

# El sistema de cargos en la antropología de Esther Hermitte: innovaciones y contribuciones<sup>1</sup>

## *The cargo system in the Anthropology of Esther Hermitte: innovations and contributions*

LEIF KORSBAEK<sup>2</sup>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

leifkorsbaek1941@gmail.com

Recibido: 10 de mayo de 2018

Aceptado: 08 de agosto de 2018

### Resumen

*La ponencia presenta un proceso histórico en el cual una serie de instituciones comunitarias, que podemos llamar tradicionales, se convierten, bajo el impacto del neoliberalismo, en instituciones militantes que se dedican netamente a la defensa de la comunidad, elemento del mundo tradicional indígena y campesina, contra el estado neoliberal que representa los intereses del mundo moderno capitalista. Se discute la institución comunitaria tradicional conocida como el sistema de cargos, que es extensamente conocida en Mesoamérica y que existe también en la región andina donde, sin embargo, es menos estudiada, y la institución militante dedicada a la defensa de la comunidad en dos modalidades: la policía comunitaria en Guerrero en México y la ronda campesina en varias regiones del Perú.*

**Palabras clave:** antropología social británica, antropología socio-cultural, antropología política, etnografía, sistema de cargos.

### Summary:

*The presentation shows a historical process in which a serie of community institutions, called traditional, they become , under the impact of neoliberalism, in militants institutions that are mainly dedicated to defend the community, element of the traditional and rural world, against the neoliberal goverment that represents interests of the modern capitalism world. Discussed the traditional community institution known as the cargo system, that is extremely known in Mesoamerica and exists also in the andina region where ; however, it's less studied, and the militant institution is dedicated to defend the community in two modalities: the community policemen in Guerrero, Mexico and the peasant patrol in many regions of Peru.*

**Keywords:** social British anthropology, socio-cultural anthropology, politic anthropology, ethnography, cargo system

---

1 El presente texto fue presentado como la Conferencia "Esther Hermitte" 2014, en la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina.

2 Antropólogo Social de la Universidad de Copenhague, Dinamarca, Doctor en Ciencias Naturales por la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México, Profesor de Tiempo Completo del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México D. F.

## 1. Introducción

Escribí hace algunos años que “El libro “Poder sobrenatural y control social” de Esther Hermitte fue una obra importante”(Korsbaek, 2009, p.100) en la articulación de lo cultural y 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 trata, siguiendo la pista de Villa Rojas de 1947, de “buscar el control social más que el poder” (Hemitte, 1970). En los siguientes ratos intentaré explicar por qué “Poder sobrenatural y control social” es para mí un libro importante, y defender mi opinión.

Pero, permítaseme empezar con un chiste de mal gusto: siempre les cuento a mis estudiantes que el Atlántico es una tragedia en la antropología, pues separa la antropología social británica de la antropología cultural norteamericana. Esta tragedia atlántica nos muestra con toda la fuerza de la historia que nadie es profeta en su propia tierra, pues los dos conceptos teóricos (y metodológicos) más importantes de la antropología, el concepto de “cultura” y el concepto de “estructura social”, han llevado una vida trasatlántica algo problemática.

Es sabido que el concepto de cultura, en su uso antropológico, se debe al antropólogo muy británico Edward Burnett Tylor (1871), quien definió la cultura así:

la cultura o la civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible a ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanos. (p.1)

Es sabido también que otro antropólogo social británico, tal vez más británico todavía que Tylor, Radcliffe-Brown, en 1937 declaró que “el concepto de cultura es una pinche pérdida de tiempo”, para adoptar la visión de la estructura social y de la función, hablando de sistemas sociales: “no existe una ciencia de la cultura. Sólo se puede estudiar la cultura como una característica de un sistema social. Así, pues, si existe una ciencia, se trata de una ciencia de los sistemas sociales”(Radcliffe Brown, 1948, p.106). Con lo que creó una antropología social que George Peter Murdock en 1951 acusó de ser no solamente sociología y no antropología, sino sociología chafa.

Y es sabido también que el concepto de cultura fue ávidamente adoptado, apropiado o pirateado, como ustedes prefieran, por la antropología cultural norteamericana, donde Alfred Louis Kroeber en 1917 lo definió como lo “superorgánico”.

Es tal vez menos sabido que otro británico, Meyer Fortes (1969), el heredero del trono y de la antropología social de Radcliffe-Brown, en sus conferencias dedicadas a la memoria de Lewis Henry Morgan, declaró que “es mi tesis que la teoría y método estructuralistas de análisis en el estudio del parentesco y la organización social que se ha venido desarrollando en la moderna antropología social británica y estadounidense deriva directamente de la obra de Morgan”. (p.7)

Como se sabe, nadie es profeta en su propia tierra, y el concepto de cultura fue inventado por un antropólogo británico para luego ser desterrado por otro antropólogo británico y ser adoptado por el antropólogo cultural más norteamericano, Alfred Kroeber, mientras que el concepto de estructura social fue inventado por el antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan para ser desterrado por su paisano norteamericano Alfred Kroeber y finalmente ser adoptado por el antropólogo social británico Radcliffe-Brown y convertirse en el concepto clave de la antropología social británica, y tal vez “conviene recordar que usó el concepto de estructura social en época tan temprana como 1914, en un curso de conferencias sobre antropología social que pronunció en

Birmingham”. (Srinivas, 1975, p.18)<sup>3</sup>

Como señaló Abner Cohen (1979) en un artículo, existen fundamentalmente dos clases de antropología: “antropología simbólica” y “antropología política, que abarca antropología económica y ecología”, y lo que necesitamos es una antropología sociocultural. La conclusión de lo que voy a decir en esta ocasión, aprovechando la oportunidad para expresar mi agradecimiento por haberme invitado y dándome esta posibilidad, es exactamente que en mi opinión, Esther Hermitte en su antropología y en su etnografía contribuyó fuertemente a acercar la antropología social y la antropología cultural para conformar una antropología sociocultural. En seguida intentaré justificar esta conclusión.

Es mi intención en esta conferencia tratar unos pocos aspectos de la antropología y etnografía de Esther Hermitte: su descripción y análisis del sistema de cargos en Chiapas, principalmente en la comunidad Pinola al sur de San Cristóbal de las Casas, y más en particular todavía su manera de articular lo político, lo simbólico y hasta cierto grado lo médico.

Pero, aparte de esta delimitación, es también mi intención postular que la contribución de Esther Hermitte a la cargología, como dice Andrés Medina que yo digo (a lo que no tengo objeción), es de una importancia, relevancia y peso que nunca ha sido reconocida, por lo menos no en la antropología mexicana, la patria natural de la cargología.

Salta a la vista que el punto débil en la cargología es la descripción y el análisis del aspecto político del sistema de cargos, en lo que no hay nada raro, pues así es también en la antropología social en general, donde se postula que la antropología política hubiera nacido con la publicación de *Sistemas políticos africanos* en 1940, lo que es evidentemente una exageración, pero algo hay de cierto en esta exageración. Es también lógico que la antropología política nació como parte de la antropología social británica, pues en la antropología cultural norteamericana realmente no encontramos la palabra *política*, y ni siquiera la palabra *poder*. En este contexto me parece que Esther Hermitte hizo una importante contribución al estudio del aspecto político del sistema de cargos.

Admitiendo, entonces, que la antropología política es de hechura británica, mucho más que de cultural y norteamericana, vale la pena también notar que el estudio del sistema de cargos en Mesoamérica –incluyendo a Chiapas– representa una ruptura con una sólida tradición de antropología cultural norteamericana que contaba con una presencia tan notable como la de Franz Boas haciendo trabajo de campo en Milpa Alta en el sur de la Ciudad de México, dedicándose a temas tan típicos como leyendas y tradiciones orales. Con el inicio del estudio antropológico del sistema de cargos –un estudio que empieza con la tesis doctoral de Sol Tax, dirigida por Radcliffe-Brown durante su estancia en la Universidad de Chicago– este estudio se convierte netamente en un estudio de la estructura social al estilo más británico.

## 2. Esther Hermitte

Esther Hermitte, que ustedes conocen mejor que yo, “fue por titulación y por práctica la primera antropóloga social argentina”, vivió, trabajó e hizo trabajo de campo en varias partes del mundo: “egresó como profesora de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1950), cuando la carrera de Ciencias Antropológicas todavía no se había instaurado (1958). En su carácter de investigadora del Museo Etnográfico de Buenos Aires realizó entre 1957 y 1958 una breve investigación de campo acerca del modo de vida de poblaciones mestizas en un establecimiento minero del noroeste argentino. En 1958 se trasladó a estados Unidos con una beca externa del flamante Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), para desarrollar un posgrado en antropología social en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago” (Equipo, 2007, p.13).

