



EL PODER, LOS SISTEMAS DE CARGOS Y LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

HILARIO TOPETE LARA ¹

Cualquiera investigación que incursione en los vericuetos del poder –y sus alrededores-, es necesariamente política, toda vez que la categoría “poder” ocupa el *topos* nuclear de las investigaciones sociopolíticas, un lugar que da sentido a ejercicios transdisciplinarios como lo es en sí la antropología política, sobre cuya personalidad epistemológica se debatió seriamente desde la segunda mitad del siglo XX. En efecto, es común recordar que D. Easton, hacia la mitad de esa centuria, sostenía la inexistencia de ese campo disciplinar;² también lo es la célebre respuesta de A. Cohen, dos décadas más tarde, en la que le reconvenía a Easton el escaso soporte etnográfico utilizado para sustentar sus afirmaciones y, luego de un recorrido por las indagaciones antropológicas en torno del tema, confirmó al poder en el núcleo de la política; y fue más allá, al proponer el análisis de las variables de poder y de actos simbólicos como una manera de distanciar a la antropología política de la ciencia política.³

La propuesta devino de gran utilidad porque el estudio del poder por el poder mismo (para efectos de definición, por ejemplo) o del poder como causa y/o como efecto, no es muy útil en nuestra disciplina; tampoco lo es limitarlo al nivel macro o microsocioal para su estudio. Vinculado con esto, no debemos olvidar que décadas atrás se pensaba que la antropología política sólo tenía éxito al estudiar el poder en comunidades de escasa complejidad o en sociedades de poca población, y que ello le proporcionaba una carta de legitimación; sin embargo, esta idea es hoy insostenible porque la ciencia política también ha enfocado su atención a dichas colectividades. Por otro lado, si la disciplina centraba su atención en los efectos que ciertas agrupaciones -formales o informales- ocasionaban en la estructura y el funcionamiento de otras organizaciones o instituciones de la sociedad que las contiene (o en sentido inverso), sus intentos eran escasamente trascendentes y de menor envergadura que los realizados por la ciencia política.

Al pasar el tiempo la antropología política ha logrado significativos avances pese –y en gran medida gracias- a su marcada predilección por los estudios de comunidad y de áreas reducidas de la vida política; en ello radica parte de su virtud y de su desventaja, pero sería un flaco favor reducirla a la extensión del grupo estudiado. Ciertamente, también es menester destacar su enfoque: mientras

¹ Profesor e investigador de la ENAH-INAH (México).

² A. Cohen, “Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979, p. 55.

³ *Ibidem*, pp. 55-64.



que a la ciencia política le preocupa fundamentalmente el poder, a la antropología política le interesa, además de éste, el contexto sociocultural en que se reproduce, sin reducirlo a su distribución, ejercicio, concentración y pugnas por su detentación. Vistos así, los estudios antropológicos sobre el poder con frecuencia son más profundos y descriptivos que los de la ciencia política; por ende, de mayor calidad. Con sus avances, este campo transdisciplinario, a la vez que se construye, coadyuva a la conformación de una sólida identidad de la ciencia política (*feedback*). Precisamente, con el presente trabajo aspiro a continuar con un proceso que, si bien debería arrancar en el meollo de la antropología social, es decir, en la estructura y la organización sociales, por enfocarse a la política principiará con el tema del poder en sus múltiples imbricaciones con el citado núcleo. Pero, ¿Qué es el poder? Para coadyuvar en la respuesta podría ser interesante asomarnos retrospectivamente a las formas en que ha sido concebido. El corte es, a todas luces, arbitrario, pero ¿qué corte en ciencias sociales no lo es?

Uno de los sociólogos más conspicuos y que más ha influido en los estudios sobre el poder, M. Weber, afirmaba: “Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”,⁴ idea con la cual coincidirá, como muchos otros, H. J. M. Claessen.⁵ De esta definición conviene destacar el distanciamiento del concepto *power* en términos de la física (*energy*), según el cual se define “como cualquier clase de fuerza capaz de realizar un trabajo o aplicable a producir movimiento o presión”,⁶ aunque no se deshace plenamente del naturalismo adherido al signo (“probabilidad”, “resistencia”); no lo logra, pero no cayó en el exceso en que caerían más tarde algunos intelectuales del siglo XX como H. Rosinski, quien sostendría que el poder es “nada menos que una cualidad inherente a todo lo que existe, por la mera virtud de su existencia”;⁷ y tampoco fue al extremo de J. R. P. French, quien equiparó al poder con la fuerza y la influencia al proponer la muy controvertida fórmula: “El poder de A sobre B es igual a la fuerza máxima que A puede inducir en B, menos la fuerza de resistencia que B pueda movilizar en sentido opuesto.”⁸ Weber, por el contrario, introduce el concepto *voluntad* que, en cualquier caso, es *voluntad de poder*, a la manera en que otros filósofos la habían pensado, como Nietzsche, quien afirmaba que dicha “voluntad-fuerza” es inherente al ser humano,⁹ o como haría R. Rocker, quien, también heredero tardío del romanticismo más próximo a la *Sturm und Drang*, y del pensamiento libertario más maduro, llegó a ubicarla

⁴ M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1992, p. 43.

⁵ Henri J. M. Claessen, *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas*, México, UNAM, 1979, p. 7.

⁶ K. B. Clark, *El patetismo del poder*, México, FCE, 1976, p. 81.

⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁹ Vid. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1975, pp. 48-49. Nietzsche, el nihilista por excelencia estaba cierto en que la necesidad de poder y su búsqueda se encuentra enraizada en la naturaleza humana; el alemán consideraba que la vida misma era una perpetua lucha por acumular fuerza, energía.; cfr., del mismo autor, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 379 y ss.



como “una de las fuerzas motrices más importantes de la historia,” acepción que, de principio, escasamente podemos refutar en su totalidad;¹⁰ Por último, de Weber (y de Nietzsche, como de M. Foucault una centuria más tarde) podemos realizar una inferencia fácil: toda relación social es, de hecho, una relación de poder, afirmación con la que más tarde estarán de acuerdo, entre otros, R. N. Adams,¹¹ de quien hemos heredado una ingeniosa distinción entre poder y control que confina al primero al ámbito de las relaciones humanas y al segundo al vínculo de los humanos con las cosas carentes de voluntad, de conciencia.

