

La religión y la política en el sistema de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas

Leif Korsbaek

El presente trabajo trata sobre el sistema de cargos, una institución social y cultural que está ampliamente extendida, no solamente en Mesoamérica, sino en toda América Latina. El sistema de cargos, que se conoce también bajo un buen número de diferentes nombres —"el sistema de fiestas", "el sistema de vara", "el sistema de escalafón", "la jerarquía político-religiosa", y otros más—, ha sido extensamente estudiado por la gran mayoría de los antropólogos que se han interesado por esta parte del mundo, y definitivamente ha adquirido una reputación.^[1]

Como ha sido anotado en varios sitios, el sistema de cargos ha sido estudiado más intensivamente en las comunidades indígenas mayas de los Altos de Chiapas, de donde tenemos una impresionante colección de datos empíricos acerca de esta institución y de interpretaciones de ella: de Zinacantán, de San Pedro Chenalhó, de San Miguel Mitontic, de Santa Catarina, de San Pablo Chalchihuitán, de Bachajón, de Oxchuk, de Cankuk, de Tenejapa, de Amatenango del Valle, de Venustiano Carranza, de Pinola, y de algunos más.^[2]

Aquí se estudiarán tres comunidades mayas (de habla tzotzil) de la región de los Altos de Chiapas, con el objetivo de compararlas: Zinacantán, San Juan Chamula y San Pablo Chalchihuitán.

El trabajo trata en particular dos aspectos del sistema de cargos. Primero, el aspecto religioso, y segundo, el aspecto político.

Es bien conocido que la religión juega un papel muy importante en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y de Guatemala, más importante que entre los habitantes ladinos de las mismas regiones. Jacinto Arias ha discutido esta religiosidad en varios lugares y más extensamente en su pequeño libro *El mundo numinoso de los mayas*, pero también en algunos artículos.^[3] Como lo ha formulado Melvin Tumin: "es posible entender a la población ladina sin tomar en cuenta la religión, pero no lo es con la población indígena maya".^[4] Y es sobremodo conocido que el sistema de cargos es una institución eminentemente religiosa: en las primeras monografías donde se estudió esta institución se le vio exclusivamente

como religiosa, tal como en el primer trabajo comparativo sobre el sistema de cargos, artículo prácticamente desconocido de la doctora Betty Starr, publicado en 1949.^{15]}

No obstante que el aspecto político ha atraído menos atención de parte de los antropólogos que el religioso, contamos con un buen número de trabajos explícitamente dedicados a estudiar este aspecto.^{16]} Solamente de Chiapas tenemos un trabajo de Zinacantán, uno de Venustiano Carranza, uno de Tenejapa, uno de Cankuk y algunos de

Oxchuk.^{17]} En términos generales se le considera al sistema de cargos como el gobierno local e indígena de las comunidades mayas.^{18]}

Más específicamente, se discute la relación entre la jerarquía religiosa y la política que en conjunto conforman el sistema de cargos. La particular problemática de esta relación se presenta detalladamente en el segundo apartado, en dos partes. El primer problema a tratar es el conflicto entre las posiciones que podemos llamar "la posición émica" y "la posición ética". Algunos antropólogos

—los partidarios de la posición "émica"— sostienen que la distinción entre la jerarquía religiosa y la política es una abstracción hecha por el antropólogo que no corresponde a las ideas de los indígenas, mientras que los partidarios de la posición "ética", sostienen que los mismos indígenas hacen la distinción entre las dos jerarquías.

Después de presentar mi posición en el conflicto "émico-ético", llegamos a lo que es realmente el problema que trataremos: la relación entre la jerarquía religiosa y la jerarquía política, así como la interpretación vigente de esta relación entre los antropólogos mesoamericanos. La teoría vigente postula una relación directa entre el grado de "modernización" de la comunidad y la secularización del sistema de cargos, secularización que se manifiesta en la separación entre la jerarquía religiosa y la política.

La argumentación se lleva a cabo en tres pasos. Primero, se comparan las tres comunidades mencionadas, dedicando la atención a su nivel de desarrollo socio-económico, y se colocan las comunidades en una escala que va de lo "más modernizado" a lo "menos modernizado".

Como segundo paso, se comparan los sistemas de cargos de las tres comunidades, tomando como criterio el grado de separación o de integración de las dos jerarquías en el sistema de cargos.

El tercer paso consiste en compaginar los dos pasos anteriores e investigar la correlación, y, por ende, la validez de la hipótesis.

A la luz de la falta de confirmación de la hipótesis —el material empírico de las tres comunidades sencillamente no la confirma— se plantea una hipótesis alternativa acerca de la relación entre las dos jerar-





quías y el camino de desarrollo de las comunidades, que en seguida se somete a una confrontación con los datos empíricos de las mismas comunidades.

El trabajo termina con una breve conclusión acerca de las perspectivas de la hipótesis alternativa propuesta y el material empírico presentado en el artículo.

Finalmente, conviene mencionar que la región de los Altos de Chiapas es en cierto modo el hogar del sistema de cargos, y que la región posee un acervo de investigaciones que no se encuentra en ninguna otra parte del mundo. Para el presente trabajo,

he tenido a la disposición material más que suficiente de los tres pueblos, debido a los trabajos de Evon Z. Vogt, Frank Cancian, Gary Gossett, Ulrich Köhler, Robert Wassstrom, Jan Rus, Ricardo Pozas, Henri Favre y otros muchos.

El sistema de cargos

El sistema de cargos fue descrito como una institución en su propio derecho por primera vez, en un artículo de suma importancia, en 1937.¹⁹¹ Desde entonces, esta institución ha venido adquiriendo una fama verdaderamente impresionante entre los antropólogos de Mesoamérica (y de América Latina en general), y ha cristalizado un consenso alrededor de su forma típica y de su función en las comunidades donde se encuentra.

"El típico sistema de cargos", que manifiesta el consenso acerca de la forma y apariencia de esta institución, se puede resumir en las siguientes palabras:

El típico sistema de cargos consiste en un número de oficios, claramente demarcados como tales, que se turnan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un corto periodo de tiempo para luego retirarse a su vida normal por un periodo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos o a casi todos. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, al contrario, con frecuencia el cargo implica un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos normalmente comprende a dos jerarquías separadas, una religiosa y la otra política, pero las dos siempre se encuentran íntimamente relacionadas. Después de haber desempeñado los cargos más importantes en las dos jerarquías un miembro de la comunidad es considerado como "principal" o "pasante", se puede retirar de las obligaciones a la comunidad y tiene una importante ingerencia en las decisiones comunitarias.¹¹⁰

Pero también a un nivel explicativo se ha desarrollado un casi total consenso entre los antropólogos de la región. Este consenso se manifiesta tanto en el terreno de la economía como en el de la política y de la religión.¹¹¹

En el terreno de la economía, podemos formular el paradigma de cargos breve y concisamente en las palabras sonantes de Eric Wolf:

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. Al igual que un termostato que se mueve bajo la influencia del calor, los gastos religiosos mantienen la riqueza en un estado de equilibrio, al destruir cualquier acumulación de bienes que pudiera trastornarlo. Para hablar en términos de ingeniería, diremos que actúan a manera de "regulador", haciendo que un sistema que comienza a oscilar vuelva a su curso original.¹¹²

En lo político, se manifiesta el paradigma en una confianza ilimitada en el carácter democrático del sistema de cargos. También en las palabras de Eric Wolf lo encontramos expresado con elegancia y precisión:

Un hombre no puede buscar un cargo político por iniciativa propia, ni utilizar el poder político para fines personales. El poder es otorgado por la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a un nuevo grupo de funcionarios. Es el cargo el que gobierna, no la persona que lo ocupa. En esta democracia de los pobres no hay posibilidad de que exista un monopolio de poder, pues éste se halla separado de las personas y se distribuye mediante elección, entre todos los ciudadanos, quienes lo reciben por turno.¹¹³

El aspecto religioso del sistema de cargos y de su paradigma es más complejo, contiene cuatro puntos separados, aunque interrelacionados.



Primero, para los habitantes de las comunidades indígenas el sistema de cargos constituye la institución principal que regula la vida de la comunidad y de sus habitantes, en todos los aspectos. Opina Eric Wolf, al respecto, que, "el centro motor de este tipo de entidad es su sistema político y religioso".^[14]

Eso es lo que le permite a Frank Cancian proponerse, como el segundo de tres objetivos en su monografía de Zinacantán, "analizar la estructura social de toda la comunidad de Zinacantán tal como se refleja en el sistema de cargos",^[15] y a Evon Z. Vogt declarar, acerca de los mismos indígenas de Zinacantán, que:

... es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo para la conducta ritual y para el conceptualismo del mundo natural y del cultural, que funcionara como una especie de computadora que "imprimiera" las reglas de conducta adecuadas para cada nivel organizativo de la sociedad y su aplicación para los fenómenos en los diversos dominios de la cultura^[16]

En esta evaluación del sistema de cargos coincide perfectamente Gonzalo Aguirre Beltrán, que con mayor claridad y precisión todavía, expresa la reputación religiosa de esta institución:

El sistema de cargos, que compone la estructura del poder en la comunidad indígena, es básica para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece.^[17]

Segundo, el sistema de cargos define la extensión del mundo al definir la frontera de la comunidad y a sus legítimos habitantes.^[18] Gonzalo Aguirre Beltrán es también categórico a este respecto:

Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como incumbentes o como pasados, son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un comunero realmente lo es, sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y de facto participe, en el gobierno del grupo.^[19]

Tercero, el sistema de cargos define los canales de comunicación entre las diferentes partes del mundo que se pueden legítimamente usar.

