

Leif Korsbaek

Licenciado en antropología social por la Universidad de Copenhague. Candidato a doctor en antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Teléfono: 01 (72) 19-7079. Correo-e: lbrito@coatepec.uaemex.mx

Felipe González Ortiz

Maestro en ciencias sociales por el Colegio Mexiquense. Profesor de la Facultad de Planeación Urbana y Regional de la Universidad Autónoma del Estado de México. Teléfonos y telefaxes: 01 (72) 19-4613, 12-1938 y 12-9246. Correo-e: felsus1@yahoo.com



AVANCES DE
INVESTIGACIÓN

LA POBLACIÓN Y EL GOBIERNO INDÍGENA EN EL CONTEXTO TERRITORIAL DEL MUNICIPIO EN EL ESTADO DE MÉXICO¹

El objetivo del presente trabajo es exponer algunos datos que se refieren a la posición territorial y política de la población indígena en el marco del municipio en el estado de México. La idea es reflexionar y discutir algunas implicaciones de la posición particular que ocupa la población indígena en este contexto. Hacemos hincapié en las relaciones que se derivan de los tipos de gobierno local al nivel del municipio, por un lado, y el de las propias comunidades por el otro.

Tomando en cuenta que el municipio se compone de territorio, población y gobierno, consideramos que esta reflexión se inserta en la línea de los estudios municipales. Lo que presentamos aquí se refiere más a la población y los sistemas de gobierno que se encuentran en el municipio. Partimos de esta cuestión por el hecho de reconocer al gobierno municipal como una forma de gobierno moderna, y al sistema de cargos que practican las comunidades, más relacionado con una forma de gobierno tradicional. No obstante, la dimensión territorial permea también la presente reflexión. La importancia del trabajo radica en la vinculación que se hace, ilustrada a través del caso particular del municipio Chapa de Mota, de las interacciones de distintos sistemas de gobierno: el municipal (expresado a través del moderno ayuntamiento) y el comunitario indígena (expresado a través del llamado sistema de cargos, al que hemos considerado una instancia de gobierno tradicional).

Aquí debemos aclarar ya que la existencia de una población indígena en el estado de México corresponde a la difícil coexistencia de poblaciones que pertenecen al mundo tradicional y al mundo moderno, y este no es un problema que puede resolverse sencillamente mediante las estadísticas: la diferencia es cualitativa y no cuantitativa. Mientras que el mundo moderno es caracterizado por su homogeneidad, individualismo, secularismo y materialismo, el mundo tradicional ostenta las características de heterogeneidad, colectivismo, religiosidad y espiritualismo. En el presente contexto, la característica más importante del mundo tradicional e indígena es el colectivismo, que se opone al marcado individualismo del mundo moderno. La implicación de esta diferencia es que el problema de la identidad étnica, que manifiesta el carácter corporativo de las comunidades indígenas, ocupa un lugar de primera importancia.²

Sin embargo, la diferenciación que hacemos de lo moderno y lo tradicional no los plantea como dos polos distanciados; por el contrario, ambos se manifiestan de manera imbricada que toma formas culturales y políticas muy interesantes. Se ha pensado que la modernidad llega, irremediabilmente, a todas las comunidades tradicionales, por lo que éstas ven ero-

¹ El presente trabajo es producto del proyecto de investigación "El sistema de cargos en las comunidades indígenas en el estado de México", más precisamente de la primera etapa dedicada a cuestiones demográficas. Además, puede verse como un desarrollo de algunos problemas ya planteados en anteriores ponencias y publicaciones: Korsbaek [1998] es una visión global de la población indígena en el estado, que se limita a la dimensión cuantitativa; en Korsbaek *et al.* [1998] se trata la importancia del sistema de cargos para la formulación de un proyecto comunitario; en Korsbaek y González [1998] se señala la coexistencia del mundo moderno y el mundo tradicional y su articulación; Korsbaek y Álvarez [1999] trata específicamente el problema de la lengua en relación con la identidad étnica. La multitud de alusiones a nuestros propios trabajos puede parecer un agudo ataque de narcisismo pero la verdad es que son las únicas referencias que existen. Lo lamentamos, pero no vemos otra posibilidad.

² Uno de los autores, Leif Korsbaek, está por terminar su tesis de maestría en filosofía ("El nacimiento del mundo moderno", dirigida por Ramón Xirau en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), donde se formula y fundamenta esta hipótesis.

sionadas sus formas culturales. Sin embargo, la tradición encuentra sus propias formas de leer e internalizar lo moderno, así que ni la modernidad arrasa con la tradición ni esta última perece, sino sólo se recrea de acuerdo con la nueva circunstancia. Lo veremos ilustrado más adelante a través del caso que hemos seleccionado.

La prueba más contundente de la existencia de una muy complicada dialéctica entre la tradición y la modernidad se encuentra en el caso de San Juan Chamula. Como hoy se sabe, se ha mostrado como una bomba de tiempo dentro del desarrollo en Chiapas: conforme más ha venido modernizándose la sociedad de San Juan Chamula, más tradicional se ha hecho el sistema de cargos en esta comunidad.³

El estado de México se caracteriza por su alto grado de industrialización y urbanización; en términos generales, aparenta ser una entidad sumamente moderna, así que no esperamos encontrar una población indígena, a diferencia de otros estados como Chiapas, Yucatán y Oaxaca. No obstante, en el estado de México sí existe una considerable población indígena.

