

EL COMUNALISMO: CAMBIO DE PARADIGMA en la antropología mexicana a raíz de la globalización

Leif Korsbaek

En el texto se discuten tres temas antropológicos: el problemático concepto de “comunidad”, la institución conocida como el “sistema de cargos”, un súper éxito en la antropología mesoamericana (y en la andina) y el desarrollo a lo largo de los últimos 20 años del enfoque conocido como el “comunalismo”, que pone al alcance de los pueblos indígenas (originarios) los métodos y conocimientos que hasta la actualidad han sido el monopolio de los pueblos “avanzados” europeos y norteamericanos.

Palabras clave: comunidad, sistema de cargos, comunalismo e indígenas.

ABSTRACT

Three anthropological problems receive the attention in this article: the problematic concept of “community”, the institution known as the “cargo system”, a best-seller in Mesoamerican (and Andean) anthropology, and the development during the last 20 years of the approach known as “communalism”, which offers the indigenous (autochthonous) peoples the methods and the knowledge that until today have been the monopoly of the “developed” European and American peoples.

Key words: community, charge system, communalism and indigenous.

INTRODUCCIÓN

La antropología mexicana lleva años dedicándose a un pequeño número de temas precisos que poco a poco se han impuesto como parte integral de la misma identidad de la antropología mexicana. En este texto abordo algunos de estos temas y sugiero un nuevo enfoque para su tratamiento.

El primer tema es el de la “comunidad”, mismo que ha recibido una atención muy amplia en la antropología mexicana pero que, en mi opinión, no ha sido tratado adecuadamente, por lo que el resultado es criticable.

El segundo tema es la institución conocida como el “sistema de cargos”, acerca del cual se puede decir lo mismo: no obstante que ha sido discutido profusamente, en mi opinión no ha sido tratado de la manera que merece, por lo que el resultado es altamente criticable.

El tercer punto es el enfoque conocido recientemente como el *comunalismo*, un estilo antropológico que durante los años recientes ha intentado relacionar la antropología de manera explícita con los deseos y las necesidades de la población originaria en las comunidades indígenas.

Intentaré presentar el nacimiento y algunos de los avances más importantes en el análisis antropológico dentro del comunalismo durante los últimos 20 años, aproximadamente, con el fin de captar un relevante viraje en el uso dado en la antropología. Esta última nació en la metrópoli como el estudio de gente cobriza, amarilla, negra, etcétera, por parte de gente blanca (incolora, como decía Fernando Ortiz). El efecto del comunalismo es poner a la disposición de la misma gente cobriza, amarilla, negra, etcétera, las herramientas de la antropología, con el fin de entender la dinámica de su propia sociedad y no de sociedades ajenas y subyugadas.

LA COMUNIDAD

El concepto de “comunidad” es clave, pero no ha sido definido con precisión más allá del sentido común; una revisión de la bibliografía relevante tiende a confirmar esta afirmación.

En los artículos acerca de la *comunidad* en la respetable y, por lo general, confiable *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* se discute de manera pormenorizada las complicaciones relacionadas con “la investigación moderna sobre el poder en la comunidad”, la “desorganización de la comunidad” y el “desarrollo de la comunidad”, pero en ningún lugar encontramos una definición clara y concisa de lo que es una *comunidad*, y mucho menos un artículo de la misma extensión dedicado a definir el concepto.¹ Si nos dirigimos a la antropología propiamente, la situación no es muy diferente. En una concienzuda reseña de estudios de comunidad en Mesoamérica de toda una década (1968-1978), los autores señalan que “hasta la fecha, existen más de 100 publicaciones en forma

¹ Nelson W. Polsby, “El estudio del poder en la comunidad”, tomo 2, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, p. 625, Aguilar, México, 1968; Jessie Bernard, “Desorganización de la comunidad”, tomo 2, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 631; Irving T. Sanders, “Desarrollo de la comunidad”, tomo 2, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 635.

de libro (*book-length studies*) de comunidades en México y Guatemala”, dedicándose luego a la discusión de 149 publicaciones; sin embargo, en la reseña sólo existe una escueta definición de lo que es la “comunidad”: “El término *comunidad* puede ser ambiguo. En nuestro sentido, una *comunidad* es un grupo de gente en estrecha contigüedad, por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas”,² con lo que no quiero decir, de ninguna manera, que tampoco se encuentre en las 149 publicaciones reseñadas una discusión de lo que es la comunidad. Las hay, pero son contadas.

Hay cierta circularidad en el uso del concepto y en la antropología “existe un cierto consenso en considerar a la sociedad como: (1) un grupo de personas (2) que interactúan entre sí (3) y se hallan organizados e integrados en una totalidad”. Estos tres elementos constituyen otras tantas partes indispensables de cualquier definición científica del término “sociedad”,³ tal vez porque el problema de definir a la comunidad por lo regular ha sido relegado a lo social, que es supuestamente mucho más sencillo que lo cultural.

Es cierto que hay quejas y se han expresado dudas al respecto.⁴ Una de las críticas más penetrantes es la de Edmund Leach, quien critica las definiciones vigentes del concepto de comunidad por ser empíricas, nítidas y ahistóricas, una crítica que nos puede guiar hacia una reformulación de dicho concepto, por lo menos en parte.⁵

La comunidad es el espacio de la seguridad y de la confianza, donde las cosas están en su lugar, no es un costal de papas, como decía en algún momento Carlos Marx acerca de los campesinos franceses. La comunidad es caracterizada por su estructura, tanto horizontal como vertical, que asegura que los miembros de la comunidad se puedan relacionar ordenadamente con su colectividad y con los demás miembros, y también con la gente que no pertenece a la comunidad, con los forasteros. La comunidad también tiene historia: su desarrollo a lo largo del tiempo tampoco carece de orden y sentido, pero la historia de la comunidad le asegura su coherencia.

² Erve J. Chambers y Philip D. Young, “Mesoamerican Community Studies: The Past Decade”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 8, Stanford University Press, Stanford, pp. 45-69.

³ Ino Rossi y Michael O’Higgins, *Teorías de cultura y metodología antropológica*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 39, haciendo referencia a “Alfred Kroeber, Ralph Linton, Clyde Kluckhohn, A. R. Radcliffe-Brown, Robert Redfield y Julian Steward”, que “han propuesto distintas definiciones del término sociedad”.

⁴ Nadel observa que, “paradójicamente, aunque cada antropólogo (o sociólogo o historiador) empieza con una idea más o menos definida acerca de la sociedad o sociedades que se propone estudiar, es sumamente difícil decir con precisión, en términos generales, qué constituye una sociedad”. Sigfried F. Nadel, *Los fundamentos de la antropología social*, FCE, México, 1978, p. 201.

⁵ “En el área de las Colinas Kachin el concepto de *una comunidad* nos presenta muchas dificultades”, señala Edmund Leach (*Political Systems of Highland Burma*, Beacon Press, Boston, 1965, p. 5), de donde también viene su crítica analítica.

Para fines de la presente investigación, una comunidad –como concepto– tiene que poseer seis características: es un proceso llevado a cabo por una colectividad, frecuentemente pero no siempre dentro de un marco territorial, que tiene coherencia horizontal, vertical e historia.

