

# Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio

Mario Padilla Pineda\*

**RESUMEN:** El tema central del artículo es lo que en la literatura mesoamericanista se ha conocido usualmente como prestigio en relación con la participación en los sistemas de cargos religiosos de las comunidades indígenas. Después de exponer las concepciones de autores relevantes en el tema, se exponen los resultados de un estudio de caso y, finalmente, se confrontan los resultados de dicho estudio con las teorías previamente expuestas.

**ABSTRACT:** The central subject of the article is what in mesoamericanist literature has usually been known as prestige in connection with the participation in the systems of religious offices of the indigenous communities. After presenting the conceptions of important authors on the topic, it exposes the results of a case study and, finally, it confronts these results with the previously exposed theories.

El hilo conductor de este artículo es lo que en la literatura sobre los sistemas de cargos característicos de las comunidades mesoamericanas se ha denominado usualmente prestigio. Prestigio es el nombre que los etnógrafos han dado a uno de los rendimientos más peculiares de esta institución. Reiteradamente se ha señalado que los miembros de las comunidades indígenas que toman un cargo obtienen, a cambio de patrocinar el culto de una imagen del santoral católico, el reconocimiento y la estima de los otros miembros de la comunidad, a esta estimación y reconocimiento los etnógrafos le han llamado prestigio. Que la participación en el sistema de cargos rinde prestigio para los ocupantes de los cargos al parecer es un punto de consenso en la literatura sobre el tema. Sin embargo, el prestigio no ha puesto mucha atención en los estudios sobre el sistema de cargos: o se ha considerado como evidente, o bien se le ha estudiado sólo de manera subsidiaria, subordinándolo al estudio de las funciones latentes de la institución.

Para abordar este tema, el trabajo se ha dividido en tres partes:

1. En la primera se revisan tres intentos divergentes de explicación sociológica del prestigio en los estudios sobre los sistemas de cargos. Se hace referencia a los es-

\* Candidato a Doctor en El Colegio de México

- tudios de George M. Foster [1987], Frank Cancian [1976] y, Brian Hayden y Rob Garget [1994].
2. En la segunda parte se resume un estudio de caso sobre la institución de los cargos religiosos en la comunidad p'urhé de San Pedro Ocumicho, ubicada en el Estado de Michoacán, en esta exposición se utiliza la noción de prestigio como eje articulador.
  3. Finalmente, a partir de los resultados de la investigación, se discuten de manera crítica las teorías de los autores reseñados.

#### TEORÍAS Y ESTUDIOS PREVIOS

##### SOBRE LOS SISTEMAS DE CARGOS Y EL PRESTIGIO

Aunque el término prestigio —como se verá más adelante— es equívoco, lo retendremos por el momento en virtud de que ha alcanzado cierta institucionalización en el ámbito académico mesoamericanista para designar el fenómeno en cuestión; sobre todo para analizar y discutir las tesis de algunos autores en torno al tema. No se trata, ni mucho menos, de una revisión exhaustiva; pero los autores seleccionados (Foster, Cancian, y Hayden y Garget) son representativos de tres formas contrapuestas de concebir los sistemas de cargos y de explicar el prestigio. Los autores seleccionados, a pesar de que su interés principal apunta a establecer la probable funcionalidad del sistema de cargos, se han ocupado también en proporcionar teorías específicas que respondan a la pregunta de por qué la participación en el sistema de cargos tiene como uno de sus rendimientos el prestigio incrementado del carguero.

#### GEORGE M. FOSTER.

##### LIMITACIÓN DE LO BUENO Y HOMBRE IDEAL, IMÁGENES DETERMINANTES DEL PRESTIGIO

Para Foster [1987], el sistema de cargos y ceremonias religiosas —al igual que el resto de instituciones, conductas y creencias propias de las comunidades aldeanas— tiene como base la idea de que lo bueno (trátase de riqueza, honor o tierra) es algo limitado. Por ende, es conveniente empezar por explicar esta idea.

La idea de que lo bueno es algo limitado es un modelo de orientación cognoscitiva que implica una forma particular de ver el mundo y una conducta calculada para aprovechar al máximo las oportunidades —entendidas culturalmente— que ofrece aquel mundo [Foster, 1987:124], pero no es ni la orientación cognoscitiva misma ni describe la cosmovisión de un grupo. La función de un modelo de orientación cognoscitiva es explicar concisamente la infinidad de formas que puede to-

mar la conducta y formular los principios a los cuales se conforma dicha conducta haciendo posible su predicción. Al modelo que explica un amplio espectro de la conducta en Tzintzuntzan, Foster lo denomina *imagen de la limitación de lo bueno*, y por él entiende:

que la conducta en éstas y otras áreas amplias está modelada de tal manera que sugiere que los ven sus universos, el social, el económico y el natural—su ambiente total—como unos en que casi todas las cosas deseables en la vida, tales como la tierra y otras formas de riqueza, la salud, la amistad, el amor, la hombría, el honor, el respeto, el poder, la influencia, la salubridad y la seguridad, *existen en cantidades finitas insuficientes para llenar aún las necesidades mínimas de los habitantes. No sólo las “cosas buenas” existen en cantidades estrictamente limitadas, sino que, además, no hay directamente dentro del poder del tzintzuntzeño, una manera de aumentar las disponibilidades que existen de esos bienes. Es como si el notorio hecho de la escasez de la tierra en el municipio se aplicara también a todas las cosas que se desean: no hay suficiente para todos. Lo “Bueno”, como la tierra, se ve como algo inherente en la naturaleza, que está allí para dividirse y volver a dividirse si es necesario, para transmitirse, pero no para aumentarse [ibid.:125; cursivas de Foster].*