Debido al alto grado de urbanización e industrialización de la entidad, las condiciones socioeconómicas y culturales de la población indígena son fundamentalmente diferentes de las que rigen fuera del centro de la república, por ejemplo el sureste y las partes áridas del norte, así como las regiones costeras. Por esta razón hemos excluido a la población indígena urbana, no por pensar que sean menos indígenas, sino porque puede plantearse como una sólida hipótesis que su identidad étnica debe manifestarse de manera muy diferente.

A pesar de la modesta extensión del estado, solamente 22,000 kilómetros cuadrados, su variación natural es notable. Encontramos la misma variación en la población indígena, pues no solamente algún miembro de todos los grupos étnicos del país está representado en esta población, sino que además el número de grupos étnicos en la entidad llega a 75.⁴

La identidad étnica como marco organizador de colectividades no solamente ha logrado sobrevivir en el escenario mundial, sino que ha adquirido mayor importancia y una nueva dinámica en la actualidad, específicamente durante los últimos años, en ocasiones de una manera sangrienta y violenta, como ha sucedido en Chiapas, Yugoslavia, la ex Unión Soviética y el trágico caso de Ruanda. No encontramos el mismo dramatismo en el estado de México, y sin embargo la población indígena en la entidad muestra un vigor y un dinamismo que desmienten cualquier idea acerca de este sector como pasivo o alejado de los cambios a corto y a mediano plazos.

Después de una presentación global de las características cuantitativas de la población indígena y su distribución geográfica en el estado de México, dirigimos nuestra atención a la comunidad indígena y a la institución conocida como sistema de cargos. Esta institución, amplia e intensivamente estudiada por los antropólogos, es clave, según nuestra opinión, para entender la posición tanto territorial como política de la población indígena en el contexto de la sociedad mestiza y nacional.

En la comunidad indígena el sistema de cargos cumple, al nivel más general de integración, las mismas funciones que los sistemas de parentesco en las sociedades africanas o el sistema de clases sociales en la sociedad ladina [Nash, 1958: 68].

Estamos así ante una de las recomendaciones más entusiastas de esta institución.

1. La población indígena en el estado de México

De los 7'570,741 habitantes en el estado de México (según el censo de 1990), 312,595 son indígenas; esto corresponde a 4.13% de la población total. Si bien a primera vista el dato sugiere poca relevancia en el contexto de la entidad,

³ Los datos y la argumentación detallada se encuentran en Korsbaek [1987].

⁴ Se encuentra una lista completa en Korsbaek [1998].

más adelante se ilustrará que en lo local (en el nivel municipal), la población indígena tiene mucha importancia en la dinámica social y cultural del estado.

Cinco de estos grupos étnicos se relacionan íntimamente con la historia del estado de México: la población otomí, con 99,864 habitantes que se distribuyen en 18 municipios al norte de Toluca; 114,294 mazahuas que viven en 10 municipios a lo largo de la frontera con Michoacán; 1,205 matlatzincas que se concentran en una sola comunidad, San Francisco Oxtotilpan, en el municipio de Temascaltepec; los 642 tlahuicas que residen en la comunidad de San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan, y finalmente la población nahua, de 26,927 habitantes, que por razones históricas se encuentra dispersa en 22 municipios del estado, con el peso principal en Texcoco y Temascaltepec.

Los datos censales pueden ser criticados por varias razones. En primer lugar porque son notoriamente inexactos; en segundo lugar —y de mayor importancia— porque su fundamento metodológico es insostenible: la identidad étnica no es una propiedad individual sino colectiva, de un grupo étnico, y el uso de un solo criterio, la lengua, no permite deducir de las cifras censales la dinámica de la población indígena, pues la lengua va y viene y no refleja la identidad étnica.⁵ Partiendo de esta crítica metodológica, hemos definido la identidad como la propiedad de un grupo étnico: “un proyecto político que, con base en un acervo cultural, pretende convertirse en una realidad social y de esta manera forjar el proceso histórico” [Korsbaek, 1992 : 102].

Lo importante aquí es que no son los indígenas quienes van integrándose en el estado de México, sino las comunidades indígenas, y, como se señaló anteriormente, el proceso de modernización de estas comunidades indígenas no es lineal, como podría pensarse desde las estadísticas censales, sino un proceso que encierra su propia y muy complicada dialéctica.

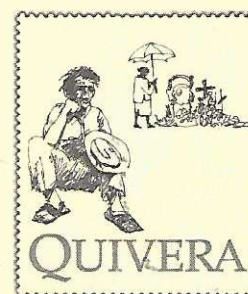
Esta acepción pretende alejarse de la tradición de definiciones y conceptualizaciones unifactoriales, ya que contiene al mismo tiempo una dimensión política e histórica, una dimensión social y una dimensión cultural y lingüística.