A partir del impacto del positivismo y guiado por el consejo de Durkheim –considerar a los fenómenos sociales como cosas–, la comunidad ha sido conceptualizada como una cosa; mientras que Simmel plantea en un ensayo, cuyo contenido es tan provocador como su título, que se tiene que ver como un proceso.⁶ Considerarla como un proceso cambia muchas cosas; por un lado, cambian las perspectivas para seguir el consejo de Firth y desarrollar una teoría dinámica; por otro, cambian las condiciones de hacer etnografía, pues producir una descripción de una cosa (lo que se puede hacer sin mayor creatividad, en la forma de una reproducción fotográfica, por ejemplo), es distinto a producir una descripción de un proceso (donde la producción de película y video dejan mayor libertad para el creador).

Este proceso se lleva a cabo por un grupo de gente; lo que significa, en primer lugar, que no es un proceso natural (el ser humano es, como unidad biológica, una unidad casi universalmente aceptada), sino social y cultural y, en segundo lugar, que no es un proceso individual, sino colectivo (lo que complica el uso de la analogía de organismo y deja a los participantes en el proceso cierta libertad que no tienen las partes de mi cuerpo en los movimientos del mismo).

Típicamente, el proceso que es la comunidad se lleva a cabo dentro de un marco territorial; sin embargo, no siempre es el caso, y no siempre la territorialidad tiene el mismo significado. Por un lado, podemos construir una especie de *geografía espiritual*, donde lo que cuenta no son los elementos físicos del ambiente, sino el sentido y el significado que tienen éstos; y por otro, podemos considerar los casos de los gitanos y los judíos que aparentemente no cuentan con un marco territorial, pero sí lo tienen exactamente en el sentido de una geografía espiritual.

Con coherencia horizontal se quiere decir que tiene “estructura”, pues sus diferentes miembros de alguna manera están **ordenados en un momento dado**. El concepto de estructura surge muy temprano en inglés como descripción del “esqueleto” de un edificio (como si fueran precursores de Durkheim y sus cosas), pero sin pretensiones de ser una panacea metodológica y teórica, y en el siglo XVI se utiliza para referir a cualquier parte

⁶ Durkheim, 1979, Simmel, 1910. Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1979; Georg Simmel (1910), “How is Society Possible?”, en Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: A Reader*, Random House, Nueva York, 1963, pp. 73-92.

en su relación con una totalidad, especialmente en la anatomía.⁷ La comunidad tiene una estructura que articula a los diferentes elementos, empíricos y menos empíricos, en una totalidad. Como se sabe, del concepto de estructura existen variadas definiciones y concepciones.⁸ Mientras que Radcliffe-Brown, siguiendo los cánones del empirismo británico, define la estructura social como “el conjunto de relaciones eventualmente existentes, en un momento dado, que relaciona un número de seres humanos”, subrayando que pertenece a “la realidad concreta”,⁹ y se puede observar directamente en el campo, sin necesidad de acudir a abstracciones más allá de la observación misma, y una orientación racionalista cuyos representantes más articulados y vociferantes son Lévi-Strauss y Edmund Leach.¹⁰

El título de un famoso libro de George Peter Murdock es exactamente *Social Structure*, y podemos con justicia esperar encontrar ahí una definición de este concepto; sin embargo, el objetivo del libro es tan claramente heurístico y los elementos presentes se consideran en aislamiento con el objetivo de llegar al extremo de tratamiento estadístico y comparativo dentro del método establecido en el “Human Relations Area Files”.¹¹

Con coherencia vertical se quiere decir que la comunidad abarca diferentes niveles que están articulados, así que modificaciones en un nivel causan modificaciones en los demás niveles o tensión. Distinguimos tres niveles.

El primero es el nivel social, en el sentido más amplio, y el segundo es el ritual, donde los roles no son los roles sociales de la vida cotidiana, sino roles rituales que pertenecen al espacio sagrado, y donde éstos se pueden caracterizar como roles del sistema de cargos.¹²

⁷ Edmund R. Leach (1967), “Introducción”, en Leach *et al.*, *Estructuralismo y totemismo*, Buenos Aires, 1972, pp. 7-22.

⁸ Aparte de uno que otro autor que opina que el concepto no sirve para nada, como por ejemplo Alfred Louis Kroeber, *Anthropology*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1948, p. 325.

⁹ A.R. Radcliffe-Brown (traducción de Leif Korsbaek), en Meyer Fortes y Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Oxford, 1940, p. 192.

¹⁰ La clásica definición empirista se encuentra en Radcliffe-Brown (1940, *op. cit.*), mientras que las definiciones estructuralistas se encuentran en Claude Lévi-Strauss (1953), “La noción de estructura en etnología”, en Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, 2000, pp. 299-357; y Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Beacon Press, Boston, 1965.

¹¹ G.P. Murdock, *Culture and Society*, University of Pennsylvania Press, Pittsburgh, 1965.

¹² En estrecha relación con discusiones de la comunidad (y, ocasionalmente, con esfuerzos por definir la misma) abundan declaraciones como: “la comunidad es el grupo dentro del cual es posible disfrutar la buena vida, como los nyakyusa la perciben. La buena vida es *ukwangala*, es decir el goce de la compañía de los iguales de uno”. Monica Wilson, “Nyakyusa Age-Villages”, en Ronald Cohen y John Middleton (eds.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*, The Natural History Press, Nueva York, 1967, p. 223.

Y finalmente existe el nivel de “comunitas”, que es el último nivel de legitimación y autoreferencia y donde no existen roles, pues “es como si existieran aquí dos *modelos* mayores de las relaciones humanas, yuxtapuestos y alternantes. El primero es de la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y frecuentemente jerarquizado de posiciones político-legal-económicas con muchos tipos de evaluación, separando a los hombres en términos de *más* o *menos*. El segundo, que emerge distinguible en el periodo liminal, es de la sociedad como un *comitatus* no estructurado o rudimentariamente estructurado, comunidad, o aun comunión de miembros de individuos iguales que juntos se someten a la autoridad general de los ancianos especialistas rituales”, pero “la distinción entre la estructura y la *comunitas* no es sencillamente la familiar distinción entre lo *secular* y lo *sagrado* ni, por ejemplo, entre la política y la religión”: “eso no es sencillamente como ha propuesto Fortes, una cuestión de proporcionarle un sello general de legitimidad a las posiciones estructurales de una sociedad. La cuestión es más bien la de conferirle reconocimiento a una relación humana esencial y genérica, sin la cual no podría haber sociedad alguna”,¹³ con lo que Turner (y Fortes) se acerca al planteamiento de Simmel: “¿cómo es posible la sociedad?”.¹⁴

La comunidad tiene coherencia vertical entre los diferentes niveles: en algunas situaciones históricas existe una soportable armonía entre los diferentes niveles, en otras, la tensión entre los niveles llega a una altura tal que amenaza con dividirse en varias comunidades, mutuamente sin reconocimiento.

