

# La sociedad civil en el ámbito indígena: el caso de México<sup>1</sup>

## *Civil society in the indigenous context.: the case of Mexico*

LEIF KORSBAEK<sup>2</sup>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

leifkorsbaek1941@gmail.com

Recibido: 24 de junio de 2019

Aceptado: 10 de febrero de 2020

### Resumen

En el artículo se introduce primero el concepto de sociedad civil, cuyo origen, carrera histórica, definiciones y uso también serán sometidos a una breve discusión. Luego se presenta la institución conocida como el sistema de cargos, se menciona que ha sido estudiado al fondo en el área cultural de Mesoamérica, mientras que estudios de esta institución en los Andes son mucho más esporádicos, no obstante su manifiesta existencia aquí. De paso se señala que el autor del presente artículo ha sido parcialmente responsable de la reificación que ha sucedido en su estudio antropológico en Mesoamérica: en vez de estudiar la comunidad como el fin y el sistema de cargos como un medio hacia este fin, el sistema de cargos ha sido estudiado en Mesoamérica como el fin en sí mismo. Dando se cuenta de esta reificación, se abren perspectivas para estudiar la institución comparativamente en Mesoamérica y en los Andes. El principal postulado del texto es que el sistema de cargos es el vehículo por medio del cual se lleva a cabo el proceso político en el ámbito indígena, por lo que se presenta una descripción etnográfica de ese proceso y el sistema de cargos en una comunidad indígena, San Francisco Oxtotilpan, en el Estado de México. El texto termina con una breve conclusión en la cual se evalúa la solidez del argumento. ad civil, proceso político, antropología política, sistema de cargos.

**Palabras clave:** proceso político, antropología política, sociedad civil, sistema de cargos.

### Abstract

The article begins with a review of the concept of civic society, and then briefly discusses its origin, historical path, definition, and uses. Next we present the institution known as the cargo system, which has been thoroughly studied in Mesoamerica, whereas studies of this institution are much more sporadic in the Andes, notwithstanding its manifest existence here. It is mentioned that the author of the present article is partially responsible of the reification that has taken place in its Anthropological study: instead of studying the indigenous (or peasant) community as an end and he cargo system as the medium to realization of this end, the cargo system has been studied as an end in itself. Accounting for this reification opens vast perspectives for a comparative study of the cargo system in Mesoamerica and the Andes. This text argues is that the cargo system is the vehicle for political processes, and presents an ethnographic description of that political process and the cargo system in a Mexican indigenous community, San Francisco Oxtotilpan, in the State of Mexico. The text ends with a brief conclusion where the strength of the argument is evaluated.

**Keywords:** political process, political anthropology, civil society, cargo system.

---

1 El presente texto fue presentado originalmente como conferencia en la Facultad de Ciencias Políticas de la UAEM en Toluca, en el marco del Cuerpo Académico "Desarrollo Humano y Políticas Públicas". Agradezco los comentarios de Eduardo Sandoval Forero y de Abelardo Hernández a mis opiniones, y también los comentarios de la Doctora Manola Sepúlveda que han contribuido mucho a hacer de mi conferencia un texto publicable.

2 Antropólogo Social de la Universidad de Copenhague, Dinamarca, Maestro y Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa. Profesor-Investigador Titular "C" de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH-INAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México.

## 1. Introducción

Es mi intención discutir brevemente el concepto de “sociedad civil” en el ámbito indígena en México (y, hasta cierto grado, en otros países también). La motivación directa para discutir este concepto es el hecho de que cuando les pregunto a algunos de mis colegas antropológicos “¿puede existir una sociedad civil en el ámbito indígena?”, contestan sin titubeo y en una fracción de un segundo: “¡no, no es posible!”.

Es evidente que su negativa se debe en parte a la etimología de la palabra “civil”, que tiene que ver con “ciudad” y “ciudadano”, y desde un punto de vista estrechamente etimológico es innegable: no puede existir una sociedad civil en el ámbito indígena, pues no hay ni ciudades ni ciudadanos.

Sin embargo, podemos ver la pregunta y la cuestión desde otro ángulo: exactamente en estos tiempos se discute mucho la cuestión de la autonomía, el derecho indígena, la autodeterminación indígena y la democracia en el mismo ámbito indígena. Me parece que si no es posible conceptuar una sociedad civil en el ámbito indígena, entonces tenemos a fuerza que regresar al viejo estilo de indigenismo tutelar y paternalista; si no puede existir una sociedad civil en el ámbito indígena, entonces no hay perspectivas de ningún tipo de democracia o autonomía en los grupos étnicos y en las comunidades indígenas.

Esta posición depende claramente de cómo definimos la sociedad civil, por lo que me parece que no podemos avanzar en la discusión hasta tener mayor claridad en esta definición.

