clifford M. (1967). "El salvaje cerebral. Sobre la obra de Claude Lévi-Strauss", en Clifford Geertz: "La interpretación de las culturas", Barcelona, Gedisa, 1997: 287-298.

Gerhard, Peter (1986). "La geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821", México, UNAM.

Gibson, Charles (1967). "Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810", México, Siglo XXI.

Gillin, John P. (1951). "The Culture of Security in San Carlos. A Study of a Guatemalan Community of Indians and Ladinos", New Orleans, Tulane University (Middle American Research Institute, Publ. No. 16).

Gluckman, Max (1947A). "Malinowski's *Functionàl* Analysis of Social Change", en Gluckman: "Order and Rebellion in Tribal Africa", London, Cohen & West, 1963: 207-234.

Gluckman, Max (1947B). "Malinowski's contribution to social anthropology", en Gluckman: "Order and Rebellion in Tribal Africa", London, Cohen & West, 1963: 235-243.

Gluckman, Max (1955). "Custom and Conflict in Africa", Oxford, Blackwell.

Gluckman, Max (1962). "Les Rites de Passage", en Max Gluckman, ed.: "Essays on the Ritual of Social Relations", Manchester, Manchester University Press, 1962: 1-52.

Gluckman, Max (1968). "Inter-hierarchical Roles: Professional and Party Ethics in Tribal Areas in South and Central Africa", en M. J. Swartz, ed.: "Local Level Politics", Chicago, Aldine, 1968: 69-93.

Gluckman, Max (1972): "Moral Crisis: Magical and Secular Solutions", en Max Gluckman, editor: "The Allocation of Responsibility", Manchester University Press, 1972: 1-50.

Gluckman, Max (1978). "Política, derecho y ritual en la sociedad tribal", Barcelona, Akal.

Goffman, Erving (1981). "La presentación de la persona en la vida cotidiana", Buenos Aires, Amorrortu.

Gómez Montero, Raúl (1972). "Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la Villa de San Felipe del Progreso", México, ENAH (Tesis de Licenciatura).

Gómez Montero, Raúl (1972). "Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la Villa de San Felipe del Progreso", México, ENAH (Tesis de Licenciatura).

González Ortiz, Felipe (2009). "Una sociedad en transición: El caso de una comunidad de comerciantes mazahuas", en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds., *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC editores, 2009: 69-85.

Goodenough, Ward H. (1965). "Rethinking *status and role*: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationsships", en Stephen Tyler, ed.: "Cognitive Anthropologuy", New York, Holt, Rinehart & Winston, 1969: 311-330.

Goody, Jack (2000). "Radcliffe-Brown, A. R. (1881-1955)", en Thomas Barfield, ed.: "Diccionario de antropología", México, Siglo XXI, 2000: 430-431.

Gossen, Gary (1979). "Los Chamulas en el mundo del sol", México, Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No. 58.

Gossiaux, J.-F. (1996). "Comunidad", en Bonte & Izard, eds.: "Diccionario Akal de Etnología y Antropología", Barcelona, Akal, 1996: 182-184.

Greenberg, James B. (1987). "Economía y religión entre los chatinos", México, INI.

Greenberg, James B. (1990). "Sanctity and resistance in Closed Corporate Peasant Communities: Coffee Money, Violence, and Ritual organization in Chatino Communities in Oaxaca", en Lynn Stephen & James Dow, eds.: "Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America", Society for Latin American Anthropology Publications Series, Vol. 10, Washington D.C., American Anthropological Association, 1990: 95-113.

Guarisco, Claudia (2003). "Los indios del Valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835", Zinacantepec, Colegio Mexiquense.

Guevara Niebla, Gilberto (1992). "La catástrofe silenciosa", México, Fondo de Cultura Económica.

Guiteras Holmes, Calixta (1971). "Los peligros del alma", México, Fondo de Cultura Económica.

Guiteras Holmes, Calixta (2005). "Sayula", Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz (org. 1952).

Guzmán Díaz, Minerva (2009). "Cargos en comunidades Nahuas en el Municipio de Texcoco", en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds., *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC editores, 2009: 271-286.

Habermas, Jürgen (2002). *Teoría de la acción comunicativa, I-II*, México, Taurus.

Hale, Charles A. (1972). "El liberalismo mexicano en la época de Mora", México, Siglo XXI.

Hale, Charles A. (2002). "La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX", México, Fondo de Cultura Económica.

Hamnett, Brian (2003). "El liberalismo mexicano del siglo XIX: Origen y desarrollo", Metapolítica, No. 31, septiembre-octubre 2003: 52-61.
Hanke, Lewis (1974). "El prejuicio racial en el Nuevo Mundo", México, SEP/70.
Hanke, Lewis (1985). "La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda", Tuxtla Gutiérrez, Gobierno de Chiapas.
Harris, Marvin (1964). "Patterns of Race in the Americas", Walker, New York.
Harris, Marvin (1979). "Desarrollo de la teoría antropológica", México, Siglo XXI.
Hayden, Brian & Rob Garget (1994). "Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergente of Complex Society", *Ancient Mesoamerica*, Vol. 1, No. 1.
Hermitte, Esther (1970). "Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo", Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales No. 57, México.
Hernández G., María Isabel (1987). "El catolicismo popular en San Mateo Atenco", en Barbro Dahlgren, ed.: "Historia de la religión Mesoamericana y áreas afines - I coloquio", UNAM, México, 1987: 205-225.
Hernández Rodríguez, Rosaura (1988). "El Valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI", Zinacantpec/Toluca, Colegio Mexiquense/H. Ayuntamiento de Toluca.
Holland, W. R. (1963). "Medicina Maya en los Altos de Chiapas", Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No. 2.
Huerta Ríos, César (1981). "Organización socio-política de una minoría nacional: los triquis de Oaxaca", México, Instituto Nacional Indigenista.
Huerta Rios, Cesar (1997). "Análisis genético-funcional del sistema de cargos en una etnia en transformación", Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos, Toluca, abril de 1997.
Hymes, Dell (1962). "The Ethnography of Speaking", en T. Gladwin & W. C. Sturtevant, eds.: "Anthropology and Human Behavior", Washington D. C., Anthropological Society of Washington, p. 15-53.
Jarquín Ortega, María Teresa (1990). "Formación y desarrollo de un pueblo novohispano", Metepec, Colegio Mexiquense/Ayuntamiento de Metepec.
Jáuregui, Jesús, coord. (2003). La autoridad de los antepasados ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes? Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, III: 113-215.
Junod, Henri (1962). "The Life of a South African Tribe, I-II", New York, University Books.
Kapferer, Bruce (2000). "Poder", en Thomas Barfield, ed.: "Diccionario de antropología", México, Siglo XXI, 2000: 408-410.
Kaplan, Martha (1995). "Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imaginaiton in Fiji", Dirham, Duke University.
Katz, Friedrich (1998). "La Guerra secreta en México", México, Ediciones ERA.
Kearney, Michael (1971). "Los vientos de Ixtepeji - Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco", Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971 (Ediciones Especiales No. 59).