En lo referente a la cuestión ¿qué es una historia?, la ahistoricidad de este tipo de estudios se formula como un ataque a la extrapolación de datos sincrónicos (es decir, datos interpretados en un marco sincrónico; en sí todos los datos son sincrónicos) a un modelo diacrónico, pero en el sentido de atemporal: llevando así la discusión rumbo al artículo de fe funcionalista de la existencia de un equilibrio como el rasgo fundamental de la comunidad (o sea, de la sociedad, en la interpretación como sistema social). Con historia se quiere decir que tiene continuidad a través del tiempo, y aquí es importante tener en mente que el tiempo es el que produce historia y lo que trata la historia. Lo que caracteriza a una comunidad es que tiene historia, con lo que se presenta la complicación de definir ¿qué es la historia? Las definiciones son ligión. La historia tiene que ver con el

¹³ Victor W. Turner (*The Ritual Process*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969, p. 83) haciendo referencia a Meyer Fortes (“Ritual and Office in Tribal Society”, en Max Gluckman, ed., *The Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester, 1962, p. 82). En los trabajos de Turner no he visto ninguna referencia a Toennies, pero siento que su concepto de *comunitas* es muy similar al concepto de Toennies de *Kurwille*, y puede muy bien venir de allá originalmente.

¹⁴ Georg Simmel, “How is Society Possible?”, en Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: A Reader*, Random House, Nueva York, 1963, pp. 73-92.

tiempo, y existe una variada gama de opiniones acerca de qué tiempo: el pasado, el presente o el futuro. Mi opinión es que el tiempo que tiene mayor importancia en la historia es el futuro, sin querer minimizar de ninguna manera la importancia del pasado y del presente. El criterio de la existencia de una comunidad es la existencia de un *proyecto social*. La gente que comparte una comunidad comparte también, de manera comprometida, un proyecto social, que puede asumir las formas más variadas.

La comunidad tiene una estructura, y los individuos en esta estructura social son conceptualizados como actores de *roles*; como definición de *estructura social* se propone en el presente artículo el *conjunto de roles*,¹⁵ siguiendo aquí a Victor Turner: “las unidades de la estructura social son relaciones entre estatus, roles y oficios.”¹⁶

La comunidad tiene una estructura y ésta es el conjunto de roles que se reconocen en la comunidad, con lo que podemos dedicarnos a precisar qué es un rol, y en el caso de los *yir yoront*, un pueblo de recolectores en el Noreste de Australia, encontramos una estructura social donde solamente se reconocen catorce roles, pero mediante éstos está catalogado cualquier miembro de esta pequeña sociedad.¹⁷ Desde que fue introducido en un ya clásico libro de texto con el título (demasiado) prometedor de *Estudio del hombre* de 1937,¹⁸ Linton retoma el planteamiento clásico de sir Henry Maine distinguiendo entre los *estatus adscritos* y los *estatus adquiridos*,¹⁹ y en su uso “estatus” es un concepto estático, el conjunto de derechos y obligaciones, y “un rol representa el aspecto dinámico de un *status*”.²⁰

¹⁵ Cuando formulé esta definición de “estructura social” pensaba que había sido muy original, pero posteriormente encontré que para Victor Turner, distanciándose de Lévi-Strauss, “las unidades de la estructura social son relaciones entre *status*, roles y oficios” (Victor M. Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 119), y también la última obra de Nadel es permeada por la idea de la estructura social como sistema de roles (Sigfried F. Nadel, *Theory of Social Structure*, Cohen y West, Londres, 1957). En las ciencias sociales, el concepto tiene sus raíces en la obra de Pareto, quien llamó la atención a la necesidad de “etiquetas” en la sociedad para catalogar a la gente y así planear la estrategia de interacción social, y de Max Weber, quien pensaba que un paso anterior a la elaboración de su análisis comprensivo de “acción social” debería ser un análisis funcionalmente orientado y dirigido hacia la descripción de los “roles” en la sociedad.

¹⁶ Victor W. Turner, *The Ritual Process*, *op. cit.*, p. 119, donde agrega que “aquí, por supuesto, no hago uso del concepto de *estructura* en el sentido que favorece Lévi-Strauss”.

¹⁷ Lauriston Sharp, “Pueblos sin política”, en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 155-166.

¹⁸ Ralph Linton, *The Study of Man*, Appleton-Century Crofts, Nueva York, 1936.

¹⁹ *Ibidem*, p. 315; sir Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, Londres, 1865.

²⁰ El texto de Linton es citado de la traducción que se encuentra en Bohannan y Glaser, *Antropología* (1998), pues Rubín de la Borbolla, responsable de la traducción al español del clásico

El concepto de “rol” ha tenido un uso extremadamente amplio en la antropología. Ya había sido desarrollado fuera de la antropología, pues “varios psicólogos y filósofos, como William James, Henri Bergson y R. Müller-Freienfels, habían abierto el camino para la idea y algunos habían utilizado el término sin darle el pleno significado que posteriormente adquiriría”,²¹ y un filósofo-sociólogo como Pareto ya había señalado la necesidad de proporcionarles etiquetas a las entidades de nuestro mundo, tanto las entidades humanas como las meramente materiales,²² igual que observó Max Weber una necesidad de ordenar el mundo,²³ de manera que “desde alrededor de 1925 en adelante el término *rol* aparece cada vez más frecuentemente en los escritos de sociólogos norteamericanos como W.I. Thomas, E.W. Burgess y otros”.²⁴ Ya en 1933 se publicó una investigación acerca de “la familia: un estudio de los roles de los miembros”, donde podemos decir que el concepto de rol está al punto de ser formulado en su versión plenamente desarrollada y moderna.²⁵ Desde el principio del siglo XX el concepto de *rol* ya había sido desarrollado en aquella particular variedad de la psicología social que George H. Mead llama *conductismo social*, donde la perspectiva fundamental es la de la *empatía* y donde señala que “el individuo mismo desempeña el papel de la otra persona a la que de tal modo excita y sobre la cual influye. Esta adopción del papel del otro se encuentra en condiciones de volver sobre sí y, de tal modo, dirigir su propio proceso de comunicación”,²⁶ anticipándose así al planteamiento posterior de Talcott Parsons de las expectativas mutuas.

La importancia del concepto es evidente, pues “el concepto de rol no es invención de los antropólogos o sociólogos, sino se utiliza por la misma gente que ellos estudian. Ninguna sociedad puede existir sin que de esta manera clasifique a su población”; el concepto de rol es la solución a este problema y “su utilidad estriba, en los términos más sencillos, en el hecho de que proporciona un concepto intermedio entre la *sociedad* y el *individuo*; opera en aquella área estratégica donde el *comportamiento* individual se convierte en

de Linton (*Estudio del hombre*, FCE, México, 1942), causó algo de confusión al traducir la palabra *rol* como *función*, probablemente el concepto menos inocente en la antropología y en las ciencias sociales en general.

²¹ Michael Banton, *Roles*, Tavistock, Londres, 1965, p. 25.

²² Wilfredo Pareto, *The Mind and Society*, 1935 (1916), pp. 2034-2037.

²³ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1998.

²⁴ Sigfried F. Nadel, *Theory of Social Structure*, Cohen y West, Londres, 1957, p. 22.

²⁵ El estudio es de Katherine Lumpkin (*The Family: A Study of Member Roles*, Londres, 1933), y la apreciación es de Anne-Marie Rochblave-Spenlé (*La notion de role en psychologie sociale: étude historique-critique*), PUF, París, 1962).