Esta imagen de la limitación de lo bueno más la idea que tiene el tzintzuntzeño de su comunidad como un sistema cerrado da lugar a un corolario primario: “Si lo bueno existe en cantidad limitada y si el sistema es cerrado, se sigue que *un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros*” [ibid.:125; cursivas de Foster]. Esto implica que una mejoría aparente de alguno se considera como una amenaza para la comunidad, ya que si lo bueno está dado en cantidad, todo incremento en el bienestar de uno debe ser a expensas de otro o de otros. Este modelo cognitivo orienta la conducta, individual y familiar, así como las evaluaciones y críticas de la comunidad a la actuación de sus miembros individuales y, finalmente, la conducta institucionalizada. Cada una de éstas conductas opera como un mecanismo autocorrector que promueve el equilibrio de la comunidad neutralizando o evitando los cambios de *status*. Así, la conducta individual y familiar se orienta a mantener la posición en el sistema y a evitar la explotación y la crítica por parte de otras personas; la conducta del grupo, a menudo informal, se orienta a sancionar la conducta de los miembros individuales cuando se considera que están violando las normas que significan la seguridad para todos; la conducta institucionalizada se pone en operación para hacer frente a la superioridad alcanzada. Es dentro de esta última donde se ubica la participación en el sistema de fiestas, cuya función es eliminar mediante el gasto y el consumo ceremonial la ventaja alcanzada.

Lo mismo que en otras comunidades campesinas de la América Latina, al tzintzuntzeño que mejora su posición de poderío económico se alienta —y a veces se fuerza— para restaurar el *statu quo* mediante la aceptación del servicio de la mayoría de una fiesta. Los grandes gastos y los altos consumos que son la parte del

mayordomo, da a los demás la seguridad de que la ventaja que el mayordomo ha conquistado se ha eliminado totalmente [*ibid.*:141].

En este sentido, "el sistema de fiestas religiosas es enteramente congruente con el modelo de lo Bueno Limitado". Su función latente es, por tanto, la de ayudar en el mantenimiento básico del equilibrio económico.

Foster destaca que a cambio de su gasto económico el mayordomo obtendrá *prestigio*. Y el prestigio es el único bien que escapa a la imagen de la limitación de lo bueno:

La recompensa del mayordomo es el prestigio. . . El prestigio, en realidad, es el único Bien que no es estrictamente limitado; cualquier número de hombres lo puede lograr mediante el cumplimiento de las obligaciones rituales lugareñas [*ibid.*:141].

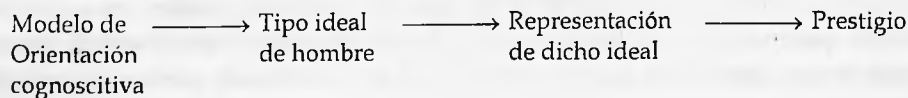
Y más adelante señala:

El prestigio y el *status* fueron las únicas cosas que la comunidad podía permitir que un hombre acumulara en grandes cantidades, y se podían adquirir solamente. . . al costo de repetidos ciclos de duro trabajo, cada uno de los cuales podía terminar sólo de una manera: la bancarrota casi completa [*ibid.*:203].

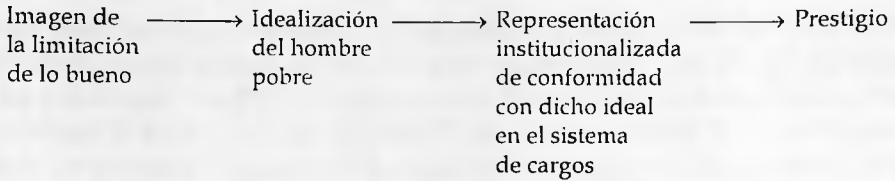
Ahora bien, ¿por qué cuidar de las imágenes, cumplir con los deberes rituales y gastar en bebida, alimentos, etcétera conduce al prestigio? Responde Foster:

Yo sugiero que el prestigio es la consecuencia de la capacidad o de la voluntad para simbolizar el concepto que una sociedad tiene de su "hombre ideal" . . . En Tzintzuntzan, y en otras sociedades campesinas, el consumo conspicuo subyacente al sistema de la mayordomía lleva al prestigio. . . Porque. . . permite a un hombre demostrar visiblemente que se conforma al tipo ideal de su sociedad. Le permite poner énfasis en su compromiso con el principio de igualdad que significa una comunidad saludable. Él, mucho más que cualquier otro, es "igual", y por razón de su adhesión al ideal que se considera como significativo de la estabilidad social, su sociedad no sólo puede permitirse otorgarle el prestigio, sino que debe hacerlo [*ibid.*:206].

En resumen, para Foster el prestigio de un individuo está asociado con su capacidad para representar públicamente el tipo ideal de hombre de la sociedad a la que pertenece; a su vez, este ideal está determinado por el modelo de orientación cognoscitiva de dicha sociedad. Esto se puede representar gráficamente como sigue:



Para el caso específico de las comunidades aldeanas. El modelo de orientación cognoscitiva que les corresponde es la imagen de la limitación de lo bueno, y el tipo ideal del hombre determinado por ésta es el del hombre pobre. Tenemos, entonces:



FRANK CANCIAN.

LEGITIMACIÓN DE LAS DIFERENCIAS ECONÓMICAS  
POR EL PRESTIGIO

Un punto de vista diverso del anterior es el de Frank Cancian [1976]. Este autor considera también que el sistema de cargos juega un importante papel integrador en la comunidad indígena, pero no atribuye este papel a la nivelación económica que pueda acarrear el gasto ceremonial, sino a la legitimación de la riqueza y, por tanto, de las diferencias económicas que dicho gasto implica.