Para eludir el contacto con el exterior de la comunidad ideó un cuerpo de intermediarios, elegidos entre sus miembros jóvenes, sobre cuyos hombros pone la responsabilidad de conservar severamente restringida la comunicación con los extraños...^[20]

Eso es válido para el lado político del sistema de cargos:

Los ordenamientos, las solicitudes y exigencias que las autoridades foráneas les imponen llegan a ellos a través del cuerpo de intermediarios. Este cuerpo actúa a la manera de un tapón o amortiguador que defiende a los indios del contacto con el poder y las estructuras supralocales.^[21]

Pero es válido también para el lado religioso del sistema de cargos. En un contexto que oscila entre lo religioso y lo secular observa Gonzalo Aguirre Beltrán:

Entre la visión del mundo de la comunidad indígena —que sintetiza conceptos y prácticas de las religiones pre-colombinas con ideas y patrones de acción cristiano-coloniales— y la que sostiene en la actualidad el dogma católico o el protestante, la jerarquía se ubica como intermediario...^[22]

y, en un contexto 100% religioso:

La comunidad se relaciona con los supernaturales a través del gobierno interno; los funcionarios religiosos de ese gobierno, además de impartir justicia, offician en las ocasiones ceremoniales como un cuerpo sacerdotal.^[23]

Y cuarto, el sistema de cargos define el estado normal, justo y deseable del mundo, y, en consecuencia, se opone a cualquier cambio cultural o socio-económico de esta situación. A través de las palabras del

antropólogo y teórico Gonzalo Aguirre Beltrán se oyen los suspiros del director general del Instituto Nacional Indigenista, en última instancia responsable de encauzar este cambio cultural y socio-cultural que los indigenistas llaman "integración":

Quando la nación está en condiciones de hacer a un lado la jerarquía intermedia y entrar en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, ésta deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales.^[24]

Hasta este punto todo en el estudio antropológico del sistema de cargos es armonía y consenso; en efecto, la abrumadora mayoría de los antropólogos de la región están

dispuestos a afirmar la anterior descripción e interpretación del sistema de cargos, y la disidencia apenas se ha hecho sentir, por lo menos, hasta alrededor de 1968.^[25]

Pero, cuando dirigimos la atención hacia el carácter religioso y político del sistema de cargos, se acaba la armonía y el consenso se agrieta. Como lo indica un buen número de los nombres del sistema de cargos, los antropólogos opinan que es al mismo tiempo religioso y político, pero no están de acuerdo acerca de la manera en que se combinan estos dos aspectos en la institución.

La religión y la política en el sistema de cargos

Todos los antropólogos están de acuerdo en que esta institución es

tanto religiosa como política, pero en el momento de empezar a discutir cómo se relacionan los dos aspectos dentro del sistema de cargos, se distinguen claramente dos campos, con posiciones distintas e incompatibles.

Por un lado, tenemos un grupo de antropólogos que sostienen la coincidencia de la visión "émica" con la visión "ética" del sistema de cargos. Así como los antropólogos distinguen dos jerarquías con dos diferentes tipos de cargos religiosos y políticos, los mismos indígenas también distinguen entre los dos tipos de cargos, según la opinión de estos antropólogos.

Un ejemplo de esta posición es Henri Favre, que en su trabajo comparativo sobre la región de los Altos de Chiapas, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, se expresa de una manera muy explícita: "La distinción entre cargos políticos y cargos religiosos no es una conceptualización arbitraria del etnólogo a que los propios tzotzil-tzeltales la hacen".^[26]

Presentando el sistema de cargos de San Pedro Chenalhó en 1961, Calixta Guiteras Holmes ya había manifestado la misma opinión:

La organización política implica la protección y el servicio a la comunidad; la organización religiosa, el servicio a los santos. La primera está relacionada con el mundo de los hombres y ligada al ciclo agrícola; la segunda se encarga de asegurar la buena voluntad de los santos en la iglesia para que ellos sean aliados del hombre en su lucha contra la destrucción. Los grandes dioses de la vida no están en la iglesia, están en el mundo; por lo tanto, pertenecen al culto pagano que es la parte más importante del gobierno. Las imágenes de la iglesia son santos católicos quienes, con su presencia, son testigos de la conducta del hombre y toman partido cuando hay que hacer justicia.^[27]

Evon Z. Vogt asume también esta posición en su trabajo, que en mi





opinión es el mejor: una comparación de los sistemas de cargos en Zinacantán y San Juan Chamula;^[28] así como Ricardo Pozas en su monografía de San Juan Chamula^[29] y Gary Gossen en su monografía acerca de la visión del mundo y cosmología de los chamulas, obra más reciente y de un carácter muy diferente.^[30]

Tal vez, la manifestación más categórica de esta posición es la de Frank Cancian en sus trabajos sobre Zinacantán y el sistema de cargos religiosos de esta comunidad tzotzil en los Altos de Chiapas. "Los zinacantecos hacen una nítida diferenciación entre los puestos civiles analizados anteriormente y los cargos religiosos, de modo que el antropólogo no puede dejar de seguir su criterio". Con más fuerza todavía cita Frank Cancian a un prominente zinacanteco, un ex-presidente municipal quien "llegó al extremo de decir que sus dos años de servicios en dicho puesto civil habían sido una pérdida de tiempo".^[31]

Por otro lado, tenemos un grupo de antropólogos que sostienen que la distinción entre los cargos religiosos y los políticos es una racionalización etnocéntrica y arbitraria de los

propios antropólogos que no coincide con la visión de los indígenas.

Antes de introducir esta posición sería, tal vez, justo presentar la posición intermedia de Henning Siverts, en su estudio de Oxchuk: "Ante todo, puede haber motivo para diferenciar entre cargos que directamente están relacionados con la iglesia como edificio o institución, y cargos que más íntimamente parecen asociados con el cabildo". Sigue Henning Siverts:

La distinción entre los dos asuntos que los edificios simbolizan, es bastante real y fácil de comprender por el etnógrafo y por los miembros de la tribu. La pregunta es si la diferencia será caracterizada de la misma manera; es decir ¿podrá un oxchuquero utilizar las palabras "profano" y "sacro" como oposición entre iglesia y cabildo? Probablemente no. Por el contrario, asegurará que mucho de lo que pasa en el cabildo es "sacro" de igual manera que los actos de la iglesia son a veces profanos.

En consecuencia, "podrá decir que un cargo jamás es absolutamente 'sacro' ni 'profano'. Cualquier cargo implica aspectos sacros y seculares".^[32]

Un claro ejemplo de la segunda posición lo tenemos en Manning Nash, en la forma extrema de esta posición. Basándose en los materiales de su trabajo de campo en Guatemala y en Chiapas declara: "Los indios tienden a considerarlos como un solo sistema",^[33] y la distinción entre las dos jerarquías es la racionalización injustificada del etnógrafo.

Otro antropólogo afiliado a esta posición es William R. Holland que, en su monografía de San Andrés Larraínzar, declara sin ambigüedad, primero criticando la posición de Calixta Guiteras Holmes, citada anteriormente: "Esta descripción de la estructura político-religiosa de Chenalhó expresa más acertadamente el punto de vista del ladino que el del indígena", para luego presentar su

propia visión de la situación en San Andrés Larraínzar:

De acuerdo con el principio de separación entre la Iglesia y el Estado en México, los ladinos tienden a comprender la jerarquía político-religiosa indígena como una dicotomía religioso-laica. Los indígenas, sin embargo, atribuyen un carácter sagrado a los altos oficiales de ambos tipos. Para ellos la jerarquía político-religiosa funciona como un todo unificado.^[34]

Ulrich Köhler comparte también esta posición en su trabajo de San Pablo Chalchihuitán: "Los mismos indígenas por lo general no distinguen estrictamente entre puestos políticos y puestos religiosos, aún cuando ambos cargos se relacionan con tareas diferentes".^[35]

Finalmente, es preciso citar a un antropólogo importante y ya conocido por nosotros en el contexto de la presente discusión, también representando esta posición: "Otra dualidad complementaria es importante en la organización política indígena: la que pone frente a frente las funciones civiles y las ceremoniales. Esta dualidad no es, como la anterior, de procedencia aborigen".^[36] Las palabras son de Gonzalo Aguirre Beltrán.