Con el primer punto de esta definición —forjar el proceso histórico— se quiere señalar que la manera de instaurar una identidad colectiva depende de la situación histórica: en el capitalismo periférico tiende a asumir la forma de identidad étnica, mientras que en el capitalismo central tiende a asumir la forma de minoría, en algunos casos, minoría étnica. Quien relaciona contundentemente la acción política y la participación activa en el proceso histórico, dentro de la producción de identidad, es Jonathan Friedman [1992: 837]: “Hacer historia es una manera de producir identidad, hasta donde produzca una relación entre lo que supuestamente ocurrió en el pasado y la situación actual”.

Si complementamos esta concepción de la historia con dos mecanismos de crucial importancia y de un sabor decididamente antipositivista, entonces tenemos la posibilidad de conceptualizarla en su justa perspectiva en general, y en su relación con la producción de identidad (étnica, minoritaria o nacional) en particular. En primer lugar, respecto del olvido selectivo en la historiografía:

Tal vez haya sido Ernest Renan quien afirmó del modo más vigoroso el papel que tiene la amnesia en la formación de las naciones: “L’oubli et, je dirais même, l’erreur historique sont un facteur essentiel de la création d’une nation” [“El olvido, y yo diría hasta el error histórico, es un factor esencial en la creación de una nación”] [Gellner, 1993: 17, citando a Ernest Renan].

Y en segundo lugar, la creatividad historiográfica que algunos llamarían imaginación. Como señala Eric Hobsbawm [1988: 3], tradiciones que aparecen o proclaman ser antiguas, con frecuencia tienen un origen reciente y algunas



⁵ Hace alrededor de un año que la comunidad San Nicolás Coatepec del municipio de Santiago Tianguistenco quiso establecerse como municipio independiente. Alegaba la existencia de 15 comunidades nahuas alrededor. Según el censo de 1990, no se encuentra ninguna población hablante del náhuatl en esa región, así que tenemos a la mano a 15 comunidades nahuas que no hablan náhuatl. Como ya se ha señalado, el problema lingüístico se trata explícitamente en Korsbaek y Álvarez [1999].



veces son inventadas. El término “tradición inventada” se usa en un sentido amplio pero no impreciso. Incluye tanto a las tradiciones realmente inventadas, construidas e instituidas de manera formal, y a aquellas que surgen de un modo menos rastreable dentro de un periodo breve y fechable —un asunto de unos cuantos años tal vez— y que por sí mismas se establecen con gran rapidez.

Con el penúltimo punto de la definición —convertirse en una realidad social— se quiere indicar que el objetivo de la lucha por el mantenimiento de una identidad étnica no es un problema individual, es la lucha colectiva por la supervivencia de la comunidad con su estructura social y su conjunto de normas culturales. Así que para llegar a entender la dinámica de la población indígena, incluyendo su impacto sobre el paisaje político del municipio y del estado, tenemos que dirigir nuestra atención hacia la comunidad indígena misma y sus instituciones, que son los vehículos del mantenimiento de una identidad étnica. La principal, mas no exclusiva, es el sistema de cargos.

Dos de los puntos de la definición —que la identidad étnica es un proyecto social y que se formula con base en un acervo cultural— vienen a subrayar el carácter dinámico y colectivo de la identidad étnica. No puede sostenerse que se trata de una supervivencia de tiempos ya pasados; al contrario, la identidad étnica se manifiesta actualmente con una vitalidad y energía que desmienten esta idea, en el escenario mexicano y en otros. Tanto la dimensión social como la cultural obligan a pensar en colectividades y no en individuos aislados.

Tras lo anterior podemos afirmar que la posición territorial de las comunidades indígenas las subordina al gobierno municipal. Esto no quiere decir que ellas no influyan de alguna manera en las decisiones del gobierno municipal, sino que las formas de gobierno indígena toman un cariz de acuerdo con el contexto local de los municipios de que se trate. Volveremos

sobre esto. Antes de continuar, permítasenos unas cuantas reflexiones teóricas para introducir la noción de la comunidad indígena y del sistema de cargos.

Todo esto lleva a la necesidad de considerar a la comunidad y no al individuo como la unidad de estudio para identificar a la población indígena.

En los 18 municipios de la región otomí se encuentran 133 comunidades con más de 100 pobladores. En los 10 municipios de la región mazahua hay 194 con más de 100 hablantes de mazahua. A estas cifras hay que agregar la comunidad matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, la comunidad tlahuica de San Juan Atzingo, tres comunidades nahuas en el municipio de Temascaltepec (San Mateo Almomoloa, San Miguel Oxtotilpan y El Potrero) y tres comunidades nahuas en Texcoco. Esta es parte de la población náhuatl que, por razones históricas, se encuentra dispersa en muy baja proporción demográfica en 22 municipios de la entidad.

Haciendo caso omiso, en el presente trabajo, de la población indígena que reside en las grandes ciudades del estado (tanto de Toluca como en los municipios mexiquenses que conforman la zona metropolitana de la ciudad de México), encontramos que de las 4,014 localidades que considera el INEGI para la entidad, entre las comunidades con menos de 10,000 pobladores hay 332 con más de 100 hablantes de una de las cinco lenguas indígenas autóctonas en el estado; y en 93 de estas comunidades, más de la mitad de sus habitantes son hablantes de alguna lengua indígena [Korsbaek, 1998].⁶

2. La comunidad y el gobierno indígena

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,

⁶ Ya que el proyecto excluye explícitamente la lengua como criterio único o determinante de la identidad étnica [véase al respecto Korsbaek y Álvarez, 1999], es evidente que estas cifras sirven solamente como una guía para la selección de comunidades para trabajo de campo intensivo.