Cancian considera al sistema de cargos religiosos como un sector de la vida pública de la comunidad, al igual que los papeles de curandero y los cargos del gobierno civil. El carácter público de un papel implica que éste está reconocido y que brinda prestigio dentro de la comunidad al individuo que lo desempeña<sup>1</sup> [*ibid.*:32]. Un zinacanteco puede participar en alguno o algunos de estos sectores, y la reputación que obtenga en ellos será la imagen que de sí mismo presente a la comunidad [Cancian, 1976:44]. Aunque Cancian considera que el prestigio es una cualidad esquivada y sobre la cual no hablan directamente los zinacantecos, da una definición que la hace operativa en términos de su producción en el sistema de cargos:

El prestigio —dice— es el valor total de la actuación [en el sistema de cargos] tal como los zinacantecos la ven [. . .]. Es la deferencia y respeto que un hombre recibirá por servir en su cargo, la variable según la cual puede compararse él mismo con los otros que también han ocupado cargos [*ibid.*:115].

El prestigio adjudicado al carguero está determinado por varios factores, entre ellos el costo y la autoridad tradicional que el cargo tiene. Pero es "el costo el factor más importante en la determinación del prestigio de la mayoría de los cargos":

<sup>1</sup> Cancian especifica esto para el papel de curandero, pero el contexto en que lo hace implica que se pueda generalizar para los otros dos papeles de la vida pública.

El público conoce bastante bien el costo de cada cargo y, aún mejor, el costo relativo de los diversos cargos. Puesto que los gastos de los diversos cargos son substancialmente diferentes, el observador, nativo o antropólogo, tiene pruebas evidentes sobre las cuales poder juzgar a un individuo [*ibid.*:106].

Ahora bien, las diferencias en los costos son importantes en algunos casos; varían desde algunos cientos de pesos hasta varios miles; por ende, el acceso a los cargos está limitado por la capacidad económica del individuo. Cancian expresa en los siguientes términos dicha determinación: "Hasta donde le es posible al zinacanteco controlar su carrera de cargos, trata de aumentar su prestigio dentro de los límites de su situación económica" [*ibid.*:157], al contrario de como se han expresado otros estudiosos [en particular Nash, 1958; Wolf, 1959; Foster, 1987], Cancian considera que el individuo no se empobrece definitivamente con su participación como carguero, sino que tiende a conservar su rango económico, pero ahora legitimado por su prestigio o rango social:

Los datos sobre las carreras individuales incuestionablemente demuestran que los que se destacan social y económicamente en un previo servicio de cargo siguen conservando su posición y aumentando la distancia que los separa de sus semejantes [*ibid.*:147].

¿Qué implica lo anterior? Que las diferencias económicas son la base de la participación diferenciada por costos en el sistema de cargos; que esta participación diferenciada da lugar a un prestigio diferenciado; que el prestigio diferenciado obtenido legitimará las diferencias económicas. Esquemáticamente se puede representar esto como sigue:

Rango económico      —————>      Sistema de cargos      —————>      Rango social

Esto implica para Cancian que hay un aspecto en el cual la relación entre el aspecto económico y el social de la estratificación con el sistema de cargos es inversa: Mientras el rango económico se refleja en la participación en el sistema de cargos, el rango social —es decir el prestigio—, por el contrario, resulta de esta participación. Por ende, concluye Cancian, el sistema de cargos en Zinacantán refleja la estratificación económica de la comunidad y opera la transformación del rango económico en rango social o prestigio [*ibid.*:283].

Así, el sistema de cargos instaure una diferencia de rango que es función de las diferencias de riqueza. Las diferencias de riqueza son anteriores a las diferencias de prestigio instauradas por el sistema de cargos; el sistema de cargos, por tanto, convierte el rango económico en rango social, y con ello legitima a aquél; tesis central del trabajo de Frank Cancian.

BRIAN HAYDEN Y ROB GARGET.  
EL PUNTO DE VISTA EXPLOTADOR

Una tercera postura que se distingue radicalmente de las dos anteriores es la de Brian Hayden y Rob Garget (1994), quienes en un polémico artículo, tratan de demostrar que el sistema de cargos no implica el empobrecimiento del carguero, como pensaba Foster, ni tampoco es un mecanismo que legitime las diferencias de riqueza preexistentes. Su tesis central es que el sistema de cargos es por sí mismo un mecanismo que permite la acumulación, por lo que al final habrá un balance favorable al individuo *que pasa los cargos* en términos de riqueza y poder. A este modelo teórico alternativo le denominan *explotador*, en oposición al que llaman el modelo *funcionalista o normativo*.

Hayden y Garget plantean que la conquista creó condiciones demográficas y económicas comparables a las de las comunidades con un nivel *Big Men* de organización. La conquista significó la destrucción de las bases que sustentaron las élites indígenas prehispánicas al succionar los excedentes que anteriormente eran apropiados por aquéllas. Sin embargo, estos excedentes se redujeron, pero por su existencia fue posible el surgimiento de un nuevo tipo de acumuladores, evolutivamente más atrasados, semejantes a los acumuladores de las primeras etapas de la diferenciación socioeconómica:

Después de este "impulso atrás" hacia estas condiciones materiales más rudimentarias dado por los españoles, creemos que los intentos resultantes de los acumuladores indígenas para establecer controles dentro de sus comunidades pudo seguir pautas semejantes a las de los primeros acumuladores prehistóricos [Hayden y Gargett, 1994:6].