La información aquí presentada nos deja en un desagradable dilema: de diferentes observadores tenemos observaciones diferentes e incompatibles. Tenemos dos posibilidades. Podemos dudar de la precisión y confiabilidad de los observadores y suponer que nos encontramos frente a un solo sistema de cargos, no obstante las discrepancias en las diferentes observaciones. O podemos mantener nuestra fe en la observación antropológica y aceptar que nos encontramos ante dos diferentes tipos de sistemas de cargos, uno donde las dos jerarquías siguen siendo firmemente



integradas y otra donde las dos jerarquías se encuentran separadas.

En mi opinión, la observación antropológica es, entre las ciencias sociales, de las más completas y confiables. En consecuencia, propongo que guardemos nuestra confianza en el carácter observado de los diferentes sistemas de cargos: algunos tienen las dos jerarquías firmemente integradas, mientras otras abarcan dos diferentes jerarquías que tanto los indígenas como los antropólogos justificadamente tratan por separado.

Pero, es también una opinión de cierta extensión y aceptación que los antropólogos, no obstante su alto nivel como observadores, con frecuencia se equivocan en la interpretación de los datos observados. Tal opinión han expresado, por ejemplo, J.A. Barnes y Jonathan Friedman.

Como se desprende de otros trabajos míos, tiendo a estar de acuerdo también con esta opinión y, en consecuencia, propongo hacer un intento para reinterpretar los datos observados, suponiendo la existen-

cia de dos diferentes tipos de sistemas de cargos.¹³⁷¹

En efecto, esta posición tiene algún grado de apoyo en lo que podemos llamar la tradición antropológica de estudio del sistema de cargos, en particular en Chiapas y en Guatemala.

En el estudio antropológico del sistema de cargos encontramos un cierto grado de asimetría: el aspecto religioso de esta institución ha recibido mucho más que su justa parte de atención de parte de los antropólogos, mientras que el aspecto político casi no ha recibido atención ninguna. Así que la gran mayoría de las obras tempranas consideran al sistema de cargos como una institución casi exclusivamente religiosa, incluyendo uno de los primeros trabajos comparativos.¹³⁸¹ Por el contrario, una bibliografía de los trabajos de antropología política del sistema de cargos se reduce prácticamente a la lista de trabajos citada anteriormente.

Podemos tomar como punto de partida el interés por el aspecto religioso del sistema de cargos. Este interés coincide con la opinión de Melvín Tumin, ya referida, de que nos es posible entender a la sociedad ladina sin tener en cuenta la religión, pero sin considerar la religión de la comunidad indígena no nos es posible comprender o explicar a ésta.

En términos generales, podemos decir que la antropología social en Chiapas tiene un tono sincrónico; se dedica poca atención al aspecto etnohistórico en la investigación. Un caso conspicuo es el estudio que hizo Frank Cancian del cambio en el sistema de cargos en Zinacantán, ya mencionado varias veces. Es digno de atención que Frank Cancian hizo su estudio del cambio en Zinacantán prácticamente sin tomar en cuenta los datos etnohistóricos ya publicados dentro del mismo Proyecto Har-

vard donde Frank Cancian llevó a cabo su investigación.^[39] En comparación con la abundancia de estudios sincrónicos de la cultura y la estructura social en las comunidades tzotzil y tzeltal es notable la escasez de estudios diacrónicos e históricos, como lo ha mencionado, por ejemplo, Henri Favre.^[40] Y en este contexto, es también notable que no tengamos una historia de Chiapas, ni de la sociedad ladina y mucho menos de la sociedad indígena.

Sin embargo, no falta un enfoque diacrónico en los estudios de las comunidades indígenas en Chiapas. Si estudiamos la amplia producción de Evon Z. Vogt, fundador, director y principal investigador del Proyecto Harvard en Chiapas, encontramos un considerable interés por el desarrollo a través del tiempo de estas comunidades; la mayor parte de los trabajos dedicados al estudio del desarrollo a través del tiempo se colocan dentro de la perspectiva teórica llamada "el modelo histórico-genético" que Evon Z. Vogt comparte, entre otros, con Tatyana Proskuryakoff y Sol Tax.^[41] El fundamento de estos trabajos diacrónicos lo encontramos en una declaración de Vogt:

Es probable que las tres zonas contiguas del Petén, los Cuchumatanes y los Altos de Chiapas estén históricamente en una estrecha relación y que constituyan, tal vez, una región crucial para comprender la cultura maya en su forma relativamente inalterada en diversos niveles temporales.^[42]

Esta creencia en la relativa inmovilidad de la cultura maya y de las comunidades tzotziles y tzeltales es uno de los axiomas que subyacen al estudio del desarrollo de éstas a través del tiempo. Encontramos declaraciones similares por todos lados en la literatura antropológica de la re-

gión, como por ejemplo la referencia que hace el mismo Evon Z. Vogt a los indígenas de los Altos de Chiapas como "indios tradicionales" o "indios conservadores". Con más detalle encontramos la misma posición en la obra de uno de los arqueólogos de la región:

La persistencia, en los Altos de Chiapas, de comunidades indígenas que han mantenido hasta nuestros días su propia lengua y su propia herencia cultural, ofrece una ocasión única para elaborar una síntesis prehistórica a partir de investigaciones paralelas y complementarias.^[43]

Como un postulado omnipresente en estos estudios de "historia conjetural" encontramos el proceso de "secularización" de las comunidades y, en particular, de sus sistemas de cargos. En términos concretos y observables, se manifestaría esta secularización en la progresiva separación entre la jerarquía política y la religiosa dentro del sistema de cargos.^[44]

Si nos trasladamos del tiempo al espacio, de los estudios cuasi-evolucionistas a los rotundamente difusionistas en la región, encontramos las mismas dos confirmaciones repetidas como artículos de fe. En el primer estudio comparativo del sistema de cargos, el ensayo de Fernando Cámara Barbachano de 1949, donde aplica de una manera más que literal el *Folk-urban Continuum* de Robert Redfield, se confirma, en primer lugar, el carácter unidireccional del proceso histórico en las comunidades indígenas: se discute detalladamente el proceso de secularización de estas comunidades y de sus sistemas de cargos en particular. Y, en segundo lugar, se coloca sin ambigüedad el dinamismo de este proceso: el inevitable cambio de estas comunidades y de sus sistemas de cargos se debe "a la cercanía de las ciudades".^[45]

Es mi intención en las siguientes páginas discutir esta tesis de secularización del sistema de cargos a la luz de los datos empíricos de tres comunidades tzotziles en los Altos de Chiapas: San Pablo Chalchihuitán, Zinacantán y San Juan Chamula.

Una comparación de tres comunidades

Como un primer paso hacia la tarea de discutir la relación entre lo religioso y lo político en los sistemas de cargos en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, quisiera presentar brevemente a tres comunidades de esta región con el objetivo de compararlas.

Las tres comunidades elegidas son San Juan Chamula, Zinacantán y San Pablo Chalchihuitán, todas colocadas en la misma parte de los Altos de Chiapas; en efecto, la distancia entre las tres comunidades es solamente de unos pocos kilómetros, de las cuales dos, San Juan Chamula y Zinacantán, se encuentran a sólo 10 km de San Cristóbal de las Casas, la principal ciudad ladina de los Altos de Chiapas.

Las tres comunidades están habitadas por gentes de habla tzotzil, y se puede suponer que comparten una misma tradición, anterior a la llegada de los españoles en el siglo XVI.^[46] De igual manera, se pueden describir las tres comunidades utilizando el concepto de *closed corporate peasant community* que ha venido desarrollando Eric Wolf, igual que se pueden describir las tres comunidades como "tradicionales" siguiendo a Evon Z. Vogt, y las tres se pueden clasificar como *vacant nucleus towns* en la terminología de Sol Tax.^[47] En las descripciones regionales de los Altos de Chiapas, las tres comunidades han sido tratadas, por lo general, como semejantes y perteneciendo

al mismo tipo de comunidad.^[48] En pocas palabras, nada parece indicar la existencia de graves diferencias entre las tres comunidades que nos prohibieran utilizar alguna variedad del "método comparativo". En efecto, dos de las comunidades han sido comparadas, invocando el enfoque de "comparación controlada" de Fred Eggan.^[49]

Mi intención es comparar a las tres comunidades en una visión diacrónica, y un comentario al respecto será justificado. Es del común conocimiento que la relación entre la antropología y la historia es tensa, y siempre lo ha sido.^[50] La antropología que se ha llevado a cabo en Chiapas en particular, y en el área maya en general, ha compartido plenamente esta hostilidad hacia la historia. Será, tal vez, indicativo que los estudios históricos del sistema de cargos que poseemos son contados, no obstante la abundancia de estudios antropológicos de esta institución en Chiapas —entre los contados casos se destacan el de Eric Prokosch, de Zavala Cubillas y de Robert Wasserstrom.^[51] Es digno de atención también el desequilibrio entre la abundancia de estudios antropológicos sincrónicos y la carencia de una historia de Chiapas, sin mencionar la carencia de una "versión de los vencidos" en Chiapas.^[52]