La trascendencia de la acepción weberiana del poder es evidente cuando nos percatamos que muy pocos científicos sociales han escapado al contenido básico de la definición (imposición de voluntad, dominación, disciplina),¹² aunque algunos han sustituido *posibilidad* por “capacidad” o por “fuerza”. Así, Wrong entiende al poder como *capacidad* de algunas personas para producir en otras efectos queridos y previstos;¹³ la oposición a la idea de que el poder es consustancial a los seres humanos, es fácilmente inferible y, de allí, hay sólo un paso para confundir poder con autoridad o con poder concentrado. Sobre esto divagaremos más adelante.

La noción de *capacidad*, con una gran proximidad a Weber, también está presente en el jurista E. Bodenheimer, quien lo definió como “la capacidad de un individuo o grupo de llevar a la práctica su voluntad, incluso a pesar de la resistencia de otros individuos o grupos”.¹⁴ Este mismo sentido lo encontramos en R. Cohen, quien supone al poder como “una capacidad para influenciar [sic] el comportamiento de otros y/o lograr influencia sobre el control de las acciones valoradas”.¹⁵ Por su parte, B. Barnes define también al poder en términos de capacidad, aunque la supone generalizada y encauzada a imponer *obligaciones* y a asegurar su cumplimiento.¹⁶ La propuesta de Barnes coincide en buena manera con la concepción del sociólogo estructuralista T. Parsons quien, antes que aquél, había escrito:

El poder... es una capacidad generalizada para asegurar la realización de compromisos obligatorios por parte de las unidades de un sistema de organización colectiva, cuando los compromisos están legitimados por referencia a su relación con los objetivos colectivos, y

¹⁰ R. Rocker, *Nacionalismo y cultura*, México, Alebrije-Reconstruir, s/f, pp. 15 y ss.

¹¹ Vid. R. N. Adams, *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978, *passim*. Del mismo autor, *Energía y estructura*, México, FCE, 1978, *passim*.

¹² Si para Weber *poder* implicaba probabilidad de imponer la propia voluntad, esto requeriría mínimamente de otras dos probabilidades, la de encontrar obediencia a un mandato, fuera de determinado contenido entre personas dadas (dominación) y/o por parte de un colectivo que, merced a actitudes arraigadas se acata simple, pronta y automáticamente. El poder, pues, no opera por sí mismo en el vacío, ni carece de contenidos. Cfr. M. Weber, *op. cit.*, p. 43.

¹³ D. Wrong, “Power: Its Forms, Bases and Uses”, en B. Barnes, *La naturaleza del poder*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1990, p. 25.

¹⁴ E. Bodenheimer, *Teoría del derecho*, México, FCE, 1994, p. 17.

¹⁵ R. Cohen, “El sistema político”, en J. R. Llobera, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶ B. Barnes, *op. cit.*, p. 37.



*donde, en caso de actitudes recalcitrantes, hay una presunción de imposición mediante la aplicación de sanciones situacionales negativas, sea cual fuere la agencia actual que aplique dicha imposición.*¹⁷

La concepción parsoniana, a diferencia de otras, más allá de la noción de capacidad, que pareciera no tener discusión, coloca el acento en lo que llama unidades (individuales o colectivas) de un sistema, la legitimidad, los objetivos colectivos y la presunción de sanciones perfilando, con diferencias sustanciales de por medio, fragmentos del *comunitas* turneriano.¹⁸ Pero lo que aquí queremos destacar es la notable referencia que Parsons hace, como muchos sociólogos y antropólogos, a las tesis del contractualismo social y al determinismo normativo. En efecto, en un sistema social, como el concebido por este sociólogo, está latente la noción Hobbesiana¹⁹ de que los grupos humanos, para llevar a cabo lo que podríamos llamar proyecto comunitario (esta sustitución y derivación es mía), requieren de una voluntad colectiva, acordada, para llevarlo adelante; para lograrlo, la sociedad requiere de normas que constriñan o condicionen la acción y, para ello, se necesita que sean implantadas en la mente de cada individuo de manera sólida, perenne de ser posible, como grabada en roca, porque de lo contrario los preceptos se olvidarían o se tergiversarían y el orden social entraría en peligro. Pero dichas normas también deberían quedar firmemente internalizadas de tal manera que fuera imposible la oposición a su cumplimiento y a su pronto cambio; la conducta desviada, tal y como la planteó Parsons, no puede tener un lugar específico y es contemplada a la luz del reconocimiento de que la introyección de la norma resulta insuficiente para configurar acciones y que es sólo un elemento funcional en la medida de la existencia de cierta conformidad y, en caso contrario, la existencia de los sistemas de sanciones y recompensas. Parsons, de esta manera y siguiendo en cierta forma a Durkheim,²⁰ intentó conciliar, sin lograrlo, los conceptos *consensus model* (poder consensual) y *conflict model* (poder mediante coerción), según los cuales los miembros de un grupo acatan cierto orden voluntariamente o, en su defecto, son forzados a obedecer.²¹ El registro etnográfico, como veremos más adelante, parece no estar en disposición de confirmarlo a plenitud, pese a los esfuerzos de los teóricos simpatizantes del –exclusivo– modelo del poder coercitivo, como lo es el caso de J.

¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸ V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1974, pp. 82 y ss.

¹⁹ *Vid.* T. Hobbes *Leviatán* (t.l.), Madrid, Sarpe, 1984, pp. 139 y ss.

²⁰ Refiero a unas de las ideas centrales de E. Durkheim: que el individuo, al persuadirse de su propio bien, coadyuva al bien común; que la fuerza no puede aplicarse de forma ininterrumpida y universal; que el contractualismo se entiende como que las condiciones del contrato no son en sí mismas contractuales y, por ende, los individuos, como tales, no pueden modificarlas a su arbitrio porque se romperían los principios de expresión y reforzamiento de la solidaridad. En este sentido lo expresó G. de la Peña, de quien retomo esta apretada síntesis de las ideas. *Vid.* G. de la Peña, “Enfoques teóricos y metodológicos sobre estudios del poder”, en M. Villa Aguilera (ed.), *Poder y dominación. Perspectivas contemporáneas*, Caracas, URSHLAC-El Colegio de México, 1986, pp. 26-27.

²¹ R. Tamayo y S., “Estudio Preliminar”, en H. J. M. Claessen, *op. cit.*, p. XIX.