¿Cuáles son estas "pautas semejantes a las de los primeros acumuladores prehistóricos"? Básicamente, las que integran las fiestas competitivas como mecanismo primario por el cual los individuos pueden apropiarse de los excedentes de la comunidad. Las fiestas competitivas son, según los autores, un rasgo general de las sociedades en los inicios de la diferenciación socioeconómica, y también el mecanismo mediante el cual esta diferenciación se lleva a cabo. Las fiestas competitivas logran esto motivando a los individuos a producir más de lo que normalmente estarían dispuestos a producir ya que obtendrán altos beneficios de riqueza y poder. El mecanismo principal para lograrlo es el establecimiento de relaciones de deuda, cuya estructura jerárquica termina por beneficiar a los ocupantes de los puestos clave del sistema. En el caso del sistema de cargos, los ocupantes de dichos puestos serían los llamados principales.

Ahora bien, los autores rechazan el punto de vista que considera a esta institución como un dispositivo nivelador, esto es que elimina la riqueza acumulada por

un individuo y que de esta manera fortalece las normas igualitarias de la comunidad, y rechazan también que la recompensa que reciben los ocupantes de los cargos sea el prestigio o *status* social. Desde su punto de vista, el sistema de cargos no es un mecanismo nivelador, como señala Foster; pero tampoco se reduce a legitimar una diferencia previa, como supone Cancian. Para Hayden y Gargett, el sistema de cargos provee los medios para que algunos individuos se apropien de los excedentes comunitarios y es, por tanto, un mecanismo de diferenciación económica. Así, los individuos que escalan la jerarquía no obtienen a cambio, principal ni exclusivamente, prestigio sino riqueza y poder.

El sistema de cargos no es fundamentalmente un mecanismo nivelador, sino:

que es [algo] mucho más parecido a los sistemas de *Big Men* y a las incipientes organizaciones de élite de otras partes del mundo. Esto es, las organizaciones de cargos proveen a los líderes con una estructura *potencial* para concentrar y controlar los excedentes comunitarios en sus propias tierras y para convertir estos excedentes en poder y riqueza para ellos mismos. Al mismo tiempo, el sistema de cargos permite a los individuos evitar represalias comunitarias [Hayden y Gargett, 1994].

Y argumentan tres razones que resumen su planteamiento:

1. Los individuos en las más altas posiciones de cargo frecuentemente hacen beneficios desde sus posiciones.
2. El *status* social, el prestigio, es un pobre argumento frente a la bancarrota económica, además de que no es un principio viable sobre el cual alguna institución compleja y resistente pueda ser construida. Si bien la entrada al sistema de cargos supone grandes endeudamientos y esfuerzos, en todos los casos existe la perspectiva de acrecentar la riqueza y el poder propios. En este sentido, los cargueros no actúan de un modo diverso al de "sus modernos contrapartes, los empresarios": arriesgan inversiones con miras a rendimientos futuros.
3. La historia del sistema de cargos muestra que permite la acumulación de excedentes de riqueza y poder por aquellos con suficiente energía, motivación y destreza [*ibid.*:6-8].

#### UN ESTUDIO DE CASO.

#### SISTEMA DE CARGOS Y PRESTIGIO EN SAN PEDRO, OCUMICHO, MICHOACÁN

Aunque desde cierta perspectiva las tres posturas revisadas parecen irreconciliables, sin embargo, tienen un punto en común: el estudio de los sistemas de cargos desde un punto de vista económico. Ya sea que se considere que su principal fun-



ción es la nivelación económica, como sugiere Foster; o que su papel es legitimar las diferencias económicas, como propone Cancian; o bien que se encarga de crear dichas diferencias, como plantean Hayden y Garget, sea como sea, en estas tres posturas se considera que se trata de una institución cuya relevancia proviene de su condicionamiento o de sus efectos propiamente económicos. Y el prestigio o, en general, la recompensa recibida por los cargueros, es explicado como una consecuencia de este condicionamiento o de estos efectos. En segundo lugar, estas tres posturas se caracterizan por soslayar el punto de vista nativo. Que la explicación antropológica no debe limitarse a reproducir la explicación nativa es indiscutible. Pero la interpretación etnográfica debe ser capaz de darle un lugar en su modelo explicativo.

Esta segunda parte son los resultados de una investigación sobre el sistema de cargos en la comunidad de San Pedro Ocumicho [Padilla, 1998], ubicada en los límites septentrionales de la región conocida como la meseta p'urhépecha, en el estado de Michoacán. A partir de ella se muestra la posibilidad de abordar el estudio de esta institución y del prestigio que le está anexo desde un punto de vista que no los reduzca a meros epifenómenos de la esfera económica. No se hace referencia a todos los aspectos del sistema de cargos que se pueden observar actualmente en esta comunidad; sino sólo a los que se consideraron como los aspectos esenciales que posibilitan una aproximación a la misma, teniendo al prestigio como hilo conductor. Esta elección no es arbitraria; la misma se impone al observador cuando se inquiera por los motivos que llevan a los miembros de la comunidad a tomar un cargo y cuando dicha inquisición empieza por el testimonio de los mismos cargueros. Considerando que en primer lugar es necesaria una precisión terminológica.

