

# La historia y la antropología: El sistema de cargos

LEIF KORSBAEK\*

## *History and anthropology: Cargo system*

**Abstract.** *The article talks about the cargo system, anthropology and history, and their problematic relation. The cargo system is presented in its descriptive aspect, as the typical cargo system, and in its explanatory aspect, as the cargo paradigm, and the anthropological research process which has produced this anthropological conception is presented. The next section is a discussion of the factors that have complicated the relation between anthropology and history, followed by a short review of the different anthropological interpretations of the cargo systems historical development. The article ends with the suggestion of an alternative theoretical framework for the ethnohistorical interpretation of the cargo system. The article is part of the theoretical foundations of a research project concerning the cargo system in the Indian communities in the State of Mexico.*

## Introducción

El presente trabajo es una discusión de la historia y del estudio antropológico de la institución conocida como el *sistema de cargos* (SC), y gira en torno a la cuestión del origen y desarrollo históricos de esta institución. Al respecto existen diferentes opiniones entre los científicos sociales que lo han estudiado como antropólogos sociales y culturales, historiadores y etnohistoriadores, lingüistas, politólogos, economistas, sociólogos y arqueólogos, principalmente.<sup>1</sup>

La principal *dramatis persona*, el SC, que se presenta en el primer apartado del trabajo, ha sido caracterizado como *la más importante institución social y económica en las comunidades indígenas de Mesoamérica*. En estas comunidades se dice que *el centro motriz es su sistema político y religioso*, y que la jerarquía es virtualmente la estructura social de un municipio indio.

Al nivel más general de integración social, esta estructura hace para los indios lo que en las sociedades africanas el sistema de parentesco y el sistema de clases sociales en la sociedad ladina.

Desde aquí entra la historia, la que podemos llamar la historia real del SC, es decir, ¿de qué manera nació el SC? y ¿cómo se ha venido desarrollando a través del tiempo en distintos lugares? Precisamente esta cuestión ha causado profundos desacuerdos entre los científicos que lo han estudiado. El abanico de diferentes opiniones se presenta en forma sucinta en el segundo apartado.

Por las diferentes corrientes críticas de la historiografía se sabe que la historia real bien puede existir, pero son los diferentes historiadores que la formulan en sus interpretaciones. Esta sucesión histórica de investigaciones antropológicas del SC se resume en el tercer apartado del trabajo.

Así como hay diversidad en las interpretaciones de la historia del SC, también en diferentes periodos históricos su estudio antropológico ha asumido formas sumamente variadas, y se puede hablar de una historia de la investigación antropológica del SC, básicamente desde el siglo XVI, con la llegada de los españoles y la actividad de sus cronistas.

Las divergencias en la interpretación histórica del SC se deben, en parte, al lugar que se le ha sido asignado a la historia dentro del cuerpo de la teoría antropológica, lugar que ha cambiado a través del desarrollo histórico de la misma antropología. Por lo que la tercera historia será parte de los planteamientos teóricos en la ciencia antropológica, tema del cuarto apartado.

1. Mi propia opinión acerca del SC se encuentra en algunas de mis publicaciones, de las cuales las más relevantes son: "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. 24, México, 1987; "La religión y la política en el sistema de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas", en *Cuicuilco*, ENAH, No. 23-24, México, 1991; *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*, CNCA/Gobierno de Chiapas, México, 1992.

\* Escuela de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México. Matamoros SN, colonia Universidad, C. P. 50130. Toluca, Estado de México. Tel. 19 46 15.

Después de este preámbulo se puede iniciar el planteamiento crítico, necesario para el estudio de la etnohistoria (otra historia que será definida en el quinto apartado) del SC en las comunidades indígenas del territorio del Estado de México, en particular su situación en el siglo XVI.<sup>2</sup>

### I. El sistema de cargos<sup>3</sup>

El SC ha sido llamado "la típica institución religiosa y política en las comunidades de Mesoamérica" y, en las palabras de Cancian (1967: 283), "prácticamente todos los antropólogos que han estudiado esta parte del mundo han prestado atención al sistema de cargos".

Es una institución ampliamente extendida en comunidades indígenas compuestas por campesinos en Mesoamérica,<sup>4</sup> se encuentra en prácticamente todos los grupos étnicos de esta región, en particular en el tipo de comunidades indígenas conocidas como "comunidades cerradas corporativas campesinas".<sup>5</sup>

Tax (1937) fue el primero en reconocer el SC como una institución en su propio derecho y describirlo, en un artículo seminal de la antropología mesoamericana, y a la zaga de este artículo se ha desarrollado un consenso acerca de la forma normal de esta institución, consenso que se expresa en el típico SC: "El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, después de lo cual se retiran a su vida normal por un periodo de tiempo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerar-

quías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal" (Korsbaek, 1995).

Es bien documentado que el SC existe también fuera de Mesoamérica, por ejemplo en Brasil y en la región Andina, que existe en comunidades campesinas habitadas por mestizos e inclusive en un ambiente urbano. Sin embargo, debido a su particular contribución a la creación y al mantenimiento de una identidad étnica, es justo considerar el típico SC como una institución que pertenece fundamentalmente a este tipo de comunidades en Mesoamérica.