"prácticamente todos los antropólogos que han trabajado en las diferentes regiones de Mesoamérica han descrito y analizado el sistema de cargos" [Cancian, 1967: 283]. 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" [Cancian, 1967: 283].

Desde entonces han surgido tantos estudios sobre la mencionada institución que hoy contamos con un impresionante acervo de descripciones. Éstas nos permiten 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 periodo 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.⁷

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 [1952: 9]: "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".

Es digno de recordar también que la denominación de *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 es nada raro que la vida política en el seno de la comunidad indígena se encuentre envuelta en rituales. La vida política nacional no está de ninguna manera desprovista de rituales; la única diferencia es que los rituales políticos en el mundo indígena tienen un sabor mucho más fuerte a rituales religiosos.

A través 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*.

⁷ 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 Korsbaek (comp.) [1996], al cual nos referimos para no cargar el texto con demasiadas referencias textuales. La cita es de la página 82 en dicha publicación.



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 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 [1973: 198], 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 [Vogt, 1965: 231].

San Antonio de las Huertas, en el municipio de San Felipe del Progreso, es una comunidad mazahua fuertemente marcada por el papel que juega el trabajo asalariado en la ciudad de México. Sus 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 [Korsbaek *et al.*, 1998: 270].

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" [1952: 143]. 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 [1958: 68], en coincidencia con Eric Wolf [1967: 192-193] cuando habla de "este 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".

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 [Korsbaek *et al.*, 1998: 270].

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" [1967: 196]. 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, tratan-

do 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" [1958: 68].

Se ve inmediatamente que este aspecto del sistema de cargos abre un camino para la articulación de la comunidad con la sociedad nacional a través de 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 intermedia y entra en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, éste deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales [1973: 210].

Así se entiende mejor su declaración en otro lugar, cuando asegura: "el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano" [1976: 46].

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 antro-

pólogos 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.⁸

Finalmente, queda solamente por señalar que, hasta hace poco, podría desprenderse de la escasa etnografía del estado de México la inexistencia del sistema de cargos en las comunidades indígenas. Sin embargo, a través de las actividades del proyecto, hemos logrado comprobar su casi universal presencia en estas poblaciones y su importancia estratégica tanto en la estructura interna como en la integración al sistema político mayor.⁹

Ante esta situación, ¿qué sucede en contextos indígenas en los que la presencia de la modernidad es intensa, la cual se expresa a través de ciertas prácticas que tienen que ver con una fuerte presencia del mercado de trabajo y de bienes, como es el caso del estado de México? Además, en situaciones de fuerte interacción sociocultural (entre mestizos e indígenas), ¿qué manifestaciones locales presentan las prácticas rituales que se engarzan a dicha institución?, ¿estamos ante la presencia de una institución desgastada, o más bien ésta se presenta, como lo mencionan los autores arriba citados, como una institución que media las relaciones del gobierno municipal y el gobierno comunitario indígena, lo que establece una suerte de frontera de identidad cultural que distingue a los grupos sociales y culturales? O, por último, ¿qué combinaciones y mezclas culturales encontramos en las regiones étnicas del estado de México que

⁸ Paul Diener [1978] ha demostrado convincentemente que el sistema de cargos no se opone necesariamente al cambio; Wasserstrom [1978 y 1989], lo considera como la rampante desigualdad económica dentro de la comunidad indígena, y Siverts [1964 y 1965] y Vogt [1973], hablan de la coexistencia del sistema de cargos con el más desenfadado caciquismo.

⁹ Disponemos de sólidas etnografías del sistema de cargos en comunidades con población otomí, mazahua, matlatzincas, tlahuica y nahua, y también en comunidades mestizas. En Korsbaek *et al.* [1998], hemos intentado analizar su importancia en una comunidad mazahua; en el mismo artículo se encuentra una referencia a las escasas alusiones a esta institución que existen en la etnografía mexicana. Cabe mencionar que en un documento que está ya en vías de publicación por el Instituto Nacional Indigenista, editado por Leif Korsbaek y Fernando Cámara, se presentan unas 20 descripciones etnográficas de sistemas de cargos en comunidades indígenas en el estado de México. Y en el Segundo Coloquio Internacional del Sistema de Cargos, que se celebró en agosto de 1999 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se presentaron igual número de descripciones etnográficas del sistema de cargos en la entidad.

han permitido la coexistencia de dos formas de gobierno?

Trataremos de ilustrar esto a través de un caso concreto que, consideramos, expresa la forma de interacción entre los dos tipos de gobierno.

3. El municipio Chapa de Mota¹⁰

Si bien cada uno de los municipios del estado de México poseen una dinámica propia y distinta (que estaría caracterizada por el proceso histórico particular por el que han atravesado), consideramos que el caso de Chapa de Mota ilustra de manera relevante la interacción entre la modernidad y sus formas de organización institucional con las tradicionales de la comunidad indígena.