3 Haciendo referencia a la memoria de Meyer Fortes sobre Radcliffe en la revista *Man* (Fortes, 1956, pp. 149-153).

Desde 1904 ya se enseñaba la antropología en Argentina, en el Museo de Etnografía, pero en el estilo de Europa Central y con tintes racistas, y no como antropología social o cultural, y no partiendo de trabajo de campo. Su objetivo no fue estudiar las condiciones actuales de indígenas y mestizos, sino reconstruir anteriores “puros” modos de vivir. La antropología social entró como materia optativa de la carrera de sociología que había creado el italiano Gino Germani en la Universidad de Buenos Aires.

Así que Esther Hermitte en su experiencia y en su persona reúne las tradiciones de Buenos Aires en Argentina, de Chicago en los Estados Unidos y de Chiapas en México, y es posible, tal como lo plantea Max Gluckman (1959), que:

durante muchos años los más importantes antropólogos en Inglaterra habían venido del continente o de las colonias, de regiones donde el cambio o la renovación de la sociedad enfoca la atención hacia los elementos que crean una sociedad. Aún la mayor parte de los antropólogos nacidos en Inglaterra tenían, hasta hace poco tiempo, alguna relación con el extranjero, o eran escoceses, galeses, irlandeses o judíos. Tal vez la sociedad inglesa ha sido demasiado homogénea y estable - me atrevería tal vez a decir demasiado acomodada y autocomplaciente - para que sus miembros pudieran convertirse en pensadores empíricos de la vida social. (p.248)

Sin querer plantearlo como una ley natural, tan solo como una tendencia, es posible que sea más difícil para un persona geográfica y culturalmente muy estable –que haya nacido, crecido y vivido toda su vida en el mismo barrio o la misma ciudad– volverse antropólogo y dedicarse a estudios interculturales, como se dice en estos tiempos. Lo expresa Wittgenstein con más elegancia y poesía: para describir adecuadamente una línea de gis, uno tiene que conocer los dos lados de la línea.

Esther Hermitte llegó a Chiapas en 1959. Habían transcurrido once años de la fundación del primer centro coordinador indigenista del Instituto Nacional Indigenista (INI) en la Ciudad de San Cristóbal de las Casas. Podemos decir que antropológicamente, Esther Hermitte es producto de la Universidad de Chicago:

La Universidad de Chicago siempre fue un mundo en sí mismo, y ahora sería la sede de una importante nueva influencia en la antropología norteamericana, o sea la estancia la de Radcliffe-Brown de 1931 a 1937. El impacto de Radcliffe-Brown, en combinación con una tradición única de sociología urbana, creaba una base permanente de un tipo particular de antropología, orientada hacia una teoría de estructura social en las ciencias sociales (...) Fred Eggan y Sol Tax intentaron unir las tradiciones de Radcliffe-Brown y Boas en sus estudios de los indígenas norteamericanos, pero solamente con un éxito muy parcial. La estancia de Radcliffe-Brown y la visita paralela de Malinowski a Yale poco tiempo después, le inyectó antropología social británica a la disciplina norteamericana, con efectos duraderos. (Silverman, 2005, p.272)

Lo cierto es que Esther Hermitte llegó a Chiapas e inició su trabajo de campo en un momento que inevitablemente la colocó como integrante y participante en un amplio proceso de estudios antropológicos de la institución recientemente descubierta, el famoso sistema de cargos.

Esther Hermitte había sido formada en el estructural-funcionalismo, “aunque ni bien llegó a la Argentina y comenzó a trabajar en Catamarca, sus resultados fueron bastante más parecidos a los de los antropólogos “comprometidos” trabajando en el norte argentino”. (Guber, 2007, p.19, nota11)

El congreso de antropología que se celebró en 1990 estuvo repleto de declaraciones y

contradecaraciones, “personas no gratas” y manifiestos contra el funcionalismo y el colonialismo, defectos que, por cierto, se consideraban generosamente repartidos en la antropología argentina. El congreso coincidió, además, con la muerte de la primera antropóloga social argentina, Esther Hermitte, quien falleció repentinamente en su departamento de Buenos Aires y no en un hotel de Rosario donde se llevaba a cabo el congreso, al cual no había asistido por sentirse marginada. De modo que uno podría suponer que 1986 había sido, en este sentido, la fundación de la antropología social como disciplina institucionalizada, y desde entonces otra sería nuestra historia: la expansión de áreas y líneas de investigación, la conformación de equipos de trabajo y la organización de facciones, fusiones y fisiones, las habituales peleas por los subsidios y los puestos de evaluación, la valorización de los postgrados, la competencia por los cargos docentes en los cada vez más desaventurados concursos universitarios, y todo lo que hace a un campo Bourdieuano en el mejor sentido de la palabra. La clausura del II CAAS había sido un *turning point* o punto de inflexión en que nuestra disciplina de Buenos Aires pasó de la etapa heroica a la institucional. El dramatismo de este pasaje tenía sus fundamentos en la trayectoria de quienes se proclamaron por su práctica o discurso como “antropólogos sociales”, pero su extraordinaria potencia radicaba en la apelación a un símbolo mediante el cual la antropología social se presentaba como una disciplina distinta, pujante y continua, pese a sus avatares. Ese símbolo era, precisamente, “el compromiso” (Guber, 2007, p.2).

### 3. El sistema de cargos

En 1996 fue publicada la antología “Introducción al sistema de cargos”, en la cual fueron presentados un hermoso prólogo de Andrés Medina Hernández, ocho textos acerca de la institución conocida como el “sistema de cargos”, que podemos tildar de “clásicos” u “ortodoxos”, además de una bibliografía en aquel entonces razonablemente completa, dos capítulos interpretativos, en el primero de los cuales se presentó la idea de un “típico sistema de cargos” y en el segundo fue expuesta la idea del “paradigma del sistema de cargos”.

Los objetivos de la antología fueron formulados en las siguientes palabras: “presentar sistemáticamente a la institución social y cultural que ha sido nombrada de diferentes maneras: “el sistema de fiestas”, “el sistema de cargos”, “el sistema de vara”, “el sistema de escalafón”, “la jerarquía político-religiosa” y otros más.”<sup>4</sup>

A partir de la primera descripción antropológica de esta institución, realizada en 1937,<sup>5</sup> el sistema de cargos “ha recibido la atención de casi todos los etnógrafos que han trabajado en esta región”(Cansian, 1967, p.293), y el interés que dicha institución 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 político-religiosa característica en las comunidades indígenas de Mesoamérica”(Cansian, 1967; Cámara, 1952, et al.), comparable con los fenómenos del sistema de castas en la India, el potlatch entre los indígenas de la Costa Pacífica de Canadá, los sistemas de parentesco unilineal en las sociedades africanas, etcétera. El descubrimiento de esta institución vino a cambiar por completo el ambiente cultural y antropológico en Mesoamérica, y nadie expresa mejor que Manning Nash el resultante entusiasmo y la opinión general de los antropólogos, en lo que a la importancia del sistema de cargos se refiere: “La jerarquía es, prácticamente, toda la estructura social del municipio. Al nivel más general de

4 Las denominaciones aquí citadas son, respectivamente, de Waldemar R. Smith, 1981; Harry Tscopik, 1947; Pedro Carrasco, 1979; Frank Cancian, 1967; y Fernando Cámara Barbachano, 1952. Las referencias se encuentran en la bibliografía al final de la antología.

5 En Sol Tax, 1937. Romero y Castaños (1997) llamaron la atención al hecho de que el antropólogo mexicano Noriega ya había descrito y analizado esta institución unos años antes, de una manera que se puede clasificar como el típico *sistema de cargos* (Noriega, 1922); sin embargo, el trabajo de Noriega fue totalmente olvidado y no dejó huellas en la tradición antropológica de estudio del sistema de cargos, así que el artículo de Sol Tax de 1937 sigue siendo el inicio de esta tradición.

integración social, esta institución representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases sociales para las sociedades ladinas” (Nash, 1958).

El típico sistema de cargos fue definido así:<sup>6</sup>

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales, 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 período de tiempo más largo. 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. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos -o casi todos- los miembros de la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías 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”.<sup>7</sup> (Korsbaek, 1996, p.86)

El “paradigma del sistema de cargos” se presentó de la siguiente manera: El paradigma de cargos es, en lo que se refiere al aspecto económico, claro y sencillo y se desprende con facilidad de la etiqueta que los antropólogos le han otorgado al sistema de cargos en su calidad de institución económica: se conoce como “mecanismo nivelador” (“levelling mechanism”<sup>8</sup>). 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. La gran mayoría de los antropólogos que han estudiado el sistema de cargos expresan esta opinión, con muy diferentes grados de generalidad y de claridad y a diferentes niveles de abstracción. En el aspecto político del paradigma se postula que el sistema de cargos es una institución netamente democrática. El aspecto religioso del paradigma es, finalmente, más complejo y lo podemos dividir en cuatro postulados: 1) define a la comunidad, es decir produce la identidad étnica y comunitaria, 2) define las fronteras de la comunidad, 3) define los canales legítimos de comunicación entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas y políticas del sistema nacional, y 4) finalmente es una institución conservadora que se opone a cualquier cambio en la comunidad (Korsbaek, 1996, pp. 271-292).