Quisiera advertir dos hipótesis que sostienen el presente texto, y mi trabajo antropológico y etnográfico en general: en primer lugar, postulo hipotéticamente que no solamente puede existir, sino que sí existe una sociedad civil en el ambiente indígena, y en segundo lugar, que bajo determinadas condiciones sociales, culturales e históricas la institución central que funciona como receptáculo y vehículo de esta sociedad civil en el ambiente indígena es la institución conocida como el sistema de cargos<sup>3</sup>.

Y a este respecto quisiera señalar dos reservas: la primera es que desde su invención antropológica en 1937, el sistema de cargos ha sido el objeto de un fuerte proceso de reificación y, segundo, como parte de este proceso de reificación se han confundido los medios con el fin, en el sentido de que el sistema de cargos fue estudiado en su propio derecho como si fuera un fin en el seno de la comunidad, sin que los antropólogos se dieran cuenta de que el fin es la comunidad y el sistema de cargos es solamente un medio que le sirve bajo las circunstancias mencionadas al servicio del fin, la comunidad<sup>4</sup>.

No me considero culturalista<sup>5</sup>, pero sí me parece que es cierto que, hablando de las discusiones de la sociedad civil, que “la mayoría de estos trabajos tiene en común una perspectiva que subestima el papel de la herencia cultural en la formación y el carácter de la sociedad civil”. (Hearn, 2007, p. 42)

Uno de los puntos que hay que discutir en el texto es que “sin una población fuertemente secularizada, sin una esfera pública política desarrollada desde el punto de vista material, social y temporal y, en fin, sin una desarrollada sociedad civil, no puede hablarse con propiedad de sociedad democrática”. (Maestre, 2000, pp. 191-192)

3 He discutido el sistema de cargos, en lo general, como una institución, he estudiado el sistema de cargos como una institución concreta en su contexto, he publicado estudios concretos de comunidades, he estudiado la forma que asume la institución en el Estado de México, he estudiado la etnografía regional de la institución y he estudiado su aspecto político. Las referencias bibliográficas se encuentran en un artículo anterior acerca de “cambios en el sistema de cargos” en la revista *Diálogo Andino* (Korsbaek & Ronquillo, 2018).

4 Como se desprende, yo soy uno de los principales responsables de esta reificación, y en consecuencia me encuentro en un proceso de *mea culpa*, véase Korsbaek, 2009, acerca del comunismo.

5 Durante los años de dominancia de la teoría marxista en las ciencias sociales, el concepto de culturalismo fue una especie de macana verbal que se utilizaba para estigmatizar a los oponentes, con frecuencia idealistas y antimaterialistas a ultranza, como el concepto de “reformista” o “revisionista” entre marxistas ortodoxos. Fueron tiempos lejanos y felices, todavía no se tenía sospechas de la existencia del neoliberalismo y a gente como Trump, Las únicas referencias que recuerdo con un intento por definir al culturalismo son: Daniele Dehouve, Henri Favre, Andrés Medina ...

## 2 La carrera del concepto de sociedad civil

Es cierto que el concepto de sociedad civil es de reciente factura. Sin embargo, buscando un poco le encontramos varios antecedentes. Norberto Bobbio encuentra el origen del concepto – o conceptos equivalentes – entre los jusnaturalistas.

En el mundo anglo-sajón encontramos una temprana formulación en el pensamiento político de John Locke, el fundador del liberalismo político que, aunque no utilice la expresión sociedad *civil*, sí utiliza en repetidas ocasiones la expresión *civil*:

los que se hallaron unidos en el cuerpo y tuvieron ley común y judicatura establecida a quienes apoyar, con autoridad para decidir en las contiendas entre ellos y castigar a los ofensores, estarán entre ellos en sociedad civil, pero quienes no gocen de tal común apelación se hallan todavía en el prístino estado natural. (p.87)

En lo referente a la formulación moderna del concepto, podemos partir de la idea de que “el concepto de sociedad civil es producto de la Ilustración, en particular de la Ilustración escocesa” (Korsbaek, s/f, s/p)<sup>6</sup>, solamente recordando que la Ilustración se desplegó no solamente en Alemania y en Francia, sino también en Dinamarca, Rusia, Suecia y la Nueva España, donde surgieron ideas relacionadas con la sociedad civil.

Yo he escrito en otro contexto que “es realmente una vergüenza que los filósofos ingleses son escoceses”, aunque no todos, como nos muestra el ejemplo de John Locke, que sí era de lo más inglés posible. Pero, sí, el concepto de sociedad civil surgió entre los escoceses, más precisamente en la obra de Adam Ferguson, amigo y colega de Adam Smith: “históricamente, el libro de Adam Ferguson *An Essay on the History of Civil Society* (Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil) fue uno de los primeros en usar la expresión sociedad civil” (Gellner, 1996, p.65)<sup>7</sup>.