Lo que sigue aún no está acabado y debe leerse en ese sentido; se trata de algunos avances de la investigación que hemos realizado, y ciertos aspectos sólo poseen el carácter de hipótesis. No obstante, es una descripción, por demás interesante, de un proceso que continuaremos estudiando pero que desde ahora marca ya líneas de investigación que deben profundizarse tanto empírica como teóricamente.

El municipio Chapa de Mota se encuentra al norte del estado; limita con los municipios de Jilotepec, Timilpan, San Bartolo Morelos y Villa del Carbón. De las 33 comunidades que lo conforman, cuatro de ellas se adscriben al grupo étnico otomí: San Francisco de las Tablas, Dongú, San Felipe Coamango y San Juan Tuxtepec;¹¹ las últimas tres, más cercanas entre sí, interactúan más estrechamente en las prácticas rituales de sus habitantes.

En estas comunidades puede constatarse la copresencia de la tradición y la modernidad a través de las diferentes prácticas sociales que ahí se desempeñan. Por ejemplo, los habitantes, para complementar los ingresos económicos familiares, han incursionado en el mercado de trabajo que demanda la industria del munici-

pio conurbado al Distrito Federal, Tlalnepantla y, en menor medida, el municipio vecino de Jilotepec. La importancia de esto radica en que la dinámica social que se ha generado en el lugar es la demanda de diversos servicios que conectan a las comunidades con dichos centros industriales. En este sentido, encontramos que la pavimentación de los caminos, por ejemplo, más que llegar a las comunidades como una consecuencia del trabajo y de las necesidades agrícolas (esto es, la necesidad de caminos para la venta del producto agrícola o los animales), surge en realidad como una demanda para la movilidad espacial debido a los desplazamientos, intensos y frecuentes, que por causas de trabajo realizan los habitantes. Así, podemos afirmar que en la región todos los caminos llevan a la ciudad de México (específicamente a Tlalnepantla) y a Jilotepec.

Lo anterior ha propiciado que las comunidades se conviertan en una suerte de lugares-dormitorio, al tiempo que ha transformado las labores de la unidad familiar, pues si antes la madre se quedaba al cuidado de los hijos, ahora éstos se quedan al cuidado de los abuelos. Tal situación desemboca en un asentamiento basado en la familia extensa, en la que la convivencia entre diferentes generaciones, dentro de la unidad residencial, es una constante. Este hecho, como puede apreciarse, no se trata de un elemento esencialmente tradicional; por el contrario, la familia tradicional es recreada por la existencia del mercado de trabajo en la región, pues ahora tanto hombres como mujeres se ven en la posibilidad de insertarse en el mercado laboral local. Pensamos que este es un ejemplo de la imbricación tradición/modernidad por la que atraviesa la comunidad.

De igual modo, el hecho de que el municipio se encuentra a 60 kilómetros de la ciudad de México (una distancia que no es tan extensa considerando los medios de transporte que existen) aumenta la posibilidad de desplazamiento. Así, es común observar, desde tempra-

¹⁰ Los datos de este municipio y sus comunidades indígenas fueron recogidos durante las prácticas de campo, en agosto de 1998. Además de Leif Korsbaek, Felipe González Ortiz y Saúl Alejandro García, participaron Juan Emeterio Ponciano, Karla Vivar Quiroz, Julián Vázquez Erasmo, Guadalupe Alvarado Escobar, Nohemí Sánchez Hernández, Manuel Graniel Téllez, Adelson Morales Estrada y Lorena Limas Ruiz, todos alumnos de la Facultad de Antropología de la UAEM. Algunos datos provienen también del trabajo de campo de Víctor García Solano, quien está preparando su tesis en San Juan Tuxtepec. A todos ellos nuestro agradecimiento, y al Instituto Nacional Indigenista, por su apoyo económico.

¹¹ En las cercanías de las comunidades, ya en la serranía, pueden observarse las ruinas de algunas pirámides que no han sido profundamente investigadas por la arqueología. Alrededor de las ruinas existen varios mitos relacionados con la presencia de seres fantasmagóricos, que los habitantes del lugar han implantado y que de alguna manera hablan sobre las creencias tradicionales de los pueblos otomíes.

nas horas del día, a los contingentes de habitantes que esperan la llegada, por las carreteras que rodean a las comunidades indígenas, a los autobuses urbanos que llevan marcado el punto de destino: el Metro Toreo.

El municipio de Chapa de Mota se caracteriza más por la carencia de fuentes de empleo. Por este motivo, sus habitantes deben dirigirse a lugares con un mercado de trabajo más intenso, como la ciudad de México o el municipio vecino de Jilotepec. Además, la carencia de mercados donde se expendan bienes dentro del mismo municipio es otro elemento preponderante de la movilidad espacial y los desplazamientos, ya que las compras para el consumo se realizan en Jilotepec o en Villa del Carbón, y de manera minúscula en la cabecera del municipio.