Sanjurjo con su tesis de la censura conductual (“...que refiere exclusivamente a los medios positivos y negativos de imposición que impiden determinada conducta sociocultural”).²²

Pero lo importante de los planteamientos parsonianos no se reduce a lo que hipotéticamente percibimos como un desacierto, cuando se le extrapola, como aquí hemos hecho. Radica en el hecho de que al referirse al poder lo colocó en el centro del subsistema político, que es donde opera en las sociedades modernas y es, por tanto, el mecanismo en el cual se basa el quehacer político. Radica también en haber destacado una precondition del sistema político que es el de la legitimidad. Para Parsons, esta confianza en el sistema de poder es condición *sine qua non* tanto para el sistema como para la detentación social del poder. Por último, radica en que piensa que el poder es, en efecto, una capacidad generalizada y de que tiene –al menos– dos acepciones con cierto grado de oposición entre sí.

Estas concepciones contrastan ligeramente con la idea que del poder nos ha legado R. Caillois, cuando afirma que el poder, cualquiera que sea la especie a la que pertenezca, “es sólo la consecuencia de un consentimiento. La disciplina de un ejército no se compone del poder de los generales, sino de la obediencia de los soldados... La Boétie ha demostrado bien que no hay más servidumbre que la voluntaria”.²³ Caillois, simpatizante del *consensus model*, aunque va a un extremo al que escasamente se pondera en toda su extensión (el poder como consecuencia, no como causa o elemento inmanente) acierta en buena medida e implícitamente se aproxima a Weber, a Parsons, a Adams y a otros, en la medida que plantea, aunque visto de otra manera, el carácter relacional del poder.

Para aclarar un poco habría que decir, con A. Giddens,²⁴ que la concepción relacional del poder entiende a éste como la “capacidad de los actores para obtener resultados cuando la realización de estos depende de las acciones de otras personas.”²⁵ Esto presupone que los sujetos involucrados en una relación de poder saben, o creen saber, que aquellos sobre los que se ejerce poder, actuarán de cierta forma esperable; por lo tanto, ellos usan esa presuposición para obtener esas conductas deseables o deseadas. Por supuesto, la tesis relacional del poder, con esta presunción, con frecuencia elude adentrarse en las fuentes, en el carácter de esa capacidad y en la dialéctica del poder en espacios reducidos como los que construyen las comunidades. Para ello, nada mejor que el ejercicio antropológico, como parece sugerirlo B. Malinowski a lo largo de su *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*²⁶ al interesarse por los temas del poder y la

²² J. Sanjurjo “Hacia una antropología del poder”, en *Gazeta antropológica* No. 20, 2004, texto 20-03 en <http://www.ugr.es>, p. 5.

²³ R. Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1996, p. 100.

²⁴ Vid. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London: Hutchinson/New York, Basic Books, 1976; *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1979.

²⁵ I. J. Cohen, *Teoría de la estructuración*, México, UAM, 1996, p. 171.

²⁶ Vid., B. Malinowsky, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1971, *passim*.



autoridad en el análisis del *kula*, sin enfocar su atención a la antropología política como tal.

Creo que es pertinente hacer un receso en el camino y atar cabos. ¿Qué es lo que nos queda en claro de lo expuesto? En primer lugar, que el poder es una *capacidad* y, claro, *humana*; luego, mientras que algunos consideran que radica entre los individuos antes que en las sociedades, grupos sociales e instituciones, otros proponen, como Poulantzas, que el poder está asociado a las relaciones de clases o de grupos con cierto antagonismo;²⁷ en cualquier caso se trata de una *capacidad humana generalizada*. En tercer lugar, el poder existe allí donde los individuos están inmersos en relaciones sociales asimétricas específicas con otros individuos, lo que enfatiza que es *de carácter relacional*, como propusieron llamarle I. J. Cohen y el mismo Poulantzas.²⁸ Por último, casi todos enfatizan que el poder de los individuos se manifiesta en sus efectos sobre otros individuos estableciendo una noción de que todo poder es “*poder sobre*” que genera resistencia, noción que si bien nos auxilia para entender cómo es que las comunidades pueden producir gobiernos locales y sistemas normativos comunitarios, no nos sirve sino parcialmente para explicar cómo fragmentos de sus proyectos comunitarios son realizables toda vez que requieren mucho de la voluntad y de los valores. Por ello voy a introducir una noción (asociada a las nociones de poder coercitivo y de poder consensual) de “*poder para...*” según la cual la antedicha capacidad no puede ser concebida sólo en un sentido coercitivo (y por ende, negativo) sino también como propiciadora de formas de *cooperación*, es decir, que posibilita tanto la generosidad, las ayudas mutuas y los procesos de concentración-redistribución indispensables para lograr objetivos colectivos.

(Debo aclarar que, como antropólogo interesado en los gobiernos locales²⁹ en general, como de los llamados sistemas de cargos³⁰ en particular, me he visto

²⁷ Vid. N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1980 pp. 176 y ss.

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ El concepto “gobiernos locales” tiene dos acepciones básicas: la primera nos remite a los ayuntamientos o a cualquier forma que revista la autoridad conforme con la reglamentación estatal del artículo 115° constitucional tanto en un municipio como en cualquiera de sus demarcaciones; sin embargo, la acepción que uso aquí es más compleja por cuanto incorpora a todo el entramado de autoridades (agrarias, político-ceremoniales, municipales, judiciales, etc.) articuladas históricamente en el interior de la demarcación para crear y desarrollar proyectos comunitarios.