Keen, Benjamín (1994). *Land and Labor in Ancient Mexico. The Brief and Sumary Relation of the Lords of New Spain by Alonso de Zorita*, Norman & Londres, University of Oklahoma Press.

Kertzer, David I. (1988). "Ritual, Politics & Power"

Kirchhoff, Paul (1967). "Mesoamérica", en Jorge A. Vivó & al.: "Una definición de Mesoamérica", México, UNAM, 1992: 28-45.

Köhler, Ulrich (1975). "Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas", Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No. 42, México.

Korsbaek, Leif & Felipe González Ortiz (1999A). "Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena del Estado de México", Revista "Convergencia" de la Facultad de Ciencias Políticas de la UAEM, Año 6, No. 19, Mayo-Agosto 1999: 275-303.

Korsbaek, Leif & Felipe González Ortiz (1999B). "La población indígena en el Estado de México en el marco del municipio", revista "Quivera" de la Facultad de Planeación de la UAEM, No. 2, noviembre de 1999: 45-56.

Korsbaek, Leif & Felipe González Ortiz (2000). "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México", revista Cuicuilco, No. 19: 55-82.

Korsbaek, Leif & Miguel Angel Sámano Rentería (2007). "El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad", en la revista Ra Simhai, Vol. 3, No. 1, enero-abril 2007: 195-224.

Korsbaek, Leif & Reyes Alvarez Fabela (2002). "Lengua y etnicidad: Dos casos en el Estado de México" Revista "Convergencia" de la Facultad de Ciencias Políticas de la UAEM, Año 9, No. 28, Mayo-Agosto 2002: 181-216.

Korsbaek, Leif & Sergio Ricco Monge (1999). "La antropología entre la ciencia, las humanidades y las artes", Entrecruzamientos, Año 1, No. 1: 7-10 & No. 2: 3-8.

Korsbaek, Leif (1981). "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increible historia de la antropología en Chiapas", "Yucatan: Historia y Economía", Universidad de Yucatan, Nr. 27, 1981: 24-40.

Korsbaek, Leif (1987). "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", Anales de Antropología, Vol. 24: 215-242.

Korsbaek, Leif (1990). "La religión y la política de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas", Cuicuilco, No. 23-24: 115-129.

Korsbaek, Leif (1992A). "San Pablo Oxtotepec: Un pueblo nahuatl en las orillas de la capital", en Leticia Irene Méndez y Mercado, comp.: "I Seminario sobre identidad", Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM: 91-114.

Korsbaek, Leif (1994). "¿Tienen los salvajes también una antropología?", Toluca, Revista "El Teponaztle Ilustrado", Año II, No. 17-18.

Korsbaek, Leif (1994-1995). "La cara negativa de la antropología mexicana", Toluca, Revista "El Teponaztle Ilustrado", Año II, No. 19-20, Año III, No. 23.

Korsbaek, Leif (1995). "La historia y la antropología: El sistema de cargos", Revista Ciencia Ergo Sum, Vol. 2, No. 2: 175-184.

Korsbaek, Leif & alt. (1996). "San Francisco Oxtotilpan como ecosistema", en *Hombre-Naturaleza un destino común. Ciencias, disciplinas en diálogo. Memoria Primer Simposio I-II*, Toluca, UAEM, 1996, II: 426-442.

Korsbaek, Leif (1998). "Distribución municipal de la población indígena", en Rodríguez, Serrano & Villar, comps.: "Desarrollo regional y urbano en México a finales del siglo XX. Una agenda de temas pendientes", Toluca, UAEM/AMECIDER/UNAM, 1998: 487-512.

Korsbaek, Leif (1999). "La antropología y sus disciplinas vecinas", Toluca, Revista "Ciencia Ergo Sum", Vol. 6, No. 1: 76-82 & Vol. 6, No. 2: 176-182.

Korsbaek, Leif (2000). "La historia de las mentalidades y la antropología en la actualidad", revista Ciencia Ergo Sum, Vol. 7, No. 2, julio-octubre 2000: 189-199.

Korsbaek, Leif (2001). "El sistema de cargos en una comunidad indígena en el Estado de México: Caos y coherencia en San Francisco Oxtotilpan", Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, México, UAM Iztapalapa, Septiembre del 2001.

Korsbaek, Leif (2005A). "El estudio antropológico del conflicto en la antropología mexicana. El caso de San Francisco Oxtotilpan, una comunidad indígena en el Estado de México", en la revista Perspectivas Latinoamericanas (Tokio), No. 2, 2005, pp. 28-46 (ISSN 1880-019X).

Korsbaek, Leif (2005B). "Historias de vida en una comunidad indígena del Estado de México: El caso de San Francisco Oxtotilpan", en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek & Maria Manuela Sepúlveda Garza, eds.: *La organización social y el ceremonial*, México, MC Editores, 2005: 131-164.

Korsbaek, Leif (2006). "De cómo el indio se volvió un extraño en su propia tierra", Revista de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, No. 4, dic. 2006: 149-166.

Korsbaek, Leif (2008A). "El indio al margen del proceso histórico de México", en Carlos Durand Alcántara, Coord.: "El derecho al desarrollo social. Una visión desde el multiculturalismo. El caso de los pueblos indígenas", México, Porrúa, 2008: 177-196.

Korsbaek, Leif (2008B). "El sistema de cargos en la antropología mexicana", en Hilda G. Araujo Camacho, editora: "Los Andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización", Lima, CONCYTEC/República del Perú, 2008: 233-248.

Korsbaek, Leif (2009A). "El sistema de cargos en el Estado de México", revista *Textual*, No 50: 67-98.

Korsbaek, Leif (2009B). "El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización", revista *Argumentos*, No. 59: 101-123.

Korsbaek, Leif (2009C). "El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan", en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds.: *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC Editores, 2009: 207-233.

Korsbaek, Leif (2009D). "Introducción" a Max Gluckman: "Costumbre y conflicto en África", Lima, Universidad de Ciencia y Humanidades, 2009: 5-20.

Korsbaek, Leif, Alejandro Tonatiuh Romero Contreras & Carlos Alberto Castaños Montes (2002). La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma

del Estado de México", Toluca, Colegio de Antropólogos del Estado de México/Editorial La Tinta del Alcatraz.

Korsbaek, Leif, comp. (1996). "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.

Kroeber, Alfred L. (1917). "The Superorganic", American Anthropologist, Vol. 19: 163-213.

Kroeber, Alfred L. (1920). "Totem and Taboo. An Ethnologic Psychoanalysis", en Lessa & Vogt, eds.: "Reader in Comparative Religion. An Anthropological Introduction", New York, Harper & Row, 1972: 20-24.

Kroeber, Alfred L. (1939). "Cultural and Native Areas of Native North America", University of California Publications in American Archaeology and Ethnology Vol. 38.

Kroeber, Alfred L. (1948). "Anthropology", New York, Harcourt Brace.

Krotz, Esteban (1986). "Poder, símbolos y movilizaciones: Sobre algunos problemas y perspectivas de la antropología política", Nueva Antropología, No. 31: 7-21.

Krotz, Esteban (1988). "Antropología y derecho", México Indígena, Año IV, No. 25: 6-14.