²⁶ George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, México, 1990, p. 272.

conducta social, y donde las cualidades e inclinaciones distribuidas sobre una población son traducidas en los atributos diferenciales exigidos por o ejemplificados en las normas sociales vigentes” y “tiene que referir no a los seres humanos vivos, concretos y únicos en un momento dado, sino a los individuos vistos como conjuntos de cualidades”.²⁷

[Es importante tomar en cuenta que] durante el periodo en que el individuo se encuentra en la inmediata presencia de otros, pueden tener lugar pocos acontecimientos que proporcionen a los otros la información concluyente que necesitarán si han de dirigir su actividad sensatamente. Muchos hechos decisivos se encuentran más allá del tiempo y el lugar de la interacción o yacen ocultos en ella. Por ejemplo, las actitudes, creencias y emociones *verdaderas* o *reales* del individuo pueden ser descubiertas sólo de manera indirecta, a partir de sus confesiones o de lo que parece ser conducta expresiva involuntaria.²⁸

Robert K. Merton sostiene que un sólo estatus en la sociedad implica un número de roles articulados, relacionando al habitante del status con los demás habitantes de otros status, con los que tiene que interactuar. La totalidad de roles que tiene que ocupar en el transcurso de su interacción con la demás gente constituyen su *conjunto de roles* (*role set*). Comenta Banton, en un tono más que ligeramente escéptico: “hay que señalar que esta terminología representa una propuesta y que todavía hay que ver que alguien demuestra de qué manera se puede utilizar en la investigación y proporcionarnos una mayor comprensión”.²⁹

No puede sorprender a nadie que el aspecto estático del concepto fue rescatado por Radcliffe-Brown, quien ya lo había introducido en la antropología política como un concepto indispensable.³⁰ Un alumno de Radcliffe-Brown, mas no seguidor acrítico suyo, el austriaco Sigfried Friedrich Nadel, quien se había formado originalmente en la

²⁷ Sigfried F. Nadel, *Theory of Social Structure*, Cohen y West, Londres, 1957, pp. 20-211.

²⁸ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981, pp. 13-14.

²⁹ Michael Banton, *Roles*, Tavistock, Londres, 1965, p. 28.

³⁰ A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge, Londres, 1952, en general; y en la antropología política en particular en Radcliffe-Brown, 1940, en Meyer Fortes y Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Oxford, donde por cierto retoma observaciones ya hechas en “Social Sanctions”, en Radcliffe-Brown, 1952, pp. 205-211, y “Primitive Law”, en Radcliffe-Brown, 1952, pp. 212-219.

psicología, le dio en 1957 un nuevo giro al concepto, invocando algunas de las perspectivas introducidas por Max Weber en las ciencias sociales.³¹

Se ha desarrollado una especie de confusión creativa en la antropología alrededor del concepto,³² un número de definiciones y usos han sido propuestos, y Goodenough intentó, dentro del marco de la “nueva etnografía”, “repensar *status* y *rol*” y construir “un modelo general de la organización de las relaciones sociales”.³³

Siguiendo la lógica de la definición de comunidad, como una colectividad que existe a diferentes niveles, y de la definición de *estructura social* como el conjunto de roles reconocidos en la comunidad, tenemos que distinguir entre roles pertenecientes a los diferentes niveles.³⁴ Se han hecho intentos por definir y articular diferentes tipos de roles. Aidan Southall ha sugerido una distinción entre cinco distintos dominios que abarcan diferentes tipos de roles: parentesco o étnico, económico, político, ritual o religioso, y recreacional;³⁵ mientras que Michael Banton fundamenta su discusión en la supuesta existencia de tres tipos de roles: *roles básicos*, *roles generales* y *roles independientes*,³⁶ y Talcott Parsons ha construido el sistema más elaborado llamado en su versión final “AGIL”,³⁷ pero del cual el elemento más importante es el énfasis en la “expectativa mutua”, uno de los principales rasgos de cualquier sistema de roles y que recibe atención en todos los estados de elaboración del sistema de Parsons.³⁸

³¹ Sigfried F. Nadel, *Theory of Social Structure*, *op. cit.* Vale la pena notar que esta reformulación de Nadel no fue su primer intento por hacer uso del concepto: ya en su clásico *Fundamentos de la antropología social* de 1952 había definido y discutido el concepto, siguiendo estrechamente a Radcliffe-Brown y la tradición británica: Sigfried F. Nadel, *Los fundamentos de la antropología social*, FCE, México, 1978.

³² “Esta plétora de definiciones incompatibles causa alguna confusión, especialmente cuando diferentes autores utilizan diferentes palabras para indicar la misma cosa”. Michael Banton, *Roles*, *op. cit.*, p. 28.

³³ Ward H. Goodenough, “Rethinking status and role: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships”, en Stephen Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1965, p. 311.

³⁴ Recordando que el nivel de *comunitas* no es diferenciado, por lo que solamente existen roles pertenecientes a los niveles socioeconómico y ritual. Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.

³⁵ Aidan Southall, “An Operational Theory of Role”, *Human Relations*, vol. XII, 1959, pp. 17-34.

³⁶ Michael Banton, *Roles*, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ Por su acrónimo en inglés, conteniendo las cuatro dimensiones: A: Adaptación, G: Goal attainment capacity, I: Integración, L: Latent state. Los principales rasgos de la teoría se encuentran en Talcott Parsons (1959), *El sistema social*, Alianza, Madrid, 1984.

³⁸ Se encuentra un seguimiento cronológico del trabajo de Parsons en J. Alexander, *La teoría sociológica después de la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, México, 1997, pp. 27-96.

En el presente contexto un “rol” es el aspecto normativo y cognoscitivo de una “identidad social”, en el sentido de que el “rol” es el contenido ideal y generalmente conocido y aceptado de una de las posiciones que pueden llegar a ocupar los miembros de una comunidad, pues un individuo tiene que ocupar (“representar”) muchos roles en su vida, algunos consecutivos y otros simultáneos. Se puede construir el registro ideal del conjunto de roles y su distribución en una comunidad dada, pero es evidente que los roles son diferentes y su apreciación es variada.

Pero todos los roles de un individuo, a lo largo del tiempo y en diferentes espacios, vienen a sumarse y construir su “identidad social”, definida como “un aspecto de la persona (en inglés, *self*) que hace una diferencia en la manera en la que están distribuidos los derechos y obligaciones a otros específicos; cualquier aspecto de la persona cuyo cambio no lleva consigo un cambio en la manera en la que los derechos y obligaciones de la gente son distribuidas mutuamente, aunque afecte sus orientaciones emocionales entre ellos y la manera que deciden ejercer sus privilegios, tiene que ver con su identidad personal pero no con su identidad social”.³⁹

Desde este punto de vista la actividad humana es, entre otras cosas, una continua producción de identidades sociales, y en el presente uso del concepto de “rol” e “identidad social” es importante, en primer lugar, que se pretende construir un concepto de “rol” que no lleva consigo el concepto gemelo de estatus, por varias razones. En primer lugar, el concepto de estatus pretende construir una escala muy precisa y unívoca de posiciones en el seno de la comunidad, que deja poco a la manipulación de los individuos y se encuentra lejos de la realidad relacionada con la creación de sujetos.