³⁰ El sistema de cargos, también llamado sistema político-ceremonial es un subsistema del sistema socioeconómico integrado por cargos u oficios dispuestos en una jerarquía ordenada conforme a *status* y línea de autoridad y se transita a través de ella en riguroso escalafón; no se confunde con el gobierno constitucional aunque a veces se encuentra fuertemente imbricado con él. La distancia entre funcionarios de ayuntamientos o comisionados radica en que: los puestos del sistema de cargos son generalmente anuales o por tiempos más breves, dictados por la organización del ciclo ceremonial y eventualmente por el ciclo agrícola con el cual teje lazos indistinguibles e indisolubles; no existe la posibilidad de reelección; cuando se llega al punto más alto del escalafón, el sujeto pasa a formar parte de un selecto grupo de “principales”, “pasados”, “cabildos tradicionales” que, por su experiencia y probada capacidad de servicio y desprendimiento, reciben honores, prestigio y el reconocimiento para asesorar no tan solo en cuestiones ceremoniales, sino en los asuntos intercomunitarios y en los que competen al Estado mismo en su relación con la comunidad; el escalafón puede o no incorporar cargos civiles o simplemente los articula mediante normas intracomunitariamente convenidas; presenta una apariencia de amplia democracia porque los



obligado a indagar en torno de quienes ocupan puestos, desempeñan comisiones, se incorporan en cofradías, se responsabilizan de fiestas religiosas y de quienes, de acuerdo con cierto sistema subjetivo -aunque no individual- de estructuras que funcionan como esquemas de percepción, de concepción y de acción -*habitus*, pero en una concepción más flexible-³¹ deciden, conforme con un amplio espectro de posibilidades, participar de algún tipo de propio proyecto comunitario.)

La idea de un “poder para...”, relacionada con la voluntad, de ninguna manera es novedosa, sino derivada de una reflexión planteada por el fenomenólogo L. Recasens quien, a propósito de los fundamentos del mando, proponía como fuentes de procedencia: a) las objetivas, independientes de la voluntad del sujeto; b) las subjetivas que se vinculan con el acto expreso del sujeto a hacer, obedecer, acatar mandos; y c) las de carácter mixto.³² Si esta observación, a propósito del mando, la aplicamos al poder y a la autoridad, puede ofrecernos nuevas perspectivas epistemológicas.

Es claro, hasta el momento, que nos hemos alejado de la idea de poder establecida en el ámbito del derecho, donde la noción de voluntad directora como constitutora del poder del grupo,³³ no nos era muy útil -en el inicio- porque nos hubiera conducido directamente al concepto de autoridad en términos jurisprudenciales. Pero este mismo concepto requiere de una revisión, toda vez que gran parte de lo ya escrito sobre el poder es expresable en términos de autoridad. Adams simplificó el problema en los siguientes términos: “una autoridad es aquella persona que se sabe o se cree que tiene un poder superior”.³⁴ A Adams no le interesa, en esta definición, el problema de la legitimidad, es decir, si los actos o prácticas de los sujetos son correctos o no, sino el hecho de que se reconozca el sujeto donde radica o se hace radicar un poder mayor, y se distancia de la concepción parsoniana que identifica al poder como una capacidad generalizada para asegurar la realización de obligaciones políticas, y a la autoridad como la detentadora de capacidades específicas que puede hacer ejercitables ciertos derechos. Adams, por último, afirma que la naturaleza de la cultura dentro de la cual se desenvuelven los individuos, los preconditiona a obedecer; bajo ciertas circunstancias, agrega, los sujetos ceden el derecho de la

cargos están dispuestos para todos los individuos, siempre y cuando cubran cierto perfil (económico, moral, religioso, etc.); generalmente el sujeto que se incorpora en el sistema, lejos de recibir remuneración alguna, patrocina fiestas (a veces sólo parcialmente) o bien se integra en complejas redes de reciprocidades que le exigen dinero, trabajo o aportaciones en especie proveniente de sí mismo y en ocasiones del grupo familiar. *Vid.*, entre otros; “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las costumbres indígenas”, en M. Suárez (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, pp. 306-326; L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, pp. 67-85.

³¹ Aquí retomo la propuesta hecha por P. Bourdieu del concepto *habitus* para oponerse al determinismo normativo y a quienes suponen que la fatalidad con que los *roles* determinan las acciones de los sujetos sociales, los convierte en autómatas y a las comunidades y grupos sociales como inamovibles. *Vid.* P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991, *passim*.

³² L. Recasens Siches, “Fenomenología de Relaciones Interhumanas. Ensayo sobre el mando”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Vol. IV, No. 2, IIS-UNAM, 1942, p. 50.

³³ *Vid.* p. ej. E. García Maynes, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 1971, p. 102.

³⁴ R. N. Adams, *La red...*, p. 27.



toma de decisiones no necesariamente a una autoridad específica, sino a una autoridad imaginaria.³⁵

Adams se aproxima un poco a la concepción de Barnes y a la de Bordieu en su idea de que la sociedad proporciona a los individuos la norma, pero también los elementos para interpretarla. Ahora bien, si la cultura condiciona a la obediencia, no ocurre que el condicionamiento suponga necesariamente irracionalidad: los individuos introyectan la norma, la piensan y deciden, sea mediante la conciencia (Adams) o por la cognición de la norma (Parsons, Barnes). En efecto, los grados de conciencia se vinculan tanto racionalmente después de valorar los proyectos y preceptos comunitarios, como subjetivamente, es decir, en términos de la capacidad para interpretar la norma de manera personal y única, apostando incluso al riesgo de la segregación total del grupo en aras de sus propios proyectos o de la fe, por ejemplo. Esta idea deviene muy útil para aproximarnos al estudio de los gobiernos locales y en particular al de los sistemas de cargos porque la autoridad de los cargueros,³⁶ como es evidente, no mana de la capacidad desplegada para hacerse obedecer sino que, más bien, su autoridad pareciera ser de carácter rudimentario o primitivo, como proponía L. Mair³⁷ (moral, proponen algunos estudiosos). En efecto, un carguero, más que servirse de la comunidad, por la propia normatividad que envuelve a su oficio, está obligado a prestar servicios: proporcionar música, copal, misas y ornato a los santos; alimentos, bebidas, música y danzas a la comunidad y velar por la buena marcha de los ceremoniales. Únicamente en este caso el carguero puede hacerse acreedor y/o conservar el prestigio y/o el honor prodigable a su persona, como lo había hecho notar, también, M. Harris;³⁸ así mismo, su *status* y el rol específico que le corresponde le permiten interpretar las normas que indica la tradición, la costumbre, y optar por variaciones de las mismas.

El tema, para los etnólogos y antropólogos que tienen una marcada preferencia por comunidades indígenas y sociedades demográficamente reducidas, es, en realidad, más complejo. Como lo demostraron E. R. Leach con sus estudios entre los kachin y M. Gluckman a través de múltiples ensayos, contrariamente a lo que sostenían los estructural-funcionalistas encabezados por Radcliffe-Brown,³⁹ las estructuras políticas se desenvuelven en los terrenos de lo sagrado y de lo profano y no son estáticas como parecen a simple vista sino que, por el contrario, manifiestan cierta inestabilidad a través del tiempo. De la misma manera podemos afirmar que no siempre están unidos tales terrenos y que los mismos miembros de una comunidad pueden separarlos y, aún separados pueden desplegar sus acciones en uno y otro campo; más aún, que en cualquiera de estos

³⁵ *Ibid.*, p. 96.