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).

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 de la preconquista,<sup>9</sup> una tendencia que sigue manifestándose más tarde también.

---

6 Korsbaek, ed.: 182. Algunos antropólogos piensan que los dos conceptos, “el típico sistema de cargos” y “el paradigma del sistema de cargos” son construcciones mías; es demasiado honor, la única cosa que hice fue estudiar la existente literatura etnográfica y antropológica y resumir el consenso ampliamente compartido en aquel momento entre los antropólogos en México y Guatemala (en Mesoamérica, si así se prefiere) acerca de la forma y la función del sistema de cargos.

7 Este típico sistema de cargos ha sido presentado en varias ocasiones: Leif Korsbaek, 1987, 1991.

8 El concepto de “levelling mechanism” (“mecanismo nivelador”) fue desarrollado en dos significativos trabajos del mismo año: Eric Wolf: “The Peasants”, Prentice Hall, 1966, y Manning Nash: “Primitive and Peasant Economic Systems”, Chandler, San Francisco, 1966.

9 Un ejemplo de este interés por lo preconquista es La Farge & Byers, 1931.



En segundo lugar, al final de la Segunda Guerra Mundial, en los tempranos años de la guerra fría, Guatemala fue invadida por antropólogos norteamericanos con una visión cristera de la antropología como un arma en la lucha contra el comunismo.<sup>10</sup> Esta lucha anticomunista llega a su clímax 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.<sup>11</sup> En tercer lugar, en esta antropología hay una fuerte representación de la antropología psicológica, una especialidad que es relativamente débil 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 (1976) y, un poco más tarde, de Mendelsohn.<sup>12</sup>

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, de los tres principales niveles de análisis: económico, político y religioso. En lo económico, Frank Cancian (1989), mostró, con las cifras de Sol Tax mismo, que no es posible la nivelación que postuló Tax en Panajachel, lo que mostró Robert Wasserstrom (1977) en el caso de Zinacantán; en lo político, Henning Siverts (1964, 1965B, 1969B) y Evon Z. Vogt (1973) han mostrado el lugar que ocupa el cacique en la política del sistema de cargos; en lo religioso, nadie ha comprobado más contundentemente que Paul Diener (1978) que el sistema de cargos no solamente no se opone al cambio, sino era positivamente, en algunos casos, 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.<sup>13</sup>

Quisiera empezar mencionando un texto ausente. El primer texto en el cual fue presentado el típico sistema de cargos, de Noriega Hope, es realmente una reliquia, pues es de los tiempos de Manuel Gamio, de 1922, un año emblemático en la historia mundial de la antropología, sobre todo la británica, pues sucedieron cuatro eventos de primera importancia: Se murió W. H. R. Rivers, la figura más importante, y además carismática, en la antropología británica durante los años anteriores, fueron publicadas las dos monografías isleñas de los dos padres fundadores de dicha antropología británica, “The Andaman Islanders” de Radcliffe-Brown y “The Argonauts of the Western Pacific” de Bronislaw Malinowski, y finalmente, como una contribución de primera a la etnografía mundial, fue publicada la novela “Ulises” de James Joyce, un tour de force etnográfico

10 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, entre otros (Adams, ed., 1965). 11 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 Xilotepec), 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.

12 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.

13 Para utilizar este concepto de Thomas Kuhn.

basada en 24 horas en la vida de Stephen Daedalus en Dublín. Aquí en nuestro México fue publicada el mismo año, en 1922, la obra de Manuel Gamio de Teotihuacan, una contribución a la arqueología y al turismo en México, y una contribución a un gran número de prejuicios políticos y científicos que en muchos casos perduran hasta hoy. En esta obra encontramos el artículo de Carlos Noriega Hope que realmente pertenece a esta antología. Mientras que la introducción “ortodoxa” al sistema de cargos coloca la invención del sistema de cargos en general y el típico sistema de cargos en particular en 1937, en el ya clásico artículo de Sol Tax de Guatemala; realmente podemos buscar las primeras huellas del típico sistema de cargos en el texto de Noriega Hope, del año 1922. Sin embargo, como ya señalé en otra ocasión, ya que el artículo de Noriega Hope no sería conocido más allá de un muy estrecho círculo, podemos seguir considerando el artículo de Sol Tax como la primera presentación del típico sistema de cargos.

Muy tempranamente 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 (Cancian, 1967, 1989 (org. de 1965), 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, sino legitimarlas<sup>14</sup>. Este modelo, que es mucho más sofisticado y menos romántico que el anterior modelo de nivelación, ha sido adoptado por varios antropólogos críticos, como Juan Castaingts, 1979; Smith, 1981; Chance y Taylor, 1985; y Greenberg, 1987. 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).

Se sembraron dudas también acerca de algunos de los elementos religiosos en el paradigma de cargos, por ejemplo, acerca de su supuesto carácter conservador y sus resistencia al cambio social, como cuando Paul Diener publicó un artículo en el cual documentó que el sistema de cargos en algunos casos en Guatemala no solamente no se oponía a los cambios “propuestos” por la guerrilla en aquel país, sino que el sistema de cargos constituía el esquema organizacional de la misma guerrilla.

El núcleo del aspecto político del paradigma de cargos fue el postulado de su carácter inherentemente democrático, tal como fue planteado con su acostumbrada elegancia por Eric Wolf.

Pero antes de seguir, quisiera mencionar un importante texto de Pedro Carrasco, de 1961, en el cual advierte contra confundir la dinámica de la estructura social de una institución, su forma cultural y su función, pues los tres aspectos tienen cada uno su relativa autonomía e independencia.

Vale la pena mencionar que en el mismo texto le conquistó Pedro Carrasco al sistema de cargos una dimensión histórica que la cargología de inspiración británica le había negado, sugiriendo que el sistema de cargos fuera una institución de materia prima cultural de la preconquista que hubiera sido reformulada, refuncionalizada y reconstruida al calor de la conquista y en la temprana colonia, por la conquista espiritual.

El primer misterio en este contexto fue la pregunta de 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 (Vogt, 1973), aún antes de los eventos zapatistas, durante la paz priista en Chiapas, y entre los triques en Oaxaca (Huerta, 1997).

---

<sup>14</sup> Según Cancian, la evidencia en Zinacantán claramente indica que “existe algún grado de estratificación económica, a pesar de su operación” (Cancian, 1989, pp. 137-138), y “se encuentra una considerable evidencia de una diferenciación económica dentro de las comunidades en cuestión” (Cancian, 1967, p.291).



Es evidente que la crítica al aspecto político del paradigma de cargos seguía desarrollándose y ampliándose, pero salta a la vista que la investigación del aspecto político del sistema de cargos es la parte más débil de la cargología.

Es cierto que Henning Siverts ya en los años sesenta señaló que “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” (Siverts, 1965a, p.387), pero poco tiempo después declaró que “todavía no tenemos un estudio detallado del carácter político del sistema de cargos” (Siverts, 1965b, p.340). En esta plática es tan solo mi intención comentar acerca de algunos aspectos de la cargología política, haciendo referencia a una serie de textos relativamente poco conocidos al respecto, pisando así un terreno que es al mismo tiempo bien trabajado y relativamente poco trabajado.

#### 4 La antropología social británica

No soy el único antropólogo en apreciar la influencia de la antropología social británica en el desarrollo de la antropología mexicana, pues opina Saúl Millán, otro cargólogo mexicano, que “en materia de estructura social, los estudios etnográficos en México parecen encaminarse hacia dos destinos opuestos”, en un extremo encontramos a los que podemos llamar “parentescólogos”, mientras que “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 sociedades indígenas el parentesco constituye el idioma privilegiado mediante el cual se expresa el conjunto de 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*”<sup>15</sup> (Millán, 2003, p.17). Prosigue Saúl Millán (2003):

las causas de este desplazamiento deben acaso buscarse en el interés, emanado de la antropología británica y difundido en nuestro país por medio de los estudios funcionalistas, por identificar grupos formalmente definidos por las terminologías clasificatorias o bien por la presencia de reglas exogámicas de parentesco. Con estas variables, en efecto, la antropología británica había desarrollado su concepto de *grupo corporado*, cuyos límites se encontraban claramente delimitados por una regla de filiación unilineal o, en su defecto, por una terminología de parentesco que permitía distinguirlos al interior de una formación específica. Si los grupos corporados respondían al modelo de linajes, basados en la filiación unilineal y en la presencia de un antepasado común, las agrupaciones de parentesco en Mesoamérica aparecieron por el contrario como formaciones sociales fluidas, basadas en el *ego* y regidas por un *sesgo bilateral* que difuminaba sus contornos e impedía concebirlas como grupos extensos que organizaron el cuerpo comunitario. David Robichaux ha advertido que, a causa de la preocupación en torno a los grupos formales, *los únicos grupos considerados como corporados en Mesoamérica fueron el grupo doméstico campesino, como grupo de producción y consumo, y la comunidad corporativo cerrada, vista como unidad territorial*. (pp. 17-18, citando a Robichaux, 1995, p.27)

Termina Saúl Millán (2003) citando a uno de los clásicos de la cargología: “la jerarquía – concluía Nash – es virtualmente la estructura social del municipio indio” (pp. 17-18, citando a Robichaux, 1995, p.27).