En segundo lugar, dicho concepto es íntimamente relacionado con una jerarquización de los individuos, desde los que se encuentran en los escalafones más bajos hasta los que ocupan los más altos.

Una identidad social se construye desde la “comunitas” y pasando por dos niveles: el ritual (con los roles rituales) y el socio-económico. El conjunto de roles conforman la identidad social, y el primer paso en esta construcción es la selección de la “comunitas” que define los valores y el espacio de éstos.

³⁹ Ward H. Goodenough, “Rethinking status and role: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships”, en Stephen Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1969, p. 313.

EL SISTEMA DE CARGOS

Con esto tenemos que dirigir nuestra atención a la comunidad indígena y a la institución que rige su vida social y cultural: el sistema de cargos, una institución que fue descrita por primera vez en un artículo de Sol Tax en 1937. Más tarde, “prácticamente todos los antropólogos que han trabajado en las diferentes regiones de Mesoamérica han descrito y analizado el sistema de cargos”.⁴⁰ Con el entusiasmo que siempre caracteriza los descubrimientos recientes, este fenómeno llegó a ser conocido en la antropología mesoamericana como “la institución típica de la comunidad indígena”.⁴¹ Desde entonces han surgido tantos estudios sobre la mencionada institución que hoy contamos con un impresionante acervo de descripciones. Esto nos permite destilar una firme idea antropológica acerca de su apariencia, idea que se cristaliza en el *típico sistema de cargos*:

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un período corto después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos –o a casi todos– los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su 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 jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema, un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal.⁴²

⁴⁰ Frank Cancian, “Political and Religious organization”, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Universidad de Texas, Austin, 1967, p. 283.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Tanto el “típico sistema de cargos” como el “paradigma de cargos” son formulaciones de Leif Korsbaek, pero ambos conceptos se basan en una exhaustiva inspección de la literatura etnográfica y antropológica de la región. Las fuentes de los dos conceptos y todas las citas de este apartado se encuentran en la introducción y en los capítulos “El típico sistema de cargos”, “La distribución geográfica del sistema de cargos” y “El paradigma de cargos” en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996, al cual nos referimos para no cargar el texto con demasiadas referencias textuales. La cita es de la página 82 en dicha publicación. Es relevante mencionar que el sistema de cargos existe no solamente en Mesoamérica, sino también en las comunidades indígenas y campesinas en la región andina; sin embargo, de esta región no contamos con una abundancia similar de estudios antropológicos. En estos días estoy iniciando un

Por lo dicho hasta aquí, encontramos que el mundo indígena tiene sus propias maneras de asignar sentido a la vida, que son, en muchos casos y en variados aspectos, distintas a las de la sociedad mestiza. Cabe recordar la opinión muy extendida según la cual los indígenas son más religiosos que los ladinos o mestizos, como lo ha expresado Melvin Tumin: “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”.⁴³

Es digno recordar también que la denominación del *sistema de cargos* es invento de los antropólogos; los mismos indígenas lo llaman invariablemente la *obligación para con la comunidad*, lo que en su turno permite reconocer que la teoría política en última instancia proviene de la *ética*. Si combinamos estos elementos, no hay nada raro en que la vida política en el seno de la comunidad indígena se encuentra envuelta en rituales y no está de ninguna manera desprovista de ellos; la única diferencia es que los rituales políticos en el mundo indígena tienen un sabor mucho más fuerte a rituales religiosos.

A partir de los esfuerzos de los antropólogos por entender y explicar el sistema de cargos ha venido desarrollándose un modelo explicativo, el *paradigma de cargos*, que puede servir para resaltar las marcas que en lo político lo diferencian de las características propias del gobierno nacional en su expresión municipal. El modelo contiene dos postulados acerca de las funciones sociales en la comunidad indígena y cuatro postulados culturales que conforman el contenido de su cosmovisión según como se expresa en el sistema de cargos.

Los dos postulados acerca de las funciones sociales en la comunidad indígena son sencillos: en lo económico reza el paradigma de cargos que esta institución es un *mecanismo de nivelación* que tiende a evitar en la comunidad indígena la concentración de la riqueza en pocas manos, mientras que en lo político ha sido nombrado unánimemente una *institución democrática*.

El primer postulado cultural consiste en que *los mismos indígenas ven en el sistema de cargos la expresión simbólica y comprimida de su cosmos*. Eso se desprende con claridad de las descripciones del sistema de cargos que encontramos. Como ejemplo podemos considerar la etnografía que tenemos a nuestra disposición de los Altos de Chiapas.

A este respecto es preciso recordar que el sistema de cargos se relaciona íntimamente con la identidad étnica y cultural de la comunidad; más exactamente, al mismo tiempo

proyecto de investigación que abarca una comparación de las dos regiones, Mesoamérica y la región andina, sus comunidades y sus instituciones, principalmente el sistema de cargos.

⁴³ Tumin, 1952:9 (no está en bibliografía)

expresa y condiciona esta identidad: “El sistema de cargos que compone la estructura del poder en la comunidad indígena es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece”, decía Gonzalo Aguirre Beltrán,⁴⁴ en su momento responsable de la política indigenista en México. Más dramáticamente lo formula Evon Z. Vogt cuando habla sobre los mayas de 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.⁴⁵

En San Antonio de las Huertas, en el municipio de San Felipe del Progreso, una comunidad mazahua fuertemente marcada por el papel que desempeña el trabajo asalariado en la Ciudad de México, los habitantes, no obstante, encuentran que su proyecto individual sigue estando dentro de la comunidad. El hecho es que los nuevos delegados municipales, al momento de ser propuestos para formar una planilla, se encontraban trabajando en la Ciudad de México, y no se negaron a regresar a la comunidad.⁴⁶

El segundo postulado cultural es que *el sistema de cargos define el mundo y los elementos relevantes de este mundo*. La unidad social y geográfica que cuenta para los indígenas es la comunidad. En palabras de Fernando Cámara, “la comunidad (generalmente el municipio) es considerada, teórica y prácticamente, por sus miembros como el grupo social y cultural”.⁴⁷ La frontera de esta unidad se define mediante el sistema de cargos: “el funcionamiento normal de la jerarquía civil-religiosa define los límites y la membresía de la comunidad”, según Manning Nash, en coincidencia con Eric Wolf, cuando habla de “este

⁴⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, núm. 46, 1967. Reeditado por el Instituto Nacional Indigenista, *Monografías de Antropología Social*, núm. 17, México, 1973, p. 198.

⁴⁵ Vogt, 1965: 231. Evon Z. Vogt, “Gods and Politics in Zinacantan and Chamula”, *Ethnology*, vol. 12, núm. 2, pp. 99-113.

⁴⁶ Leif Korsbaek *et al.*, “El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social”, *Ciencia Ergo Sum*, vol. 5, núm. 3, 1998, p. 270.