³⁶ "cargueros" es el término con que se designa en la etnorregión purépecha a los participantes en lo que los antropólogos llamamos sistemas de cargos o la organización político-ceremonial.

³⁷ L. Mair, *El gobierno primitivo*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970, *passim*.

³⁸ Vid. M. Harris, *Nuestra especie*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, *passim*.

³⁹ E. R. Leach, *Sistemas políticos en la Alta Birmania. Estudios sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 217 y ss.; y, entre otras obras, M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell, 1956, M. Gluckman, *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, Barcelona, Akal, 1978.



se puede transitar desde el extremo del consenso al del conflicto. En este orden de ideas, apelar a la historia oral y documental –allí donde es posible- es una estrategia inevitable puesto que, de tiempo en tiempo, como afirma M. Gluckman,⁴⁰ el conflicto puede expresarse simbólicamente, donde las tensiones tienden a aminorarse y cuyo registro es escasamente rastreable en fuentes documentales pese a su riqueza interpretativa. En ambos casos, la discusión sobre las fuentes del poder y la esencia de la autoridad, aparece perfilada con apuntes interesantes; uno de ellos es el de los procesos de legitimación.

Sin proponérselo hemos abierto una brecha más, la que conduce al problema de la legitimidad. Para ello nos desharemos de la noción de legalidad, del apego a la norma establecida,⁴¹ es decir, al requerimiento que exige, en toda detentación del poder, el uso de éste no con base en los caprichos individuales, sino de conformidad con reglas establecidas.⁴² Y no nos detendremos más porque la utilización del término que hacen, por ejemplo, Bobbio y Bovero, como un considerable sector de politólogos, remite al ámbito del derecho positivo porque escasamente han prestado atención a los desarrollos y aportaciones de la novel antropología jurídica que han demostrado que en el uso e interpretación de las normas modales comunitarias, como las indígenas, a más de vislumbrarse todo un derecho, la legalidad y la legitimidad están fuertemente cohesionadas y poseen una vitalidad digna de mejor sino. Hecho una vez el deslinde regresamos con el concepto de legitimidad que, en antropología política, casi siempre damos por sobreentendido, agregando uno más a la larga cadena de desaciertos por los que transitamos.

No es lo mismo afirmar que un poder o una autoridad sea legal o que sea legítima. La legitimidad está más ligada al título del poder o de la autoridad, en tanto que la legalidad se vincula con el ejercicio de ambos. La legitimidad implica que quien tiene uno u otro o ambos, tenga justripeciada y axiológicamente el derecho de posesión, en tanto que la legalidad se vincula con su ejercicio conforme con las normatividades establecidas y reconocidas, sean consuetudinarias o positivadas. Ahora bien, aunque es importante por las implicaciones que devienen de ésta, lo que aquí interesa no es la legitimidad en términos del Estado y de las autoridades que hacen posible su reproducción, funcionamiento y modificaciones; en consecuencia, en antropología no es sólo a Hobbes ni a Rousseau a quienes invocamos sino, además, a los miembros de una comunidad, a las prescripciones que norman el movimiento hacia la legitimación, a sus etnocategorías.⁴³ En este sentido, estoy más próximo a J. M. Swartz, V. W. Turner y A. Tuden quienes, en términos muy generales, comparten la idea de que la legitimidad implica un apoyo (*support*) que deriva no del uso de la fuerza, sino

⁴⁰ M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal society*, Oxford, Blackwell, 1965, pp. 265 y ss.

⁴¹ M. Bovero, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en N. Bobbio y M. Bovero, *Los fundamentos del poder*, México, Grijalbo, 1985, p. 55.

⁴² N. Bobbio, "El poder y el derecho", en N. Bobbio y M. Bovero, *op. cit.*, p. 30.

⁴³ En antropología, una de las etnocategorías, a propósito de normas, legitimidad y legalidad intracomunitarias, es "El costumbre". Su contenido, en términos de política y jurisprudencia sigue siendo una incógnita y, a título personal, es uno de los temas de estudio a que actualmente atiendo como parte de mi tesis de posgrado.



del sistema de valores que guían el comportamiento grupal, independientemente de que, a no dudar, ese tipo de apoyo se hace completar o recurre a otros⁴⁴ en aras de un proyecto comunitario. Al respecto, muy pocos trabajos, refiriéndonos al sistema de cargos y a los gobiernos locales, los han atendido. En efecto, es mucho más cómodo partir del supuesto de su existencia, que adentrarse en los recovecos de todo aquello que lo hace posible; por supuesto, es también más cómoda la suposición sostenida por los contractualistas roussonianos –y los concensualistas de tradición lockiana-,⁴⁵ de que la legitimidad no puede fundarse sino en el común acuerdo de los asociados, que escudriñar en sus fundamentos. Quizá sea conveniente deshacerse de un poco de comodidad.

El problema de la legitimidad no pierde actualidad y, por fortuna, tampoco las soluciones propuestas han logrado consenso. La antropología, en ese sentido es un permanente diletante, interpelador; su nivel etnográfico siempre nos proporciona similitudes pero no es parco con las diferencias. En efecto, los filósofos, sociólogos y politólogos de los siglos XIX y XX, cuando refirieron a la legitimidad, como en el caso de la autoridad, sólo habían tomado como punto de partida la civilización occidental, las sociedades desarrolladas o “complejas”, con normas escritas, con derecho positivo y una sociedad civil –allí donde podía hablarse de ella- más o menos madura. Por ello, no es extraña la precisión de G. Mosca:

*En todas las sociedades discretamente numerosas y llegadas a un cierto grado de cultura hasta ahora ha sucedido que la clase política no justifica su poder únicamente con la posesión de hecho, sino que busca darle una base moral y legal, haciéndolo emanar como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad que esa clase política dirige.*⁴⁶

Mosca refiere específicamente a la necesidad de legitimación para justificar la posesión –o detentación- del poder y sostiene que ésta sólo puede derivarse de la voluntad (voluntarismo hobbesiano) de Dios o del pueblo; para otros, como Burke, la fuente de la legitimidad sólo podría ser la historia. La propuesta de Mosca ha encontrado múltiples oposiciones por la flagrante concesión hecha a la religión, aunque generalmente se acepta su planteamiento de la voluntad popular. La de Burke, pese a que no explica a plenitud la legitimidad, no es rechazable por completo si pensamos que los procesos de legitimación se vinculan con normatividades contextualizadas históricamente. Quizá el punto que se ha tornado más endeble con el paso del tiempo es la dinamicidad del devenir: los propios seguidores de Burke debieron enfrentar la escisión interna sobre la propia concepción de la historia: ¿Historia como pasado o historia como futuro? En efecto, en relación con la historia como fundamento de la legitimidad, existen

⁴⁴ J. M. Swartz, V. M. Turner y A. Tuden (eds.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, 1966, p. 10.