En esencia me parece que la observación de Saúl Millán es correcta: la antropología británica se metió, en cierto sentido, en la mexicana como contrabando a través de la cargología. Pero

<sup>15</sup> Citando en la última frase a Wolf, 1959, 215; en la siguiente página, 18, adscribe la misma cita a Manning Nash, 1958, 73.

faltan en el dibujo de Saúl Millán dos elementos. En primer lugar, es una pregunta interesante de qué manera entró la tradición británica en el desarrollo de la antropología mexicana, más precisamente en la cargología. Y en segundo lugar, de qué manera se utilizó en la antropología mexicana el descubrimiento de los grupos corporales de la parentescología británica.

Veamos primero la pregunta acerca de ¿cómo entró la tradición social británica en la cargología mexicana? A diferencia de Malinowski, que yo sepa Arthur Radcliffe-Brown nunca visitó México pero es mi opinión que su influencia sobre la antropología mexicana ha sido mucho más profunda que la de Malinowski, una influencia que podemos detectar en el estudio de la institución conocida como el sistema de cargos, que es claramente una institución comunitaria de relevancia en Mesoamérica, pero su historia antropológica empieza en Australia, donde Radcliffe-Brown dictaba clases cuando nos sobrevino la gran depresión y la crisis económica “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 *gurú* actual, y Ralph Linton, su anterior profesor en la Universidad de Wisconsin, alrededor de una declaración de Franz Boas (1932), 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.<sup>16</sup> (p.258)

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”<sup>17</sup> (Goody, 2000, p.431), pero su influencia se hizo sentir también en México, aunque por recovecos y vías redondas. El asunto es que dirigió la tesis doctoral de Sol Tax 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” (Tax, 1953). En el transcurso de la investigación para su doctorado, Sol Tax publicó en 1937 un artículo en *American Anthropologist*, en el cual presentó la institución conocida como el sistema de cargos, y con eso se inició un nuevo estilo y una nueva tradición en la etnografía y antropología mexicana y guatemalteca: 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, ahora se pasaba por trabajos de transición como los del proyecto de la Universidad de Chicago en Chiapas, para iniciar una producción de antropología fuertemente inspirada en la Escuela Británica, a raíz de las clases de Radcliffe-Brown

16 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, pp. 353-355).

17 Haciendo referencia a Eggan, 1937.

en la Universidad de Chicago. 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. En este proceso de investigación, el sistema de cargos se vio expuesto a todas las imaginables metodologías y enfoques antropológicos (y a algunos difícilmente imaginables).”

Una vez titulado, en México dirigió Sol Tax las tesis doctorales de Fernando Cámara Barbachano,<sup>18</sup> Ricardo Pozas<sup>19</sup> y Calixta Guiteras Holmes,<sup>20</sup> tres antropólogos muy importantes que realmente se convierten en los arquitectos de una nueva antropología mexicana, una antropología basada en el trabajo de campo, a diferencia de la anterior antropología evolucionista panorámica y especulativa.

En la obra de estos tres nuevos antropólogos podemos distinguir no solamente la raíz del típico sistema de cargos y del paradigma del sistema de cargos, sino también un cambio de 180 grados, de una antropología cultural que se dedicaba a la búsqueda de rasgos culturales por ejemplo en los mitos y las leyendas, a una antropología social que busca de alguna manera la estructura social de la comunidad.

## 5. La antropología política

Las primeras palabras de Esther Hermitte en su *Poder sobrenatural y control social* representan una fuerte promesa en la creación o el desarrollo de una antropología política: “el propósito de este estudio es analizar el sistema de control social que tienden a contrarrestar las tendencias desviantes, y de las condiciones bajo las cuales tienen lugar tales procesos”<sup>21</sup> Parsons (como se citó en Hermitte, 1970, p.1), realmente representa un enorme avance que se habla de “control social” y no de “poder”, un concepto cultural muy mal definido.

En la clásica antropología política británica, “la falta de atención a la cultura hace problemática la comprensión de la situación y las actuaciones individuales” (Korsbaek, 2010, p.26) y, en términos muy generales, el estudio antropológico del aspecto político del sistema de cargos se ha limitado también a ser una especie de “sociología comparativa”, excluyendo el estudio de los valores que constituyen el motor de las actuaciones humanas.

Como ya mencioné, uno de los puntos débiles en el estudio del sistema de cargos es el estudio del aspecto político de la institución. En seguida quisiera discutir brevemente una serie de artículos dedicados al aspecto político del sistema de cargos, la mayor parte de los cuales existen solamente en inglés, así que están solamente a la disposición de la élite de antropólogos que dominan aquel idioma extranjero.

En un breve artículo expresa Michael Saloveish de la Universidad de Chicago, sin hacer referencia explícitamente al sistema de cargos, algunas de las quejas que con regularidad se expresan en la antropología política: “existe amplia literatura, que aumenta rápidamente, relativa al campo de la antropología política. A pesar de todo lo que ha sido publicado en este campo, creo que la mayor falla en el estudio antropológico de la política es que tenemos muy pocos estudios en los que se analice intensamente un solo sistema político, en términos políticos, y dentro del marco de un grupo de ideas relacionadas directamente con la comprensión de la política.”<sup>22</sup> En

18 Acerca de Cámara Barbachano, véase Silvia Ortiz Echeniz, 1988, en García Mora, vol. 9: 386-400.

19 Acerca de Ricardo Pozas, véase Luis Vázquez León, 1988.

20 Acerca de Calixta Guiteras Holmes, véase Dahlgren, 1988.

21 Hermitte, 1970, I, citando a Talcott Parsons, 1951, 297.

22 Abundan las polémicas acerca de cómo deben ser estudiados tales sistemas por ej. (Easton, 1959). Colecciones de artículos cortos y descriptivos de lo que parece tener algo que ver con el análisis político, se están publicando con frecuencia cada vez mayor por ej. (Banton, 1965; Cohen & Middleton, 1967; Swartz, 1968). Los estudios que sostienen posiciones faccionales dentro de las tradiciones de “evolución política”, parecen ir por un camino firme por ej., (Fried, 1967; Krader, 1968). Sorprendentemente, sin embargo, hay muy pocos estudios que emprendan conscientemente el análisis antropológico de un sistema político como objetivo primario.

muchos de los estudios que han aparecido para llenar este vacío, nunca se han hecho explícitos los enfoques teóricos por ej., (ni Gearing, 1962, ni Leach, 1954, nos dicen lo que entienden por “política”, aunque cada autor asegura que su trabajo es el estudio de un sistema político). Pero podemos reconocer como un “hecho empírico real” en el estudio de los sistemas políticos, por medio del uso de algún marco teórico de referencia”.

Pero la rebelión ya había empezado antes en la granja, pues con dos textos del antropólogo noruego Henning Siverts, “On Politics and Leadership in Highland Chiapas” de 1964 y “The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas” de 1965 se inicia una serie de textos dedicados al aspecto político de esta institución. Los dos textos realmente constituyen un solo desarrollo de un tema único, el proceso político en el marco del sistema de cargos en una comunidad indígena. En el primero de los dos textos, Henning Siverts declara, después de una breve presentación del sistema de cargos en su calidad de “los gobiernos semi-autónomos de un gran número de pueblos indígenas en Chiapas y, en otras partes de Mesoamérica”, y alabando el artículo de Pedro Carrasco de 1961, los objetivos de su trabajo y establece el marco de la discusión: “haciendo uso de estas herramientas intentaré describir algunos de los rasgos que caracterizan al gobierno y al liderazgo en el área tzeltal”, declara. Las herramientas provienen principalmente del antropólogo británico M. G. Smith (nacido en Jamaica, con trabajo de campo principalmente en Zazzau en el norte de Nigeria), cuyo núcleo “en su descripción y análisis de la estructura y el proceso políticos” es la distinción entre “autoridad” y “poder”. Según Henning Siverts “parece que esta es una distinción obvia y la encontramos con frecuencia en la teoría nativa”, y podemos suponer que los indígenas son más listos que los antropólogos, pues “que yo sepa, raras veces ha sido utilizada en el análisis del material etnográfico” (la distinción entró solamente tardíamente en la antropología política, y es realmente una distinción originalmente introducida por el sociólogo Max Weber).