⁴⁷ Fernando Cámara Barbachano, “Religious and Political organization”, en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Prensa libre, Glencoe, III, 1952, p. 143. Publicado en español en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996, pp. 113-159.

sistema de poder, frecuentemente articulado con un sistema religioso o con una serie de sistemas religiosos integrados”; “la pertenencia a la comunidad es demostrada también por la participación en los rituales religiosos que se llevan a cabo en la comunidad”.⁴⁸

Para los habitantes de San Antonio de las Huertas, a pesar de todo, tiene sentido participar en los cargos, por lo menos tiene más sentido que la vida urbana y moderna. El sistema de cargos es el elemento que hace la diferencia entre un mundo conocido, que tiene sentido, y un mundo ajeno, sin sentido y misterioso. En cierto modo, el sistema de cargos define el mundo y coloca a cada uno de sus elementos en su orden.⁴⁹

El tercer postulado cultural es que *el sistema de cargos define los legítimos canales de comunicación entre los elementos del mundo*. Eric Wolf caracteriza a los cargueros: “Son ellos los que se encargan de los asuntos de la comunidad, tratando a los emisarios del poder exterior”.⁵⁰ Manning Nash concuerda: “dos condiciones principales parecen necesarias en el papel político de la jerarquía: 1) los oficiales de la jerarquía actúan en nombre de la comunidad y son los posibles agentes de la nación; y 2) la nación no hace a un lado la jerarquía, tratando directamente con el indígena individual”. Asimismo, “los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionaban a la comunidad entera a través de sus representantes elegidos con lo supernatural”.⁵¹

Se ve inmediatamente que este aspecto del sistema de cargos abre un camino para la articulación de la comunidad con la sociedad nacional mediante intermediarios biculturales, de los cuales merecen mención los maestros bilingües y, sobre todo en el caso del Estado de México, los jefes supremos de los diferentes grupos y comunidades étnicas. Este es el eslabón que articula un mundo indígena tradicional con un mundo moderno, occidental e individualista.

Con esto llegamos al cuarto postulado cultural: *el sistema de cargos define la situación normal del mundo y por ende se opone al cambio de cualquier tipo*. Este es tal vez el punto que más ha llamado la atención de los antropólogos, a tal grado que se ha convertido en un dogma. A la luz de esta interpretación, Gonzalo Aguirre Beltrán formula lo que en nuestra opinión es la afirmación 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, éste deja de constituir una

⁴⁸ Manning Nash, “Political Relations in Guatemala”, 1958, p. 68. Publicado en español en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema...*, *op. cit.*; Eric R. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, ERA, México, 1967, p. 192.

⁴⁹ Leif Korsbaek *et al.*, “El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas...”, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁰ Eric R. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, ERA, México, 1967, p. 196.

⁵¹ Manning Nash, *op. cit.*, p. 68

comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales”.⁵² Así se entiende mejor su declaración en otro lugar, cuando asegura: “el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano”.⁵³

En términos generales podemos decir que los tres primeros postulados han mantenido su vigencia, con muchísimas reservas en lo referente a variaciones regionales, mientras que el cuarto postulado ha sido fuertemente criticado: las comunidades indígenas han demostrado una vitalidad y versatilidad que aquellos antropólogos clásicos no habían previsto. De igual manera han sido criticados los otros dos aspectos del paradigma de cargos: según los mismos antropólogos clásicos, el sistema de cargos funciona como un *mecanismo nivelador* que impide el crecimiento de desigualdades económicas dentro de las comunidades indígenas, y como una institución inherentemente democrática. Ninguno de los dos postulados ha resistido la amplia documentación de la existencia de marcadas diferencias de clase dentro de la comunidad indígena y la omnipresencia de la figura del cacique, ambas en armoniosa coexistencia con el sistema de cargos.⁵⁴

PREÁMBULOS AL COMUNALISMO

Como preámbulo al pensamiento de los comunelistas, seguidores de Floriberto Díaz, tenemos que mencionar tres factores: el desprestigio del método científico, la crisis de la antropología mexicana (junto con la de otras escuelas nacionales) y el fracaso del indigenismo en México.

Durante los años recientes, el método científico ha ido perdiendo prestigio. Los antropólogos sociales británicos, seguidores de las dos líneas divergentes de Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown, invariablemente se declararon “científicos”, como se

⁵² Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 210.

⁵³ *Ibidem*, p. 46.

⁵⁴ Paul Diener ha demostrado convincentemente que el sistema de cargos no se opone necesariamente al cambio (“The tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala”, *Latin American Perspectives*, vol. 18, 1978, pp. 92-116); Robert Wasserstrom (*Red Fathers, White Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973*, Universidad de Harvard, 1977), la rampante desigualdad económica dentro de la comunidad indígena, y Henning Siverts (“On Politics and Leadership in Highland Chiapas”, en Evon Z. Vogt y Alberto Rus L. eds., *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM, 1964, y “The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. V, 1965) y Evon Z. Vogt (“Gods and Politics in Zinacantan and Chamula”, *Ethnology*, vol. 12, núm. 2, 1973, pp. 99-113), la coexistencia del sistema de cargos con el más desenfadado caciquismo.

desprende de algunos de sus textos programáticos: *Una teoría científica de la cultura y Anthropology, a Natural Science of Society*, con declaraciones similares de la boca de Sigfried Nadel,⁵⁵ no nos queda duda al respecto. El primer golpe ya se había asestado con las declaraciones anticientíficas de los neokantianos alrededor de Franz Boas en la antropología cultural en Estados Unidos.⁵⁶ Más recientemente se escucharon las críticas y las acusaciones de parte de los antropólogos posmodernos que plantearon dudas acerca de la viabilidad del postulado de la existencia de solamente una verdad, la verdad objetiva, invocando la posibilidad de la coexistencia de varias diferentes verdades subjetivas.⁵⁷ Fuera de la antropología, en el campo de las ciencias duras, sobre todo el Premio Nobel Peter Medawar ha sembrado dudas acerca de la validez universal del método científico.⁵⁸

La antropología mexicana siempre ha formado parte de un proyecto nacional, desde antes de la Revolución Mexicana y después de este evento fundacional siempre se hace referencia a él. Esta antropología lleva muchos años en crisis, por lo menos de manera explícita desde la publicación del librito de “los siete magníficos”: “De eso que llaman antropología mexicana”, alrededor de 1968. A partir de 1982, con la adopción del neoliberalismo como guía formal y real de la planeación del desarrollo mexicano, con su particular globalización, la antropología mexicana que podemos llamar “clásica” se encuentra en un estado permanente de crisis.

El indigenismo en México, que nació en su forma moderna en 1940, con el Congreso celebrado en Pátzcuaro y el nacimiento del Instituto Indigenista Interamericano, como política en 1948, con el nacimiento del Instituto Nacional Indigenista, y operacionalizado en 1951, con la creación del primer centro coordinador del INI en San Cristóbal de las Casas, se encuentra desde 1982 en una profunda agonía, de la cual la liquidación de 2003 del Instituto Nacional Indigenista es solamente un leve síntoma, y se han confirmado con brutal contundencia las palabras de Gonzalo Aguirre Beltrán: “el fin del indigenismo no es el indio, es el mexicano”.

Retomando los anteriores planteamientos, acerca del carácter de la comunidad y de su sistema de cargos, podemos colocar el nacimiento de un nuevo estilo de pensar los dos temas en un momento de hace entre 10 y 20 años, con el pensamiento del indígena

⁵⁵ B. Malinowski, B., *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944; Arthur R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, The Free Press, Nueva York, 1948; Sigfried Nadel, *Los fundamentos de la antropología social*, FCE, México, 1978.