La fuerte integración a la sociedad moderna, dentro de la dimensión económica, a través del mercado de trabajo se ilustra también en el tipo de demandas de los habitantes. Por ejemplo, cuando les preguntábamos qué consideraban que necesitaría su comunidad, en vez de contestar algo relacionado con las prácticas agrícolas (lo que era de esperarse, pues suponíamos que se trataba de una comunidad agrícola campesina), respondían que algunos cursos de torno o de manejo de maquinaria pesada. Es decir, veían como una necesidad la instalación de una escuela de educación técnica en alguna de las comunidades. Lo que puede observarse, pues, dentro de la dimensión económica, es que los habitantes de estas comunidades poseen una fuerte orientación hacia la sociedad de mercado.

Por lo mencionado hasta aquí no debe pensarse que estamos ante una comunidad que se ha integrado a la lógica de la vida moderna, pues si bien en la dimensión económica existe una fuerte integración, dentro de la dimensión cultural hay aspectos que muestran lo contrario, una dinámica social y cultural local más compleja.

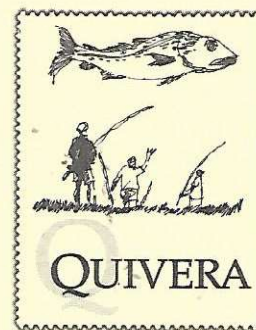
Por ejemplo, en la comunidad de San Juan Tuxtepec encontramos la construcción de una

unidad habitacional (tipo casas de interés social) que se manifiesta como un verdadero monumento arqueológico de la modernidad: las viviendas se encuentran completamente abandonadas (aspecto que por otro lado indica la necesidad de incorporar la dimensión cultural en las políticas de planificación del desarrollo). Entre otras razones, los pobladores argumentaron el abandono de esas casas debido a que son muy chicas; que no se podía tener en ellas animales para la crianza y que se sentían muy encerrados y con un contacto muy cercano a los vecinos.

Si bien existe una fuerte integración a la modernidad en la dimensión económica, vemos cómo ésta no se encuentra afianzada de la misma manera en lo que a vivienda se refiere, además de otros aspectos.

La integración cultural encuentra diferentes ritmos de cambio en cada una de las dimensiones de lo social; la económica es la más susceptible del cambio y la cultural la menos. Es decir, las comunidades indígenas se incorporan más rápidamente a la sociedad moderna a través del mercado de trabajo, pero de manera muy lenta al sistema cultural moderno. Éste se implanta más bien en función de lo tradicional, lo que en términos económicos podría decirse como que el salario se dispone en función de las prácticas rituales y tradicionales de las comunidades, en tanto que parte de él se destina para llevar a cabo las ceremonias.

Pasemos ahora a lo que se refiere a las prácticas rituales. Éstas se realizan a través de diferentes actividades ceremoniales y festivas que se dedican a varios santos de adscripción católica. Cada una de las comunidades tiene alrededor de cinco o seis fiestas ceremoniales a lo largo del año. Para llevar a cabo la celebración, se organizan a través de un sistema de cargos en el que participan de alguna manera, y por periodos distintos, todos los habitantes de las comunidades. Además hay diversas danzas, en las que participa un gran número de poblado-



res, que se ejecutan para acompañar las ceremonias rituales.

Para cada fiesta tres cargueros son elegidos cada tres años. Su periodo va turnándose de tal manera que todos deben participar con el cargo; es una obligación que se tiene para con la comunidad en su conjunto. En este sentido, existe una fuerte tradición comunitaria engarzada a diferentes festividades y prácticas rituales a lo largo del año que se relacionan con un proyecto de comunidad, el cual delinea, de alguna forma, la estructura de las obligaciones y los derechos para sus habitantes.

Antes de continuar con la descripción de las fiestas, es importante mencionar por otro lado que el peso político de las comunidades otomíes en el municipio, al ser las más densamente pobladas, es sumamente significativo. Esto repercute de manera importante en los periodos de votación electoral para elegir al gobierno municipal. Tal característica es muy ilustrativa de la interacción de dos formas de gobierno en la región. Veamos.

Más arriba mencionamos que el sistema de cargos es propio de la comunidad indígena; el gobierno municipal queda como una instancia más amplia que incluye a la primera. Sin embargo, por las características específicas de la dinámica política y poblacional de Chapa de Mota, lo que sucede aquí es que el gobierno municipal está fuertemente influido por la población indígena (pese a que sólo se trata de cuatro comunidades otomíes), y en este sentido se relaciona con las prácticas tradicionales propias de estas poblaciones.

No es gratuito que en la pasada administración (1994-1997) del gobierno municipal haya sido un otomí el presidente municipal, y que el cuerpo de ediles del ayuntamiento haya tenido una fuerte composición indígena. Ahora bien, podemos decir, a primera vista, que esto no es más que otra manifestación del proceso de integración social y cultural de los indígenas a la estructura moderna de gobierno; sin embargo no

es así, ya que la integración cultural es diferencial en cuanto a que los indígenas que han asumido el gobierno municipal se muestran sumamente preocupados y adscritos al sistema de cargos de sus propias comunidades, que desempeñan a través de diversas prácticas como su colaboración directa en esta institución o a través de su activa participación en algunas de las danzas que se interpretan en las ceremonias rituales de las fiestas religiosas.