Haciendo uso de las herramientas desarrolladas por M. G. Smith, Henning Siverts busca tres cosas en el sistema de cargos: “gobierno”, “liderazgo” y “política”: citando a M. G. Smith, “el gobierno es el manejo, la dirección y el control de los asuntos públicos de un determinado grupo o unidad social” (Op. cit.: 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”. La política es el espacio del poder, y “el poder en lo abstracto es la capacidad de actuar de manera efectiva sobre personas o cosas y 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”, citando de nuevo a M. G. Smith. Lo novedoso del texto encontramos en las palabras del mismo Henning Siverts: “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”. 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 permite dar órdenes que todo el mundo tiene que obedecer dentro de su “área de influencia”. En la terminología de los Altos de Chiapas es “el que manda”. Él organiza las actividades sociales y coordina la acción social.

Señala Henning Siverts que “hasta ahora, la actividad política y los patrones de liderazgo, apenas han sido tocados, por lo menos no han sido estudiados de manera seria. En el presente texto trataré a esos problemas de manera exploratoria y preliminar”, y “deseo intentar aplicarlas a un material etnográfico de los Altos de Chiapas con el fin de: (1) examinar la posibilidad de aplicar una teoría general a un conjunto de datos etnográficos; y, (2) ofrecer nuevos datos etnográficos de

los tzeltales que pueden ser de interés para los estudiantes de la cultura maya”, con lo que se dirige al municipio tzeltal de Oxchuk en los Altos de Chiapas.

En el segundo texto desarrolla Henning Siverts su análisis del aspecto político del sistema de cargos en una comunidad tzeltal, Cancuc, que en aquel momento formaba parte del municipio de Oxchuk, ahora ha sido constituida como un municipio independiente. Este segundo texto mantiene la idea fundamental de que “las acciones políticas y administrativas se pueden ver como dos sistemas opuestos, pero claramente interdependientes. Aquella 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*”, desarrollando el texto casi como una historia de vida del cacique de Cancuc, Miguel Ordóñez, y su uso político de una manera muy poco tradicional de la estructura política tradicional, el sistema de cargos, sosteniendo que “es probable que surja un cierto tipo de líder indígena cuando se presentan problemas de comunicación en las interacciones entre los representantes hispanohablantes de la administración mexicana y las autoridades tribales hablantes de una lengua indígena (Siverts, 1964). Este tipo de liderazgo se basa en fuentes no tradicionales de autoridad e involucra, entre otras cosas, la adquisición de la dominación de la lengua española, alfabetismo y conocimientos generales de la cultura ladina (es decir, no indígena)”.

Antes de seguir la exploración del aspecto político del sistema de cargos, podemos hacer una digresión, contemplar los últimos tres textos presentados, el texto de Manning Nash y los dos de Henning Siverts, y señalar que los tres textos dirigen la atención hacia la actuación del individuo, en cuanto actor supuestamente racional, dentro de un marco geográfico, social y cultural que representa el sistema de cargos, y en el marco del sistema de cargos como la institución dominante en la comunidad, acercándonos a la posición del individualismo metodológico.

El artículo de Evon Z. Vogt, “Gods and Politics in Zinacantan and Chamula”, de 1973, es con mucho el mejor trabajo que conozco de este antropólogo, fundador, director e investigador estrella del Proyecto Harvard Chiapas, y es muy diferente de sus otros trabajos, que en años pasados pertenecían rotundamente a la categoría de culturalismo.

Vogt esbozó en otra ocasión “las emocionantes perspectivas que vislumbró en el uso de la comparación controlada en una región donde casi dos millones de indígenas mayas contemporáneos viven en áreas que son prácticamente contiguas en el sur de México, Guatemala y Honduras Británica, y más particularmente las posibilidades que existen en partes circunscritas del área maya, tal como los altos de Chiapas donde unos 200,000 hablantes de tzotzil y tzeltal viven en 34 municipios colindantes. Estos pueblos tzotzil-tzeltal son casi seguramente descendientes de una población proto-tzeltal que se ha diferenciado, formando diversos grupos lingüísticos contemporáneos durante los últimos mil años”. Partiendo de esos hechos desea Vogt “resolver un problema que tiene que ver con una diferencia básica entre los sistemas religiosos de dos municipios tzotziles colindantes – Zinacantán y Chamula – que están separados tan sólo por una montaña”, y “descubrir las dinámicas que llevan a dos comunidades muy similares que han surgido históricamente dentro de los últimos mil años de la misma protocultura a tomar caminos radicalmente diferentes en sus conceptos básicos de las deidades”, y sigue “en pocas palabras, mi problema es el siguiente. Los zinacantecos ponen énfasis en la existencia de un conjunto diferenciado de dioses ancestrales, mientras que los chamulas, al otro lado de la montaña hacia el norte, enfatizan el papel del dios del sol como la principal deidad en su sistema supernatural”, comparando los dos sistemas culturales, como diría Clifford Geertz, observa Vogt que “las principales deidades indígenas que todavía hoy tienen vigencia en el sistema de creencias en Zinacantán son los totilnfe?iletik (que tienen que ver con las palabras tot y me?, que significan “padre” y “madre”) que son dioses ancestrales; *ynhvnl bnlan7zl* (el “Señor de la Tierra” o “Dueño de la Tierra”); y *unshntmen*, la versión zinacanteca de los cuatro dioses de las esquinas que están



presentes en la mayor parte de la región maya. Otras deidades son parcialmente indígenas, pero demuestran algún grado de influencia católica: el Sol, que se llama *hʼotik Kaʼiʼrrl* (Padre Sol), *hchʼtll totik* (Padre Divino), o *hchʼzil ynkal* (Sol Divino), que tiene asociaciones con *rioslz* (“Dios”); y la Luna que se llama *lzchʼzd meʼ* (Madre divina), que tiene asociaciones con la Virgen María, así como con las varias estatuas y representaciones pictóricas de otras santas católicas femeninas. Las deidades de mayor importancia en Zinacantán, juzgando por la frecuencia con la que la gente piensa en ellas, rezan a ellas o les dedican rituales, son los dioses ancestrales (*tofilnʼeʼ?iletik*), que son conceptualizados como zinacantecos ancianos que viven dentro de las montañas sagradas alrededor del Centro de Zinacantán, así como en los pequeños montes arriba de los ojos de agua y las concentraciones de casas en las aldeas; se cree que ellos entraron a las montañas para vivir allá en algún momento en el pasado mítico”.

Los investigadores en Chamula “han llegado a la conclusión de que el Dios Sol es el principal ente supernatural en el sistema cosmológico y que los dioses ancestrales reciben poco énfasis. Gossen señala (1970, p.17) que el Sol (*htotik* o “Nuestro Padre”; y también Jesucristo) hace una circunvalación completa de la isla-tierra cada día. Su ruta circular marca no solamente los límites espaciales del universo, sino también los ciclos fundamentales del orden temporal, el día y los años. El sol es al mismo tiempo el dador del orden cósmico y el que lo mantiene, por lo que es la principal deidad. Parece que el sol comparte el panteón solamente con la luna y los santos, mientras que las deidades ancestrales carecen de importancia. Esta diferencia entre las deidades es reflejada en la naturaleza de los templos en los dos municipios. En Chamula encontramos oratorios con cruces en los ojos de agua en sus aldeas (para facilitar la comunicación con el Señor de la Tierra), oratorios al lado de la carretera para ceremonias de curación y rituales de cargos, oratorios en las principales montañas, como Tsontevits, para ceremonias de curación y procuración de lluvia, y los tres oratorios con cruces en el centro ceremonial que representan los tres barrios. Pero el sistema ritual carece de la multitud de oratorios que en Zinacantán facilita la comunicación con sus dioses ancestrales, desde las deidades ancestrales en los linajes y los grupos de ojo de agua en las aldeas a los diversos ancestros que viven en las montañas alrededor del centro ceremonial. En pocas palabras, el sistema de lugares sagrados refleja de una manera muy concreta el sistema diferenciado de dioses ancestrales en Zinacantán, a diferencia del foco altamente integrado en la iglesia en San Juan (en el centro de Chamula), donde San Juan ocupa el lugar central arriba del altar y está muy directamente relacionado con la adoración del Dios Sol de suprema importancia”.