⁵⁶ Para una visión panorámica, véase M. Rutsch, *El relativismo cultural*, Línea, México, 1984.

⁵⁷ Véase C. Reynosa (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991.

⁵⁸ Peter Medawar, *Los límites de la ciencia*, FCE, México, 1988, entre otros títulos.

mixe Floriberto Díaz, del cual “una característica básica de la vida india en Oaxaca, y podríamos decir que en toda Mesoamérica, es su carácter colectivista”.⁵⁹

Juan José Rendón Monzón publicó recientemente, en 2003, el primer tomo de su libro acerca de *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, en el cual plantea como “los elementos fundamentales”: 1) el territorio comunal, 2) el trabajo comunal, 3) el poder político comunal y 4) la fiesta comunal; mientras que los elementos auxiliares de la vida comunal serían: 1) el derecho indígena, 2) la educación indígena tradicional, 3) la lengua tradicional y 4) la cosmovisión.⁶⁰

Los dos detalles que destacan en este ordenamiento de los “elementos de la vida comunal” son, en primer lugar, la prominencia que se otorga a los elementos que podemos llamar “materialmente estratégicos”: el territorio comunal, el trabajo comunal y el poder político comunal y la marginalidad de los elementos espirituales que tanto encantan a la mayoría de los antropólogos: la fiesta (el último de los cuatro elementos fundamentales), la lengua tradicional (el elemento medular por lo menos en el diagnóstico y definición de la identidad étnica) y la cosmovisión (el elemento fundamental en la nueva etnografía). En segundo lugar se nota que el fin es la vida en comunidad, mientras que el sistema de cargos ha sido reducido a ser un medio para este fin.

Estoy de acuerdo con esta organización de los elementos, solamente deja una serie de problemas específicos y de detalle a discutir. En primer lugar, en las comunidades indígenas en el Estado de México, y creo que también en una buena parte de las comunidades campesinas habitadas por hablantes de una lengua indígena, la base económica ya no es la tierra y el marco fundamental alrededor de su base económica es más bien algún tipo de bracerismo, el papel de la tierra cambiado a ser una combinación de seguro social y elemento ritual de mucha importancia en la construcción, la reproducción y la defensa de una identidad étnica. Este cambio no elimina la importancia de la tierra y el territorio, pero sí la modifica y la complica.

En segundo lugar, no estoy tan seguro de la marginalidad del elemento de “el derecho indígena” y “la educación indígena tradicional” pues, en lo referente al derecho indígena, lo que podemos aprender de la antropología jurídica británica es que el derecho forma parte de los juegos alrededor del poder político; en efecto, los dos son inseparables. En lo referente a la educación indígena tradicional, lo que podemos aprender del proceso

⁵⁹ Benjamín Maldonado Alvarado, “Introducción: la comunalidad como una perspectiva antropológica india”, en Rendón, 2003, pp. 13-26.

⁶⁰ Juan José Rendón Monzón, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Conaculta, México, 2003, pp. 39-47.

histórico del indigenismo en México (y en otras partes del mundo) es la importancia que tiene la educación en la formación y la reproducción de una cultura.⁶¹ Si combinamos este hecho con la opinión de Esteban Krotz, que la antropología jurídica no es una especialización antropológica sino “el corazón de la antropología”, entonces podemos articular el derecho indígena y la educación indígena más estrechamente con la cuestión del poder político comunal, y colocar estos dos elementos en un lugar mucho más estratégico que en el esquema de Rendón.

Si regresamos a las fuentes, es decir las publicaciones del mismo Floriberto Díaz, entonces destaca un elemento central en toda esta discusión: en su primer texto, la palabra “democracia” en el título “Comunalidad: más allá de la democracia”.⁶² El telón de fondo de todos los escritos de Floriberto Díaz es la desigualdad que rige en las relaciones entre la así llamada sociedad nacional y los indígenas, que supuestamente no pertenecen a la sociedad nacional, y la necesidad de que sean tomadas en cuenta las opiniones de los habitantes de las comunidades indígenas.

CONCLUSIONES

Sería relevante discutir el carácter de este enfoque antropológico, pues saltan a la vista algunas diferencias. En primer lugar, no es una antropología apolítica al servicio de un proyecto nacional de antemano definido e indiscutible (y mucho menos discutible para los indígenas que “participan” en el proyecto nacional). En segundo lugar, el grado de científicidad de esta antropología es difícil de precisar.

Varios son los cambios importantes que ocasiona el comunalismo tanto en la producción de conocimientos que podemos llamar “antropológicos” como en la política del uso de estos conocimientos.

Con el desprestigio del método científico se ha derrumbado el único muro que separaba la posibilidad de entender, comprender y explicar la lógica y dinámica de la sociedad y cultura indígenas, incluyendo el sistema de cargos, de los antropólogos “científicos” y la proverbial ignorancia de los llamados informantes.

⁶¹ Llama la atención la importancia que se le otorga a la educación en el momento, con la creación de toda una red de instituciones de educación superior intercultural. Al respecto, véase Eduardo Andrés Sandoval Forero, “Universidades interculturales: modelo del indigenismo en la globalización” (manuscrito sin fecha), y Nicanor Rebolledo, “Interculturalismo y autonomía. Las universidades indígenas y las políticas de alteridad” (manuscrito sin fecha).

⁶² Floriberto Díaz, *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México, 2007, p. 25.

Malinowski no aceptaba la distinción entre antropología teórica y antropología aplicada, mientras que esta distinción se impuso con máxima fuerza en la construcción del indigenismo en México. El indigenismo es, de acuerdo con un antropólogo francés que es especialista en el tema: “el indigenismo en América Latina es, para empezar, una *corriente* de opinión favorable a los indios”,⁶³ e inmediatamente señala que el indigenismo es una posición que tienen los no indígenas ante los indios, y que la encontramos específicamente en América Latina.

Con el comunalismo los indígenas tienen la posibilidad de producir los conocimientos que antes eran el privilegio de la antropología y ponerlos al uso de un proyecto propio que es formulado por los mismos indígenas, y no como antes por no indígenas que ocasionalmente tenían una mentalidad fuertemente anti-indígena.

Visto de esta manera, el comunalismo es un notable avance en la construcción de condiciones sociales, políticas y culturales que posibiliten una auténtica autonomía de los pueblos indígenas, y es importante mencionar que los intereses de los indígenas no son diferentes de los de las clases que podemos llamar subalternas.

Una de las implicaciones del comunalismo es la necesidad de discutir las posibilidades de convertir en realidad las promesas de la Constitución mexicana, que declara que la sociedad mexicana es una “nación” que “tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.⁶⁴ Para llegar allá primero debemos definir qué quiere decir la democracia en el contexto del neoliberalismo y qué es la democracia en el contexto de la comunidad indígena.

⁶³ Una idea algo diferente es que el indigenismo refiere a “una teoría y una práctica de Estado, particularmente excluyente y opresiva, que se aplica en Latinoamérica casi sin excepción”. Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, p. 50, cita 50. El “problema indígena” se ha vuelto un concepto clave en la discusión en México. Vale la pena señalar que el mismo Henri Favre en otro contexto ha negado la existencia de tal problema, colocando en su lugar un “problema mestizo”. Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI Editores, México. El antropólogo alemán Ulrich Köhler ha introducido el concepto de “cambio cultural dirigido”. Ulrich Köhler, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, SEP/INI, núm. 42, México, 1975.