“Sin embargo, el trabajo de Ferguson es interesante no sólo desde el punto de vista histórico. Su manera de abordar los problemas, que claramente lo obsesionaban, ayuda a aclarar temas contemporáneos relacionados con esa noción, a pesar del hecho (o tal vez por él) de que la situación que enfrentaba era muy distinta de la que prevalecería dos siglos después” (Gellner, 1996, p.199).

Ferguson dirige la atención hacia la división social del trabajo, igual que Durkheim unos 125 años más tarde, haciendo eco de otro estudioso de la dinámica de la sociedad, Ibn Khaldun, pero no es solamente un observador del proceso, sino un participante sumamente preocupado:

La división conduce a que el individuo pierda el sentido del bien público, esa preocupación por el interés común que vuelve efectiva la conciencia de pertenecer al todo de la sociedad. La división patológica de las actividades políticas hace desaparecer una virtud fundamental, aquella que Montesquieu y Ferguson después de él, definía como el amor de la patria. Cuando esto sucede, en el sentido más fuerte de la palabra, la sociedad se inmoviliza y cae irresistiblemente en la decadencia. Junto con la división del trabajo, el advenimiento de la sociedad civil comercial presenta otro peligro sociopolítico: la corrupción del espíritu público. Por corrupción, el ilustrado entiende una depravación del carácter humano que conduce a la indiferencia o a la pérdida de interés por participar en los asuntos públicos. (Wences Simon, 2006, p.18)

Cerrando el círculo, podemos decir que el último de esta serie de pensadores ilustrados

---

<sup>6</sup> Tal como sostengo, con escasa originalidad, en Korsbaek (Pachuca).

<sup>7</sup> El libro de Adam Ferguson al cual Ernest Gellner hace referencia fue publicado originalmente en 1766, aunque Gellner refiere a la cuarta edición de 1773.

escoceses fue Dugald Stewart, alumno de Thomas Reid y Adam Smith en Glasgow, quien heredó la cátedra de Adam Ferguson en filosofía moral en Edimburgo,

pues fue Stewart, más que cualquier otra figura, quien actuó de manera más o menos tímida, como enlace entre esa generación tardía del siglo XVIII de filósofos morales escoceses e historiadores de la sociedad civil, y la nueva generación de escritores educados en Escocia que fundaron los principales periódicos intelectuales del momento. (Collini, Winch & Burrow, 1987, p.35).

Dugald Stewart expresó con claridad y convicción el optimismo tan típico de los pensadores ilustrados, a cuya denigración Isaiah Berlin (1983, 1992, 2004) dedicó tantos años de su vida:

El progreso de la civilización en tiempos modernos fue un proceso de avance en una sola dirección; la experiencia antigua del ciclo, mitigada sólo temporalmente por la invención política, ya no era pertinente. Las ciencias morales y políticas tenían frente a sí los mismos prospectos de mejora que los de la física cuando por primera vez se abordó en términos sistemáticos. Además, incluso si estas esperanzas estuvieran basadas sólo en la ilusión, aun así sería importante cultivarlas por el modo en que conducen a los intereses últimos de la humanidad; fomentaron su ejercicio en el servicio público sobreponiéndose a la desesperación y reforzando la convicción *de que el prejuicio, la esclavitud y la corrupción deben ceder el paso a la verdad, la libertad y la virtud*. (Stewart, 1854-1860, II: pp. 241-251 citado en Collini, Winch & Burrow, 1987, pp. 46-47)

Después del esplendor ilustrado del concepto, en Escocia y en otras partes, se olvidó el concepto durante muchos años, hasta que “hace pocas décadas que ha nacido, o renacido, un nuevo ideal, la sociedad civil” inicia Ernest Gellner su libro acerca de las *Condiciones de libertad* (Gellner, 1996, p.13), con lo que hace referencia a lo que Samuel Huntington (1994) ha bautizado “la tercera ola de democratización”, o sea la liquidación de los países socialistas y su conversión en una especie de “democracias occidentales”:

El concepto de sociedad civil se ha convertido en la década de los noventa en un referente universal tanto para los actores sociales como para los analistas de la política y los periodistas. Con un retraso de diez años, nuestro país sigue finalmente los pasos marcados por la experiencia de las luchas antiautoritarias en Europa del Este y en América del Sur, en cuya fragua se acuñó la recuperación del viejo y polémico concepto de sociedad civil. (Olvera, 1999, p.11), la referencia es a México.

El concepto sociedad civil nació, como hemos visto, en el proceso de desarrollo del liberalismo y asumió su forma actual en la quiebra entre la sociedad política y el estado, y podemos buscar una primera raíz en la obra de Hegel:

el estudio de la sociedad civil no se puede hacer si no se confronta con el concepto de Estado; en Hegel esto se hace indispensable por el sentido dialéctico y procesal de su sistema y muy particularmente de lo que él llama espíritu objetivo. (Hernández Vega, 1994, p.58).