Sin embargo, una historia especulativa no está de ninguna manera ausente en los diferentes enfoques antropológicos en Chiapas, tanto en la antropología teórica como en la aplicada, es decir, el indigenismo antropológicamente fundamentado. En toda la antropología de Chiapas existe una fuerte tendencia a adoptar algunos elementos del evolucionismo unilineal y traduciendo el tiempo al espacio, crear una especie de difusiónismo igualmente unilineal, poniendo en el lugar de una historia

verídica una historia especulativa. Un ejemplo de esta historia especulativa es el modelo histórico-genético que ha sido utilizado por Evon Z. Vogt y Sol Tax, entre otros. En este modelo se queda una etnia encerrada en su origen prehistórico y progresa a través de un proceso temporal, como un desarrollo filogenético sin espacio para ninguna "iniciativa" de los miembros del grupo y sin mayores desviaciones en este proceso.^[53] Se reconoce la misma tendencia en el conocido *Folk-Urban Continuum* formulado por Robert Redfield y utilizado magistralmente por Fernando Cámara en el primer análisis comparativo del sistema de cargos en 1949. Aquí llega la tendencia mencionada —de traducir el tiempo al espacio, llegando a una posición difusionista— con la simple explicación del dinamismo del proceso. En las palabras de Fernando Cámara, los cambios en las comunidades indígenas se deben "a su contacto con la ciudad".^[54] Es relevante también mencionar la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio* donde, bajo el impacto del proceso de aculturación, la comunidad indígena se viene modernizando e integrando en el México moderno. En efecto, la lista



de obras que, de una manera más o menos discreta, traduce el tiempo al espacio y combina la tendencia evolucionista con la difusionista para llegar a postular un proceso unilineal, es larga. Como un ejemplo extremo se puede agregar el simposio: "Political Change in Guatemalan Indian Communities", de Guatemala, bajo la coordinación de Richard Newbold Adams en el marco institucional de la Tulane University en New Orleans.^[55] Empezando con una breve presentación de San Pablo Chalchihuitán, podemos resumir las principales características socio-económicas de la siguiente manera: San Pablo Chalchihuitán es una comunidad pequeña, contaba en 1970 con una población total de, aproximadamente, 5000 habitantes y un territorio de unos 100 km cuadrados. El carácter geográfico de San Pablo Chalchihuitán lo distingue de la mayoría de comunidades en Chiapas (en particular en los Altos) y le da mejores condiciones para hacerse autosuficiente:

Las alturas varían aproximadamente de 2,300 a 400 metros sobre el nivel del mar. En consecuencia, el municipio abarca en su territorio todas las zonas climáticas desde la tierra fría hasta la tierra caliente con sus respectivos cultivos pero la mayor parte goza de un clima templado.^[56] En lo que se refiere a la distribución de la producción sucede que "los pableros venden sus productos principalmente en Chenalhó, en el Bosque o en Simojovel. Solamente desde 1966 existe un pequeño mercado semanal en la cabecera de San Pablo" y "es muy raro que pableros lleguen a San Cristóbal".^[57]

En lo referente a las actividades productivas, nos dice Ulrich Köhler que "con excepción de unos pocos individuos no van a las fincas cafetaleras o trabajan para indios de otros municipios. Al contrario, es muy frecuente que pedranos, migueleros o chamulas trabajen como jornaleros

en las milpas de pablos".^[58] La imagen de San Pablo Chalchihuitán es, desde un punto de vista socio-económico, la de un pueblo relativamente poco integrado a la economía regional y nacional, donde las gentes viven de su milpa y el grado de autosuficiencia es alto. En una visión evolucionista de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, creo que sería justo etiquetar a San Pablo Chalchihuitán como una "comunidad tradicional".^[59]

Si de San Pablo Chalchihuitán nos dirigimos a San Juan Chamula nos espera una experiencia altamente diferente. En primer lugar, la comunidad es mucho más grande: la población se puede estimar en algún lugar entre 50,000 y 150,000 habitantes, con amplia inseguridad e imprecisión, y el territorio es de unos 340 km cuadrados.^[60] Las tierras de los chamulas no se prestan, como en el caso de San Pablo Chalchihuitán, a una vida en independencia, autosu-

ficiencia y autoconsumo; como se ve en las fotos del libro de George A. Collier, se encuentran en un estado avanzado de erosión y no poseen la variedad entre tierra caliente, tierra templada y tierra fría.^[61] La ocupación en San Juan Chamula es diferente también: "Desde 1975-77 el 77% de jefes de familia encontraron trabajo fuera del municipio",^[62] y el acceso a los necesarios alimentos es también diferente del caso de San Pablo Chalchihuitán: "el municipio en su condición actual produce sólo el 11% de los granos que se consumen".^[63] El cambio en San Juan Chamula ha sido tan dramático y profundo que la economía indígena ahora queda solamente como un vestigio. Hoy Chamula cuenta con fenómenos tan modernos como un turismo bien sistemático, un sindicato y monopolios de licor (más o menos clandestinos), pepsi cola y camiones, y en general podemos etiquetar a San Juan Chamula, desde un punto de vista socio-econó-

mico, como una "comunidad modernizada".^[64]

Habiendo de esta manera colocado a las dos comunidades de San Pablo Chalchihuitán y San Juan Chamula en los dos extremos de un continuo socio-económico, etiquetándolas como una "comunidad tradicional" y una "comunidad modernizada", respectivamente, es relativamente fácil colocar a Zinacantán en un punto entre los dos extremos, siempre desde un punto de vista socio-económico. Zinacantán no es tan grande como San Juan Chamula; tenía en los años de 1960, cuando Frank Cancian hizo su investigación de la comunidad, 7 650 habitantes y un territorio de 117 km cuadrados.^[65] La base económica de los zinacantecos es una combinación de cultivo de milpa y comercio. Los zinacantecos cultivan la milpa, pero no como los pablos, con el fin primordial de cubrir sus propias necesidades y, ocasionalmente, empleando a un jornalero de otro municipio. Una buena parte de las tierras que cultivan los zinacantecos con la técnica de "quema y roza" se encuentra en la cuenca del río Grijalva y pertenece a terratenientes y ganaderos ladinos quienes les alquilan las tierras. El trabajo en la milpa se lleva a cabo por chamulas contratados por los zinacantecos como "medieros".^[66] Los zinacantecos son probablemente el pueblo de la región que cuenta con la tradición más larga y más sólida como arrieros, y es sumamente natural que la gran mayoría de la cosecha se destine al mercado.^[67] Con base en las características socio-económicas y en comparación con San Pablo Chalchihuitán y San Juan Chamula, podemos etiquetar a Zinacantán como una "comunidad intermedia": no es tan autosuficiente como San Pablo Chalchihuitán y no está totalmente integrada en la economía





regional y nacional como lo está San Juan Chamula, con los mecanismos de trabajo asalariado, sindicato, monopolios, etcétera/

Habiendo colocado a las tres comunidades según su grado de desarrollo socio-económico —según los criterios implícitos que se usan en la antropología en Chiapas—, será ahora nuestra tarea relacionar este desarrollo y esta clasificación con el desarrollo del sistema de cargos en las tres comunidades.

El eslabón que nos va a servir para relacionar el desarrollo de la comunidad con el del sistema de cargos es

la secularización de ambos: en la mayoría de los modelos de desarrollo y evolución que se utilizan en la antropología chiapaneca se postula con claridad un proceso de secularización como parte importante e indicador del proceso de modernización. Como ejemplo una vez más nos puede servir la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. El habla de un número de "condiciones previas al cambio tecnológico"^[68] y "entre ellas pueden enumerarse: la secularización e individualización de las instituciones".^[69]

La siguiente cuestión, de carácter político y de operatividad, es: ¿cómo

se manifiesta en fenómenos observables este proceso de secularización? La respuesta a esta pregunta nos lleva directamente al sistema de cargos: el proceso de secularización se manifiesta en la creciente separación de la jerarquía religiosa de la política. Según esta visión del desarrollo de la comunidad y del sistema de cargos, podemos distinguir entre sistemas de cargos tradicionales que se encuentran en las comunidades tradicionales y que mantienen firmemente integradas las jerarquías religiosas y política, mientras que los sistemas de cargos "aculturados", que se encuentran en comunidades "modernizadas", ya tienen las dos jerarquías claramente separadas.

Es este proceso de separación entre la jerarquía religiosa y la política que nos describe Ricardo Pozas en su monografía de San Juan Chamula, haciendo referencia a eventos alrededor del año de 1940: "En 1942 el presidente municipal, hasta entonces también jefe de la jerarquía tradicional, se negó a llevar el bastón de mando; un año después la separación institucional de las dos jerarquías era ya un hecho".^[70] En las palabras de Ricardo Pozas se explica este proceso de la siguiente manera: "Bajo las nuevas condiciones materiales de Chamula, las instituciones obsoletas son relegadas a una posición decorativa, agonizando como rezagos simbólicos para, finalmente, desaparecer por completo".^[71]

Con estas bases podemos dedicarnos, en el siguiente apartado, a comparar el proceso de secularización en las tres comunidades tzotziles en los Altos de Chiapas.