Un rasgo que caracteriza al SC, por lo menos desde dos puntos de vista, es su adaptabilidad. Primero, la existencia de sistemas de cargos en las comunidades de grupos étnicos tan dispersos como los purhepechas, los totonacos, los zapotecos, la amuzgos y los diferentes grupos mayenses de Chiapas y Guatemala, con las excepciones señaladas, es indicación de un muy alto grado de adaptabilidad del SC a nuevas condiciones culturales y nuevas modalidades de identidad comunitaria y étnica; y, segundo, su adaptabilidad a las diferentes situaciones coloniales está empezando a salir a la luz en nuevos trabajos históricos y etnohistóricos de las diferentes regiones de México y Guatemala, manifestándose en una sorprendente capacidad de supervivencia.

Finalmente, el SC se conjuga perfectamente con el carácter heterogéneo de las regiones donde trabajan los antropólogos: el SC es más bien *camaleónico*.

No obstante que existe en prácticamente todas las comunidades de Mesoamérica, su forma varía de una comunidad a otra. Como comenta Prokosch (1973: 151) en una comparación del SC en diez comunidades en los Altos de Chiapas: "En estas diez comunidades no hay dos gobiernos que sean idénticos".

En los tempranos estudios de esta institución se veía con frecuencia como una institución exclusivamente religiosa.<sup>6</sup> En el primer trabajo comparativo sobre el SC, se le trata también como un fenómeno casi exclusivamente religioso (Starr, 1949).

Eso coincide con la opinión muy extendida de que los indígenas son más religiosos que los ladinos o mestizos: "Es posible entender a la sociedad ladina sin tomar en cuenta particularmente su aspecto religioso, pero no es posible entender las comunidades indígenas en Mesoamérica sin prestar atención a su religión" (Tumin, 1952).

En los años posteriores al descubrimiento antropológico del SC en 1937, se vino desarrollando también un modelo explicativo que con mucha razón se puede llamar el paradigma de cargos, donde una

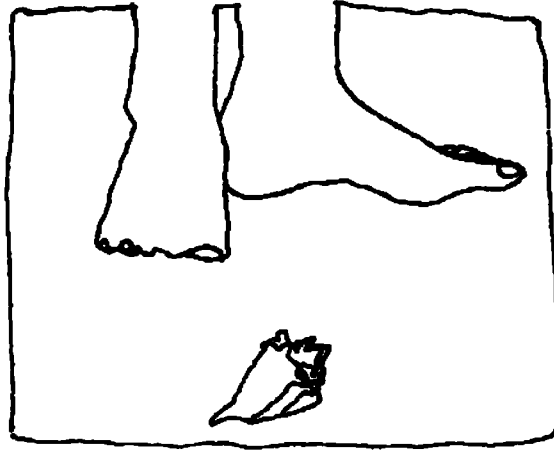
2. Los planteamientos teóricos y metodológicos que conforman el quinto apartado constituyen una parte del aparato teórico de un proyecto de investigación que se está iniciando en el marco institucional de la Escuela de Antropología de la UAEM, bajo la dirección del autor y con la participación de alumnos de la misma escuela e investigadores extranjeros.
3. Todo lo expuesto en este apartado se encuentra con mayor detalle en la antología Korsbaek (1995).
4. Área cultural definida originalmente por Kirchhoff (1946).
5. Este tipo de comunidad ha sido definido por Wolf (1967).
6. Títulos indicativos de esta visión son LaFarge (1947); Wagley (1949); Oakes (1951).

idea firme acerca del funcionamiento de esta institución paulatinamente ganó ciudadanía.

En lo económico el SC adquirió la reputación de ser un *mecanismo nivelador*: “este sistema religioso (tenía además otras funciones) aseguraba que se mantuviera el equilibrio económico de la comunidad. La participación de los gastos de orden religioso absorbía anualmente cantidades considerables de mercancías y dinero. Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el sentido material, pero les da una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza impide el crecimiento de las diferencias de clase basadas en la riqueza” (Wolf, 1967).

En lo político, el SC ha adquirido una reputación como *institución democrática*, lo que Eric Wolf expresa de manera clara y exacta en el mismo libro: “en esta democracia de los pobres no hay manera de monopolizar el poder. Este está divorciado de las personas y se distribuye mediante elecciones, entre todos por turno”.