De Hegel se desarrolla el concepto de sociedad civil en el pensamiento de Marx y de Gramsci, pero toma diferentes derroteros: para Marx la sociedad civil tiene que ver con la economía, es el conjunto de estructura económica y social en un periodo determinado, mientras:

Gramsci se ha servido de la expresión sociedad civil no para contraponer la estructura a la superestructura sino para distinguir – mejor de lo que habían hecho los marxistas precedentes – en el ámbito de la superestructura el momento de la dirección cultural respecto del dominio político (Bobbio, 2002, p.1523).

El problema con esas tres concepciones de la sociedad civil es que casi se deriva del estado. Así que:

la sociedad civil muestra la existencia de un ámbito político que no es de incumbencia exclusiva del estado, es decir, las instituciones y órganos actuales del estado no tienen por qué ser concebidas como la consumación de la democracia aunque sí que pueden permitir el acceso a formas democráticas más participativas. Por aquí surge un concepto de poder político que no se genera verticalmente, tal y como defienden el institucionalismo afirmativo de los neoconservadores y el anti-institucionalismo dogmático de la izquierda ortodoxa, sino de modo horizontal a través de la mutua interdependencia de acción de la sociedad civil. (Maestre, 2000, p.194).

Del capitalismo central la tercera ola democratizadora se ha extendido al capitalismo periférico y, si clavamos la vista en la situación en América Latina y, ya que prácticamente todas las repúblicas latinoamericanas se pueden caracterizar como “sociedades plurales”, (tal como lo he definido en Korsbaek, en prensa) una de sus manifestaciones es la masiva modificación de las constituciones vigentes en esas repúblicas, bajo la presión de las obligaciones que implica la firma y la ratificación del Convenio 169 de la OIT, y allí el concepto de sociedad civil ha encontrado una nueva aplicación (Korsbaek, 2017).

Como un primer acercamiento a la problemática podemos plantearlo en este nuevo ambiente, de sociedades plurales con una considerable población de pueblos indígenas de la siguiente manera: ¿cuáles son las condiciones para asegurar la participación de la población indígena en una sociedad plural en la conducción democrática de la nación?

### **3 La sociedad civil en el ámbito indígena**

Hemos dicho que el concepto de sociedad civil es relativamente joven, pero no es tan joven: es hijo de la ilustración, desarrollado en los pensamientos de Kant, Hegel, los franceses y los escoceses, pero durante algún tiempo se perdió, de manera que “el concepto de sociedad civil, en varios usos y definiciones, se ha puesto de moda hoy en día gracias a las luchas en contra de las dictaduras comunistas y militares en muchas partes del mundo” (Cohen y Antaro, 2000, p.7).

Históricamente, el indígena ha vivido apegado a su comunidad, y este apego fue promovido en la política del imperio español<sup>8</sup>. En Mesoamérica el proceso de congregación fue fundamental en la construcción en su distribución actual de las comunidades indígenas, y es mi hipótesis que el mismo proceso haya sucedido más o menos de la misma manera en los Andes. “Aullaron como coyotes, pero se dejaron congregarse”, leemos en la Relación de Metepec, pero, de todos modos, se dejaron congregarse y a partir de 1611, el año de terminación de la segunda ola de congregación, la “congregación civil”, las comunidades indígenas en Mesoamérica tienen la misma distribución que hoy, según Peter Gerhard (1986).

Durante la Reforma en el Siglo XIX, la comunidad fue el blanco predilecto de los legisladores, las Leyes de Desamortización, Juárez, Lerdo de Tejada<sup>9</sup>. En este contexto surgió el primer acercamiento a un análisis político del sistema de cargos, el notable librito de Gonzalo Aguirre

<sup>8</sup> Un proceso que he delineado en el primer artículo que publiqué en el Perú, Korsbaek, 2006.

<sup>9</sup> Este proceso ha sido descrito magistralmente en Florescano, 1976.

Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, de 1953.

Como ya se señaló, el sistema de cargos fue durante largos años la institución predilecta de los antropólogos que llevaron a cabo sus “community studies” en Mesoamérica y para los planeadores y ejecutores de la política indigenista fue también un elemento central en el proceso de integración de las comunidades indígenas en la nación mexicana; la literatura está repleta de expresiones de voto de confianza: “este sistema es – escribe María Ana Portal, hablando del sistema de cargos – 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”<sup>10</sup>. (Portal, 1997, p.143)

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 periodo 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 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>11</sup>. (Korsbaek, comp., 1996, p.82)

Pero los antropólogos tienen ambiciones analíticas también<sup>12</sup>, y a un nivel analítico y 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<sup>13</sup>.