Kuper, Hilda (1947). "An African Aristocracy", Oxford, Oxford University Press.

La Fontaine, Jean (1987). "Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto", Barcelona, Editorial Lerna.

LaFarge, Oliver & Douglas Byers (1931). "The Year Bearers' People", Middle American Research Series, Publication Number 3, Department of Middle American Research, Tulane University, New York.

LaFarge, Oliver (1971). "Laughing Boy", New York, Signet Classics (org. 1929).

LaFarge, Oliver (1994). "La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932", Ranchos Palos Verdes, Ediciones Yax Te' (org. 1947).

Leach, Edmund R. (1957B). "La base epistemológica del empirismo de Malinowski", en R. Firth, ed.: "Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski", México, Siglo XXI, 1974: 291-312.

Leach, Edmund R. (1959B). "Rethinking Anthropology" (en español, "Replanteamiento de la antropología"), en E. R. Leach: "Rethinking Anthropology", London, London School of Economics, 1961: 1-27 ("Replanteamiento de la antropología", Barcelona, Seix Barral, 1971: 11-50).

Leach, Edmund R. (1961). "Pul Eliya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship",

Leach, Edmund R. (1965). "Political Systems of Highland Burma", Boston, Beacon Press.

Leach, Edmund R. (1966). "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development", en Lessa & Vogt, eds.: "Reader in Comparative Religion. An Anthropological Introduction", New York, Harper & Row, 1972: 333-337.

Leach, Edmund R. (1967). "Estructura social", Artículo en la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, UNESCO.

Leach, Edmund R. (1979). "Antropología", en Paul Barker, comp.: "Las ciencias sociales hoy", México, Fondo de Cultura Económica, 1979: 25-36.

Lecleerc: "Antropología y colonialismo", ENAH, 1973, y Clara

Lefort, Claude (2004). "La incertidumbre democrática", Barcelona, Anthropos.
Léon, Nicolás (1903). "Los matlatzincas", Boletín del Museo Nacional de México, 2a. época, Vol. 1, No. I, México, 1903.
Léon, Nicolás (1905). "Los popolocas", *Anales del Museo Nacional*, 2ª. Época, Vol. III: 298-478.
Lévi-Strauss, Claude (1944). "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", en R. Cohen & J. Middleton, eds.: "Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Preindustrial Societies", New York, The Natural History Press, 1967: 45-62.
Lévi-Strauss, Claude (1953). "La noción de estructura en etnología", en Lévi-Strauss: "Antropología estructural", Habana, Casa de las Américas, 1970: 249-289.
Lévi-Strauss, Claude (1970). "Antropología estructural", Habana, Casa de las Américas.
Lewis, Oscar (1951). *Life in a Mexican Village*, Urbana, University of Illinois Press.
Leyva, Xóchitl (1994). "Poder y desarrollo regional. Puruándiro en el contexto norte de Michoacán", Zamora, CIESAS.
Liendo Vera, Isidoro (1995). "Estructura de la tenencia de la tierra y su distribución espacial en el Estado de México, 1900-1970", Revista Ciencia Ergo Sum, Vol. 2, No. 2: 154-162 & Vol. 2, No. 3: 293-301.
Limón (1994). "Análisis histórico del indigenismo", en "75 años de la Revolución mexicana", México, 1994, tomo 1.
Linton, Ralph (1936). *The Study of Man*, Appleton-Century Crofts, New York.
Linton, Ralph (1942). *Estudio del hombre* (Primera edición en español), México, Fondo de Cultura Económica.
Linton, Ralph (1945). *The Cultural Background of Personality*, New York, Prentice Hall (en español: *Cultura y personalidad* México, Fondo de Cultura Económica, 1945).
Linton, Ralph (1956). "Estudio del hombre", México, FCE.
Lisbona Guillén, Miguel (1995). "Entre la modernidad y la identidad: apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas", en *América Indígena*, Vol. LV, No. 1-2: 103-128.
Lisbona Guillén, Miguel (2000). "Sacrificios y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas", Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM Iztapalapa.
Lisbona Guillén, Miguel (2003). "Ser zoque, nombrar lo zoque: las dificultades de la clasificación social", en Saúl Millán & Julieta Valle, coords.: "La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México, I-III", México, Instituto nacional de antropología e Historia, 2003, Vol. I: 177-212.
Loaeza, Guadalupe (1990). "Las niñas bien", México, Aguilar, Lón y Cal Editores.
Loaeza, Soledad (1999). "El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta", México, Fondo de Cultura Económica.
López Portillo, José (1944). "La incapacidad del indio", Cuadernos Americanos, 1944: 159-162.
Lumholtz, Karl (1904). *El México Desconocido*, New York, Charles Scribner's Sons

Lumpkin, Katherine (1933). *The Family: A Astdy of Member Roles*
Lyons, John (1970). *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Penguin Books.
Macías, Carlos (1909). "Carácteres étnicos en general", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* México, 4ª. Época, tomo II: 18-29.
Mackenzie, W. J. M. (1978). "Political Identity", Penguin Books, Harmondsworth.
MacNeish, Richard S. (1958). "Preliminary Archeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas", Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 8, No. 6.
MacNeish, Richard S. (1967). "Introduction", en D. S. Byers, ed.: "The Prehistory of the Tehuacan Valley", Austin, University of Texas Press, Vol. I: 3-13.
Maine, Sir Henry Sumner (2000). "Ancient Law", Washington D. C., Beard Books.
Maldonado, Benjamín (2002). "De la comunidad al pueblo con base en la comunidad", *México Indígena*, Vol. 1, No. 3: 43-47.
Maldonado, Benjamín (2003). "Reflexiones sobre comnalidad y medicina indígena tradicional", Ponencia del Seminario Permanente sobre Derechos Indígenas y Medicina Tradicional (15 de mayo de 2003, en Oaxaca).
Malinowski, Bronislaw & Julio de la Fuente (2005). "La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano", México, Universidad Iberoamericana.
Malinowski, Bronislaw (1922). *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge & Kegan Paul
Manrique Castañedo, Leonardo (1988). "Atlas cultural de México. Lingüística", México, SEP/INAH/Planeta.
Manrique, Jorge Alberto (1981). "Del barroco a la Ilustración", en AAVV: "Historia General de México", México, Colegio de México, 1981, tomo 1: 645-734.
Maravall, José Antonio (1986). "Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento", Madrid, Alianza.
Marques Mireles, Leonardo (1997). "El día de los muertos en Zumpahuacán", Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos, Toluca, abril de 1997.
Martínez Colín, Agustín & Silvestre Quintero Cortés (1993). "Las mayordomías como medio de cohesión social e identidad étnica mazahua: San Jerónimo Bonchete, Municipio de San Felipe del Progreso", Toluca, Escuela de Antropología, UAEM, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.
Martínez Coria, Ramón (1994). "Etnografías jurídicas de zoques y popolucas", México, Instituto Nacional Indigenista.
Martínez Rangel, María de Lourdes (2000). "Etnografía de San Pablo Ixayoc: Una comunidad campesina" fue aprobada con unanimidad y mención honorífica en Examen Profesional en la Escuela Nacional de Antropología e Historia el 28 de octubre de 1999.
Martínez, José Luis (1983). "Pasajeros de Indias", Madrid, Alianza.
Maruri Carrillo, María Elena (2009). "Organización política de los pueblos indígenas en los manuscritos Techialoyan", en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds., Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México, mc editores, México.
Mead, George H. (1990). "Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social", México, Paidós.