En el aspecto religioso del paradigma de cargos se pueden aislar cuatro postulados interrelacionados. El primer postulado religioso es que *los mismos indígenas ven en el SC la expresión simbólica y comprimida de su cosmos*, como es el caso en Zinacantán: “Es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo para la conducta ritual y para la conceptualización del mundo natural, que funcionara como una computadora que imprimiera las reglas de conducta adecuadas para cada nivel organizativo de la sociedad y su aplicación para los fenómenos en los diferentes dominios de la cultura”. El segundo postulado religioso es que *el SC define el mundo y los elementos relevantes de este mundo: la unidad social y geográfica que cuenta en los ojos de los mismos indígenas es la comunidad*, así que “uno de los rasgos más importantes de la estructura política religiosa de la comunidad —como ya fue señalado— es su carácter comprensivo. Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como incumbentes o como pasados, son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un comunero realmente lo es sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y de *facto* participe, en el gobierno del grupo” (Aguirre, 1973). El tercer postulado religioso es que *el SC define los legítimos canales de comunicación entre los elementos del mundo*, y “son los que se encargan de los negocios de la comunidad, que tratan a los emisarios del poder fuera de la comunidad” (Wolf, 1955). Con lo que llegamos al cuarto postulado religioso, que *el SC define la situación normal del mundo y por ende se opone al cambio de cualquier tipo*, de manera que “las organizaciones políticas y



religiosas tienen como su fin principal el mantenimiento de un orden social ya establecido” (Cámara, 1952).

A la luz de esta interpretación, Aguirre (*op. cit.*) formula lo que es probablemente la declaración más clara de la meta de la política indigenista en México: “Cuando la nación está en condiciones de hacer a un lado a la jerarquía intermediaria y entra en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, este deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales”.

## II. La historia del estudio antropológico del sistema de cargos

En Tax (1937) se presenta el núcleo del típico SC. Hasta entonces, solamente se habían publicado observaciones sueltas de elementos aislados de esta institución, y su artículo va a dar lugar a un intenso estudio antropológico de este nuevo fenómeno.

Para reconstruir el camino del estudio antropológico del SC, hay que partir del artículo de Tax y movernos al mismo tiempo hacia atrás y hacia adelante.

Antes de 1937 no se encuentra ningún SC, pero en algunas de las obras tempranas sí hay mención de elementos de esta institución.

Aquí colinda el asombro con el exotismo, lo que se manifiesta plenamente en el pabellón de México en la Exposición Internacional en París en 1889, donde se vió un maniquí de un indígena chamula, rodeado por 34 piezas de artesanía local, una de las cuales era el omnipresente bastón de mando del SC. Se puede considerar este evento como el inicio del periodo del descubrimiento del SC. Exotismo que se mantiene incólume en la cultura occidental popular a través de los años, y que a veces invade la misma antropología.

Un poco del sabor de esta antropología temprana es encontrado en las relaciones de Stephens y Ca-

therwood (1841 y 1843), de su odisea por las tierras mayas en el siglo pasado; en la exploración de Starr (1902) del inicio del presente siglo; y en el hermoso libro de Blom y LaFarge (1927). En los libros de Stephens y Catherwood se describen costumbres tan curiosas que dejaron a los lectores en Londres y Nueva York con la boca abierta, y en el libro de Blom y LaFarge ya descubrimos los primeros vestigios de esta institución curiosa y exótica: elementos de un SC, que todavía no es sistema, sino tan sólo elementos irracionales, curiosos e inconexos.

El prolongado periodo de descubrimiento del SC, que empieza lentamente a mediados del siglo pasado, irrumpe en 1889 y continúa hasta 1937.

En las obras de años anteriores no se encuentra nada en absoluto. Extendiéndose hacia atrás y desembocando en el periodo del descubrimiento, existe un largo periodo que se puede caracterizar como el periodo del olvido, durante el cual no se menciona al SC en absoluto.

Más hacia atrás nos podemos dirigir hacia los cronistas españoles del siglo XVI, los primeros etnógrafos y antropólogos de América y, a un nivel internacional, representantes de una disciplina todavía no existente.

Consultando a los más notables de éstos: Bernardino de Sahagún, Francisco Ximénez, Antonio de Remesal, Diego Durán, Diego de Landa y Bartolomé de las Casas (el primer antropólogo radical), así como Tomás Gage (el primer antropólogo al servicio del imperialismo anglosajón), es sorprendente no encontrar, en su presentación de la sociedad posterior a la conquista y en su reconstrucción de la misma, en vísperas del encuentro entre el Nuevo y el Viejo Mundo, ninguna institución de que correspondiera al luego tan conocido SC.

Tomando en cuenta que muchos antropólogos ven en el SC una supervivencia de las culturas indígenas de milenios antes de la conquista, es en sí un misterio que no se encuentran huellas de esta institución en las crónicas del siglo XVI, ya que los cronistas en otros contextos de lleno han comprobado ser sumamente confiables y exhaustivos, y que en sus crónicas, en efecto, constituyen la única base que tenemos para la reconstrucción de la sociedad alrededor de la conquista. Tenemos una clave para descifrar este misterio en un artículo poco conocido de Chevalier (1944). En su discusión de la situación de las comunidades en Michoacán en el siglo XVI se ven huellas de la jerarquía política —el ayuntamiento— pero solamente en decretos de la Corona Española, ordenando la introducción de réplicas del ayuntamiento en vigencia en la península Ibérica en las comunidades purhepechas. Hay que buscar las hue-

llas tempranas del SC, no en las crónicas del siglo XVI donde se describen la situación factual de las comunidades, sino en los decretos donde se ordena de qué manera tienen que organizarse y administrarse, y encontramos solamente las huellas de la jerarquía política, desligada de rasgos de una organización religiosa.