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”<sup>14</sup>). Como regla general se supone que el

10 Quisiera aprovechar la oportunidad para señalar que el sistema de cargos es uno de varios posibles mecanismos que coadyuva a hacer del espacio de la comunidad una posibilidad de vivir dignamente de acuerdo a su propia cultura. En el estudio del sistema de cargos – un estudio del cual yo soy parcialmente responsable – ha habido una tendencia a “reificar” esta institución y tal vez confundir su existencia como un medio hacia un fin, una vida digna, con un fin en sí mismo. Como mencionaré más adelante, sería justo dedicar la atención a la comunidad y no a su institución, el sistema de cargos.

11 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).

12 “La antropología es una ciencia en cuanto explique” (Nadel, 1974).

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

14 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

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 para convertir a todos en desposeídos” (Wolf, 1967, p.194). 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<sup>15</sup>. 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<sup>16</sup>, Manning Nash<sup>17</sup>, 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 (1952), 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. (pp. 143-144).

La mayor parte de los nombres del sistema de cargos indican que este tiene un importante aspecto político la jerarquía político religiosa, la jerarquía cívico religiosa, la jerarquía de autoridad, el gobierno tradicional, etc., así como declara Henning Siverts (1965A): “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” (p.387). Sin embargo, como parece ser la situación general en la antropología que la antropología política es el patito feo y la especialidad menos desarrollada<sup>18</sup>, así también parece ser la situación en el estudio del sistema de cargos. Según Henning Siverts (1965B): “Todavía no tenemos un estudio detallado del carácter político del sistema de cargos”. (p.340)

Sin negar que el comentario de Henning Siverts sigue 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

---

logía económica del campesinado de Manning Nash (1966).

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

16 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).

17 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).

18 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.

en la época colonial” (Chávez, 1943), 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” (Wolf, 1955, pp. 508-509), y en un trabajo más panorámico repite su declaración: “en esta democracia de los pobres no hay manera de monopolizar el poder. Este está divorciado de las personas y se distribuye, mediante elecciones, entre todos por turno”. (Wolf, 1967, p.195).

Ya después de algunos años de investigación y análisis ya sabemos que la imagen del sistema de cargos que se encierra y transmite en los conceptos de “el típico sistema de cargos” y “el paradigma del sistema de cargos” es cuando mucho una imagen parcial, y en el peor de los casos es una imagen distorsionada, tanto en lo empírico como en lo explicativo. En lo explicativo, nadie cree hoy que el sistema de cargos nivele económicamente y en lo político su pacífica coexistencia con la figura del cacique ya ha hecho peligrar su reputación como una institución democrática, y todavía con mayor claridad se ha mostrado que esta institución no necesariamente se opone al cambio, a veces hasta lo promueve. Y peor, en lo empírico se ha hecho evidente que el “típico sistema de cargos” es solamente típico en el Sureste, en otras partes de la República no es de ninguna manera típico<sup>19</sup>.

De manera que de la reputación antropológica del sistema de cargos queda solamente unas tristes ruinas: podemos sostener que el sistema de cargos de alguna manera representa el cristal a través del cual se mira al mundo, que es a través de la participación en el sistema de cargos que se define la membrecía de la comunidad y que el sistema de cargos define los legítimos canales de comunicación con el mundo exterior, en especial con las autoridades políticas y eclesiásticas.

Podemos expresar esto de otra manera, en dos postulados: en primer lugar, es a través del sistema de cargos que se construye, justifica y defiende el proyecto comunitario que es la identidad étnica, y si consideramos 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”<sup>20</sup>, entonces tenemos que buscar el perfil de la persona idónea en el sistema de cargos, y es impresionante la frecuencia con la cual se escucha la palabra *prestigio* en las discusiones en la comunidad. El sistema de cargos funciona como una especie de instrumento para medir el prestigio de los habitantes y establecer una medida que sirve para evaluarlos<sup>21</sup> y, por ende, como punto de partida para definir las posibles transgresiones.

#### **4 La sociedad civil en una comunidad indígena**

Hasta ahora el argumento ha sido teórico, en este último apartado quisiera aplicar los conceptos elaborados al material empírico de un caso real, el caso de la comunidad indígena de Samn Francisco Oxtotilpan<sup>22</sup>. San Francisco Oxtotilpan es una comunidad indígena, con población

19 En varias publicaciones he mostrado que “el típico sistema de cargos” no corresponde a la realidad etnográfica en las comunidades indígenas en el Estado de México.

20 La cita es del fundador del moderno derecho laboral alemán, Sinzheimer (1933, p. 5). Un recurso teórico que no ha sido utilizado en la antropología mexicana es la construcción culturalmente específica de la persona que se estudió en la Nueva Caledonia en la monografía “Do Kamo” (Leenhardt, 1978).

21 La cuestión del prestigio se encuentra en todas las comunidades indígenas, pero raras veces ha sido tratado en la literatura antropológica, más que de paso. Recientemente Mario Padilla (2000B) lo ha discutido en el marco de la comunidad purhepecha de Ocumicho.