Una comparación de sus sistemas de cargos

Cuando dirigimos nuestra atención a las tres comunidades para

estudiar sus sistemas de cargos, podemos primero afirmar que cada una de las tres tiene el suyo, a diferencia de las comunidades habitadas por los indígenas zoques y tojolabales, por ejemplo.¹⁷²¹

En segundo lugar, podemos afirmar que los tres satisfacen los requisitos para ser admitidos entre los "típicos sistemas de cargos", reservando para una discusión posterior el detalle de la articulación de las dos jerarquías. Contamos con numerosas descripciones del sistema de cargos en San Juan Chamula que no nos deja ninguna duda acerca de lo típico de éste.¹⁷³¹ También de Zinacantán disponemos de un gran número de descripciones de su sistema de cargos, igualmente afirmativas al respecto.¹⁷⁴¹ De San Pablo Chalchihuitán no existen tantas como de las otras dos comunidades, sin embargo, podemos afirmar que también este sistema de cargos se coloca entre los típicos.¹⁷⁵¹

Aceptando ahora la clasificación de las tres comunidades sobre un con-



tinuo socio-económico, con San Pablo Chalchihuitán representando el extremo menos aculturado, como "comunidad tradicional", San Juan Chamula representando el extremo más aculturado como "comunidad modernizada", y Zinacantán en una posición intermedia, tenemos el derecho a esperar que los sistemas de cargos se distribuyan de acuerdo con esta clasificación. Podemos esperar que el sistema de cargos de San Pablo Chalchihuitán se manifieste como un sistema tradicional, no seriamente afectado por el proceso de secularización, es decir con las dos jerarquías firmemente integradas. Podemos esperar también que el sistema de cargos de San Juan Chamula nos muestre señas de haber sido seriamente afectado por el mismo proceso de secularización, y que las dos jerarquías se encuentren mucho menos integradas que en el caso de San Pablo Chalchihuitán. Y, en lo referente a Zinacantán, podemos esperar que su sistema de cargos se encuentre en algún lugar entre los dos extremos de los sistemas de cargos de San Pablo y de San Juan Chamula.

Dirigiéndonos primero a San Pablo Chalchihuitán, encontramos en la obra de Ulrich Köhler bastante información para convencernos de que existe en el sistema de cargos de este pueblo la firme integración que esperamos, perteneciendo a una "comunidad tradicional". El sistema de cargos en San Pablo Chalchihuitán se nos presenta en los siguientes términos:

Describiendo la jerarquía de cargos de San Pablo y la manera de ascender en ella, no sigo el patrón tradicional de los antropólogos, distinguiendo cargos religiosos y políticos. Esta distinción no me parece apta para explicar el sistema, puesto que todos los cargos tienen tanto aspectos civiles como religiosos, aunque su enfoque

puede ser netamente en una de las dos categorías. Además, otra distinción de tipos de cargos corresponde mucho más a la percepción de los pableros y es ésta la que se va a usar a continuación. Se trata de una distinción de cargos que exige del individuo que llegue a vivir por un año o más en la lejana cabecera municipal y cargos que únicamente requieren la presencia en el pueblo para la ejecución de una fiesta, durante generalmente una semana o menos. Sucede que esta distinción casi coincide con la de los cargos políticos y religiosos porque con la excepción del cargo de martoma, todos los cargos de la primera categoría mencionada son posiciones en el ayuntamiento municipal. Sin embargo, la distinción tradicional de los antropólogos no tiene significado para los mismos pableros y además no ayuda para entender las reglas del sistema de cargos en San Pablo Chalchihuitán.¹⁷⁶¹

Como todos los sistemas de cargos, el de San Pablo tiene sus peculiaridades, pero a través de este carácter individual se desprende claramente que las dos jerarquías que lo conforman están firmemente integradas, tal como lo esperábamos.

Si nos dirigimos después a Zinacantán contamos allí con la minuciosa descripción que hizo Frank Cancian, durante su investigación de la antropología económica de este pueblo; tenemos también abundantes descripciones que nos pueden servir como punto de comparación. La discusión de Cancian acerca de la separación o no de las dos jerarquías ya ha sido mencionada, y no deja lugar a ninguna duda. Las dos jerarquías en Zinacantán quedan claramente separadas, no solamente para el antropólogo, sino para los mismos zinacantecos.

En Zinacantán el sistema no es la típica jerarquía civil religiosa del área maya. Tal como la ha descrito Manning Nash en relación con las comunidades guatemaltecas, la jerarquía civil-religiosa supone la alternancia entre los puestos civiles y los religiosos a medida que el individuo as-

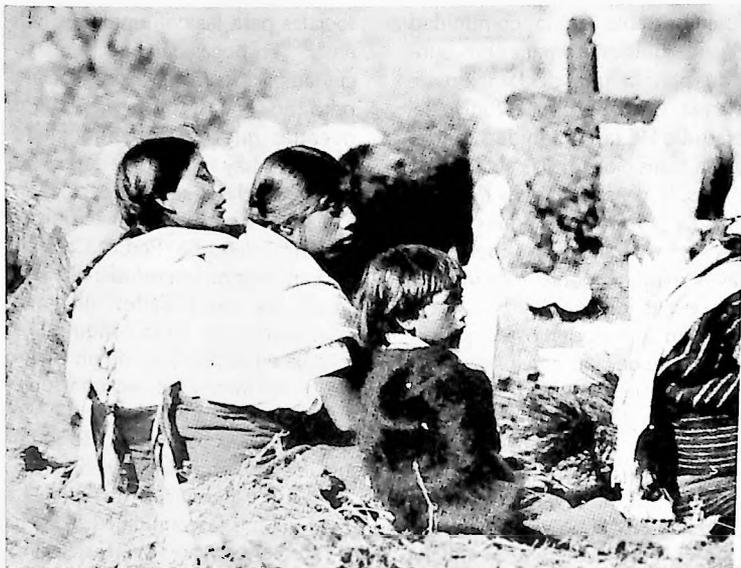
ciende la escala que conduce al puesto más elevado de la comunidad. En realidad la diferencia entre puesto civil y religioso es sólo una distinción conceptual creada por los antropólogos (según Manning Nash): 'Los indios tienden a considerarlos como un sólo sistema'. Sin embargo, los zinacantecos hacen una nítida diferenciación entre los puestos civiles analizados anteriormente y los cargos religiosos, de modo que el antropólogo no puede dejar de seguir su criterio.¹⁷⁷

Dirigiéndonos finalmente a San Juan Chamula, podemos con mucha razón esperar encontrar un sistema de cargos donde las dos jerarquías se encuentran por lo menos tan rígidamente separadas como en el sistema de cargos en Zinacantán.

Como ya he mencionado en otro trabajo, se puede buscar una pista en el desarrollo alrededor de 1940, cuando Ricardo Pozas estaba llevando a cabo su trabajo de campo en San Juan Chamula. El observó en efecto los primeros pasos en la separación de la jerarquía política de la religiosa: "En 1942 el presidente municipal, se negó a llevar el bastón de mando; un año después la separación institucional de las dos jerarquías era ya un hecho".¹⁷⁸

El proceso que observó Ricardo Pozas coincide perfectamente con las predicciones de la teoría de la secularización: a la mayor modernización de la comunidad de San Juan Chamula corresponde un más alto grado de secularización de su sistema de cargos, secularización que se manifiesta en la separación de la jerarquía religiosa de la política.

Sin embargo, algún factor puso un fin a este proceso de secularización. Si nos dirigimos hoy a San Juan Chamula encontramos un sistema de cargos que posee dos jerarquías firmemente integradas, y con un mismo presidente.¹⁷⁹



Resumiendo rápidamente la problemática, podemos decir que San Juan Chalchihuitán, como "comunidad tradicional", posee un sistema de cargos con las dos jerarquías hermosamente integradas, y Zinacantán, como "comunidad intermedia" y, por ende, más modernizada que San Pablo Chalchihuitán, posee un sistema de cargos con las dos jerarquías abismalmente separadas. Hasta aquí los datos observados están de acuerdo con las predicciones de la teoría de la secularización. Pero San Juan Chamula, que es una "comunidad modernizada" y, en consecuencia, debería contar con un sistema de cargos con las dos jerarquías todavía más separadas, no se porta de acuerdo con las predicciones: San Juan Chamula posee un sistema de cargos con las dos jerarquías sólidamente integradas, avalando de esta manera el juicio popular en la región que invariablemente considera a San Juan Chamula como una "comunidad tercamente indígena".¹⁸⁰

Una hipótesis alternativa acerca de la religión, la política y el sistema de cargos

Como el primer paso hacia la formulación de una hipótesis alternativa de la religión, la política y el sistema de cargos, será útil afirmar la creencia en la importancia de este último que tan frecuentemente ha sido declarada en la literatura antropológica. En otras palabras, estoy de acuerdo con la mayor parte de los antropólogos acerca de la importancia del sistema de cargos, pero no estamos de acuerdo acerca de cómo es importante esta institución y cómo influye sobre el desarrollo de la comunidad indígena.