Mead, Margaret (1928). "Coming of Age in Samoa", New York, Morrow.
Mead, Margaret (1930). "Growing up in New Guinea", New York, Blue Ribbon.
Mead, Margaret (1935). "Sex and Temperament in Three Primitive Societies", New York, Morrow.
Mead, Margaret (1949). "Male and Female", New York, Morrow.
Medina Hernández, Andrés (1983a). "Diez años decisivos", en Andrés Medina & Carlos García Mora, comps.: "la quiebra política de la antropología social en México", México, UNAM, Tomo I: 27-74.
Medina Hernández, Andrés (1984). "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista", Anales de Antropología, Vol. XXI, UNAM, México: 79-101.
Medina Hernández, Andrés (1984). "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista", Anales de Antropología, Vol. XXI, UNAM, México: 79-101.
Medina Hernández, Andrés (1987). "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimientos en los Altos de Chiapas", en Barbro Dahlgren, ed.: "Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines", UNAM, México, 1987: 153-176.
Medina Hernández, Andrés (1988). "Calixta Guiteras Holmes", en García Mora, ed. "La antropología en México", México, INAH, 1988, Vol. 10: 246-254.
Medina Hernández, Andrés (1996). "Prólogo" a Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Toluca, UAEM, 1996: 7-29.
Medina Hernández, Andrés (2001). "La cosmovisión mesoamericana. Una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda & Félix Báez-Jorge, coordinadores: "Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México", México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica., 2001: 67-163.
Medina Peña, Luis (1995). "Hacia el nuevo Estado. México, 1920-1994", México, Fondo de Cultura Económica.
Mena, Raúl (1902). *El problema indígena en Chiapas,* México.
Menegus Bornemann, Margarita (1991). "La organización económica espacial del trabajo indígena en el Valle de Toluca, 1530-1916", en M. Miño, comp.: "Haciendas, pueblos y comunidades. Los Valles de México y Toluca entre 1530 y 1916, México, CNCA, 1991.
Mentz, Brígida von & Laura Pérez Rosales (1998). "La minería", en "Historia General del Estado de México", tomo 5: "República Restaurada y Porfiriato", Toluca/Zinacantepec, 1998: 183-217.
Millán, Saúl (2003A). "Estructura social y comunidades indígenas: Un balance preliminar", en Saúl Millán & Julieta Valle, coords.: "La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México, I-III", México, Instituto nacional de antropología e Historia, 2003, Vol. I: 17-30.
Mirambell, Lorena (1967). "Excavaciones en un sitio pleistocénico de Tlapacoya", Boletín del INAH, No. 29, México, INAH.
Mirambell, Lorena (2001). "Los primeros pobladores del actual territorio mexicano", en Linda Manzanilla & Leonardo López Luján, coordinadores: "Historia Antigua de México, I-IV" (2ª edición), México, INAH/UNAM/Miguel Angel Porrúa, 2001, Vol. I: 223-254.

Mittelman, James H. (2002). "El syndrome de la globalización. Transformación y resistencia", México, Siglo XXI.

Moctezuma, José Luis & al. (2003). "Etnografía del desierto, la estructura social *'odham, conca'ac, yoeme y yoreme*" Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, III: 269-318.

Moerman, Michael (1967). "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?", American Anthropologist, Vol. 69: 1215-1230.

Molina Enríquez, Andrés (1978). "Los grandes problemas nacionales", México, Fondo de Cultura Económica.

Montes de Oca Navas, Elvia (1998). "Las haciendas", en "Historia General del Estado de México", tomo 4: "Independencia, Reforma e Imperio", Toluca/Zinacantepec, 1998: 360-406.

Montiel Ríos, Maryanka (1999). "La estructura dual. Una visión del pensamiento mesoamericano en la mayordomía de la comunidad de San Jerónimo Amanalco, Texcoco, Estado de México", Ponencia del Segundo Coloquio Internacional sobre Sistemas de Cargos, ENAH, agosto 1999.

Morales Sales, Edgar Samuel (1988). "Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México", en Carlos García Mora, coord.: "La antropología en México", México, INAH, Vol. 7: 308-323.

Morayta, Miguel & al. (2003). "Presencias nahuas en Morelos" Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, II: 17-102.

Morgan, Lewis Henry (1993). *La sociedad antigua*, México, CONACULTA.

Mörner, Magnus (1974). "Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial", SEP/70 No. 128, México.

Mosterín, Jesús (1996). "Introducción" a Gottlob Frege: "Escritos filosóficos", Barcelona, Crítica, 1996: 7-28.

Murdock, George Peter (1965). *Social Structure*, New Cork, The Free Press.

Nadel, S. F. (1978). *Los fundamentos de la antropología socia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Nadel, Sigfried F. (1951). "Foundations of Social Anthropology", London, Cohen & West.

Nadel, Sigfried F. (1957). "Theory of Social Structure", London, Cohen & West.

Nader, Laura (1998). "Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca", Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal/CIESAS.

Nahmad Sitton, Salomón (1988). "La culminación del indigenismo y la inclusión de los pueblos indios en la nación", en Natividad Gutiérrez Chong & al.: "Indigenismos: Reflexiones críticas", México, INI, 2000: 23-50.

Naroll, Raoul (1964). "Ethnic Unit Classification", Current Anthropology, Vol. 5 (4): 283-291.

Nash, June (1991). "Ante la mirada de los ancestros", México, CNCA.

Nash, Manning (1958). "Political Relations in Guatemala" (en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos" (publicado en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 161-174).

Nash, Manning (1961). "The Social Context of Economic Choice in a Small Society", en George Dalton, ed.: "Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology", Garden City, New York, The Natural History Press, 1967: 524-538.

Nash, Manning (1966). "Primitive and Peasant Economic Systems", Chandler, San Francisco.

Nash, Manning (1967). "Machine Age Maya. The Industrialization of a Guatemalan Community", Chicago, University of Chicago Press (segunda edición).

Neurath, Johannes & Jesús Jáuregui (2003). "El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar", en Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, coordinadores: "Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes", México/Guadalajara, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003: 19-36.

Newcomb, T. M. (1951). "Social Psychology at the Crossroads", Ed. R. H. Roher & Muzar Sherif.

Nicholas, Ralph (1965). "Factions: A Comparative Analysis", en M. Banton, ed.: "Politics adn the Distribution of Power", London, Tavistock, 1965: 21-62.

Niederberger, Cristina (1978). "Inicios de la vida aldeana en la América Media", en "Historia de México", México, Salvat, 1978, tomo 1: 93-120.