“Pero hay otras diferencias entre los sistemas religiosos. Mientras que Zinacantán, con sus solamente 11,400 habitantes (según el Censo de 1970) posee dos iglesias y la pequeña capilla de Esquipulas en el centro ceremonial, más cuatro iglesias en las aldeas alejadas del centro ceremonial, Nabenchauk, ?Ats’am, ?Apas y Nachih, Chamula posee solamente una iglesia, con su colección única de santos, en el centro ceremonial, que da servicio a 40,000 chamulas. Es también significativo que existe en Zinacantán una red elaborada de intercambio ritual de imágenes de santos, tanto al interior del municipio y con otros dos municipios. Al interior del municipio este sistema de santos visitantes incluye un intercambio recíproco entre el centro ceremonial y las dos aldeas Nabenchauk y ?Ats’am, y el centro ceremonial recibe a los santos de San Nicolás y Tierra Blanca y les da hospedaje. El centro ceremonial también mantiene intercambio recíproco con otros dos municipios vecinos (Ixtapa y San Lucas) que antes probablemente se encontraban bajo el control político de Zinacantán. Además, algunas de las aldeas alejadas, como ?Ats’am, y ?Apas, mantienen intercambio recíproco entre ellas. En contraste, en Chamula no existe ningún intercambio ritual de imágenes, ni al interior del municipio ni hacia afuera. Cuando las imágenes de los santos salen de la iglesia central en Chamula, marchan en procesión solamente al camposanto, para regresar a la iglesia simbolizando la concentración de poder sagrado en la única iglesia de San Juan. Así, el sistema cosmológico y la estructura religiosa parecen ser significativamente más centralizadas que en Chamula. ¿Porqué será eso? Busquemos algunas respuestas posibles en el desarrollo histórico



y la cultura contemporánea en los dos municipios”: “el poder político en Zinacantán se difunde entre las jerarquías religiosa y cívica en el centro, la jerarquía de chamanes y los jefes de linaje en las aldeas, cuatro con pequeñas capillas católicas y todas tienen templos de linaje donde se adoran los dioses ancestrales. En Chamula este poder es concentrado en una oligarquía en el centro ceremonial. Es mi hipótesis que la única iglesia de San Juan con su colección de santos que preside el santo patrono San Juan (quien es percibido como una representación simbólica del dios sol) está significativamente relacionada con el poder de su oligarquía. En Zinacantán tanto el poder político como la actividad ritual proceden siguiendo varios canales o vías. Aún, por ejemplo, cuando una ceremonia de curación incluye una visita al centro ceremonial, visita a tres iglesias y varias montañas sagradas. Si la ceremonia se queda en una aldea, allí hay templos a visitar en las montañas para rezar a los dioses ancestrales”.

## 6. La cargología de Esther Hermitte

Lo anterior realmente ha sido un largo preámbulo para llegar a lo que es el asunto aquí: la cargología de Esther Hermitte, tal como se manifiesta en su tesis doctoral *Poder sobrenatural y control social*, publicada originalmente en México en 1970. Permítaseme aquí dos reservas. En primer lugar, deseo señalar que el presente texto es, como también la tesis de Esther Hermitte, un texto intercultural (para usar esta palabra de moda), pues lo que he dicho acerca del sistema de cargos (con la excepción de las referencias a los textos en inglés de la antropología política del sistema de cargos) es el pan de cada día para cualquier antropólogo mesoamericano, mientras que es relativamente desconocido en Argentina. En segundo lugar, quiero tratar solamente unos pocos puntos específicos en *Poder sobrenatural y control social*, en su mayoría puntos relacionados con la antropología política, pues es una etnografía que da para mucho más. La persona que mejor conoce la etnografía de Esther Hermitte, Rosana Guber, invoca con mucha frecuencia *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski: “el primer y único texto fue, por mucho tiempo, la introducción de Malinowski a *Los argonautas del Pacífico occidental* de 1922 – texto de extraordinaria vigencia” (Guber, 2013, pp. 39-40), no solamente como obra del primer antropólogo que abrió el “black box” del proceso etnográfico, “la magia del etnógrafo”, sino también como una brillante etnografía, en ambos sentidos de la palabra. La prueba está en el hecho de que la etnografía en *Los argonautas* le permitió a un antropólogo posterior meterse en las notas y comprobar lo contrario de lo que Malinowski había postulado<sup>23</sup>.

La palabra clave en un largo y detallado libro dedicado a la etnografía de Esther Hermitte es “articulación” (Guber, 2013), y me parece que es la palabra clave a toda la etnografía de Esther Hermitte, y en este sentido quisiera volver a mi chiste acerca del Atlántico, que se manifiesta con máxima fuerza en el destino de la antropología política. La antropología política nació en la antropología social británica, que “de un solo golpe estableció la antropología política moderna”, a lo que yo comenté que “hay algo de cierto en eso, pero personalmente pienso que es una exageración”.

Mientras que, después de abandonar una búsqueda de elementos políticos en la obra de Boas y Kroeber, encontramos que “igualmente, en la obra de los integrantes de la escuela de cultura y personalidad, Ruth Benedict, Margaret Mead, Abram Kardiner y Ralph Linton, escasamente encontramos las palabras *política* y *poder*, y menos aún una discusión de lo que es en su enfoque antropológico el problema de la política y el poder” (Korsbaek, 2010, p.17).

En *Sistemas políticos africanos* vemos otro tipo de articulación, que podemos llamar operacional, pues la obra “opera en tres niveles: se presenta la receta, el menú y los platillos. En el prefacio, Radcliffe-Brown nos ofrece el programa general, en el sentido de que define una nueva disciplina, la antropología política. En la introducción escrita por los dos autores, Meyer Fortes

23 Tal como lo hizo Powell, comprobando que existen facciones políticas en las Islas Trobriand.

y Evans-Pritchard, se hace un acercamiento metodológico, forjando una tipología de sistemas políticos... Finalmente, en los ocho capítulos etnográficos encontramos un manjar de igual número de platillos, en la forma de ocho textos etnográficos”.

Es cierto que “las contribuciones de Esther Hermitte y de otros miembros del proyecto a los estudios mesoamericanistas que se hacían en México se ubican en uno de sus temas clásicos, el nahualismo, una concepción según la cual algunas personas tienen la facultad de convertirse en animales generalmente felinos, que atacan y devoran a sus víctimas” (Medina, 2013, p.27). Y sin embargo salta a la vista que el Proyecto de la Universidad de Chicago, a diferencia del Proyecto de la Universidad de Harvard en Chiapas, tenía un tono británico, pues mientras que “el tema clásico del nahualismo” había sido estudiado intensamente en la antropología cultural norteamericana, como por ejemplo en los trabajos de campo de Franz Boas en Milpa Alta, “además de campo de la mejor antropología social anglosajona de mediados del siglo XX, es un capital del que no podemos prescindir en la construcción de la construcción de las antropologías del continente y en el aprendizaje del oficio de *hacer antropología*” (Guber, 2013, p.35). “Es notable la terminología propia de la literatura estructural-funcionalista de mediados del siglo XX en Gran Bretaña y en Estados Unidos que se vierte en un tono objetivista o “realista”, en línea con las etnografías clásicas británicas” y, “siendo que estos planteos aparecen en las primeras dos páginas del libro, podemos suponer que la autora desea que el lector sepa desde el comienzo de qué tratará el libro (tema), cuál será su cuestión central (problema) y qué se propone (objetivo). Este formato obedece a la tradición científica anglosajona en que la norma es *ir directo al punto*” (Guber, 2013, pp. 61-62).

Uno de los resultados netamente metodológicos es que “la retórica etnográfica de Hermitte, bastante habitual en las corrientes socioantropológicas británicas de los años 50, no antepone una hipótesis que ella trae consigo, sino que se presenta en términos de exploración, descubrimiento y establecimiento de conexiones teóricas y prácticas nativas, en contraste e interlocución con conexiones teóricas y prácticas nativas en otras sociedades (también etnografiadas)” (Guber, 2013, p.83).

En este punto me gustaría hacer una digresión. Ya he hablado de mi interés por el sistema de cargos, un interés que comparto con Esther Hermitte. A través del estudio del sistema de cargos, los investigadores se dieron cuenta de que esta institución cambia a través del tiempo – no está tan desprovista de historia como piensan algunos antropólogos sociales británicos, y en algún momento empezaron los antropólogos a estudiar el cambio de esta institución, un ejemplo de esos estudios del cambio es la etnografía de Esther Hermitte. Hace poco tiempo hablé de “un proceso histórico en el cual una serie de instituciones comunitarias, que podemos llamar tradicionales, se convierten, bajo el impacto del neoliberalismo, en instituciones militantes que se dedican netamente a la defensa de la comunidad, elemento del mundo tradicional indígena y campesina, contra el estado neoliberal que representa los intereses del mundo moderno capitalista” (Korsbaek, 2012, abstract). En el estudio de esas dos instituciones, que existen en ambas regiones, en Mesoamérica y en la región andina – el sistema de cargos y las instituciones de defensa de la comunidad – rige una curiosa asimetría: mientras que en Mesoamérica existe una abundancia de estudios del sistema de cargos, el estudio de las instituciones de defensa de la comunidad son relativamente escasas y muy recientes; en la región andina hay una riqueza de estudios de la ronda campesina, mientras que las descripciones del sistema de cargos (en los andes por lo regular conocido como el sistema de fiestas).