*Prestigio* es el vocablo que los estudiosos mesoamericanistas habitualmente han elegido para designar el rendimiento que en términos de consideración social obtiene el ocupante de un cargo religioso. Sin embargo, el término mediante el cual los miembros de las comunidades indígenas vierten al castellano dicho rendimiento es "respeto". Respeto —esto es estima y consideración social, honra y reconocimiento— es el beneficio que obtiene el individuo que "hace los cargos" conforme asciende por la jerarquía. En el caso del idioma p'urhé, "respeto" traduce dos nociones distintas pero relacionadas: *kashumbikua* y *janganperata*. *Kashumbikua* significa, literalmente, "conducta reverencial", pero puede ser traducida como "urbanidad", "buenos modales" o "etiqueta". En este caso, respeto, *kashumbikua*, alude a una conducta reverente y reservada. *Janganperata*, en cambio, quiere decir "reconocerse mutuamente la cara", es decir: reconocerse unos a otros. Lo que implica este reconocimiento es una conducta opuesta a la indiferencia; es decir, implica la obligación de reconocer la presencia del otro y comunicarle tal reconocimiento, por ejemplo, saludándolo si está o pasa cerca de nosotros. Ambas nociones son importantes en el

contexto del culto cuya organización es tarea de los cargueros, y sus significados están íntimamente relacionados. *Kashumbikua* se refiere a la conducta adecuada en contextos ceremoniales, en tanto que *janganperata* se refiere al rango ceremonial de los implicados en el culto y a su reconocimiento mutuo expresado mediante conductas y fórmulas rituales, la cortesía, la distribución en el espacio, la precedencia. Es este rango ceremonial al que se refiere el término "respeto" como rendimiento del sistema de cargos y al que los etnógrafos han designado como prestigio, en tanto que *kashumbikua* se refiere al conjunto de conductas que lo expresa visiblemente. De acuerdo con la lógica de operación del sistema de cargos, el respeto, entendido como el rango ceremonial de un individuo, se incrementa conforme hace cargos, y la elevación de su rango ceremonial se expresa en su ascenso por la jerarquía de servicio religioso.

Ahora bien, *janganperata*, reconocimiento, involucra en su significado un nexo social. El respeto —en el sentido de reconocimiento— es el tipo de vínculo social propio del orden religioso-ceremonial cuyo soporte institucional es el sistema de cargos. Es también el sentido de las conductas pertinentes en este ámbito. Los miembros de la comunidad atribuyen a las acciones que constituyen el culto el sentido de conductas "de respeto"; es decir, de conductas cuyo significado es interpretado como expresiones de reconocimiento en sus diferentes modalidades: agradecimiento, saludo, correspondencia, retribución, pedir permiso. Todas estas expresiones conforman una especie de malla de conceptos que permiten hacer explícito el significado de las prácticas que conforman el culto; tanto de éste visto en su conjunto, como de cada detalle o rutina particular de aquéllas que lo integran.

Este sentido es más claro cuando se atiende a los motivos que la gente de la comunidad atribuye al acto de tomar un cargo. Ciertamente, los motivos concretos que pueden llevar a tomar un cargo presentan una variedad relativamente grande. Pero, en términos generales, a quien toma un cargo se le atribuye, y se atribuye él mismo, uno de dos motivos: el primero raramente es confesado y aparentemente es el menos frecuente, se trata de la búsqueda de ascenso social o de buena fama; el segundo motivo es el más confesado, inclusive se halla institucionalizado en algunas fórmulas lingüísticas que aluden a un intercambio: se trata, en este caso, de corresponder a una entidad divina por un favor recibido. En realidad, ambos motivos —el intercambio de bienes con la divinidad y el ascenso social— concuerdan, el primero, con la función explícita del sistema de cargos (es decir, el culto), y el segundo, con sus rendimientos. Los cargos son un medio de servicio religioso a la vez que un mecanismo de ascenso social. En este sentido, cada uno de estos motivos apunta a aspectos diferentes del sistema de cargos: uno apunta a su función religiosa, de culto, y el otro, a su rendimiento, a su efecto en la posición del carguero en la escala social. Pero ambos aspectos, aunque distinguibles a partir de los motivos, son inescind-

dibles y correferentes. Es necesario, por tanto, considerar ambos, de manera separada.

Cuando indagamos por los motivos, las respuestas más frecuentes, y en este sentido típicas, de por qué o para qué tomar un cargo, son aquéllas que aluden a una peculiar motivación que tiene implicaciones de carácter religioso. Así, se dice que tal o cual cargo se ha tomado "por una manda", o bien se dice que se ha tomado "por gusto".

En el primer caso, cuando el cargo se toma por una manda (*eiátspeni*, promesa), hay un compromiso del carguero con el santo para organizar y patrocinar su culto anual a cambio de recibir ciertos bienes cuya obtención ha solicitado aquél a éste, previamente; pues, el individuo ha invocado a la divinidad y le ha ofrecido un trato: "Concédeme x y a cambio yo voy a tomar tu cargo". El individuo que toma un cargo de esta manera lo hace, para cumplir con la obligación que adquiere al haberse realizado su petición.

En el segundo caso, cuando el cargo se toma por gusto, la persona que así lo hace generalmente ha logrado acumular riqueza y considera que tal logro ha dependido de la intervención divina; empero, se dan casos —los menos— de gente pobre que toma el cargo de esta misma manera. Esta forma de tomar el cargo por gusto, no formula una petición; es una especie de agradecimiento a Dios y a los santos porque le han dado vida y bienestar a quien solicita el cargo; es al igual que en el primer caso, una forma de corresponder, si bien en esta variante el intercambio con la divinidad no está mediado por una petición, sino por la conciencia de que el bienestar material depende de la voluntad de aquélla.

Estas son las formas típicas; pero es posible encontrar formas intermedias entre ellos, por ejemplo, cuando hay una interpelación de la imagen al sujeto a través de ciertos acontecimientos o de sueños que revelan a éste su dependencia y su deuda para con la imagen. Este caso, empero, se subsume en el caso más general de la "manda", quizá porque se trata de agradecer un don particular, y no de un agradecimiento general a Dios y a los santos.