22 El material etnográfico de este apartado proviene de mi tesis doctoral (Korsbaek, 2009) y el esquema al final del apartado es tomado de Korsbaek, 2011. He cambiado el material etnográfico solamente de acuerdo a dos cambios inevitables: los cambios en mis opiniones y experiencia y los cambios en la situación histórico en el cual se inscribe el proceso que es

hablantes de la lengua matlatzinka, perteneciendo a la familia lingüística de oto-pames, colocada en el Estado de México, siendo una de las 46 delegaciones del municipio de Temascaltepec. Culturalmente se destaca San Francisco Oxtotilpan como una comunidad indígena.

Económicamente podemos decir que San Francisco Oxtotilpan está integrada en la sociedad nacional de dos maneras. Por un lado, a través de los procesos que son las historias de vida de los habitantes de la comunidad: la carrera normal de un miembro de la comunidad empieza con su nacimiento e infancia en la comunidad, luego, cuando llega a ser adolescente y adulto migra en búsqueda de trabajo en una de las ciudades de la República o en los Estados Unidos para luego, cuando termina su vida económica útil, y se da cuenta de que en el capitalismo periférico no existe un lujo como la jubilación, se regresa a su comunidad para pasar su ocio y fallecer allá, y ser enterrado en el panteón que se encuentra en el centro de la comunidad. Por otro lado, debido a la coexistencia de diversas formas de tenencia de la tierra – tierras ejidales, tenencia comunal de la tierra y propiedad privada – coexisten de una manera muy complicada diferentes lógicas económicas, todas relacionadas con las exigencias del estado y la “sociedad nacional”, y también con el mercado.

Políticamente, 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<sup>23</sup>.

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. Ya que San Francisco Oxtotilpan cuenta con la limitada autonomía garantizada en la 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 la estrada se encuentran

---

la comunidad de San Francisco Oxtotilpan.

23 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.

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 funcione 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<sup>24</sup> que abarca a todos los miembros de San Francisco Oxtotilpan, y 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 la vista 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 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. 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 indignas 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 sopa”<sup>25</sup>, 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

24 Lo que los anglo-sajones llaman una “polity”

25 Es un dicho de Ricardo Pozas Arciénegas.

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 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 priísta.

En el espacio del catolicismo popular encontramos a los líderes de la comunidad<sup>26</sup> 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<sup>27</sup>, 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.

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 privado hasta lo más público y, lo que frecuentemente causa fricciones políticas, variados tipos intermedios: en parte privado y en parte público<sup>28</sup>.

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”<sup>29</sup>, y es

---

26 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 sí 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, p.363).

27 En el mundo moderno el espacio público es secular, a diferencia del mundo tradicional donde el espacio público es invariablemente sagrado.

28 Una pista 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 el y siguen siendo su propiedad privada.

29 Kierkegaard: “La ironía en Sócrates”; la tesis fue defendida en 1841, la edición que yo tengo es de 1906.

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”(Lefort, 2004, p.23)<sup>30</sup>.

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” (Weber, 2008)<sup>31</sup>

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” (Rivieré, 1996, p.118), agregando lo que en los últimos años se ha vuelto un aspecto predilecto del estudio del poder: la manifestación más o menos ritual del poder<sup>32</sup>.

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 un 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 entre 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 está 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. (Radcliffe-Brown, 1940: XXI)

En San 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*”<sup>33</sup>.

Pero el poder también tiene forma, una forma específicamente cultural, podemos buscar

---

30 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, p.410), y ¿quién soy yo para definir con tal precisión el poder?

31 Weber, 2008. De acuerdo están M. G. Smith y John Beattie, entre otros muchos.

32 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).

33 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, p.12).

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<sup>34</sup>. 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 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” (Sinzheimer, 1933, p.5)<sup>35</sup>, 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”
- “Aceptó ser mbexoque para cumplir con las costumbres, es su primer cargo y tampoco ha

---

34 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, pp. 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, p.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 opuestas 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” (Smith, 1960, pp.15).

35 La cita es de una obra del fundador del moderno derecho laboral alemán.

ocupado cargos civiles en la comunidad”<sup>36</sup>.

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<sup>37</sup>.

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<sup>38</sup>. 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” (Balandier, 1994, p.16) - 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.

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

---

36 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.

37 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.

38 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”.

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” (Nicholas, 1965, pp. 27-29), 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 lazos con el líder puede variar desde relaciones transaccionales de una sola hebra hasta relaciones morales de múltiples hebras. (Boissevain, 1974, p.192)

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 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<sup>39</sup>. 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 matlatzinka 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 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<sup>40</sup>.

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

---

39 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).

40 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 respuesta 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.

mismo condiciones para una vida digna<sup>41</sup>.

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 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” (Nadel, 1967, p.335)<sup>42</sup>, casi como se tratara de un sistema *gumsa* y otro *gumlao* (Leach, 1965). Si retomamos la observación del principio del presente texto, de que el proceso histórico de San Francisco 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”<sup>43</sup>.