Rosana Guber plantea que Esther Hermitte escribe dos tesis: “En su tesis de maestría, “La movilidad social en una comunidad bicultural”, descubría que lo que otros analistas vislumbraban unívocamente como “cambio social y cultural”, atendía en realidad a dos dinámicas distintas” (Guber, 2007, p.31), pues “los pinoltecos atravesaban un proceso de aculturación signado, entre otras cosas, por la construcción de un carretera y la incorporación de diversos bienes de factura industrial. Ese cambio era lento y probablemente inexorable” (Guber, 2007, p.31), pero “existía,

a la vez, otro proceso más complejo y oculto que, al manifestarse prioritariamente en el cambio de vestimenta, se conocía como “revestimiento”. En este caso eran solo algunos indios pinoltecos quienes decidían emprender un veloz cambio cultural con el fin de acceder a otro estatus social. Y aunque se les llamaba revestidos, dicho proceso no se limitaba al cambio de vestimenta sino que demandaba, también y fundamentalmente, el abandono de un sistema de creencias y con él la permanencia de una trama de relaciones sociales con los derechos y sus obligaciones. Este cambio era brusco y, por sus consecuencias en el individuo y su grupo social, adquiriría los rasgos de una verdadera conversión” (Guber, 2007, p.31).

En palabras de la misma Esther Hermitte: “Es mi propósito demostrar que, a menos de que existan otros tipos de cambio –más sutiles y profundos– que acompañan al inmediatamente discernibles de la indumentaria habitual, no podemos hablar de indígenas socialmente móviles ni suponer que estamos frente a un proceso de cambio social. Solo cabe hacer esa afirmación cuando los indígenas realizan un intento consciente de lograr que las clases altas locales los reconozcan como miembros de la sociedad ladina – proceso al que me refiero como latinización -. Los otros tipos de cambio que afectan a la comunidad indígena pertenecen a la esfera del cambio cultural y son intrínsecamente diferentes de lo que constituye el tema de este trabajo” (Hermitte, 2013, p.13).

En una ocasión logré ofender a algunos de mis colegas en la antropología mexicana, escribiendo que “los antropólogos somos notablemente torpes en el manejo del factor tiempo” (Korsbaek, 2009, p.11), un problema que me interesa desde hace mucho tiempo. Siguiendo una indicación de Fredrik Engels, al efecto de que “los cambios sociales son rápidos, los cambios culturales son lentos”, y pensando en las duraciones de Fernand Braudel, formulé una metáfora de los procesos: “la corta duración corresponde en el mar a las crestas blancas de las olas, que se caracterizan por ser conspicuas y fácilmente observables, de alta velocidad y de un impacto relativamente limitado ... la mediana duración corresponde en el mar a las olas, que son menos conspicuas que las crestas blancas, se mueven con menor rapidez, pero tienen un menor impacto ... la larga duración, que en la metáfora marina corresponde a las corrientes que se mueven por debajo de la superficie del mar, que son invisibles, que se mueven muy lentamente pero cuyo impacto es tremendo, corresponde a los sistemas de valores que vienen a orientar y determinar las decisiones que se toman para la ejecución de los actos cotidianos, actos que en su turno se ejecutan dentro del marco institucional del sistema de cargos”<sup>24</sup> (Korsbaek, 1995, pp. 181-182).

Con una de esas simplificaciones que nos llevan directamente al infierno, podemos decir que Esther Hermitte primero escribió una tesis acerca del cambio social, y luego otra tesis acerca del cambio cultural. Es evidente que así de sencillo no es el asunto, pero hay algo de cierto en que la tesis doctoral de Esther Hermitte es una lucha por encuadrar la dialéctica del cambio de vestimenta con el cambio de mentalidad, es decir un cambio social con un cambio cultural.

Escribí hace muchos años que “uno de los mejores trabajos sobre las implicaciones políticas y culturales del nagualismo es el de Esther Hermitte (El concepto de nahual entre los mayas de Pinola, en Ensayos de Antropología, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970; y Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970)” (Korsbaek, ed, en prensa, p.282), lo que es el punto de partida de lo que he escrito en este texto.

## 7. Conclusiones

Quisiera iniciar una formulación de las conclusiones de todo este rollo con tres comentarios algo marginales.

En primer lugar, se ha mencionado varias veces que el texto de Esther Hermitte tiene un fuerte

---

<sup>24</sup> Haciendo referencia a Braudel, 1987; para no robar créditos, la metáfora marina proviene de un libro de introducción a la fonología de Crystal.

olor británico, pero no se ha hecho referencia a Max Gluckman o a la Escuela de Manchester, y Esther Hermitte tampoco ha mencionado ni una cosa ni la otra. Sin embargo, me parece que los puntos programáticos al inicio de su monografía son casi idénticos a los puntos igualmente programáticos que Max Gluckman menciona en uno de los artículos más importantes, hasta fundacional, de la Escuela de Manchester:

En segundo lugar, el punto medular de la antropología de Max Gluckman es el estudio conocido como “el análisis situacional”, y tal vez no es una coincidencia que Esther Hermitte en la p. 13 dice que “los dos tipos de situaciones que varían mucho, respecto de los roles de los grupos o de los individuos que interactúan, son los contactos estructurados en oposición con los no estructurados. Por situaciones estructuradas me refiero a aquellos acontecimientos organizados, en la mayoría de los casos por situaciones formales en las que la participación está predeterminada o que está restringida a propósitos específicos en los que afloran pocos problemas personales envueltos y donde no hay competencia. Estas situaciones, patrocinadas por las autoridades civiles o religiosas, reúnen a ambos grupos sin llevarlos a una interacción íntima”.

Un último punto: como es mi experiencia que el concepto de “justicia social” ha desaparecido del diccionario jurídico y político, de la mayor parte de las antropologías que se practican hoy también ha desaparecido el problema de la conciencia social y la responsabilidad. Piénsese en las protestas durante la guerra de Vietnam y el hecho de que Marshall D. Sahlins acaba de renunciar del más importante cuerpo de científicos en los Estados Unidos, en protesta contra lo que aparentemente hoy es lo más natural: la participación de antropólogos en el ejército y las actividades bélicas.

Otro aspecto de esta problemática es el desarrollo del comunismo que plantea el avance de los pueblos indígenas al mismo tiempo en el estudio del sistema de cargos en las ciencias sociales y en el uso político del mismo sistema de cargos.

La conclusión de lo que voy a decir en esta ocasión, aprovechando la oportunidad para expresar mi agradecimiento por haberme invitado y dándome esta posibilidad, es exactamente que en mi opinión, Esther Hermitte en su antropología y en su etnografía contribuyó fuertemente a acercar la antropología social y la antropología cultural para conformar una antropología sociocultural. En seguida intentaré justificar esta conclusión.

Como señaló Abner Cohen (1979) en un artículo, existen fundamentalmente dos clases de antropología: “antropología simbólica” y “antropología política, que abarca antropología económica y ecología”, y lo que necesitamos es una antropología sociocultural.

Mencioné que “la contribución de Esther Hermitte a la cargología, es de una importancia, relevancia y peso que raras veces ha sido reconocida, por lo menos no en la antropología mexicana, la patria natural de la cargología”, y me he esforzado, espero que he logrado más o menos convencer a los lectores de los avances que hizo Esther Hermitte en la construcción de una antropología, que se fundamenta en la idea de comprender y no en la obsesión de los antropólogos británicos, dictada por su herencia positivista, de “explicar”, tal vez una antropología que es netamente socio-cultural política que es al mismo tiempo social y cultural.

Es mi intención en esta conferencia tratar unos pocos aspectos de la antropología y etnografía de Esther Hermitte: su descripción y análisis del sistema de cargos en Chiapas, principalmente en la comunidad Pinola al sur de San Cristóbal de las Casas, y más en particular todavía su manera de articular lo político, lo simbólico y hasta cierto grado lo médico.

Las líneas de investigación que abre el estudio de Esther Hermitte son varias.