⁴⁵ Vid. N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 1997, pp. 121 y ss.

⁴⁶ G. Mosca citado por N. Bobbio en N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, p. 120.



quienes apelan al pasado, a la fuerza de la tradición y justifican el ejercicio del poder por una autoridad o un tipo de autoridad que se considera como legítima porque así se ha ejercido desde tiempos pretéritos; no es infrecuente que en materia de cargos, sistemas normativos o gobiernos locales escuchemos “Así es la costumbre” “Así se hacía desde antes que mi abuelo naciera” o expresiones similares, cuyas implicaciones no podemos desatender en la investigación antropológica. Por el contrario, quienes consideran a la historia como futuro, y a la historia así entendida como fundamento de la legitimidad, apelan al poder, a la autoridad y con las modalidades que los innovadores generan o adaptan con la finalidad de llevar a cabo un proyecto –aunque nunca escrito y en ocasiones ni interpelado- de comunidad. En materia de sistema de cargos, la diferencia entre “innovadores” y “tradicionalistas”, por llamarles de alguna manera, estriba en cómo ven la historia o, mejor, el proyecto comunitario y las formas en que se puede utilizar el poder y la autoridad en términos axiológicos, es decir, si consideran positivo lo que tiene permanencia o lo que cambia en correspondencia con las dinámicas intracomunitarias y aquellas que, generadas desde fuera, interactúan con las propias.

N. Bobbio, escudriñando en el tema de la legitimidad llegó a establecer que soportes de ella sólo podrían ser la voluntad, la naturaleza y la historia y que para sendos principios podrían encontrarse dos posturas contrarias.⁴⁷ Pero aquí, sin discutir las cuestiones de la voluntad y la historia, porque mínimamente ya nos acercamos a ellas, nuevamente nos encontramos con un desencuentro de perspectivas en torno de la naturaleza como principio de legitimidad. Las posturas antitéticas están representadas, de un lado, por quienes consideran a la naturaleza como fuente originaria que dota de inteligencia, fuerza, etc., a quienes deben detentar poder y constituirse como autoridades; de otro, por quienes consideran a la naturaleza como orden racional. El primer caso nos lleva a la idea de que hay quienes innatamente están dotados para mandar y quienes nacen para obedecer, y la voluntad humana nada puede hacer al respecto; el segundo sugiere que quien tiene poder y autoridad hace lo que debe hacer sobre la base de una serie de normatividades que brotan de la razón humana. El problema que tenemos con Bobbio, así como con la mayor parte de los politólogos y los juriconsultos, desde Kelsen (por fijar un teórico de gran envergadura como punto de referencia significativo) hasta nuestros días, es que el soporte empírico para su reflexión, es la sociedad moderna (y la posmoderna, para algunos), tiranizada por la “razón de occidente”. Por esa razón, cuando nos acercamos a sociedades indígenas o reindigenizadas, por ejemplo, poca ayuda nos proporciona su discurso ante racionalidades alternas. Y habría que preguntarse, en cualquier caso, ¿Es que riñen ambas posturas? ¿No ocurre, acaso, que las comunidades indígenas presentes, en aras de llevar a cabo su propio proyecto, recurren a ambas posibilidades según la valoración de las propias circunstancias y aquellas que escapan a su control?

⁴⁷ N. Bobbio, *Estado, gobierno...*, p. 127.



En los estudios sobre sistema de cargos, los principios que llevan a la –y el principio de- legitimidad son una piedra de toque para el análisis antropológico. A nadie escapa el hecho que el poder poseído por un carguero tiene que ser un poder justificado, es decir, requiere de un cierto *proceso de legitimación* (la voluntad, *per se*, es insuficiente); la usurpación de cargos, hasta donde sé, no se ha documentado, posiblemente porque no se tiene conocimiento de algún caso. Es claro que para que un carguero acceda al ejercicio del oficio no es necesario cuerpo alguno de normatividades positivadas en el sentido occidental de la jurisprudencia, sino que las normas se encuentran encapsuladas en roles, *status* y oficios, en la tradición y, claro, en ciertos procesos de índole subjetiva que impulsan al individuo a optar, cuando es él el que opta (voluntad no coercionada),⁴⁸ por un cargo; los criterios legitimantes no pueden apartarse de manera absoluta de ellos. También, el proceso de selección de cargueros está sometido a ciertos requerimientos y *rituales* o mínimamente a ciertas formalidades saturadas de significación, de símbolos, que rebasan –y trascienden- al individuo; por ello, aunque la capacidad y/o necesidad innovadora del carguero sea prolífica, mucho de lo que haga o deje de hacer parecerá como tradicional, inmodificado, fatalmente determinado por la costumbre (“El Costumbre”). Ciertamente, las modificaciones también son sometidas a procesos de justificación, pero en estos casos lo que se justifica (legítima) no es todo lo que con el poder se hace, sino aquellos actos que pudieran despertar sospechas y que se sienten como distantes de la norma o que rompe con ella; en cualquier caso, la justificación corresponde al grupo y no al carguero. Esto significa que, al contrario de lo que apuntó N. Luhmann, que “*la legitimidad no es el efecto a referencia de valores*”, sí se requiere, como apunta Bobbio, de un proceso justipreciador y axiologizador que reclama ciertos valores, ciertas normatividades compartidas que tienden a garantizar el bienestar, el orden,⁴⁹ etc., que no es –el proceso- realizado por el carguero, sino por quienes le rodean y quienes son, en última instancia, los que legitiman su elección y su actuación, a la vez que son ineluctables portadores y garantes de valores.