Podemos tentativamente considerar al periodo desde la conquista hasta el del olvido como un periodo formativo.

Al periodo que se inicia con el estudio de Tax en 1937 y que desemboca, a través de los años de 1940 y 1950, en la formulación del típico SC, lo podemos denominar el periodo etnográfico, mientras que el periodo que viene produciendo el paradigma de cargos merece el nombre del periodo antropológico.

Es cierto que "las grafías deben de preceder a las logías, las descripciones deben de anteceder a los análisis, como señala Caso (1948), pero como toda verdad, es también ésta una verdad con limitaciones. El toque maestro de Tax fue al mismo tiempo presentar una descripción precisa y acertada del SC y plantear algunos de los elementos del futuro paradigma de cargos. Las dos actividades de describir y de explicar el SC corren paralelamente, tan sólo con una diferencia de énfasis.

En este proceso de investigación frenética y entusiasta se atacará al recientemente descubierto SC desde todos los puntos de vista teóricos y metodológicos: funcionalista, maxweberiano, estructuralista, marxista, psicologista, economicista, racionalista, indigenista, histórico, etnohistórico, prehistórico etcétera. Será estudiado como una institución religiosa, una estructura económica, una estructura política, un sistema de parentesco, una sobrevivencia preconquista, un sistema de educación informal, una cosmovisión, etcétera.

Finalmente, el periodo crítico se inicia con la rectificación económica de Cancian en 1965, una crítica que luego adquiere un carácter marxista y radical en el libro *De eso que llaman antropología mexicana* de 1971, y posteriormente en los análisis económicos de Smith (1981) y Greenberg (1981), donde se percibe el SC como un mecanismo nivelador que, sin embargo, no nivela, y la explicación de su funcionamiento hay que buscarla fuera de sus cualidades genéricas.

Abarca también una crítica del aspecto político del paradigma de cargos, donde Siverts (1964), Medina (1983) y Vogt (1973) sacan la sólida conclusión de que tenemos una institución de carácter democrático que, sin embargo, convive armoniosamente con un rapante caciquismo en las comunidades indígenas.

Finalmente, en la crítica a la interpretación religiosa Diener (1978) presenta un SC que propicia el cambio social y es hasta revolucionario.

Y con mayor fuerza todavía se manifiesta la inconformidad en la discusión alrededor de la interpretación histórica del SC, una inconformidad cuya formulación se vió estorbada por la relación entre la antropología y la historia.

### III. Historia y antropología

Las relaciones entre la historia y la antropología nunca eran buenas.

Kroeber (1935: 558) opina que "a pesar de las apariencias, la antropología en los Estados Unidos ha sido en términos generales de una tendencia anti-histórica", y "aún la escuela de la *Kulturkreis* en Alemania y Austria, aunque de forma histórica, adquirió en gran medida sus conceptos de las ciencias naturales y no de la historia, como por ejemplo su concepto básico de *Schichten* (yacimientos)".

En Europa señala Evans-Pritchard (1978: 44) que "Durkheim, aunque tal vez no antihistórico, había sido ahistórico, por lo menos en el sentido de que sus estudios de desarrollo se inscribieron en el campo de la tipología evolucionista, más que en la historia propiamente. Su actitud para con la historia era ambigua y en mi opinión inaceptable", y en Inglaterra, donde "la influencia de Malinowski y Radcliffe-Brown, ambos extremadamente hostiles a la historia, dominaba todavía".

En seguida, comenta "en 1950 pronuncié la conferencia Marett en Oxford. Allí declaré que considero la antropología como más estrechamente relacionada con ciertos tipos de historia que con las ciencias naturales. No quiero decir que hubiera una tormenta de protestas, como la crítica dirigida contra mí mostraba, pero sí había dado con una seria marea de prejuicio antihistórico".

Gluckman (1949), y después de él Evans-Pritchard, considera evidentemente que los prejuicios antihistóricos son parte del funcionalismo de Malinowski. Gluckman sugiere que Malinowski se oponía a la historia científica tanto como a la anti-científica. Pero, en realidad, sus primeras protestas sólo se dirigían contra una historia conjetural "inventada *ad hoc* para describir hechos reales y observables, vía por la cual lo conocido y empírico viene a ser explicado por lo imaginario e incognoscible" (Evans-Pritchard, 1950: 19).

En sus memorias, publicadas después de su muerte, Malinowski retorna una vez más esta misma posición, "de hecho nunca dejó de dar instrucciones a sus alumnos para que en sus esquemas para el traba-

jo de campo incluyeran una columna dedicada a la historia".

Radcliffe-Brown (1952: 1-3) se opone consistentemente al estudio de la historia, invocando la distinción neokantiana entre disciplinas nomothéticas y disciplinas idiográficas, y dejando el estudio de cualquier aspecto diacrónico a la etnología cuyo estatus científico nunca aclara por completo.