⁶⁴ Es la modificación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 2002 conocida como la Ley Bartlett-Fernández Cevallos, que realmente debería llamarse la Ley Bartlett-Fernández Cevallos-Ortega, ya que fue avalada también por el PRD a través de Jesús Ortega. Lamentablemente nunca fue elaborada una ley reglamentaria a la mencionada modificación constitucional, de manera que más que una ley parece una promesa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, núm. 46. Reeditado por el Instituto Nacional Indigenista, *Monografías de Antropología Social*, núm. 17, México, 1973.
- (1976), *Obra polémica*, INAH, México.
- Alexander, Jeffrey (1997), *La teoría sociológica después de la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, México.
- Banton, Michael (1965), *Roles*, Tavistock, Londres.
- Bernard, Jessie (1968), “Desorganización de la comunidad”, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, tomo 2, **Aguilar, México**, pp. 631-635.
- Bohannan y Glaser (1998), *Antropología*.
- Cámara Barbachano, Fernando (1952), “Religious and Political organization”, en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Prensa libre, Glencoe, III, pp. 142-173. Publicado en español en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996, pp. 113-159.
- Cancian, Frank (1967), “Political and Religious Organization”, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, University of Texas Press, Austin, pp. 283-298. En español en Leif Korsbaek, (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996, pp. 193-226.
- Chambers, Erve J. y Philip D. Young (1979), “Mesoamerican Community Studies: The Past Decade”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 8, **Stanford University Press**, pp. 45-69.
- Díaz Gómez, Floriberto (2001), “Pueblo, territorio y libre determinación indígena”, *La Jornada Dominical*, 11 de marzo de 2001.
- (2007), *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México.
- Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI Editores, México.
- Diener, Paul (1978), “The tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala”, *Latin American Perspectives*, vol. 18, pp. 92-116.
- Durkheim, Émile (1979), *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, **Buenos Aires**.
- Favre, Henri (1973), *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI Editores, México.
- Fortes, Meyer (1962), “Ritual and Office in Tribal Society”, en Max Gluckman (ed), *The Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, **Manchester**, pp. 53-88.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, **Amorrortu, Buenos Aires**.
- Goodenough, Ward H. (1965), “Rethinking status and role: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships”, en Stephen Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1969, pp. 311-330.

- Hernández Navarro, Luis (2005), "Las fuentes del nuevo pensamiento indio", *La Jornada Masiosare*, núm. 410, domingo 30 de octubre de 2005, pp. 3-5.
- Köhler, Ulrich (1975), *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, SEP/INI, núm. 42, México.
- Korsbaek, Leif (comp.) (1996), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, Estado de México.
- *et al.* (1998), "El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social", *Ciencia Ergo Sum*, vol. 5, núm. 3, pp. 261-270.
- Kroeber, Alfred Louis (1948), *Anthropology*, Harcourt, Brace, Nueva York.
- Leach, Edmund R. (1965), *Political Systems of Highland Burma*, Beacon Press, Boston.
- (1968), "Estructura social", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, tomo 7, Aguilar, México, pp. 592-603.
- (1967), "Introducción", en Leach *et al.*, *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, 1972, pp. 7-22.
- Lévi-Strauss, Claude (1953), "La noción de estructura en etnología", en Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 299-357.
- Linton, Ralph (1936), *The Study of Man*, Appleton-Century Crofts, Nueva York.
- (1942), *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lumpkin, Katherine (1933), *The Family: A Study of Member Roles*, Londres.
- Maine, Sir Henry Sumner (1865), *Ancient Law*, Londres.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2003), "Introducción: La comunalidad como una perspectiva antropológica india", en Juan José Rendón Monzón, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Conaculta, México, pp. 13-26.
- Malinowski, B. (1944), *A Scientific Theory of Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Mead, George H. (1990), *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, México.
- Medawar, Peter (1988), *Los límites de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Murdock, G.P. (1965), *Culture and Society*, University of Pennsylvania Press, Pittsburgh.
- Nadel, Sigfried F. (1957), *Theory of Social Structure*, Cohen & West, Londres.
- (1978), *Los fundamentos de la antropología social*, FCE, México.
- Nash, Manning (1958), "Political Relations in Guatemala", en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996, pp. 161-174.
- Pareto, Wilfredo (1935), *The Mind and Society*, 1935 (org. 1916).
- Parsons, Talcott (1959), *El sistema social*, Alianza, Madrid, 1984.
- Polsby, Nelson W. (1968), "El estudio del poder en la comunidad", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, tomo 2, Aguilar, México, pp. 625-631.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1933a), "Social Sanctions", en Radcliffe-Brown, 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge, Londres, pp. 205-211.

- (1933b), “Primitive Law”, en Radcliffe-Brown, 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge, Londres, pp. 212-219.
- (1940), “Preface” (traducción de Leif Korsbaek), en Meyer Fortes y Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Oxford, pp. XI-XXIII.
- (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge, Londres.
- (1948), *A Natural Science of Society*, The Free Press, Nueva York.
- Rebolledo, Nicanor (s/f), “Interculturalismo y autonomía. Las universidades indígenas y las políticas de alteridad”, manuscrito.
- Rendón Monzón, Juan José (2003), *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Conaculta, México.
- Reynosa, Carlos (comp.) (1991), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México.
- Rochblave-Spenlé, Anne-Marie (1962), *La notion de role en psychologie sociale: étude historique-critique*, PUF, París.
- Rossi, Ino y Michael O’Higgins (1981), *Teorías de cultura y metodología antropológica*, Anagrama, Barcelona.
- Rutsch, Mechthild (1984), *El relativismo cultural*, Línea, México.
- Sanders, Irving T. (1968), “Desarrollo de la comunidad”, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Aguilar, tomo 2, México, pp. 635-639.
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés (s/f), “Universidades interculturales: modelo del indigenismo en la globalización”, manuscrito.
- Sharp, Lauriston (1979), “Pueblos sin política”, en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, pp. 155-166.
- Simmel, Georg (1910), “How is Society Possible?”, en Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: A Reader*, Random House, Nueva York, 1963, pp. 73-92.
- Siverts, Henning (1964), “On Politics and Leadership in Highland Chiapas”, en Evon Z. Vogt y Alberto Rus L. (eds.), *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM, México, pp. 363-384.
- (1965b), “The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. V.
- Southall, Aidan (1959), “An Operational Theory of Role”, *Human Relations*, vol. XII, pp. 17-34.
- Turner, Victor W. (1969). *The Ritual Process*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Vogt, Evon Z. (1973), “Gods and Politics in Zinacantan and Chamula”, *Ethnology*, vol. 12, núm. 2, pp. 99-113.
- Wasserstrom, Robert (1977), “Red Fathers, White Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973”, dis. doct., Universidad de Harvard.
- Weber, Max (1998), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wilson, Monica (1967), “Nyakyusa Age-Villages”, en Ronald Cohen y John Middleton (eds.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*, The Natural History Press, Nueva York, pp. 217-228.
- Wolf, Eric R. (1967), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, ERA, México.