41 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.

42 (originalmente publicado en 1935).

43 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

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” (Banton, 1965, p.21)<sup>44</sup> 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. (Balandier, 1994, p.18)<sup>45</sup>

Se nos impone la necesidad de buscar “la expresión del poder”<sup>46</sup>

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 consciente 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 estrecha 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 (Levi Strauss, 1994, p.21).

Indicaciones tenemos en algunos de los textos de Henning Siverts: “”, y “”

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 matlatzinka 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 matlatzinka, 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 administrativos que representan a dos diferentes tipos de gente se oponen mutuamente en casos donde uno de los grupos domina, tienen que resultar

---

Segre).

44 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).

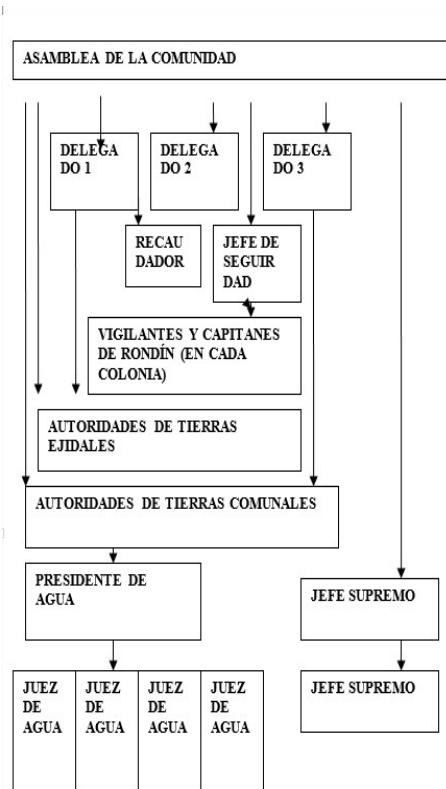
45 Balandier nota, en sus “notas poscriptum” (“paranotas”) que “ha sido el politólogo William M. J. Mackenzie, en Power, Violence, Decisión, quien ha buscado en las imágenes *la sustancia de la política*. Este autor propone asociar *la explicación mitológica y la definición conceptual*. Hace del mito 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).

46 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).

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. (Siverts, 1964, s/p)

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”<sup>47</sup>. (Cohn, 2004, p.15)

Finalmente podemos plantear la pregunta “¿quién gobierna?” Dahl, 1961, p.1), 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” (Del Castillo, 1979, p.23).



47 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 general” (Guarisco, 2003: 13).

## Referencias

- Aguirre, G. (1953). *Formas de gobierno indígena.*, México: La Imprenta Universitaria.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.* Barcelona: Paidós.
- Banton, M. (1965). *Roles.* London: Tavistock.
- Berlin, I. (1983). *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2002). Sociedad civil. En N. Bobbio & et al. *Diccionario de política.* México: Siglo XXI Editores, 2002, tomo II.; pp. 1519-1524.
- Boissevain, J. (1974). *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions.* Oxford: Basil Blackwell.
- Cámara F. (1952). Religious and Political organization. En Sol Tax, (ed.), *Heritage of Conquest, the Free Press, Glencoe, III, 1952, pp. 142-173* (publicado en español en Leif Korsbaek, comp. Introducción al sistema de cargos, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996, pp. 113-159).
- Chávez, L. (1943). Las instituciones democráticas de los indígenas en México. México.
- Collini, S., Donald W. y J. Burrow (1987). *La política, ciencia noble. Un estudio de la historia intelectual del siglo XIX.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Dahl, Robert A. (1961). *La poliarquía.* México: Rei.
- Del Castillo, G. (1979). *Crisis y transformación de una sociedad tradicional.* México: Casa Chata.
- Dow, J. (1990). *Historia y etnografía e los otomíes de la Sierra.* México: CIESAS.
- Florescano, E. (1976). *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México.* México: Era.
- Fortes, Meyer y E. E. Evans-Pritchard (1940). *Sistemas políticos africanos* (Traducción e introducción de Leif Korsbaek). México: CIESAS.
- Furet, F. (1980). *Pensar la revolución francesa.* Barcelona: Ediciones Petrel.
- Gellner, E. (1996). Adam Ferguson. En E. Gellner (Ed.), *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales* (pp. 65-80). Barcelona: Paidós.
- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821.* México: UNAM.
- Guarisco, C. (2003). *Los indios del Valle de México y la constitución de una nueva sociabilidad política, 1770-1835* (tesis doctoral). México: UNAM.
- Gordillo G. (15 de abril del 2006). Suicidarse en defensa propia. *La Jornada.* p. 17.
- Hearn, Adrian H. (2007). Cultura y sociedad civil en Cuba. En Adrian H. Hearn, (comp.), *Cultura, tradición y comunidad* (pp.42-67). La Habana: Imagen Contemporánea.
- Hermitte, E. (1970). Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo. *Instituto Indigenista Inter-america-no*, Ediciones Especiales (57).
- Hernández, R. (1994). *La idea de sociedad civil en Hegel.* Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Huntington, S. (1994). *La tercera ola. La democratización al final del siglo XX.* Barcelona: Paidós.
- Kapferer, B. (2000). Star Wars. About Anthropology, Culture and Globalization. *The Australian Journal of Anthropology*, 11(3), 174-198.
- Kierkegaard, S. (1906). *La ironía en Sócrates.* (tesis doctoral). Universidad de Copenhague, Dinamarca.
- Korsbaek, L., y Ronquillo, M. (2018). Cambios en el sistema de cargos.: A la luz de las comunidades otomíes en Acambay. *Diálogo Andino*, (56), 35-52.
- Korsbaek, L. (1987). El desarrollo del sistema de cargos en San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos. *Anales de Antropología*, 24(1), 215-242.
- Korsbaek, L. (2006). De cómo el indio se volvió un extraño en su propia tierra. *Revista de Antropología*, 4(4), 149-166.