Fue así que Evans-Pritchard se estableció como el abogado de una alianza entre la antropología y la historia, igual que en los Estados Unidos Alfred Kroeber lo había hecho unos 25 años antes.

Pero si es cierto que "la antropología empezó como la ciencia de la historia" (Harris, 1979: 7), entonces hay también aquí un misterio: ¿de qué manera se convirtió esta disciplina histórica en enemiga de la historia?

En la literatura antropológica coexisten dos puntos de vista, uno metodológico y otro teórico, que en conjunto han venido produciendo el prejuicio antihistórico de la antropología.

Nadel (1951: 100) expresa, en su estilo seco y medurado, la posición metodológica: para el estudio de la historia de los pueblos primitivos "no tenemos acceso a los materiales necesarios". Esta declaración parte evidentemente de una definición de la historia como historia escrita.

El punto de vista teórico se manifiesta en la división de la humanidad en dos grandes tipos de sociedades y culturas —el conocido modelo dual— que ha recibido multitud de nombres: según Levi-Strauss son "sociedades frías" y "sociedades calientes", de las cuales solamente las últimas poseen una historia, y en la conocida visión de Robert Redfield son sociedades *Folk* y *modernas* que se encuentran en los extremos opuestos del *Continuum Folk-Urbano*. Esta distinción tiene mil otras formas, en la obra de Durkheim, de Fustel de Coulanges, de Tönnies, de Maine, de McLennan, de Morgan y de muchos otros.

Al principio de los años sesenta, se abrió una brecha en la separación entre los pueblos llamados primitivos y los que tienen una historia, con el traba-



jo del investigador holandés Jan Vansina "La historia oral", de manera que al derrumbarse el argumento metodológico empezó también a desmoronarse el argumento teórico, un cambio de rumbo que tenía mucho que ver con el proceso de descolonización en Africa y el nacimiento allí de nuevos estados.

Después empezó a desarrollarse el planteamiento de una etnohistoria, historia de los pueblos llamados primitivos, que a veces ha sido llamada "la historia de los pueblos sin historia".

Escribió Martínez en 1976 que "hace poco más de dos décadas se empezó a utilizar en México el término etnohistoria para identificar trabajos interdisciplinarios de antropología e historia que se habían hecho con anterioridad, y a los que con el mismo tono y contenido se investigaban entonces en ese campo intermedio, aún sin delimitación y teóricamente impreciso", y agrega García Mora que "la polémica es interesante por sus implicaciones en torno a la unidad de la antropología" (Pérez y Pérez, 1987: 39, 72-73).

Al final de este camino es divertido encontrar en una enciclopedia dedicada a "la nueva historia" un nutrido capítulo titulado "la antropología histórica" (LeGoff, J., *et. al.*, 1988).

Con todo este desarrollo parece que se ha hecho realidad un viejo sueño de Durkheim, que "la sociología tiene que hacerse historia o nada", y ya es posible incluir el estudio de los llamados pueblos primitivos en la historia, ya se ha conquistado el derecho a poseer una historia.

#### IV. La historia del sistema de cargos

La interpretación del desarrollo histórico del SC se ha venido desarrollando de acuerdo a la relación vigente entre las disciplinas de la historia y de la antropología, y es imposible separar el pretendido desarrollo histórico del SC de la historiografía.

La primera interpretación de la historia del SC va de acuerdo a la lógica de la atmósfera descubridora de los tempranos exploradores en Mesoamérica. Una expresión clara de esta opinión es que "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" (Vogt, 1966).

Dentro de esta lógica, el SC es inevitablemente considerado como una especie de supervivencia casi tayloriana, un punto de vista que se encuentra en repetidas ocasiones en los trabajos de Vogt, en sus estudios de los indígenas tzotziles en Zinacantán que

someramente llama "indígenas conservadores", en sus numerosos estudios del SC, también en un lúcido estudio metateórico, pero en particular en su formulación del modelo "histórico-genético".

Un enfoque mucho más cauteloso fue formulado por Carrasco en 1961 en su búsqueda de antecedentes precolombinos del SC en la temprana colonia, basada en los cronistas del siglo XVI. La fuerza del trabajo de Carrasco es que, después de señalar que "el cambio o la continuidad recibirá un énfasis diferente, según consideremos la estructura, la forma o la función de una institución social", sostiene que "las formas españolas de gobierno, de pueblo y las modalidades católicas fueron reestructuradas y canalizadas de acuerdo a las líneas generales de la estructura política y ceremonial indígena" (Carrasco, 1979: 338), o sea que una materia cultural indígena preconquista fue moldeada en el curso de la colonización, en un proceso dialéctico. Un punto débil en el trabajo de Pedro Carrasco es que fundamenta su interpretación tan sólo en uno de los cronistas, Lorenzo Zavala, y el resultado ha sido acusado de ser "de un carácter tan general que encajaría en virtualmente cualquier sociedad temprana con divisiones de clase" (Price, 1974: 461).