Pero, el estado de "escándalo científico" que rige en la antropología mesoamericana en lo que se refiere a la interpretación y explicación del sistema de cargos, no significa de ninguna manera que la atención prestada a esta institución tendría que reducirse o eliminarse.¹⁸¹

Manteniendo la atención al sistema de cargos, como la institución

más importante en la comunidad indígena, quisiera tomar como punto de partida una declaración de Johanna Broda en su estudio del desarrollo de la comunidad indígena: "la transición de las sociedades tribales, la división clasista de la sociedad y la formación de los primeros estados arcaicos, son momentos claves e íntimamente relacionados en la evolución social".^[82]

Opino que podemos colocar en el contexto de la formación de clases sociales a las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas: estas comunidades se encuentran en algún punto entre un estado prístino de comunidad homogénea, sin concentración de la riqueza y sin clases sociales, hacia un estado de estratificación económica con clases sociales. Es en esta metamorfosis que tenemos que buscar los factores que nos pueden explicar, a través del estudio del sistema de cargos en estas comunidades, su dinámica.

En lo que se refiere al punto de partida de las comunidades, su estado prístino sin clases, rige una casi total unanimidad. Calixta Guiteras Holmes declara llanamente, acerca de San Pedro Chenalhó, que es una comunidad sin clases sociales.^[83] De una manera más general declara Rodolfo Stavenhagen que en las comunidades campesinas en el capitalismo periférico no hay clases sociales, lo mismo que afirma tajantemente Gonzalo Aguirre Beltrán.^[84] De una manera más sistemática, y haciendo referencia directa al sistema de cargos, declara Manning Nash que "la jerarquía es, prácticamente, toda la estructura social del municipio indio. En el nivel más general de la integración social esta estructura representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases

sociales para las comunidades ladinas".^[85] En pocas palabras, en la sociedad occidental hay clases sociales pero no hay sistemas de cargos, mientras que en las comunidades indígenas hay sistemas de cargos pero no hay clases sociales.

Con una perspectiva diacrónica e histórica describe Pedro Carrasco una anterior metamorfosis: el tránsito de las comunidades indígenas, bajo el impacto de la conquista española en el siglo XVI, de un estado de partes integrantes en una sociedad estatal estratificada y con clases sociales, hacia otro estado de comunidades no estratificadas y sin clases sociales.^[86] El resultado de esta metamorfosis fue la comunidad indígena de la colonia, conocida en la terminología de Eric Wolf como la *closed corporate peasant community* 'comunidad cerrada corporativa de campesinos', que este autor nos ha presentado con detalle en varias obras; una vez más la comunidad indígena sin clases sociales. Finalmente, ha integrado Enrique Semo, y su grupo de investigadores, esta comunidad sin clases en la estructura total de la sociedad colonial, usando el concepto de "modo de producción tributario".^[87]

Así que la comunidad indígena sin clases sociales y con sistema de cargos es una especie de patrimonio de la antropología mesoamericana. Pero, como escribió hace algunos años Arturo Warman: "la antropología así definida tiene algo de canibal... está a un paso de negarse a sí misma".^[88] De igual manera, la antropología chiapaneca misma ha proporcionado generosamente datos empíricos para documentar que las sociedades indígenas en los Altos de Chiapas tienen clases sociales, y así refutar su propio postulado básico.^[89]

La hipótesis principal ya ha sido planteada en un trabajo anterior.

Esta postula que las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas (y también otras comunidades indígenas en la República) se encuentran involucradas en un proceso de formación de clases sociales desde aproximadamente 1940.^[90]

Una segunda hipótesis postula que las diferentes comunidades se encuentran en diferentes puntos en la transición de comunidad sin clases hacia comunidad con división de clases sociales y, lo que es más importante, siguen diferentes caminos en esta transición.^[91]

Una tercera hipótesis postula que se pueden distinguir dos diferentes caminos de formación de clases que se reflejan en dos diferentes desarrollos del sistema de cargos en las comunidades afectadas: el camino hegemónico y el faccionalista, lo que nos brinda tres diferentes tipos de sistemas de cargos.

El primer tipo es el que encontramos en la "comunidad tradicional" y que podemos llamar "el sistema de cargos tradicional". En este tipo de comunidad no hay una división de clases sociales y presenta un sistema de cargos cuyas dos jerarquías están firmemente integradas. Este tipo de comunidad y de sistema de cargos encontramos ejemplificado en San Pablo Chalchihuitán.

El segundo tipo es el que encontramos en las comunidades donde una o varias partes de la población forman una facción política —que corresponde a una clase económica— que trata de llegar al poder político a través de la defensa de las tradiciones religiosas de la comunidad, mientras que otra parte de la población intenta monopolizar el poder político a través de una ideología de "modernización", conformando así una facción "modernizadora". Se puede prever que la facción "tradi-

cionalista" apoyará su lucha en la institución que más que ninguna otra corresponde a la tradición religiosa —la jerarquía religiosa—, mientras que la facción "modernizadora" se apoyará en la institución que corresponde a los valores modernos y a la ideología modernizadora —la jerarquía política. En este proceso de formación de facciones políticas se dividirá el sistema de cargos, casi inevitablemente en una jerarquía religiosa y una jerarquía política. Este proceso de formación de clases económicas y facciones políticas lo encontramos en comunidades donde las relaciones de producción ya no corresponden a un proceso de producción tan sencillo como en San Pablo Chalhchihuitán, pero donde todavía no hay formas de trabajo claramente (u opacamente) asalariadas, como se ejemplifica en Zinacantán.

El tercer tipo es el que encontramos en las comunidades donde una clase económica ha logrado asegu-

rarse hegemónicamente el poder político en toda la comunidad. En estas comunidades la nueva clase dominante ha logrado ocupar todo el espacio de las tradiciones religiosas, y lo que antes era la cultura de toda una comunidad sin distinciones de clase ahora se ha convertido en la ideología de la clase dominante, y el sistema de cargos—que podemos llamar "sistema de cargos hegemónico"—mantiene la integración de la jerarquía religiosa y la política. Ese es el caso que se ve claramente en el desarrollo asombroso de San Juan Chamula, donde una sola clase ha logrado acaparar el poder en la comunidad, sin amenaza seria de otras facciones y donde se combina la modernización con la tradicionalidad.

El presente trabajo fue presentado originalmente como ponencia en el Primer Congreso Internacional de Mayistas, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en agosto de 1989.

Forma parte de una serie de intentos de analizar el sistema de cargos, y como

tal se relaciona estrechamente con mi tesis de maestría (resumido en El sistema de cargos en San Juan Chamula - las predicciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y la realidad, Anales de Antropología de la UNAM, Vol. 24, 1987:215-242). y con mi crítica al culturalismo (El sistema de cargos, el culturalismo y la antropología mesoamericana, ponencia de la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mérida, Yucatán, en Octubre de 1989). Algunos de los planteamientos que han sido formulados durante este trabajo formarán el fundamento y el punto de partida de una investigación cuyo sondeo se está iniciando, con un grupo de alumnos de la especialidad de antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la región amuzga del estado de Guerrero.

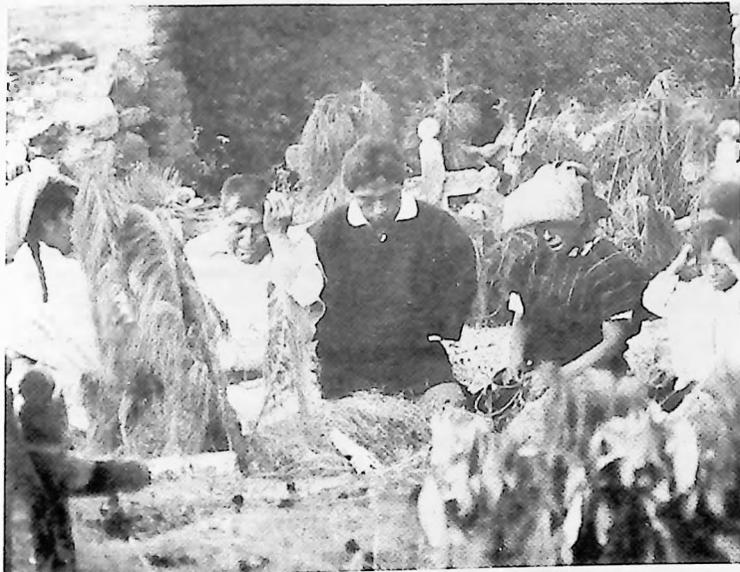
Notas

¹¹ Existe ya un apreciable acervo de trabajos comparativos que presentan el sistema de cargos en términos generales; las más importantes de estas introducciones generales están al punto de ser publicadas en una antología *Introducción al sistema de cargos*. Fernando Cámara, *Religious and Political Organization of 1952*; Manning Nash, *Political Relations in Guatemala de 1958*; Eric Wolf, *The social organization of the Indian Communities in Mesoamerica de 1959*; *Political and Religious Organization* de Frank Cancian de 1967; a estas se puede agregar "Cambio en los sistemas de cargos en Mesoamérica" en *América Indígena*, Vol. XXXIV, Num. 2, 1974, pp. 531-550.