Noguez, Xavier (2001). "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa tolteca", en Linda Manzanilla & Leonardo López Luján, coordinadores: "Historia Antigua de México, I-IV" (2ª edición), México, INAH/UNAM/Miguel Angel Porrúa, 2001, Vol. III: 199-235.

Nolasco Armas, Margarita (1997). "Los zapatistas y el sistema de cargos", Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos, Toluca, abril de 1997.

Nolasco, Margarita & al. (2003). "Una visión de lo heterogéneo: nuevas formas de estructura social de los indios de los Altos, de la selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos en la frontera sur" Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, I: 213-290.

Noriega Hope, Carlos (1979). "Etnografía", en Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacan,* Tomo IV, Instituto Nacional Indigenista, México, 1979: 203-281.

Novoa Monreal, Eduardo (1985). "El derecho como obstáculo al cambio social", México, Siglo XXI.

Oakes, Maud (1951). "The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual", Bollingen Foundation, New York.

Ochiai, Kazuyasu (1985). "Cuando los santos vienen marchando", San Cristóbal de las Casas, UNACh.

O'Gorman, Edmundo (1942). "Fundamentos de la historia de América", México, UNAM.

O'Gorman, Edmundo (1967). "La apologética historia, su génesis y elaboración, su estructura y su sentido", en Bartolomé de las Casas "Apologética historia sumaria", México, UNAM, 1967: XI-LXXIX.

O'Gorman, Edmundo (1977). "La invención de América", Siglo XXI, México.

O'Gorman, Edmundo (1994). "Historia de las divisiones territoriales de México", México, Porrúa.

Okamura, Jonathan Y. (1981). "Situational Identity", Ethnic and Racial Studies, Vol. 4: 452-465.

Olivé Negrete, Julio César (2000). "Antropología mexicana", México, CONACULTA/INAH/Plaza y Valdés.

Oliver, Beatriz & alt. (2003). "Cambios y tradiciones, estructura comunitaria y transformaciones sociales en el Valle del Mezquital" Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, II: 103-142.

Ortiz, Arturo Wadgymar (2001). "Política económica de México 1982-2000 El fracaso neoliberal", México, Nuestro Tiempo (9ª. ed.).

Ortiz, Fernando (2002). *Contrapunteo del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, Madrid, Cátedra.

Ovalle Fernández, Ignacio (1980). "Presentación" en Gonzalo Aguirre Beltrán & al.: "Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente", México, Instituto Nacional Indigenista, 1980: 7-8.

Pareto, Wilfredo (1935). "The Mind and Society", 1935 (org. 1916).

Parsons, Talcott & Neil Smelser (1956). *Economy and Society*, New York, The Free Press

Parsons, Talcott (1951). *The SocialSystem*, New York, The Free Press.

Pasquino, Gianfranco (2002). "Mdernización", en Bobbio, Norberto & alt., eds. *Diccionario de política, I-II*, México, Siglo XXI, 2002: 988-998.

Paul, Benjamin D. (1976). "Mental Disorder and Self-Regulating Processes in Culture. A Guatemalan Illustration", en Robert Hunt, ed.: "Persaonalities and Cultures. Readings in Psychological Anthropology", Austin, University of Texas, 1976: 150-165.

Pérez Castro, Ana Bella (1988). "Los estudios de comunidad", en Carlos García Mora, comp.: "La antropología en México. Panorama histórico", México, INAH, 1988, Vol. 4 (Las cuestiones medulares. Etnología y antropología social): 692-693.

Pérez Lizaúr, Marisol (1975). "Población y sociedad. Cuatro comunidades de Acolhuacan", México, SEP/INAH.

Pike, Kenneth (1954). "Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Vol. 1", Glendale, Summer Institute of Linguistics.

Piña Chan, Román (1987). "El Estado de México antes de la conquista", Toluca, UAEM.

Polsby, Nelson W. (1968). "El estudio del poder en la comunidad", en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", México, Aguilar, 1968, Tomo 2: 625-631.

Portal, Maria Ana (1996). "Características generales del sistema de cargos de mayordomías urbanas", Iztapalapa, No. 39: 25-42.

Portal, María Ana (1997). "Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, México D. F.", México, CNCA/UAM-I.

Pozas Arciénegas, Ricardo & Isabel Horcacitas de Pozas (1971). "Los inidios en las clases sociales de México", México, Siglo XXI.

Pozas Arciénegas, Ricardo (1977). "Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil", México, Fondo de Cultura Económica.

Pozas Arciénegas, Ricardo (1987). "Chamula: Un pueblo indio en los Altos de Chiapas, I-II", México, Instituto Nacional Indigenista.

Preuss, Konrad Theodor (1998). "Fiesta, literature y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros (Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, comps.)", México, INAH/CEMCA.

Preuss, Konrad Theodor (1998). "Fiesta, literature y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros (Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, comps.)", México, INAH/CEMCA.

Price, Barbara (1974)."The Burden of the Cargo: Ethnographic Models and Archeological Inference", en N. Hammond, ed.: "Mesoamerican Archeology - New Approaches", University of Texas Press, Austin, 1974: 455-465.

Price, Bárbara J. (1986). "Teotihuacan as world system: concerning the applicability of Wallerstein's model" en Andrés Medina, A. López Austin & M. Carmen Serra, eds.; " Origen y formación del Estado en Mesoamérica", México, UNAM, 1986:169-194.

Prokosch, Eric (1973). "Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas", Estudios de Cultura Maya, Vol. IX: 151-160.

Quintal, Ella Fanny & al. (2003). "Solares, rumbos y pueblos: Organización social de los mayas peninsulares", en Saúl Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, I: 291-382.

Radcliffe-Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders*, New York, The Free Press.

Radcliffe-Brown, A. R. (1929). "The Sociological Theory of Totemism", en Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, London, Routledge, 1952: 117-132.

Radcliffe-Brown, A. R. (1933A). "Social Sanctions", en Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, London, Routledge, 1952: 205-211.

Radcliffe-Brown, A. R. (1933B). "Primitive Law", en Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, London, Routledge, 1952: 212-219.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*, London, Routledge.

Radcliffe-Brown, A.R (1940). "On Social Structure", en Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, London, Routledge, 1952: 188-204.

Radcliffe-Brown, A.R (1940). "Preface" (Traducción de Leif Korsbaek), en Meyer Fortes & Evans-Pritchard, comps.: "African Political Systems", Oxford, 1940: XI-XXIII.

Ramírez Germany, Clemente (2003). "Hacia la gestación del Estado ambiental: Apuntes para una polémica", en Carlos Durand Alcántara, Coordinador: "Reflexiones en torno a los derechos humanos. Los retos del nuevo siglo", México, UAM Azcapotzalco/Miguel Ángel Porrúa, 2003: 79-104.

Rebolledo, Nicanor (s. f.)."Interculturalidad y autonomía. Las universidades indígenas y la spolíticas de alteridad", Manuscrito de Conferencia presentada en el Seminario de Antropología Mexicana del DEAS del INAH.

Redfield, Robert (1930). *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of Folk Life*, Chicago, University of Chicago Press.

Redfield, Robert (1941). *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, Chicago University Press.