Un planteamiento muy afín al de Carrasco, y sin embargo bastante diferente, vio la luz unos treinta años después. Se trata de un trabajo del área cultural maya donde Early (1983) pretende "hacer un esbozo del perfil histórico de la jerarquía político-religioso en los altos de la región maya y hacer una serie de inferencias etnográficas de los datos históricos", sumándose a una serie de críticas de la ausencia de la dimensión histórica en las interpretaciones antropológicas del SC en particular y de las culturas y sistemas sociales indígenas de Mesoamérica en general.

Toda una serie de interpretaciones de la carrera histórica del SC parte de la suposición de que coexisten dos distintas sociedades: una moderna y otra tradicional. Son variaciones sobre el tema del anteriormente citado "modelo dual", originalmente planteado por el economista holandés J. Boeke en los años cuarenta y luego reformulado y refinado por él mismo y otros investigadores en varias ocasiones.

Una de las primeras formulaciones de la "sociedad dual" fue presentada por Redfield en 1941, en su definición de la *sociedad Folk*, como uno de los polos en su *Continuum Folk-Urbano*, basándose en sus experiencias de campo en Tepoztlán y Yucatán. Este enfoque ha sido utilizado en el análisis del SC, de una manera muy explícita, por Cámara (1952), y ha sido aplicado a la situación indígena en general, en uno de los trabajos antropológicos más importan-

tes de la región, por Aguirre (1973), donde se localiza el nacimiento del SC en el proceso colonial, fomentado por la separación de la república de los españoles de la república de los indios.

Una generación posterior se opuso a esta visión de dos sociedades separadas y postulando que el SC no puede ser una supervivencia preconquista, sino debe de tener un origen histórico en algún momento después del traumático encuentro en el siglo XVI que tendía a transformar por completo el paisaje socio-cultural de Mesoamérica. Uno de los abogados de este punto de vista fue Wolf (1967) quien relaciona el nacimiento del SC con una retracción económica en la Nueva España del siglo XVII, proceso que cerró la comunidad indígena en su afán de defenderse y que terminó momentáneamente las utopías de este periodo: "la unidad estratégica de la nueva vida indígena sería la comunidad y no el individuo", y "el núcleo de este tipo de comunidad fue su sistema político y religioso".

Antropólogos posteriores se opusieron a la idea de un origen del SC en la temprana colonia, localizando su origen histórico relativamente reciente también, en el siglo XVII, pero de una manera más específica, a través de las condiciones históricas particulares que hicieron posible la unificación de una jerarquía política y otra religiosa (Chance y Taylor, 1985), mientras que otros han sugerido un origen tan tarde como en el porfiriato, por lo menos en los Altos de Chiapas, donde el desarrollo parece haber sido tardío (Rus y Wasserstrom, 1980).

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

## V. La etnohistoria del sistema de cargos: Un planteamiento etnohistórico

En el presente apartado se plantean algunos de los ejes que pueden servir para el estudio del SC, desde una perspectiva antropológica y etnohistórica, en el contexto del Estado de México, partiendo de las anteriores observaciones.

El punto de partida es, en primer lugar, la existencia del SC en las comunidades indígenas en tres diferentes cualidades: como el armazón dentro del cual se lleva a cabo la vida económica y política cotidiana en estas comunidades; como una institución

que se ha venido modificando a través de un proceso temporal; y como la cosmología que, en cuanto sistema de valores, viene orientando la toma de decisiones en las mismas comunidades. En segundo lugar, el duramente adquirido derecho de los pueblos no industrializados a poseer una historia, haciendo así posible un estudio etnohistórico de los mismos pueblos. Finalmente, la hipótesis de la importancia del SC en dichas comunidades.

En otro contexto (Korsbaek, 1989) he acusado el carácter culturalista de la antropología mesoamericana de ser responsable de la poca comprensión del funcionamiento del SC, y más específicamente (Korsbaek, 1992) he postulado que el carácter ahistórico de esta disciplina ha producido el escándalo científico que hasta hace poco estaba viviendo el estudio antropológico del SC.

Como un primer paso hacia un estudio etnohistórico del SC es preciso invocar la observación de Braudel (1984), quien distingue tres diferentes duraciones (corta, mediana y larga).

Parece relevante el comentario de García (1987), al efecto de que la discusión acerca de la etnohistoria tiene que ver con la cuestión de la unidad de la antropología y se puede postular que la antropología, en esta óptica, abarca las tres duraciones planteadas por Braudel, que la escasa comprensión del SC se debe a la falta de articulación de las tres duraciones, ya que cada una requiere su propio método de estudio y que la comprensión cabal del SC depende del estudio apropiado de cada una de las duraciones y de la articulación de los resultados de los tres estudios.