Ambas, sin embargo, tienen un significado común: el cargo se toma para "agradecer" a un santo, o a Dios, el haber recibido un bien cuyo origen se imputa a la voluntad divina, y porque se espera de esta manera seguir contando con ella. Tomar un cargo es la forma de corresponder y cerrar así una relación de intercambio entre los miembros de la comunidad y sus divinidades con la esperanza de mantenerlas propicias. En todos estos casos se parte del supuesto de que es el hombre el que está obligado con la divinidad ya que gracias a la intervención de ésta —solicitada o no— aquél ha obtenido algo que valora positivamente. Se considera que la entidad divina no puede ser coaccionada mediante el culto, sino que éste es un "agradecimiento" por su buena voluntad. Al parecer, a nadie se le ocurre hacerle la fiesta al

santo con miras a obtener un beneficio predefinido. Al contrario, se recibe el bien y éste es un signo de que el santo aceptó el trato; o bien, la fiesta se hace como un agradecimiento por el bienestar de que disfruta el carguero, aunque no lo haya solicitado explícitamente, bajo el supuesto de que no lo tendría sin la intervención divina, o de que podría perderlo si no la reconociera. Ciertamente, como señalara Marcel Mauss, se agradece con el fin de crear el derecho a recibir un don futuro, de acuerdo con el mecanismo sociopsicológico inherente al intercambio de regalos [Mauss, 1971]. Y este intento de dirigir la gracia divina mediante el patronazgo revela un aspecto mágico inherente a este tipo de religiosidad. Pero no se concibe la posibilidad de ejercer, mediante el ritual, coerción sobre la imagen. Se trata de servicio divino, o culto, y no de coerción divina, según la distinción hecha por Max Weber [1974]. La imagen no puede ser obligada a satisfacer cierta solicitud, sino solamente incitada a ello mediante la promesa de tomar su cargo. Tomar un cargo es un acto posterior a la acción divina —y por lo tanto no puede representarse como causa, lo cual es característico de la acción mágica— y aparece siempre como un agradecimiento del individuo, como una obligación suya.

Así, un individuo toma un cargo con la finalidad de cerrar una relación de intercambio con una entidad divina, ya sea para evitar una sanción de origen divino, para mantenerla propicia o porque considere valiosa en sí misma esta retribución; en cualquier caso, desde la perspectiva que revelan estas motivaciones, el sistema de cargos constituye el mecanismo instituido por la comunidad para retribuir a las divinidades en el flujo de intercambios que mantiene con ellas. ¿Qué es lo que se intercambia? De acuerdo con la cosmovisión religiosa imperante, el hombre recibe todo cuanto considera valioso: vida, salud, patrimonio, bienestar. A cambio, debe cumplir con las tareas del culto establecidas por la tradición: cuidado de las imágenes, realización de ceremonias, entrega de ofrendas, danzas, comensalidad.

Una buena parte de estas tareas de culto implican el consumo de bienes materiales y por tanto dispendio económico; pero el significado atribuido a la realización de estas tareas y al gasto involucrado no es el de una compensación económica, sino el del agradecimiento y reconocimiento a la imagen. Por más que el culto involucre desembolso económico, los intercambios económicos no constituyen sino un aspecto del culto, y un aspecto secundario. La mayor parte de las actividades e intercambios culturales tienen en realidad un carácter ceremonial. Ejecutar una danza en honor de una imagen tiene sin duda un costo económico por la música y el vestuario utilizados, al igual que otras actividades como las comidas colectivas a cargo de los ocupantes de los cargos. Sin embargo, el sentido no es el de un intercambio económico, sino ceremonial; es decir, son bienes materiales que sirven como medios para expresar respeto, reconocimiento, agradecimiento, y son dirigidos principalmente a la imagen festejada pero también recíprocamente entre los ocupantes de los car-

gos; esto también es válido para las innumerables rutinas de saludos que tienen lugar a lo largo de las fiestas. Así, *el significado general de tomar un cargo, esto es el reconocimiento y por tanto la valorización de lo sagrado, es también el significado particular de las conductas que constituyen el culto y por tanto de los intercambios que tienen lugar a través de ellas*. Pero si la primacía de las entidades divinas, valga decir su alto rango ceremonial o prestigio, se explica porque el individuo se define frente a ellas como deudor, ¿cómo explicar el prestigio ganado por el carguero, cuando el retribuir a la imagen apenas compensaría el bien recibido? Para comprender este fenómeno es necesario considerar el proceso mediante el cual las obligaciones comunitarias hacia las entidades divinas se transfieren a un individuo, con el que la comunidad quedará, por tanto, en deuda.

Una vez que—de manera privada, el individuo, por manda o por gusto, ha decidido tomar un cargo—se inicia un proceso cuyo desenlace ideal debe ser su constitución como carguero. Este proceso consta de cuatro momentos que podemos denominar: solicitud, asignación, publicación e investidura.

1. **Solicitud del cargo.** El aspirante a ocupar un cargo debe seguir un curso de acciones en las que se manifestará públicamente su voluntad ante el cabildo, como se llama en Ocumicho a la instancia superior del sistema de cargos y que es una especie de consejo de ancianos con autoridad exclusivamente en el ámbito ceremonial. Esta manifestación pública consiste en conductas exteriores y sensibles que están prescritas por la costumbre.
2. **Asignación.** El cabildo sopesa la petición, se entera si ya se ha asignado el cargo, evalúa el comportamiento del solicitante (¿está casado o amancebado? ¿se dice algo malo del comportamiento de alguno de los cónyuges o de la pareja? ¿cómo son las relaciones entre ambos?) y toma una decisión. Sin embargo, ésta se complica cuando hay más de un solicitante; a veces se resuelve sin mayores trámites.
3. **Publicación.** El siguiente paso de este proceso de constitución del individuo como carguero y de contracción de sus obligaciones como tal es la visita del cabildo a quien habrá de asumir el cargo. La finalidad de este evento es hacer público el compromiso. Antes de que tenga lugar esta visita, los cabildos se han asegurado de la decisión del individuo, pues en ocasiones “se echan para atrás”. Ya confirmada su decisión, lo visitan acompañados de música. El presidente del cabildo pronuncia un discurso sobre el significado y la importancia del culto, remarca el carácter de penitencia del mismo y alecciona a los cargueros sobre la conducta reverencial que deben observar. El individuo no es aún investido como carguero ni recibe a la imagen, pero se ha hecho pública su voluntad de aceptar las obligaciones del cargo.
4. **Investidura y recepción de la imagen.** La última parte de este proceso consiste