¹² La lista de descripciones de los sistemas de cargos en Chiapas es casi interminable; se citan las más importantes en *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, 1978, Jan Rus & R. Wasserstrom: "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, Vol. 7, Num. 3, 1980, pp. 466-478, y Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista", *Anales de Antropología*, UNAM, Vol. XXI, 1984, pp. 79-101.

¹³ Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los mayas*, SEP-70 núm. 70, México, 1970.

¹⁴ Melvin Tumin, *Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste*, Princeton, 1952.



- [5] Betty Starr, *Ceremonial Structure in the Present-day Maya Area*, University of Chicago, Master's research paper, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, Núm. 131, México, 1949.
- [6] La antropología política es el patito feo de las especialidades antropológicas y todos parecen estar de acuerdo en que es la especialidad más precariamente desarrollada y el benjamín del conjunto, nacida con la publicación de *African Political Systems* (de Meyer Fortes & Evans-Pritchard) en 1940; sin embargo, causó algún malestar en círculos antropológicos cuando un politólogo, David Easton, declaró en 1959 que la antropología política realmente todavía no existía (D. Easton: "Political Anthropology", *Biennial Review of Anthropology*, 1959, Stanford).
- [7] Ya que la antropología política parece ser la rama menos desarrollada de la antropología, no puede sorprender que el aspecto político del sistema de cargos sea el menos explorado. El análisis político del sistema de cargos parece ser casi por completo un monopolio chiapaneco, a penas se conocen estudios de este aspecto fuera de Chiapas; los estudios conocidos son: Michael Solovesh, "Política en una comunidad maya" (de Venustiano Carranza), *América Indígena*, Vol. XXXV, Núm. 1, 1975, pp. 39-48; Andrés Medina, "El proceso de cambio político en un pueblo tzeltal" (de Tenejapa), *Anales del INAH*, época 7, tomo III, 1971, pp. 5-20; Henning Siverts, "On Politics Aleadership in Highland Chiapas", (de Oxchuk) en Evon Z. Vogt & Alberto Ruz L., comps., *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM, 1964, pp. 363-384; Henning Siverts, "The Cacique of Kankuk", *A study of Leadership and Social Change in highland Chiapas, México*, Estudios de Cultura Maya, Vol. V, 1965; Frank Cancian, "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya" (de Zinacantán), en Evon Z. Vogt, comp., *Los Zinacantecos*, INI, 1966, pp. 315-326; Jan Rus, *La situación política en Chamula: Desarrollo y cambios actuales, 1935-1975*; INAREMAC, *San Cristóbal de las Casas*, Documento Núm. 03, 1975.
- La única notable excepción fuera de Chiapas es el artículo ya clásico de Pedro Carrasco, "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J.R. Llobera, comp., *Antropología Política*, Anagrama, 1979, pp. 323-340.
- [8] Henning Siverts, *Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, México*, Alpha Kappa Delta, Vol. XXX, Num. 1, 1960, p. 1.
- [9] Sol Tax, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, Vol. 39, 1937, pp. 423-444. El artículo de Sol Tax constituye el capítulo 4 de la *Introducción al sistema de cargos*.
- [10] Esta descripción es de mi tesis de maestría *The Cargo System in San Juan Chamula: A Scientific Paradigm and an Indian Reality*. Se encuentra también conformando el capítulo 2 de la *Introducción al sistema de cargos*.
- [11] El consenso explicativo del sistema de cargos es discutido como "el paradigma del sistema de cargos" en el capítulo 10 de la *Introducción al sistema de cargos*.
- [12] Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ed. ERA, 1967, p. 194.
- [13] *Ibidem*, p. 195.
- [14] *Ibidem*, p. 192.
- [15] Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, Instituto Nacional Indigenista, Monografía de Antropología Num. 50, 1976, p. 20.
- [16] Evon Z. Vogt, "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en E. Z. Vogt, comp., *Los zinacantecos*, INI, Num. 7, 1966, p. 129.
- [17] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, SEP-INI, Num. 17, 1973, p. 198.
- [18] Ya que la identidad étnica es casi siempre una identidad de comunidad (debido a más de 400 años de gobierno que conscientemente ha intentado fragmentar la presencia indígena) es evidente que el sistema de cargos, en su calidad de institución que define los linderos de la comunidad, será uno de los elementos estratégicos para la definición y el mantenimiento de la identidad étnica. Yo he criticado algunas de las posiciones de la antropología, en lo que se refiere al análisis de la identidad étnica, en una ponencia, "La cara negativa de la antropología mexicana", presentada en el primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Antropología, UAM Iztapalapa, enero de 1988.
- [19] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 199.
- [20] *Ibidem*, p. 209.
- [21] *Ibidem*.
- [22] *Ibidem*, p. 212.
- [23] *Ibidem*, p. 211.
- [24] *Ibidem*, p. 210.
- [25] La disidencia se mostró primero en la antropología económica, con la tesis doctoral de Frank Cancian, posteriormente publicada como *Economía y prestigio en una comunidad maya*, luego se extendió a cubrir los fundamentos teóricos y metodológicos de la antropología, como se desprende del libro *De eso que llaman antropología mexicana*, con artículos de Mercedes Olivera, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Enrique Valencia y Guillermo Bonfil (ENAH, 1970), y se puede mencionar también la crítica a la antropología que hace el etnólogo francés Henri Favre en la introducción a su *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, publicado originalmente en francés en 1971.
- [26] Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, S. XXI, México, 1973, pp. 263-264.
- [27] Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965, p. 71.
- [28] Evon Z. Vogt, *Gods and Politics in Zinacantan and Chamula*, Ethnology, Vol. XII, 1973, pp. 99-114.
- [29] Ricardo Pozas, *Chamula*, INI, Clásicos de la antropología mexicana, Núm. 1, México, 1987.
- [30] Gary Gossen, *Chamulas en el mundo del sol*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- [31] Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, *op. cit.*, p. 39.
- [32] Henning Siverts, *Oxchuk*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969, pp. 151-152.
- [33] Manning Nash, *Political Relations in Guatemala*, *op. cit.*, p. 67.