Aquí nos encontramos con otro elemento que conjuga a la tradición con la modernidad, pero ahora en la dimensión política. Partiendo del postulado de que la tradición, más que una práctica que recuerda una manera de ser del pasado de las comunidades es un ejercicio presente que se recrea, las prácticas tradicionales se llevan a cabo en función de las circunstancias actuales y no de las del pasado.

De esta manera, los líderes de las comunidades son individuos biculturales que saben cómo llegar a tomar el poder municipal con el apoyo y la legitimación de los vecinos indígenas. Estos otomíes biculturales obtienen esta legitimación mediante el apoyo incondicional hacia las prácticas ceremoniales tradicionales de las comunidades. Es decir, la posibilidad de volverse presidentes municipales (insertarse en un tipo de organización institucional moderna) se consigue fomentando, apoyando, participando y valorando las prácticas y el tipo de organización tradicional que se realiza en las comunidades indígenas.

En la región existen individuos biculturales e individuos monoculturales. Los primeros alcanzan el poder municipal con el apoyo de los segundos; pero solamente aprovechando su condición de pertenencia al grupo étnico otomí es como acceden al gobierno municipal. Así, saber aplicar las reglas del juego de dos mundos culturales (el moderno y el tradicional) se convierte en el elemento que posibilita la toma del poder municipal. La tradición, como vemos, facilita la inserción de los líderes otomíes en las institucio-



nes modernas. Esto a su vez se traduce en el apoyo, desde la modernidad y una vez gobernando desde el municipio, a las fiestas y ceremonias tradicionales de las comunidades étnicas de la región.

Por otro lado, el apoyo que los líderes indígenas encuentran por parte de sus vecinos étnicos ha dado pie al oportunismo político a través del uso de las plataformas políticas que los partidos (otra institución moderna) hacen para fines electorales. Ante la abundancia del voto indígena, están dispuestos a apoyar a los líderes otomíes. Los partidos políticos, en este sentido, han optado por considerar la pertinencia de *candidatear* a líderes indígenas, del mismo modo en que estos últimos consideran —también de forma oportunista— adscribirse al partido político que los convoque, independientemente de sus posturas sociales y políticas.

De esta manera, observamos que el municipio, lejos de estar constituido por comunidades indígenas erosionadas por la modernidad, es una zona donde la tradición influye e incluso ha determinado en buena medida a las organizaciones e instituciones modernas.

Por lo dicho hasta aquí, consideramos que el carácter dominante de lo moderno se inscribe en la lógica de la dinámica misma de lo tradicional, inscrita a su vez en lo local. Esto anuncia, por otro lado, que estamos destinados a vivir en la diversidad cultural, pues la modernidad, lejos de llevar a las comunidades indígenas a una integración y un cambio de orientación de vida hacia ella (hacia una homogeneidad cultural), se mezcla con la tradición. Ésta se recrea e inserta lo moderno dentro de su dinámica.

Vemos al mercado de trabajo como hecho de integración, así como a la estructura de gobierno municipal, que no desemboca en una pérdida de lo tradicional sino en prácticas que contienen a ambos. La estructuración dinámica de la sociedad indígena, en contextos de alta urbanización y un mercado de trabajo más o menos intenso, se orienta por derroteros de re-

creación de lo moderno, al insertarlo en la dinámica misma de la tradición. La vida puede presentarse tensa; no obstante, las sociedades continúan y la identidad étnica se mantiene transformándose.

4. Conclusiones

La primera conclusión es que la población indígena en los municipios del estado de México se encuentra en todos los casos lejana de la cabecera del municipio, lo que conlleva implicaciones.

Eso significa que la población indígena, al localizarse lejos de donde se toman las decisiones, tiene influencia indirecta sobre el proceso político en el municipio. Lo curioso es que en algunos casos, pese a la distancia respecto a la cabecera municipal, sí tiene injerencia en los procesos políticos, como es el caso que acabamos de describir arriba.

Puede mencionarse el caso de Chapa de Mota, donde el último presidente municipal fue un indígena otomí de la comunidad de San Juan Tuxtepec. Otro caso es el del municipio de Donato Guerra; ahí el presidente municipal ganó su cargo a través del PRI para luego declarar que el partido le importaba muy poco, él se desempeñaría como presidente municipal mazahua.

Estos dos casos muestran que la población indígena tiene presencia en el estado de México, no obstante su reducido número; quizás no se manifieste como en los casos del sureste mexicano, pero eso no le resta importancia. Ahora son dos municipios; queda la duda para el futuro.

Es importante destacar, además, que la cultura es una variable —si es que así podemos llamarle— para considerarla en los procesos de planificación del desarrollo y los de proyección electoral en las zonas rurales e indígenas del estado de México.

Los datos y los planteamientos aquí presentados constituyen un reto para la antropología.

Esta disciplina nació con la atracción hacia la alteridad exótica y llamativa, y en su temprano desarrollo se encerró en ella; prestó relativamente poca atención a la aún más complicada articulación entre la tradición de la alteridad y la sociedad moderna que la envuelve, mediante un mecanismo ambiguo entre las formas, las funciones y las estructuras de los fenómenos sociales y culturales. Hasta hace poco los antropólogos han empezado a acceder a estos procesos y estructuras de articulación.