Redfield, Robert (1942). "El indio en México", Revista Mexicana de Sociología, Vol. IV, No. 3: 103-120.

Redfield, Robert (1947). "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, 52: 293-308.

Redfield, Robert (1963). "El mundo primitivo y sus transformaciones", México, Fondo de Cultura Económica.

Redfield, Robert (1973). *The Little Community & Peasant Society and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Redfield, Robert, Ralph Linton & Melville Herskovits (1936). "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, Vol. 38: 149-152.

Reina, Ruben (1957A). "Chinautla: 1944-53", en R.N. Adams, ed., 1957: 32-36.

Reina, Ruben (1957B)."Chinautla, a Guatemalan Indian Community: A Study of the Relationship of Community Culture and National Change", Tulane University, Middle American Research Institute, Publ. No.24, New Orleans.

Reina, Ruben (1966). "The Law of the Saints: A Pokomam Pueblo and its Community Culture", Bobbs-Merrill Co., New York.

Rendón Monzón, Juan José (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, México, CONACULTA.

Ribeiro, Darcy (1971). "El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes", México, Siglo XXI.

Ribeiro, Darcy (1977). "Las Américas y la civilización", México, Extemporáneos.

Ricard, Robert (1987). "La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572", México, Fondo de Cultura Económica.

Rivera Manzanares, María Oliva (1999). "Las nuevas perspectivas del sistema de cargos en el Municipio Jalatlaco, Estado de México", Ponencia del Segundo Coloquio Internacional sobre Sistemas de Cargos, ENAH, agosto 1999.

Riviére, C. (1996). "Balandier, Georges", en Bonte & Izard, eds.: "Diccionario Akal de Etnología y Antropología", Barcelona, Akal, 1996: 117.

Rochblave-Spenlé, Anne-Marie (1962). "La notion de role en psychoplogie sociale: étude historique-critique", Paris, PUF.

Rodríguez Rojo, Alma Rosa (1995). "San Juan Tezontla. Lucha por el agua", México, Universidad Iberoamericana.

Romano Delgado, Agustín (2002). "Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, Vol. 1", México, Instituto Nacional Indigenista.

Romero Contreras, Alejandro Tonatiuh (1997). "La primera descripción del sistema de cargos en la etnografía mexicana", en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds., *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC Editores, 1996: 253-269.

Romero García, Juana (1996). "La manifestación de la racionalidad económica en el sistema de cargos en San Pablo Chimalpa", tesis profesional, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D. F.

Romero García, Juana (2009). "Los cargos en San Pablo Chimalpa" (Cuajimalpa, México D. F.), en Leif Korsbaek & Fernando Cámara Barbachano, eds.,

Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México, mc editores, México.

Rosas Barrera, Federico (1995). "México indígena: Un perfil estadístico", Educación 2000, No. 22: 32-36.

Rosas, María Cristina Rosas (2003). "Irak en la ONU. Primera de dos partes", en *Metapolítica*, No. 31, septiembre-octubre 2003: 12-15.

Rosenzweig, Fernando (1987B). "La formación y el desarrollo del Estado de México", en Fernando Rosenzweig & al.: "Breve historia del Estado de México", Zinacantepec/Toluca, Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1987: 191-252.

Rossi, Ino & Michael O'Higgins (1981). "Teorías de cultura y metodología antropológica"; Barcelona, Anagrama.

Rubial García, Antonio (1997). "Estudio preliminar. Fray Jerónimo de Mendieta: Tiempo, vida, obra y pensamiento", en Fray Jerónimo de Mendieta: "Historia ecleciástica indiana", México, CNCA, 1997: 15-52.

Rudner, Richard S. (1987). "Filosofía de la ciencia social", Madrid, Alianza.

Rus, Jan & Robert Wasserstrom (1980). "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", American Ethnologist, Vol.7, No.3: 466-478.

Sáenz, Moisés (1982). "México íntegro", México, SEP/80.

Salovesh, Michael (1975). "Política en una comunidad maya", América Indígena, Vol. XXXV No.1, 1975: 39-48.

Sámano Rentería, Miguel Angel (2004). "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis." En: José Emilio Ordoñez Cifuentes (coordinador) "La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho". XII Jornadas Lascasianas. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Serie Doctrina Jurídica. Núm. 179, México.

Sanders, Irving T. (1968). "Desarrollo de la comunidad", en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", México, Aguilar, 1968, Tomo 2: 635-639.

Sandoval Alvarez, Alfonso (1997). "El sistema de cargos en Dongú, Municipio de Acambay", Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos, Toluca, abril de 1997.

Sandoval Alvarez, Alfonso (2000). "Sincretismo religioso en Dongú, Municipio de Acambay", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2000). "Sistema jurídico-cultural en los mazahuas", en Cuicuilco, No. 19: 103-116.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2001). "La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas", Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés, Leif Korsbaek & Hilario Topete Lara, eds. (2002). "Cargos, fiestas, comunidades", Toluca, Facultad de Ciencias Políticas, UAEM.

Sapir, Edward (1929). "The Status of Linguistics as a Science", en D. G. Mandelbaum, ed.: *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1968.

Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002). "El indigenismo en la Tarahumara", iNI/CONACULTA/INAH.

Sarmiento Donate, Alberto (1988). "De las Leyes de Indias (Antología de la Recopilación de 1681)", México, SEP.

Sartori, Giovanni (1989). "Teoría de la democracia, 1-2", México, Alianza.

Saucedo Sánchez de Tagle, Eduardo (2003). "Reciprocidad y vida social en la Tarahumara. El complejo *tesgüiño* y los grupos del sur de la Sierra" Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, III: 217-267.

Saville-Troike, Muriel (1982). "The Ethnography of Communication", Basil Blackwell, Oxford.

Schlesinger & S. Kinzer: "Fruta amarga: La CIA en Guatemala", México, Siglo XXI, 1982.

Sepúlveda, María Teresa (1976). "Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro", INAH, Colección Científica No.19, México.

Sierra, Justo (1889). "México social", Revista Nacional, en sus "Obras", vol. 9.

Simmel, Georg (1910). "How is Society Possible?", en Maurice Natanson, ed.: "Philosophy of the Social Sciences: A Reader", Santa Cruz, University of California Press, 1963: 73-92.

Sinzheimer, H. (1933). "Das Problem des Menschen im Recht", Gröningen.

Siverts, Henning (1964). "On Politics and Leadership in Highland Chiapas", en Evon Z.Vogt & Alberto Rus L.,eds.: "Desarrollo Cultural de los Mayas", UNAM, 1964: 363-384.

Siverts, Henning (1965A). "Some Economic Implications of Plural Society", FOLK, Vol.7, Copenhague.

Siverts, Henning (1965B). "The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas", Estudios de Cultura Maya, Vol.V, 1965.

Siverts, Henning (1969A). "Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico", en F. Barth, comp.: "Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences", Oslo, 1969.

Siverts, Henning (1969B). "Oxchuk: Una tribu maya de México", Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales No.52, México.

Smith, A. D. (1998). "Prefacio", en Carlota Solé: "Modernidad y modernización", México, Anthropos/UAM-I, 1998: VII-XXI.