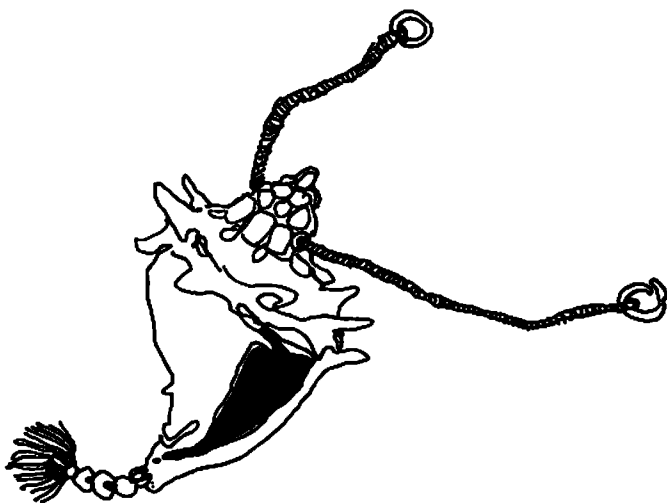
A título de metáfora, la corta duración corresponde en el mar a las crestas blancas de las olas, que se caracterizan por ser conspicuas y fácilmente observables, de alta velocidad y de un impacto relativamente limitado.

Esta corta duración abarcará la cotidianidad en las comunidades indígenas, compuesta por acciones dentro del dominio de la economía y la política, y puede ser estudiada mediante el método de la antropología social ya bien establecido. Ejemplos de estos estudios son las numerosas monografías de sistemas de cargos en comunidades indígenas en Mesoamérica (y en otras partes de América Latina).

En este tipo de estudios se dirige la atención hacia el desarrollo de las actividades en la comunidad indígena, utilizando al SC como estructura unificadora.

No obstante el ambiente antihistórico que rodea el desarrollo de esta antropología social, se puede perfectamente considerar una historia actual si se integra en el esquema de las tres duraciones de Braudel.

Siguiendo la misma metáfora, la mediana duración corresponde en el mar a las olas, que son menos



conspicuas que las crestas blancas, se mueven con menor rapidez pero tienen un mayor impacto.

La mediana duración corresponde al desarrollo etnohistórico del SC, en una duración que va aproximadamente desde el inicio de la colonia, tal vez un poco antes, hasta la actualidad.

Esta mediana duración se presta a ser estudiada por medio del método etnohistórico planteado por Carrasco (Pérez y Pérez, 1987: 25-64): "estudios sobre la formación y desarrollo de un grupo étnico", enfoque que corresponde aproximadamente a lo que ha sido llamado "etnohistoria histórica" (Ochiai, 1989: 228).

En este tipo de estudios se dirige la atención hacia el desarrollo temporal del SC en su cualidad de armazón o estructura unificadora de la comunidad.

Finalmente, la larga duración, que en la metáfora marina corresponde a las corrientes que se mueven por debajo de la superficie del mar, que son invisibles, que se mueven muy lentamente pero cuyo impacto es tremendo, corresponde a los sistemas de valores que vienen a orientar y determinar las decisiones que se toman para la ejecución de los actos

cotidianos, actos que en su turno se ejecutan dentro del marco institucional del SC.

Estas corrientes se pueden estudiar utilizando el método de la "etnohistoria antropológica", lo que es en realidad un desarrollo de la antropología cultural que se ve tal vez en su forma más pura en la obra clásica de Benedict (1934).

Ultimamente, la llamada etnohistoria antropológica ha hecho notables avances, tanto en Mesoamérica como en otras partes del mundo. Como notables ejemplos de esta disciplina, que es parcialmente nueva, son los conocidos trabajos de López Austin (1980) y de Galinier (1990). También se ha venido manifestando en un notable trabajo de Bonfil (1990).

Finalmente dos comentarios:

En primer lugar, el enfoque de Bonfil (1990), que en muchos aspectos es atractivo, sin embargo adolece por su excesiva simplificación del problema. Bonfil asume la existencia de un substrato de valores culturales, lo que parece indiscutible; pero el postulado de la antigüedad de este substrato subvalora la flexibilidad de la materia cultural. El reto de este último estudio es que elementos culturales se vienen integrando sobre la marcha, postulándose después como elementos antiquísimos. Como ha señalado Gellner (1993), en el proceso de crear identidades y sistemas de valores y legitimarlos, un recurso de primera importancia es la mentira.

En segundo lugar, hay que tener en mente que la tripartición aquí esbozada es una actividad analítica; si no sigue después una actividad sintética, reunificando las tres duraciones mencionadas, no se obtiene más que otra distorsión de la realidad y la lógica del SC.

Como señala el filósofo danés Kierkegaard: la historia se hace hacia adelante, pero hay que escribirla hacia atrás. ♦

#### BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, G. (1973). *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Nueva York.

Blom, F. y LaFarge, O. (1927). *Tribes and temples, I-II*. New Orleans.

Bonfil, G. (1990). *México profundo*. CNCA.

Cámara, F. (1952). "Religious and political organization", in Tax, (ed.): *Heritage of conquest*, Glencoe, 111.

Braudel, F. (1984). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza. Madrid.

Cancian, F.

\_\_\_\_ (1965). *Economics and prestige in a maya community: The religious cargo system in Zinacantan*. Stanford University Press.

\_\_\_\_ (1967). "Political and religious organization", in *Handbook of middle american indians*. University of Texas Press, Austin, Vol. 6.