Pero en todo esto hay algo que aún no hemos tocado. Sabemos que en un sistema social los sistemas de poder son bastante complejos, ni duda cabe. Pero ocurre que la complejidad requiere de un cierto ordenamiento que se despliega en el plano simbólico y se basa en dos pilares: la confianza, en términos de identificación y la coacción y/o la violencia. En efecto, cuando en un sistema social se pierde la confianza, cuando los individuos no se identifican con ciertas normas, base de la legitimidad que le permite al sistema subsistir sin grandes contratiempos, invariablemente el grupo pone en movimiento, activa fuerzas innovadoras y cierta coacción que puede llegar a la violencia para seguir existiendo. En los estudios de cargos vemos aparecer las dos dimensiones.

⁴⁸ La aclaración es pertinente porque los estudios etnográficos sobre sistemas de cargos y mayordomías han evidenciado que el mecanismo de acceso a los oficios se realiza mediante tres formas básicas: la autopropuesta (voluntad no coercionada), la invitación por terceros (que implica cierto grado de coerción) y la presión de terceros (voluntad coercionada).

⁴⁹ N. Bobbio, en N. Bobbio y M. Bovero, *Los fundamentos...*, p. 35.



Recuerdo en este momento, por ejemplo, a Foster enfatizando la faceta coactiva del sistema de cargos,⁵⁰ a despecho de un arsenal de literatura etnográfica que enfatiza la confianza, la identificación, la voluntad. Es importante no perder de vista esta postura toda vez que el conjunto de rituales enlazados entre sí que permiten dar coherencia, sentido, vida, al sistema de cargos y a los gobiernos locales, está saturado de símbolos que crean y recrean normas con las cuales se identifican los sujetos y, a través de ellos, dan sentido a su existencia tanto individual como colectiva, independientemente de que la lectura del sistema normativo se realice de manera racional o emotiva.

Pero, ¿por qué se confía en las normas que actúan en el proceso de reproducción y en la producción del sistema de cargos? Hace unas líneas apuntamos hacia el *prestigio* (necesidad, sed, ambición de prestigio, según algunos antropólogos), otro concepto llevado y traído aunque escasamente reflexionado; sin embargo, también se aduce la búsqueda –y/o la consolidación– de un *status* como elemento que explica por qué los individuos se aventuran en el cumplimiento de un cargo. Aquí no pretendemos emitir *dictum* al respecto, ya que eso lo dejaremos a las posibilidades que permita el futuro análisis de la etnografía sobre el tema; simplemente trataremos de aproximarnos a él bajo una perspectiva personal. R. Redfield, asentó que la sociedad, para su funcionamiento, requería de una división del trabajo y de una organización social para la producción y el consumo; de acuerdos sobre la conducta tradicionalmente aceptada y, sobre todo, de un conjunto de derechos y obligaciones convencionales conectados con los individuos y los grupos que conforman la sociedad (*status*, ni más ni menos). De hecho, consideraba que la sociedad podría considerarse como un sistema de relaciones de *status*,⁵¹ por ende, lo mismo podríamos decir del sistema de cargos como una expresión organizacional de lo social. A decir verdad, en torno del término existe poca discusión porque casi todos los antropólogos tienen una opinión semejante; así, se le vincula con “una posición dentro de una pauta determinada”, como planteó R. Linton.⁵² Sin embargo, este mismo autor advirtió sobre la ambigüedad del término y asentó que, si bien esta noción no es absolutamente falsa, debería considerarse que, como cada individuo tiene muchos estatuses, ya que cada uno participa en un número indeterminado de patrones, el *status* de cualquier individuo “significa la suma total de los status que ocupa”.⁵³

El término *status*, desde su aparición en la jerga antropológica, con frecuencia ha sido vinculado con el de autoridad, como lo asentó A. Kardiner,⁵⁴ y refiere a cierta posición social, a decir de S. F. Nadel.⁵⁵ Sin embargo, todos ellos articulan al concepto con derechos y obligaciones de un individuo en relación con los demás y, coincidimos con Nadel, conforme con una escala de valores

⁵⁰ G. M. Foster, *Tzintzuntzan*, México, FCE, 1987, p. 198.

⁵¹ R. Redfield, “¿Cómo funciona la sociedad”, en H. L. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE, 1980, p. 463.

⁵² R. Linton, *El estudio del hombre*, México, FCE, 1985, p. 122.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ A. Kardiner, *El individuo y su sociedad*, México, FCE, 1975, pp. 231 y ss.

⁵⁵ S. F. Nadel, *Fundamentos de antropología social*, México, FCE, 1978, p. 188.



reconocidos por el grupo social o lo que en otros términos, serían las prescripciones de los movimientos que el individuo realiza a lo largo de su vida y en particular, de su carrera dentro de un sistema; más específicamente, en aquellos que se realizan para acceder al sistema de cargos. El concepto de posición social nos lleva a su homólogo "rango", un término menos formalizado pero cuyos contenidos esenciales no difieren, a decir de Nadel, sustancialmente. Pero rango implica una jerarquía, y esta acepción no podemos soslayarla toda vez que es uno de los elementos característicos del sistema de cargos; no es extraño, pues, que al referirse a esa institución la dupla Chance-Taylor la llamase jerarquía cívico-religiosa,⁵⁶ o que B. R. De Walt haya colocado esa categoría en el centro del sistema,⁵⁷ por citar sólo dos casos. Ahora bien, ¿Por qué destacar el carácter jerárquico del sistema de cargos? A reserva de analizarlo con detenimiento más adelante, aquí sólo apuntaremos que con frecuencia llega a confundirse al sistema de cargos con la organización comunitaria para el ceremonial que puede estar basada en una mayordomía con un solo elemento patrocinador, como el caso del Niño de Xochimilco o en cierto tipo de organizaciones ceremoniales que estudió W. R. Smith en Guatemala⁵⁸ que, por su estructura y funcionamiento, no constituyen verdaderos sistemas de cargos.