Smith, M. G. (1956). "On Segmentary Lineage Systems", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 86: 39-80.

Smith, M. G. (1960). *Government in Zassau, 1800-1950*, London, Oxford University Press.

Smith, M. G. (1968). "Political Anthropology, Political Organization", en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, MacMillan.

Smith, Michael E. (1983). "El desarrollo económico y la expansión del imperio mexica: Una perspectiva sistémica", en Estudios de Cultura Nahuatl, No. 16: 135-164.

Smith, Waldemar R. (1981). "El sistema de fiestas y el cambio socio-económico", Fondo de Cultura Económica, México.

Sokolowski, Jay (1995). "San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición", México, Universidad Iberoamericana (Serie Tepetlaóstoc No. 5).

Soustelle, Jaques (1984). "Los olmecas", México, Fondo de Cultura Económica.

Southall, Aidan (1959). "An Operational Theory of Roles", *Human Relations*, Vol. XII: 17-34.

Starr, Betty (1949). "Ceremonial Structure in the Present-Day Maya Area", University of Chicago Master's Research Paper; Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology No. 131.

Starr, Fredrick (1900). "The Indians of Southern Mexico", s. p. i.

Starr, Fredrick (1902). "Notes upon the Ethnography of Southern Mexico, I-II", Davenport, USA.

Stavenhagen, Rodolfo (1989). "Comunidades étnicas en estados modernos", en América Indígena, Vol. XLIX, No. 1: 11-34.

Stavenhagen, Rodolfo (2000A). "Conflictos étnicos y estado nacional", México, Siglo XXI.

Stephen, Lynn & James Dow (1990). "Introduction: Popular Religion in Mexico and Central America", en James Dow & Lynn Stephen, eds.: "Class, Politics, and Popular Religión in Mexico and Central America", Washington D. C., Society for Latin American Anthropology & American Anthropological Association, 1990: 1-24.

Stephen, Lynn & James Dow, eds. (1990). "Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America", Society for Latin American Anthropology Publications Series, Vol. 10, Washington D.C., 1990.

Stephen, Lynn (1990). "The Politics of Ritual: The Mexican State and Zapotec Autonomy: 1926-1989", en James Dow & Lynn Stephen, eds.: "Class, Politics, and Popular Religión in Mexico and Central America", Washington D. C., Society for Latin American Anthropology & American Anthropological Association, 1990: 43-60.

Stocking, George W. (1983). "The Ethnographer's Magic. Feldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", en W. G. Stocking: The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology, Madison, University of Wisconsin Press.

Stocking, George W. (1995). "After Tylor. British Social Anthropology, 1888-1951", Madison, University of Wisconsin Press.

Sugiura Yamamoto, Yoko (1998). "Desarrollo histórico en el Valle de Toluca antes de la conquista española: Proceso de conformación pluriétnica", en Estudios de Cultura Otopame, No. 1: 99-122.

Sugiura Yamamoto, Yoko (2001). "La zona del Altiplano central en el Epiclásico", en Linda Manzanilla & Leonardo López Luján, coordinadores: "Historia Antigua de México, I-IV" (2ª edición), México, INAH/UNAM/Miguel Angel Porrúa, 2001, Vol. II: 347-390.

Sullivan, Paul (1991). "Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras", México, Gedisa.

Swartz, Marc J., Victor W. Turner & Arthur Tuden (1994). "Antropología política: Una introducción", en Alteridades, Año 4, No. 8: 101-136.

Swartz, Marc J., Victor W. Turner & Arthur Tuden, eds. (1966). *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.

Swetnam, John (1974). "Economics of a Ladino Religious Organization", 73. Annual Meeting of the American Anthropological Association, Mexico City, 1974.

Tapia, Jesús (coord.), 1989. "Intermediación social y procesos politicos en Michoacán", Zamora, Colegio de Michoacán.

Tax, Sol (1937). "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", American Anthropologist, Vol.39, 1937: 423-444 (publicado en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 87-112).

Tax, Sol (1937). "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", American Anthropologist, Vol.39, 1937: 423-444 (publicado en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 87-112).

Tax, Sol (1953). "Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy", Smithsonial Institution, Institute for Social Anthropology, Publ.16, Washington D.C.

Topete Lara, Hilario (2005). "Cargos y otras yerbas", Dimensión Antropológica, Año 12, Vol. 33, enero-abril 2005: 91-116.

Topete Lara, Hilario (2005). "El poder, los sistemas de cargos y la antropología política", en HilarioTopete Lara, Leif Korsbaek & María Manuela Sepúlveda Garza, eds.: "La organización social y el ceremonial", México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder/PROMEP/SEP, 2005: 281-303.

Topete Lara, Hilario, Leif Korsbaek & María Manuela Sepúlveda Garza, eds. (2005). "La organización social y el ceremonial", México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder/PROMEP/SEP.

Tozzer, Alfred (1907). *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, INI.

Tumin, Melvin (1952). "Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste", Princeton.

Turner, Victor W. (1969). "The Ritual Process. Structure and Antistructure", London, Routledge & Kegan Paul.

Tylor, Edward Burnett (1861). "Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern", London, Longman, Green, Longman & Roberts.

Tylor, Edward Burnett (1871). "Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom", London, Murray.

Tylor, Edward Burnett (1881). "Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization", New York, D. Appleton.

Uriostegui Arce, Angélica Maritza y Edith Cadena Fonseca (2001). "Sistema de cargos, roles y estatus en la cabecera municipal de Texcaltitlán (El caso de la fiesta del Señor Santiago Apóstel)", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.

Valdés, Luz María & Menéndez, María Teresa (1987). "Dinámica de la población de habla indígena (1900-1980)", SEP/INAH (Serie Científica # 162).

Valdivia Dounce, Teresa (1994). "Introducción", en Teresa Valdivia Dounce, ed.: "Usos y costumbres de la población indígena de México", México, INI, 1994: 15-36.

Valdivia Dounce, Teresa, Coordinadora y Editora (1994). "Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (Antología)", México, INI.

Valle, Julieta (2003). "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)" Millán & Julieta Valle, coords. *La comunidad sin límites, I-IV*, México, INAH, 2003, II: 211-323.

Vasconcelos, José (1976). "La raza cósmica", México, SEP.

Vásquez, Genaro V. (1961). "El movimiento indigenista en México", en "México 50 Años de revolución", Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica.

Vázquez Leon, Luis (1986). "Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán", Morelia, SEP/Michoacán.

Vázquez León, Luis (1988). "Ricardo Pozas Arciénegas", en Carlos García Mora, coord.: "La antropología en México", México, INAH, 1988, Vol. 11: 233-253

Verbitsky, Eva (1961). "Análisis comparativo de cinco comunidades de los Altos de Chiapas", en las Memorias de la VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1961.

Vigil, Ralph H. (1987). *Alonso de Zorita, Royal Judge and Christian Humanist, 1512-1585*, Norman & Londres, Oklahoma University Press.

Villa Rojas, Alfonso & Robert Redfield (1934). "Chan Kom: A Mayas Village", Washington, Carnegie Institution.