- Korsbaek, L.(2009A). *La etnografía de una comunidad matlatzincas en el Estado de México: El sistema de cargos y la neotnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec*, (Tesis doctoral) Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.
- Korsbaek, L. (2009B). El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos*, 22(59), 101-123.
- Korsbaek, L. (2011A). Los filósofos escoceses y el nacimiento de una nueva ciencia social y política, tal vez una antropología. *Revista Cinteotl*, (13), 1-25.
- Korsbaek, L. (2011B). La política en San Francisco Oxtotilpan. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, 56(211), 103-120.
- Korsbaek, L.(2017). El derecho en México. Avances y obstáculos. *Revista Alegatos*, (96), 419-436
- Korsbaek, L. (en prensa). La sociedad plural. El marco teórico de la Escuela de Manchester. *Crítica Jurídica*.
- Leach, Edmund R. (1965). *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.
- Leenhardt, M. (1978). *Do Kamo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre la política*. Barcelona: Anthropos.
- Lévi-Strauss, C.(1944). Los aspectos sociales y psicológicos del liderazgo en una tribu primitiva: los nambikwara del noroeste de Mato Grosso. *Bricolage*, 3(9), 73-83 (Traducción de Leif Korsbaek).
- Mackenzie, W. J. M. (1978). *Political Identity*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Maestre, A. (2000). *La escritura de la política*. México: Ediciones CEPCOM.
- Nadel, S. F.(1974). *Los fundamentos de la antropología social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nadel, Siegfried F. (1967). Nupe State and Community. En R. Cohen & J. Middleton., (Eds.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies* (pp. 293-337). Garden City, New York: The Natural History Press.
- Nash, M. (1966). *Peasant Economies*. San Francisco: Chandler.
- Nash, M. (1958). Political Relations in Guatemala. *Social and Economic Studies*, 7(1), 65-75
- Nicholas, R. (1965). Factions. A Comparative Analysis. En M. Banton, (Ed.): *Political Systems and the Distribution of Power* (pp. 21-62). London: Tavistock.
- Olvera, A. J. (coord.) (1999). *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*. México: Colegio de México.
- Portal, M. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo*. México: UAM Iztapalapa
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). Preface. En Meyer Fortes & E. E. Evans-Pritchard (Eds.), *African Political Systems* (pp. 11-23). Oxford: Oxford University Press.
- Rivière, P. (1996). *Absent-Minded Imperialism. Britain and the Expansion of Empire in Nineteenth Century Brsail*. London: Tauris.
- Sepúlveda, M. T. (1974). Los cargos políticos y reli-giosos en la región del Lago de Pátzcuaro. *INAH, Colección Científica*, (19)
- Sinzheimer, H. (1933). *Das Problem der Menschen im Recht*. Groningen.
- Siverts, H. (1964). On Politics and Leadership in Highland Chiapas. En E.von Z.Vogt y A. Rus L.,(Eds.), *Desarrollo Cultural de los Mayas* (pp. 363-384).UNAM
- Siverts, H. (1965). Some Economic Implications of Plural Society. *FOLK*, (7), Copenhagen.
- Siverts, H. (1965). The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas, *Estudios de Cultura Maya*, V, 1965.
- Smith, M. G. (1960). *Government in Zazzau, 1800-1950*. Oxford: Oxford University Press.
- Verbitski, E. (1961). Análisis comparativo de cinco comunidades de los Altos de Chiapas. En *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales* (pp. 289-301). , México: Sociedad Mexicana de Antropología
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica
- Wences Simon, M. I. (2006). Adam Ferguson y la difícil articulación entre el comercio y la virtud.

*Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, 15-25.

Wolf, E. R. (1955). Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. *American Anthropologist*, (57), 1452-1471

Wolf, E. (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Wolf, E. R. (1967). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: ERA.