en la ceremonia de investidura del nuevo carguero. En ella recibirá formalmente el cargo y le será entregada la imagen. Estas ceremonias consisten básicamente en un discurso del presidente del cabildo y en una serie de saludos de los cabildos a los cargueros, a través de los cuales les agradecen haber tomado el cargo, y de los cargueros entre sí (si son más de uno) con el que sellan el compromiso entre sí y los hace compadres; posteriormente, la imagen es llevada a la casa del carguero e instalada en un altar. Al concluir esta ceremonia el individuo se ha constituido en carguero y comienza el cumplimiento de sus obligaciones con la imagen.

A este ceremonialismo que acompaña al proceso de constitución de los cargueros se le considera como la forma correcta de hacer las cosas; literalmente: "hacer las cosas bien, con seriedad". El simple anuncio, entre amistades o en el círculo familiar, de que se tomará un cargo, compromete ciertamente un aspecto de la personalidad del individuo; pero no estará obligado a asumirlo hasta que: exprese dicha voluntad al cabildo en la forma en que lo prescriben las costumbres de la comunidad; el cabildo le asigne el cargo; dicha asignación sea publicitada y que el individuo sea investido como carguero y reciba a la imagen en una ceremonia pública. Al parecer, todo este ceremonialismo es inevitable pues se requiere que la voluntad del individuo de obligarse a cumplir con los compromisos del cargo se manifieste de manera inequívoca de acuerdo con los códigos culturales nativos. Es un proceso ritual de contracción de obligaciones, al término del cual empieza la ejecución de las mismas. A partir de este momento, la obligación originada en la conciencia del individuo y aceptada por él libremente adquiere un carácter de ley y la comunidad, mediante las autoridades religiosas, los miembros del cabildo, vigilarán y, si es necesario, coaccionarán al carguero para que cumpla con las obligaciones del cargo. Si bien en su fuero interno el individuo puede sentirse obligado hacia la imagen y no retribuirle, puede dar lugar a una sanción por parte de ésta, una vez que el individuo se constituye en carguero el incumplimiento de sus obligaciones es sancionado por la comunidad. Los ocupantes de los cargos explican que, si bien es voluntario tomar un cargo a nadie se obliga, una vez que la obligación ha sido formalmente contraída "no hay manera de echarse para atrás" y se debe forzosamente cumplir.

Así, se decide tomar un cargo para propiciar la gracia divina y evitar una posible sanción de la divinidad. Empero, una vez tomado el cargo, la comunidad, a través del cabildo y aun de sus autoridades civiles, vigila el cumplimiento de las obligaciones del carguero. Exteriormente se trata de un proceso, cada una de las etapas va cerrando la coacción sobre el individuo; a medida que el proceso avanza las probabilidades de que renuncie a contraerlas se reducen. Al final, el proceso es irreversible y el compromiso no puede ser abrogado. Lo peculiar es que en su desarrollo una

decisión individual y libre se va convirtiendo en una obligación sancionada comunitariamente. Este procedimiento implica que las obligaciones de la comunidad para con sus divinidades se transfieran a un individuo que voluntariamente decide contraerlas, le da validez a las obligaciones que resultan de tal individuación y garantiza su cumplimiento.

Podemos intentar ahora una formulación mejor perfilada del mecanismo general que determina las relaciones de la comunidad con sus divinidades y con quienes se hacen cargo de su culto. Las imágenes dan protección y bienes materiales; los miembros de la comunidad, por su parte, están obligados al reconocimiento de tales imágenes expresando su agradecimiento a través del culto. Este culto es una obligación comunitaria; pero también tiene un elemento individualizador en la norma que dicta que las responsabilidades del culto pueden —y, preferentemente, deben— delegarse en un individuo. Este rasgo de la norma implica que cualquier miembro de la comunidad puede establecer un convenio con la imagen y recibir, de manera particular, un beneficio. La comunidad se beneficia de los santos no sólo en conjunto sino también por medio de los individuos que la componen. El mecanismo instituido para realizar estos intercambios es el sistema de cargos. Finalmente, dada la técnica del procedimiento que individualiza las obligaciones comunitarias, la comunidad, al transferir éstas, adquiere una deuda con el carguero en la medida que éste cumple con su servicio. El prestigio ganado por el carguero es, por tanto, un efecto de la obligación que acepta la comunidad al transferir a éste el cumplimiento de sus responsabilidades. Se trata de una relación de deuda análoga a la que el carguero tiene con la divinidad. Y, al igual que ésta, aquélla no se satisface económicamente —como suponen Hayden y Garget—, sino sólo virtualmente reconociéndolo; esto es, haciéndolo objeto de respeto y comunicándoselo a través de conductas cuyo significado sea precisamente el reconocimiento; mediante conductas deferenciales, indicadoras del elevado rango social del sujeto al cual son dirigidas.

#### ALGUNAS OBSERVACIONES CRÍTICAS

A partir de los resultados de la investigación se hace un análisis crítico al planteamiento de los autores retomados en este artículo.