Villa Rojas, Alfonso (1947). "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", American Anthropologist, Vol. 49:

Villa Rojas, Alfonso (1987). "Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo", México, Instituto Nacional Indigenista.

Villoro, Luis (1986). "El proceso ideológico de la revolución de independencia", México, Secretaría de Educación Pública.

Villoro, Luis (1998). "Los grandes momentos del indigenismo en México", México, Fondo de Cultura Económica.

Vincent, J. (1974). "The Structuring of Ethnicity", *Human Organization,* Vol. 33 (4): 375-379.

Vizcarra Bordi, Ivonne (1999). "Las otras santas del sustento en la fiesta de San Miguel La Labor. La (re)construcción social del género femenino en los sistemas de cargos", Ponencia del Segundo Coloquio Internacional sobre Sistemas de Cargos, ENAH, agosto 1999.

Vogt, Evon Z. (1959). "Algunos aspectos de patrones de doblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán", en Evon Z. Vogt, ed.: "Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas", Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No.7, México, 1966: 63-87.

Vogt, Evon Z. (1965). "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Evon Z. Vogt, ed.: "Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas", Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No.7, México, 1966: 129-141.

Vogt, Evon Z. (1973). "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula", Ethnology, Vol. 12, No. 2: 99-113.

Vogt, Evon Z. comp. (1966). *Los zinacantecos*, México, INI.
Wacher, Mette (1995). "Facciones políticas en San Pablo Oxtotepec, Milpa Alta", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH
Wagley, Charles & Marvin Harris (1958). "Minorities in the New World", New York, Columbia University Press.
Wagley, Charles (1941). "Economics of a Guatemalan Village", American Anthropological Association, Memoir No. 58, Washington D.C.
Wagley, Charles (1949). "The Social and Religious Life of a Guatemalan Village", American Anthropological Association, Memoir No. 71, Washington D.C., 1949.
Wagley, Charles (1957). "Santiago Chimaltenango. Estudio Antropológico-Social de una Comunidad Indígena de Huehuetenango", Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca (Publicación No. 4).
Wagner, Gunther (1940). "The Political Organization of the Bantu of Kavirondo", en Meyer Fortes & E. E. Evans-Pritchard, eds.: "African Political Systems", Oxford, Oxford University Press, 1940: 197-238.
Wallerstein, Immanuel (1979). "La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI", México, Siglo XXI.
Wallerstein, Immanuel (1984). "El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750", México, Siglo XXI.
Ward, George (1981). "México en 1827", México, Fondo de Cultura Económica.
Ward, George (1985). "México en 1827", México, Fondo de Cultura Económica.
Wasserstrom, Robert (1977). "Red Fathers, White Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973", Dis.Doct., Universidad de Harvard.
Weber, Max (1998). "Economía y sociedad", México, Fondo de Cultura Económica.
White, Leslie (1949). "The Science of Culture. A Study of Man and Civilization", New York, Farrar, Staruss & Giroux.
Wilson, Monica (1967). "Nyakuasa Age Villages", en Ronald Cohen & John Middleton, eds.: "Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies", New York, The Natural History Press, 1967: 217-228 (originalmente en the Journal of The Royal Anthropological Institute, Vol. 79, 1949: 21-25).
Wirth, Louis (1945). "The Problem of Minority Groups", Ralph Linton, comp.: *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York (aquí citado de acuerdo a la selección en Parsons, Shils, Naegete & Pitts, comps.: *Theories of Society*, The Free Press, New York: 309-315).
Wolf & Christensen: "Antropólogos en pos de guerra", América Indígena, 1971, 2: 429-444.
Wolf, Eric R. (1955). "Tipos de campesinado latinoamericano: Una discusión preliminar", en Eric Wolf: "Una tipología del campesinado latinoamericano", Buenos Aires, Nueva Visión, 1977: 15-64.
Wolf, Eric R. (1957). "Las comunidades corporativas cerradas en Mesoamérica y Java Central", en Eric R. Wolf: "Una tipología del campesinado latinoamericano", Buenos Aires, Nueva Visión, 1977: 65-100.
Wolf, Eric R. (1959). "Sons of the Shaking Earth", Chicago.

Wolf, Eric R. (1960). "The Indian in Mexican Society", Alpha Kappa Deltan, Vol. 30 (1): 3-6.
Wolf, Eric R. (1966). "Peasants", Englewood Cliffs, New Jersey, PrenticeHall.
Wolf, Eric R. (1967). "Pueblos y culturas de Mesoamérica", ERA, México.
Wolf, Eric R. (1967). "Anthropology", Chicago, University of Chicago Press.
Wolf, Eric R. (1972). "Las luchas campesinas del siglo XX", México, Siglo XXI
Wolf, Eric R. (1987). "Europa y la gente sin historia", México, Fondo de Cultura Económica.
Wolf, Eric R. (2001). "Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis", México, CIESAS.
Worsley, Peter (1970). "The Trumpet shall sound", London, Paladin Books.
Yancey, William L., Eugene P. Ericksen & Richard N. Julián (1976). "Emergent Ethnicity. A Review and Reformulation", American Journal of Sociology, Vol. 41 (3): 391-403.
Yánez Rizzo, Pablo (1994). "Etnografías jurídicas de totonacos y otomíes", México, Instituto Nacional Indigenista.
Zárate Hernández, José Eduardo (1997). "Procesos de identidad y globalización económica", Zamora, Colegio de Michoacán.
Zavala Cubillos, Mario T. (1961). "Instituciones políticas y religiosas en Zinacantán", Estudios de Cultura Maya, Vol. 1: 147-158.
Zermeño, Sergio (2001). "La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo", México, Siglo XXI.
Zorita, Alonso de (1993). "Los nuevos señores de la tierra", México, Diana.
Zorita, Alonso de (2001). "Edición crítica ", México, INAH.

ANEXOS

CUESTIONARIO 1

¿Cuál es tu nombre?

¿En qué colonia vives?

¿Cuántos animales tienen?

¿Puedes hacer un mapa de tu colonia, con tu casa?

¿Puedes hacer un plano de tu casa?

¿Puedes hacer un esquema de tu familia?

CUESTIONARIO NO. 2 PARA MAYORDOMOS Y MBEXOQUES

¿Cuál es su nombre?

¿En qué colonia vive?

¿En qué colonia nació?

Edad:

¿Dónde fue a la escuela?

¿ Dónde ha trabajado?

¿Ha trabajado fuera de San Francisco Oxtotilpan?

Nombre y colonia de los padres:

¿Cómo se llama su esposa?

Colonia de la esposa:

Niños:

¿Es usted ejidatario?

¿Es usted comunero?

¿Cuál es su cargo?

¿Qué otros cargos ha cumplido en la iglesia y qué año?

Anteriores cargos civiles:

¿De qué fiestas es usted responsable?

¿Qué obligaciones tiene usted?

¿Porqué aceptó usted ser mayordomo o mbexoque?

¿Qué gana usted al ser mayordomo o mbexoque?

¿Qué significa para usted ser mayordomo o mbexoque?

¿A quién relevó usted?

¿A quién va usted a entregar el cargo?