Los detalles de la presión del neoliberalismo. Se menciona en la crítica al estructural-funcionalismo británico que nunca menciona la existencia y la influencia del estado británico: los antropólogos británicos se desempeñan dentro del colonialismo británico, y hasta cobran del estado colonial sin darse cuenta de su carácter colonial. En la antropología mexicana, y en su estudio del sistema de cargos en particular, se dedica la atención a la pequeña comunidad,

sin tomar en cuenta las características del estado mexicano; el estudio de Esther Hermitte del sistema de cargos en Pinola constituye, junto con un artículo de Andrés Medina (1983), en el cual llama la atención a la función del sistema de cargos como la institución que constituye el canal de comunicación entre la comunidad y la sociedad nacional, valiosas excepciones, articulando la pequeña comunidad con el contexto nacional y estatal.

Como una parte importante del estudio de la presión del neoliberalismo será una discusión antropológica del estado, en particular lo que podemos llamar “el estado moderno” y “el estado actual”. En este contexto quisiera mencionar que sobre todo la Escuela de Manchester ha venido desarrollando un estudio etnográfico del estado, desde los textos clásicos de Max Gluckman a los textos más actuales de Bruce Kapferer.

Más precisamente, la dinámica de la transformación de instituciones románticas y simpáticas en “instituciones de defensa de la comunidad”. Una de las características del neoliberalismo es su distanciamiento del estado, con el consecuente debilitamiento del mismo estado, llevándonos a una especie de “capitalismo salvaje”, que en su turno ha obligado a los ciudadanos, en especial los indígenas y los campesinos, a organizarse contra el estado. Yo he tratado algunos de los aspectos de esta auto-organización en casos mexicanos, y en el Perú en el desarrollo de la institución conocida como “la ronda campesina”.

Me parece que todos esos temas son tocados en la cargología de Esther Hermitte y que su desarrollo ya está empezando.

## Referencias

- Adams, R. ed. (1957). *Political Change in Guatemalan Indian Communities*. New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.
- Cámara Barbachano, F. (1952). Religious and Political organization. En S. Tax, (Ed.), *Heritage of Conquest, the Free Press, Glencoe, III* (pp. 142-173) (En español en L. Korsbaek (Comp.). (1996). *Introducción al sistema de cargos* (pp. 113-159). Toluca: Facultad de Antropología de la UAEM).
- Cancian, F. (1967). Political and Religious Organization. En *Handbook of Middle American Indians* Vol. 6, (pp. 283-298). Austin: University of Texas Press. (En español en L. Korsbaek, (Comp.). (1996). *Introducción al sistema de cargos* (pp. 193-226). Toluca: Facultad de Antropología de la UAEM).
- Cancian, F. (1989). *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: CNCA/INI.
- Carrasco, P. (1961). La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial. En J.R. Llobera, (Comp.). *Antropología Política* (pp. 323-340). Barcelona: Anagrama.
- Castaignts, J. (1977). *La articulación de los modos de producción*. México: El Caballito.
- Chance, J. K. & Taylor, W.B. (1985). Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. *Antropología, Suplemento*, (14).
- Cohen, A. (1979). Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En J. R. Llobera, (Comp.). *Antropología política* (pp. 55-82). Barcelona: Anagrama.
- Diener, P. (1978). The tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala. *Latina American Perspectives*, 18, 92-116.
- Fábregas Puig, A. & Guber, R. (Coords.) (2007). *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. San Cristóbal de las Casas, UNICH/Instituto de Desarrollo Económico y Social/Centro de Antropología Social de Argentina.
- Fábregas Puig, A. (2007). Esther Hermitte y la antropología en Chiapas. En A. Fábregas Puig, & R. Guber, (Coords.). *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte* (pp. 21-29). San Cristóbal de las Casas, UNICH/Instituto de Desarrollo Económico y Social/Centro de Antropología Social de Argentina.
- Fortes, M. (1969). *Kinship and the Social Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gillin, J. 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).
- Gluckman, M. (1959). Malinowski. Fieldworker and Theorist. En Gluckman. *Order and Rebellion in Tribal Africa* (pp. 244-252). London: Cohen & West.
- Greenberg, J. B. (1987). *Economía y religión entre los chatinos*. México: INI.
- Guber, R. (2009). El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976. *Ponencia presentada en el Congreso de Antropología en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
- Hermitte, E. (1970). *Poder sobrenatural y control social*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales No. 57).
- Hermitte, E. (2013). Movilidad social en el pueblo bicultural de Pineda, Chiapas. *Anuario*, 12-46.
- Huerta Ríos, C. (Abril de 1997). Análisis genético-funcional del sistema de cargos en una etnia en transformación. *Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos*. Toluca.
- Korsbaek, L. (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*, 24, 215-242.



- Korsbaek, L. (1991). La religión y la política en el sistema de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas. *La revista Cuicuilco*, (23-24), 115-132.
- Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Revista Ciencia Ergo Sum*, 2(2), 175-184.
- Korsbaek, L. (2009). *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* (Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas). Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Korsbaek, L. (2010). La fuente de la antropología política. En M. Fortes & Evans-Pritchard (Eds.), *Sistemas políticos africanos* (pp. 17-42) (Traducción de Leif Korsbaek). México: CIESAS/UAM-I/Universidad Iberoamericana.
- Korsbaek, L. (julio de 2012). El cambio de las instituciones comunitarias bajo el impacto del neoliberalismo. *Ponencia presentada en el 54o. Congreso Internacional de los Americanistas*, que se celebró en Viena, Austria.
- Korsbaek, L. (en prensa). Introducción. En L. Korsbaek, (Ed.). *Introducción crítica al sistema de cargos* (pp. 8-52). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Korsbaek, L. (Comp.) (1996). *Introducción al sistema de cargos*. Toluca: Facultad de Antropología de la UAEM.
- Kroeber, A. L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19, 163-213.
- Kuhn, T. S. (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- La Farge, O. & Douglas B. (1931). *The Year Bearers' People*. New York: Department of Middle American Research, Tulane University.
- Medina, A. (2013). La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas. En R. Guber (Ed.), *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte* (pp. 11-34). Buenos Aires: Biblos.
- Mendelson, E. M. (1965). *Los escándalos de Maximón: un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Murdock, G.P. (1951). British Social Anthropology. *American Anthropologist*, 53(4), 465-473.
- Nash, M. (1958). Political Relations in Guatemala. En L. Korsbaek (Comp.), *Introducción al sistema de cargos* (pp. 161-174). Toluca: Facultad de Antropología de la UAEM.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Primitive and Peasant Economic Systems*. San Francisco: Chandler.
- Noriega, C. (1979). Etnografía. En M. Gamio (Ed.), *La población del Valle de Teotihuacan*, Tomo IV (pp. 203-281). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*, Glencoe. Illinois: The Free Press.
- Paul, B. D. (1976). Mental Disorder and Self-Regulating Processes in Culture. A Guatemalan Illustration. En R. Hunt (Ed.), *Persaonalities and Cultures. Readings in Psychological Anthropology* (pp. 150-165). Austin: University of Texas.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1948). *A Natural Science of Society*. New York: The Free Press.
- Romero, A. T. (Abril de 1997). La primera descripción del sistema de cargos en la etnografía mexicana. En *el Primer Coloquio del Sistema de Cargos*. Toluca, México.
- Silverman, S. (2005). The United States. En F. Barth (Ed.), *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology* (pp. 255-347). Chicago: University of Chicago Press.
- Siverts, H. (1964). On Politics and Leadership in Highland Chiapas. En E. Z. Vogt & Alberto Rus L. (Eds.), *Desarrollo Cultural de los Mayas* (pp. 363-384). México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1965A). Some Economic Implications of Plural Society. *Folk*, 7.
- \_\_\_\_\_. (1965B). The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas. *Estudios de Cultura Maya*, 5.

- \_\_\_\_\_ (1969B). Oxchuk: Una tribu maya de México. *Instituto Indigenista Interamericano*, (52).
- Smith, W. R. (1981). *El sistema de fiestas y el cambio socio-económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Srinivas, M. N. (1975). Introducción. En A. R. Radcliffe-Brown. *El método de la antropología social* (pp. 11-21). Barcelona: Anagrama.
- Tax, S. (1937). The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. *American Anthropologist*, 39(3), 423-444.
- Tschopik, H. (1947). *Highland Communities of Central Peru: A Regional Survey*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Tumin, M. (1952). *Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste*. Princeton: Princeton University Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: Murray.
- Vogt, E. Z. (1973). Gods and Politics in Zinacantan and Chamula. *Ethnology*, 12(2), 99-113.
- Wasserstrom, R. (1977). *White Fathers, Red Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973* (thesis doctoral). EE.UU: Universidad de Harvard.
- Wolf, E. R. (1966). *The Peasants*. New Jersey: Prentice Hall.

### **Bibliografía**

- Danklemaer, C., et al. (2001). De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de nagual en los registros chiapanecos de Esther Hermitte. *Alteridades*, (21), 65-79.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.