Carrasco, P. (1979). "La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en Llobera, J. (comp.): *Antropología política*. Ana-



- grama. Barcelona, España (org. 1961).
- Caso, A. (1948). *La comunidad india*. SEP-Diana.
- Chance y Taylor (1985): "Cofradías and cargos: An historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy", in *American ethnologist*, Vol. 12.
- Chevalier, F. (1944). "Les municipalités indiennes en Nouvelle Espagne, 1520-1620", en *Anuario de historia de derecho español*, XV.
- Diener, P. (1978). "The tears of Saint Anthony: Ritual and revolution in eastern Guatemala", in *Latin American Perspectives*, Vol. 18.
- Early, J. (1983). "Some ethnographic implications of an ethnohistorical perspective of the civil-religious hierarchy among the highland Maya", in *Ethnohistory*, Vol. 30.
- Evans-Pritchard, E.  
 \_\_\_\_ (1951). *Social anthropology*, Londres.  
 \_\_\_\_ (1978). *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI. Madrid, España.
- Gallinier, J. (1990). *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. UNAM/INL.
- Gellner, E. (1993). *Cultura, identidad y política*. Gedisa. Barcelona, España.
- Gluckman, M. (1949). *Malinowski's sociological theories*. Oxford.
- Greenberg, J. (1981). *Santiago's Sword: Chatino Peasant religion and economics*. University of California Press, Berkeley.
- Harris, M. (1971). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI. México.
- Kirchhoff, P. (1946). *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Tlatoani.
- Korsbaek, L.  
 \_\_\_\_ (1989). *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*. CNCA/Gobierno de Chiapas.  
 \_\_\_\_ (1992). "El sistema de cargos, el culturalismo y la antropología mesoamericana", *Ponencia de la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México.  
 \_\_\_\_ (1995) *Introducción al sistema de cargos*, Escuela de Antropología, UAEM, Toluca.
- Kroeber, A. (1935). "History and science in anthropology", *American Anthropologist*.
- Lafarge, O. (1947). *Santa Eulalia: The religion of a Cuchumatán Indian Town*. University of Chicago Press.
- LeGoff, J., et al., eds. (1988). *La Nueva Historia*. Ed. Mensajero. Bilbao, España.
- López, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, México.
- Medina, A. (1983). "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología*, No. 20, México.
- Nadel, S. (1951). *Foundations of social anthropology*. Londres.
- Oakes, M. (1951). *The two crosses of todos santos: Survivals of mayan religious ritual*. Bollingen Foundation. New York.
- Ochiai, K. (1989). "The form of deep history: A review of some ethnohistorical studies in Mesoamerica", en su *Meanings Performed, symbols read: Anthropological studies on Latin America*. Tokyo.
- Pérez, J. y Pérez, J., (comps.). *La etnohistoria en Mesoamérica y los andes*. INAH. México.
- Price, B. (1974). "The burden of the cargo: Ethnographic models and archeological inference", en N. Hammond, ed.: *Mesoamerican archeology - new approaches*, University of Texas Press, Austin.
- Prokosch, E. (1973). "Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas", *Estudios de cultura maya*, Vol. IX, 1973.
- Radcliffe, A. (1952). *Structure and function in primitive society*. Londres.
- Rus, J. y Wasserstrom, R. (1980). "Civil-religious hierarchies in Central Chiapas: A critical perspective", *American ethnologist*, Vol. 7.
- Siverts, H. (1964). "On politics and leadership in highland Chiapas", en Vogt, E. y Rus, A., (eds.), *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM. México.
- Smith, W. (1981). *El sistema de fiestas y el cambio socio-económico*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Starr, B. (1949). *Ceremonial structure in the present-day maya area*. University of Chicago, Microfilm collection on Middle American Cultural Anthropology, No. 131.
- Starr, F. (1902). *Notes upon the ethnography of southern Mexico, I-II*, Davenport. Stephens y Catherwood.
- \_\_\_\_ (1841). *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatan, I-2*. Nueva York.
- \_\_\_\_ (1843). *Incidents of travel in Yucatan, I-2*. Nueva York.
- Tax, S. (1937). "The municipios of the midwestern highlands of Guatemala", *American anthropologist*, Vol. 39.
- Tumin, M. (1952). *Caste in a peasant society*. Princeton.
- Vogt, E.  
 \_\_\_\_ (1960). "On the concepts of structure and process in cultural anthropology", *American anthropologist*, Vol. 62.  
 \_\_\_\_ (1964). "The genetic model and maya cultural development", en Vogt, E. y Ruz, A. comps., *Desarrollo cultural de los mayas*. UNAM. México.  
 \_\_\_\_ (1966). *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No.7. México.  
 \_\_\_\_ (1973). "Gods and politics in Zinacantan and Chamula", *Ethnology*, Vol. 12 No. 2.
- Wagley, C. (1949). "The social and religious life of a Guatemalan Village", *American anthropological association, Memoir No. 71*. Washington D.C.
- Wolf, E. (1967). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Ed. ERA. México.