- ³⁴ W. R. Holland, *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, INI, Monografía antropológica Núm. 2, 1963, p. 58.
- ³⁵ Ulrich Köhler, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, SEP-INI, Núm. 42, 1975, p. 52.
- ³⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 191
- ³⁷ De mi parte se desprende esta opinión —en algunos casos con un poco de arrogancia adolescente— por ejemplo, en "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", en *Historia y Economía*, Núm. 27, Mérida, 1981, pp. 24-40, y "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, UNAM, Vol. XXIV, 1987 pp. 215-242.
- Más a caso viene tal vez un artículo mío no publicado donde crítico el concepto de *Closed Corporate Peasant Community* con base en los datos de San Juan Chamula; Chamula es un perfecto ejemplo de una "comunidad campesina cerrada corporativa" según los criterios de Eric Wolf, sólo tiene cuatro problemas: no es cerrada, no es campesina, su carácter de comunidad es problemático y lo corporativo no sirve para explicar la dinámica de San Juan Chamula, más bien requiere una explicación.
- ³⁸ Es el caso en el trabajo ya mencionado de Betty Starr, y también en monografías tempranas de Ruth Bunzel: "Chichicastenango" de 1952 (originalmente publicado en alemán en 1937); La Farge & Byers, "The Year Bearer's People" de 1931; Maud Oakes, "The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual" de 1951; La Farge, "Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town" de 1947; Frans Blom & La Farge, "Tribes and Temples" de 1925; Charles Wagley "The Social and Religious Life of a Guatemalan Village" de 1949.
- ³⁹ Notablemente el trabajo de Manuel Zabala Cubillos.
- ⁴⁰ Henri Favre, *op. cit.*, p. 19-21.
- ⁴¹ Evon Z. Vogt & Alberto Ruz L., comps.: *Desarrollo Cultural de los Mayas*, *op. cit.*
- ⁴² Evon Z. Vogt., "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y organización ceremonial de Zinacantán", en *Los Zinacantecos*, SEP-INI, Núm. 7, 1966, p. 80.
- ⁴³ Robert M. Adams (en la terminología de Carlos Navarrete: "Adams, el bueno"), "Changing Patterns of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas, México", *American Antiquity*, Vol. 26, 1961.
- ⁴⁴ Acerca del concepto de secularización en general, véase M. Hill: "La secularización: diversidad de significados" en *Sociología de la religión*, (Madrid, 1976), cap. 11, pp. 285-314. En lo referente al sistema de cargos en particular, Judith Friedlander, *The Secularization of the Cargo System*, Latin American Research Review, Vol. 16, 1981, p. 132-143.
- ⁴⁵ F. Cámara, *op. cit.*
- ⁴⁶ Tomando como un grano de sal la confianza de Evon Z. Vogt y R. Adams en la inmovilidad de esta región; véase también la introducción general de Evon Z. Vogt a "Las tierras Altas de los Mayas" en *Handbook of Middle American Indians*, vol. VII, Austin Texas, 1969, pp. 133-151, y E.E. Calnek: *Highland Chiapas Before the Spanish Conquest*, Dis. Doctoral, University of Chicago, 1962.
- ⁴⁷ Eric Wolf formuló su importante concepto *Closed Corporate Peasant Community* en su "Types of Latin American Peasantries", *American Anthropologist*, 1955, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1957, y en su introducción al estudio del campesinado *Peasants* de 1966; Evon Z. Vogt usa la expresión "indios tradicionales" en casi todos sus trabajos; por ejemplo, en su magna obra *Zinacantan*, Harvard, the Bellknap Press, 1969; Sol Tax introduce el concepto de *Vacant nucleus town* en su artículo de 1937 anteriormente citado.
- ⁴⁸ En los contados intentos de un resumen regional de las comunidades no se encuentra ningún esfuerzo por distinguir entre las diferentes comunidades, invariablemente se clasifican juntas subrayando las diferencias; se puede mencionar Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*; Eric Prokosch, *Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas*, Estudios de Cultura Maya, IX, 1973, pp. 151-160. Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, *op. cit.*; Robert Wasserstrom, *White Fathers, Red Souls: Indian-Ladino Relations in Central Chiapas 1528-1975*, dis. doct., Harvard, 1976, Jan Rus & Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, 1981, pp. 466-478.
- ⁴⁹ Evon Z. Vogt, invoca en su "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula", *Ethnology*, Vol. XII, 1973, pp. 99-114, el método de comparación controlada de Fred Eggan, presentado en su "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, Vol. 56, 1954, pp. 743-764.
- ⁵⁰ Un comentario lúcido se encuentra en el artículo de Evans-Pritchard, "Anthropology and History", en su *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1961, pp. 46-65.
- ⁵¹ Eric Prokosch, "Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. IX, 1973 pp. 151-160; Manuel Zabala Cubillos, "Instituciones políticas y religiosas de Zinacantán", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. I, 1961, pp. 147-159; Robert Wasserstrom, *Red Fathers, White Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973*, Dis. Doctoral, Harvard University, 1977.
- ⁵² La única historia de Chiapas, de Manuel Trens, de 1957, es una historia tan institucional que más bien se puede llamar "historia prescriptiva" que "historia descriptiva", y no le otorga para nada un lugar a la población indígena; el único intento de escribir una historia de Chiapas donde los indígenas ocupen un lugar significativo es la introducción a *Cambio y continuidad entre los mayas en México* de Henri Favre... La doctora Angélica Inde, directora del archivo de la Catedral de San Cristóbal de las Casas tiene en preparación una historia de Chiapas.
- ⁵³ Véase en particular *Desarrollo cultural de los mayas* recopilado por Evon Z. Vogt & Alberto Ruz Lhullier, UNAM, México, 1964.
- ⁵⁴ Publicado en 1952, en inglés, en Sol Tax, comp., *Heritage of Conquest*, es el capítulo Núm. 5 en la *Introducción al sistema de cargos*.

- [551] Publicación Núm. 24 del Middle American Research Institute de la Tulane University en New Orleans; véase mi crítica de este simposio en la introducción a la antología del sistema de cargos.
- [561] Ulrich Köhler, "Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán", *América Indígena*. Vol. XLII, Núm. 1, 1982, pp. 118-119.
- [571] *Ibidem*, p. 119.
- [581] *Ibidem*.
- [591] La tradición dominante en el análisis antropológico en Chiapas es implícitamente evolucionista, por lo regular se manifiesta más bien como dualista, como en el caso de Robert Redfield y Gonzalo Aguirre Beltrán; véase al respecto Roberto Wasserstrom, "La perspectiva chiapaneca", en *Historia y Sociedad*, Núm. 9, 1976, pp. 58-73.
- [601] La población de San Juan Chamula es más grande que la mayoría de las comunidades indígenas; Robert Laughlin ha indicado números en diferentes ocasiones, que van desde 50,000 hasta 100,000 y si se incluyen las comunidades de emigrantes de Chamula en la Selva Lacandona y otras partes, hasta 150,000.
- [611] George Collier, *Planos de interacción del mundo tzotzil*, SEP-INI, Núm. 48, 1976.
- [621] R. Wasserstrom, *Minifundismo y trabajo asalariado: estudio de caso II, informe preliminar*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de las Casas, 1976.
- [631] R. Wasserstrom, *Los mecanismos de proletarianización del indígena*, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Documento Núm. 08, 1976.
- [641] El grado de modernización se desprende con nitidez del artículo de Evon Z. Vogt de 1973, pero también, en lo político, de Jan Rus: *La situación política en Chamula: Desarrollo y cambios actuales 1935-1975*, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Documento, Núm. 03, 1975.
- [651] Véase la monografía de Frank Cancian, *Zinacantan*, ya citada.
- [661] Véase, Frank Cancian, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers in Zinacantan*, Stanford, 1972, y R. Wasserstrom, dis. doct.
- [671] Véase R. Wasserstrom, "La evolución de la economía regional en Chiapas, 1528-1975", *América Indígena*, Vol. XXXVI, 1976, pp. 479-498.
- [681] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 252.
- [691] *Ibidem*, pp. 252-253.
- [701] Ricardo Pozas, *op. cit.*
- [711] *Ibidem*.
- [721] Los tojolabales son, con bastante seguridad, el único grupo de los mayas que, de manera general, carece de sistema de cargos (véase Mario Humberto Ruz, comp., *Los verdaderos hombres I-IV*, UNAM) al igual que los zoques, que lingüísticamente son primos hermanos de los mayas y carecen también de sistema de cargos (véase Norman D. Thomas, *Envidia, brujería y estructura social*, SEP-70.)
- [731] Ricardo Pozas, *op. cit.*, entre otras obras.
- [741] Frank Cancian, *op. cit.*; Evon Z. Vogt, *Zinacantan*, Harvard, 1969, y muchos otros.
- [751] Los trabajos de Ulrich Köhler, en especial la obra ya citada.
- [761] Ulrich Köhler, *op. cit.*, 1982, pp. 119-120.
- [771] Frank Cancian, *op. cit.*, 1976, pp. 20.
- [781] Ricardo Pozas, *op. cit.*
- [791] Como lo menciona Evon Z. Vogt, en su artículo de 1973, y Gary Gossen en la monografía ya citada.
- [801] En las palabras de Peter Hubbel, un biólogo de Arizona que trabajó largos años en Chiapas, los zinacantecos son los judíos de los tzotziles mientras que los chamulas son los irlandeses. La opinión de que los chamulas son los más terca-mente indígenas y tradicionales en la región es generalmente aceptada en Chiapas, tanto en el gobierno como en la población ladina, no obstante la injusta generalización y el contenido ligera-mente racista en esta opinión.
- [811] El hecho de que los antropólogos mexi-canos generalmente no han prestado mu-cha atención al sistema de cargos como institución —con pocas y notables excep-ciones como Fernando Cámara, Gonzalo Aguirre Beltrán, Pedro Carrasco y Andrés Medina— se podría interpretar de esta manera: Daniele Dehouve propuso en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos celebrado en la ciudad de México en el verano de 1982 que el sistema de cargos como lo presentan los antropólogos realmente no existe.
- [821] Véase Johanna Broda, "La expansión im-perial mexicana y los sacrificios del templo mayor", en Jesús Monjarraz-Ruiz, Rosa Brambilla y Emma Pérez Rocha, comps., *Mesoamérica y el centro de México*, Bi-blioteca Histórica del INAH, México, 1985 p.433-475.
- [831] Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, Fon-do de Cultura Económica, México, 1974.
- [841] Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1969; y Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*
- [851] Manning Nash, *op. cit.*, p. 68.
- [861] Pedro Carrasco, *op. cit.*
- [871] Eric Wolf, *op. cit.*
- [881] Arturo Warman, *De eso que llaman an-tropología mexicana*, México, ENAH, 1971.
- [891] Notablemente en la obra del Proyecto Harvard de Chiapas, la bibliografía del proyecto de alrededor de 1980 abarca más de 400 títulos.
- [901] En mi artículo, en *Anales de Antropología*, 1987, ya citado.
- [911] Como ya ha mencionado Ricardo Pozas, una de las tareas más importantes en la antropología mesoamericana es el análisis de la relación entre "las clases en sí" y "las clases para sí", problema que se presenta inevitablemente en el estudio de las dife-rentes vías de formación de clases.

Leif Korsbaek es profesor e investigador de la ENAH-INAH.