Constituyen también un reto a los políticos. Fue muy fácil modificar el artículo 4º constitucio-

nal, pero más difícil será llegar a formular modelos de integración que vayan más allá de la retórica y el paternalismo o la cooptación.

Finalmente implican un reto a los planeadores para que al formular modelos, éstos les permitan percibir a los interlocutores de las comunidades indígenas como auténticos sujetos, no solamente objetos de estudio y de planeación.

El espacio del que disponemos no permite profundizar en este problema. El presente trabajo se ofrece más como un punto de partida para posteriores reflexiones que como una conclusión.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1973, *Regiones de refugio*, México, INI.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1976, *Obra polémica*, México, SEP/INAH.
- CÁMARA BARBACHANO, FERNANDO, 1952, "Religious and political organization in Mesoamerica", en Sol Tax (ed.), *Heritage of conquest*, The Free Press (en español en Leif Korsbaek [comp.], 1996, pp. 113-159).
- CANCIAN, FRANK, 1967, "Political and religious organizations", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, pp. 283-326 (en español en Leif Korsbaek [comp.], 1996, pp. 193-226).
- DIENER, ROBERT, 1978, "The tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala", en *Latina American Perspectives*, vol. 18, California, Riverside, pp. 92-116.
- FRIEDMAN, JONATHAN, 1992, "The past in the future: History and politics of identity", en *American Anthropologist*, vol. 94 (4), Washington D.C., pp. 837-859.
- GELLNER, ERNEST, 1993, *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa.
- HOBSBAWM, ERIC, 1988, "Inventando tradiciones", en *Historias*, México, INAH, núm. 19, pp. 3-15.
- KORSBAEK, LEIF, 1987, "El desarrollo del sistema de cargos en San Juan Chamula: Las predicciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. 24, México, UNAM, pp. 215-242.
- KORSBAEK, LEIF, 1992, "San Pablo Oztotepec: un pueblo náhuatl en las orillas de la capital", en Leticia Méndez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 91-114.
- KORSBAEK, LEIF, 1998, "La distribución municipal de la población indígena en el estado de México", en Sergio González López (coord.), *Análisis y planeación del desarrollo regional y municipal*, tomo II de *Desarrollo regional y urbano en México a finales del siglo XX*, Toluca, UAEM/AMECIDER/IES, pp. 487-512.
- KORSBAEK, LEIF (comp.), 1996, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM.
- KORSBAEK, LEIF ET AL., 1998, "El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social", en *Ciencia Ergo Sum*, vol. 5, núm. 3, Toluca, UAEM, pp. 261-270.
- KORSBAEK, LEIF Y FELIPE GONZÁLEZ ORTIZ, 1998, "Trabajo y comunidad: reproducción social, económica y cultural de la población indígena del estado de México", ponencia del Segundo Congreso Nacional de la Sociología del Trabajo, Jalapa, septiembre 1998, en *Convergencia*, revista de ciencias sociales, núm. 18, Toluca, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la UAEM.
- KORSBAEK, LEIF Y REYES LUCIANO ÁLVAREZ FABELA, 1999, "Lengua indígena e identidad étnica: Dos casos en el estado de México", ponencia presentada en el Primer Simposio sobre el Estudio de las Lenguas Indígenas en el Estado de México, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, el 19 de marzo de 1999.
- NASH, MANNING, 1958, "Political relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. 7, pp. 65-75 (en español en Leif Korsbaek [comp.], 1996, pp. 161-173).
- SIVERTS, HENNING, 1965, "The cacique of Kancuk: A study of leadership in Highland Chiapas", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. V, México, UNAM.
- SIVERTS, HENNING, 1964, "On politics and leadership in Highland Chiapas", en Evon Z. Vogt y Alberto Rus L. (eds.), *Desarrollo cultural de los mayas*, México, Estudios de Cultura Maya, UNAM, 1964, pp. 363-384.
- TAX, SOL, 1937, "The *municipios* of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 39, pp. 423-444 (en español en Leif Korsbaek [comp.], 1996, pp. 87-112).
- TUMIN, MELVIN, 1952, *Caste in a peasant society: a case study in the dynamics of caste*, University of Princeton Press, Princeton.
- VILLORO, LUIS, 1992, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE.
- VOGT, EVON Z., 1965, "Structural and conceptual replication in Zinacatan culture", en Lessa y Vogt (eds.), 1972, *Reader in comparative religion*, Nueva York, Harper & Row, pp. 231-237.
- VOGT, EVON Z., 1973, "Gods and politics in Zinacantan and Chamula", en *Ethnology*, vol. 12, núm. 2, Pittsburgh, University of Pennsylvania, pp. 99-113.
- WASSERSTROM, ROBERT, 1977, *Red fathers, white souls: Indian-Ladino relations in Highland Chiapas, 1528-1973*, tesis de doctorado, Boston, Universidad de Harvard.
- WASSERSTROM, ROBERT, 1978, "The exchange of saints in Zinacantan: The socio-economic bases of religious change in Southern Chiapas", en *Ethnology*, vol. 17, pp. 197-210.
- WASSERSTROM, ROBERT, 1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE.
- WOLF, ERIC R., 1967, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.