Aún cuando la relación propuesta por Foster entre la capacidad de representar públicamente el tipo ideal de hombre de una sociedad y el prestigio adquirido es plausible, es cuestionable la descripción que hace de dicho ideal en las comunidades indígenas. El tipo ideal de hombre que simbólicamente se representa en la institución de los cargos religiosos no es, en las comunidades p'urhépecha, el igualitario pobre que propone este autor, sino, en primer lugar, el individuo que ha hecho manifiesto que tiene valor para enfrentar sus compromisos ceremoniales; que recono-

ce a la divinidad y le retribuye, y en segundo lugar, el *t'areppetí* (anciano) o *tata kéri* (abuelo), como llaman los p'urhépecha a quienes escalan la jerarquía ceremonial hasta los puestos más altos de la misma; esto es, el jefe del grupo doméstico que además de retribuir a la divinidad, ha cumplido con sus obligaciones como jefe de familia y ha asegurado, por tanto, la reproducción de su grupo doméstico.

En consecuencia, la imagen constitutiva de lo bueno que subyace a este ideal del hombre y a la institución de los cargos religiosos; no significa que lo bueno sea limitado, sino que todo lo bueno que posee el hombre tiene un origen divino. El hombre es, en la cosmovisión inherente a la religiosidad indígena, un ser carente; pero no se idealiza esta carencia, lo que se idealiza es el valor para reconocer que la posesión de los bienes tiene su origen en la voluntad divina, y que por ende se está en deuda con Dios y con los santos. No se critica al que tiene, sino al que tiene y no retribuye mediante el gasto ceremonial, a estas entidades sagradas.

El planteamiento de Cancian, por el contrario, en lo que se refiere a la relación entre costo del cargo y prestigio alcanzado, es indudablemente correcto. La crítica que puede hacerse a su planteamiento tiene que ver más con lo que deja de lado dada la reducción de su estudio al aspecto económico del proceso ceremonial. El intercambio de valores y las valorizaciones que éste implica no son principalmente económicos; sino parcialmente cuantificables. Por muy importantes que sean los intercambios económicos involucrados en el culto, no es el aspecto determinante. Por ello, la explicación del prestigio—esto es, la explicación del porqué de la valoración del carguero— queda indeterminada al ser abordada sólo desde su aspecto cuantitativo, sin atender al significado que los miembros de la comunidad atribuyen al acto de tomar un cargo, y sin abordar el proceso de generación de las obligaciones que la comunidad adquiere con el ocupante del cargo y que se expresarán en el reconocimiento a que éste se hace merecedor por parte de aquélla.

Finalmente, respecto de la teoría de Hayden y Garget, se señala que estos autores tienen el mérito de haber destacado que el poder de los ocupantes de los cargos más altos de la jerarquía religiosa se basa en un sistema de deudas. Lo criticable de esta posición, es que consideren que el poder y las deudas tengan un carácter principalmente económico. Si así fuera, en la medida en que ejercieran su poder, esto es, hicieran efectivo el cobro de las deudas, eliminarían la fuente de aquél. Las deudas que están en la base del poder de los principales tienen un carácter moral; son impagables económicamente; sólo se pueden pagar virtualmente al ser reconocidas por el resto de los miembros de la comunidad, y en consecuencia, al valorizarlos; esto es, al considerarlos como individuos merecedores de respeto, como individuos prestigiosos. El tipo de poder específico de los principales no es el poder económico, sino el que resulta del respeto, al que suelen llamarle prestigio, y el cual se expresa a través de las conductas de deferencia. Como se ha dicho, lo cuestionable en



el argumento de Hayden y Garget no es que planteen que el sistema de cargos permite la acumulación de poder. Las muestras de consideración hacia los principales y sus funciones como autoridades aún en la actualidad en algunas esferas de la vida de la comunidad son una prueba irrefutable de su poder. Pero la especificidad del poder de los principales no es de carácter político o económico, aunque pudo basarse en uno u otro, o puedan tener acceso a uno o a otro. La especificidad del poder de los principales es el *status* social alcanzado. En las comunidades tradicionales donde la autoridad política está en manos de éstos, un individuo puede ser rico, por ende tener poder económico, y sin embargo estar excluido de las instancias de gobierno. Su riqueza le da poder o influencia, pero es un poder diferente al que es específico de los funcionarios de los cargos. Como reconocen los autores, a veces los cargueros no obtienen los beneficios de riqueza esperados. Pero esto no debe ser considerado un evento similar al del moderno empresario que pierde su inversión, pues se enriquezca o no el carguero gana siempre en prestigio, en *status* social, como lo ha señalado reiteradamente la literatura sobre el tema. En las comunidades indígenas, el *status* social no es un argumento pobre. El llamado prestigio es el tipo específico de poder que acumulan los cargueros, y entre ellos, de manera destaca-da, los principales.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### Cancian, Frank

- 1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos religiosos en Zinacantan*, INI, México (c. 1965.), pp. 319.
- 1966 "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya", en Vogt, E.Z. (ed.), *Los zinacantecos*, INI, México, pp. 315-326.
- 1967 "Political and Religious Organization", en *Handbook of middle American Indians*, vol. 6, University of Texas Press, Austin, pp. 283-298.

##### Foster, G. M.

- 1987 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 327.

##### Hayden, Brian y Rob Garget

- 1994 "Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergence of Complex Society", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 1, núm. 1.

##### Korsbaek, Leif

- 1996 *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 319.

**Mauss, Marcel**

1971 "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 153-263.

**Nash, Manning**

1956 "Las relaciones políticas en Guatemala", en Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca (c 1958).

**Padilla, Mario**

1998. *Etiqueta y reconocimiento. El orden ceremonial en una comunidad p'urhé*, tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 304.

**Weber, Max**

1974 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 1246.

**Wolf, Eric**

1959 *Pueblos y culturas de mesoamérica*, ERA, México, pp. 252.