Al hablar de sistema de cargos referimos a relaciones posicionales entre los sujetos de una colectividad. Cada paso, en la escala posicional, requiere del cumplimiento de una serie de normas, formalidades y rituales que lo hacen posible. Cuando todo ello se cumple y es legitimado por la comunidad, ésta recompensa al carguero con una dosis de *prestigio*. El prestigio, en este caso, refiere a una cierta preeminencia adquirida, a una dosis de poder diferencial sobre las acciones de otros merced a que éstos así lo deciden por motivos de lo más variopinto. En el accionar del sistema de cargos, así como del gobierno local y de la organización comunitaria para el ceremonial, el prestigio no es como lo llamó Nadel, "una cuasi-posición social menos formalizada... menos de jure",⁵⁹ es, también, en cierto sentido, y por el contrario, una resultante y no un instrumento para la acción.

Es común que, para explicar el funcionamiento del sistema de cargos, se recurra a la *necesidad de prestigio*, como si se tratase de un impulso innato que empujara a los individuos a aventurarse en el cumplimiento de un oficio. Esta afirmación sería cierta si lograrse demostrarse, en todos los casos, que lo que se busca al ingresar en el sistema es el prestigio. Pero pueden haber otras razones que lleven al individuo al acatamiento de las complejas normatividades a que la institución obliga. Por supuesto, no negamos que, bajo determinadas

⁵⁶ J. Chance y W. B. Taylor "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología* (Boletín Oficial del INAH), No. 14, Suplemento. México, 1987.

⁵⁷ B. R. De Walt, "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica", en *América indígena*, Vol. XXXIV, No. 2, México, III, 1974, versión en español del original "Changes in the Cargo Systems of Mesoamérica", en *Anthropological Quarterly*, No. 40, 1975.

⁵⁸ W. R. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981, p. 15.

⁵⁹ S. F. Nadel, *op. cit.*, p. 189.



circunstancias, el *status* y el prestigio son agentes motivadores, pero, ¿cómo explicar aquellos casos en los cuales un carguero declara que solicitó el cargo porque el santo bajo su custodia se le apareció en sueños o en cierto lugar? ¿Quién nos autoriza a pensar que tal explicación constituye el enmascaramiento de su necesidad de prestigio o de mejoramiento de su *status*? En otros casos, ¿cómo interpretar aquello que los purépechas llaman “gusto” y que explica por qué los individuos solicitan cargos pese a su onerosidad? Al respecto me permito insistir en la necesidad de incorporar, en el proceso de indagación y de interpretación, las etnocategorías que las propias comunidades colocan a nuestro alcance, mismas que escasamente son tomadas en consideración; cuando se incurre en la omisión, el resultado es que en las indagaciones en torno de la política que practican —y la forma en que la practican— las comunidades indígenas y otros grupos minoritarios, fallamos en la interpretación toda vez que pretendemos atrapar con nuestras categorías y conceptos una realidad para la cual no fueron diseñadas. La antropología política, por el contrario, como no pierde de vista esa circunstancia, parece tener un potencial de mayor envergadura en los estudios de formas alternas de hacer política. Pero regresemos de esta digresión.

El tema del prestigio ha sido colocado en el corazón de los estudios sobre sistema de cargos. Incluso, algunos investigadores consideran que es el más poderoso agente motivador que impulsa a la participación en el sistema de cargos y, por ende, estimula así su reproducción. Aquí sólo citaré dos clásicos para ejemplificar: Foster, apoyado en su tesis de los bienes limitados, propuso que en comunidades de recursos escasos y con sistemas cerrados, lo bueno no puede aumentarse, por lo tanto, se recurre a la división, al reparto. De esto se desprende una especie de axioma: el incremento de la tierra, el poder, el respeto y todo lo que constituye su universo natural, económico y social, se hará siempre a costa de los demás. El sistema de cargos, según esta idea fosteriana, cumple con una función primordial: puesto que lo bueno es limitado, la comunidad exalta la imagen del hombre pobre y ésta encuentra, en el accionar del sistema, la manera de evitar las acumulaciones y mantener el *statu quo* proporcionando a los cargueros, mediante esa institución, el único bien no escatimable, el prestigio.⁶⁰ Cancian, por el contrario, contempla al sistema de cargos y al prestigio desde una perspectiva diferente. Sostiene que el prestigio es “la deferencia y respeto que un hombre recibirá por servir en su cargo, la variable según la cual puede compararse él mismo con los otros que también han ocupado cargos”;⁶¹ pero como Cancian sostiene que el acceso a los cargos depende de la disponibilidad de recursos económicos y que sólo las personas muy solventes pueden acceder a los cargos más altos de la jerarquía, el ejercicio de un cargo y el rango social o la cantidad de prestigio adquirido por el cumplimiento del oficio devienen legitimadores de las diferencias socioeconómicas.

Podríamos aventurar que el prestigio es, para algunos investigadores, la categoría central en los estudios de sociedades con escasa diferenciación socioeconómica interna; de allí la polémica en que se encuentra envuelto. ¿Es el

⁶⁰ G. M. Foster, *op. cit.*, pp. 124-141, 203-206.

⁶¹ F. Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI, 1976, p. 115.



prestigio un mecanismo mediante el cual se posibilita la homogenización o mediante el cual se legitiman diferencias? Pero, más allá de ello, ¿no es el prestigio un epifenómeno de ese otro epifenómeno que es el sistema de cargos?; si esto es así, qué tan importante es resolver esas preguntas si podemos al mismo tiempo preguntarnos ¿Qué papel juegan los proyectos comunitarios en el sistema de cargos? ¿No se ha evidenciado ya que, como plantea H. Pearson, el prestigio puede implicar la acumulación de riqueza simbólica, pero que también funciona como movilizador de recursos materiales que se ponen a disposición de la comunidad?⁶² ¿No ocurre también que los estados de deuda con las deidades aparecen como una constante en las etnografías? ¿No tenemos evidencia que el agradecimiento y la satisfacción personal también están en el sedimento de las decisiones de los sujetos para acceder a los cargos? ¿La palabra empeñada y el honor por el cumplimiento carecen de valor alguno? Por otro lado, En estos y otros casos “atípicos” no podemos aducir que sean las citadas necesidades las que garantizan el acatamiento a la norma, interrogante planteada más arriba. En este y el resto de los casos, podemos adelantar, el acatamiento tiene que ver con un proceso de identificación del sujeto con ella; de lo contrario, la omisión o la resistencia a ultranza serían algunas de las respuestas de algunos individuos, como ocurre. Pero también ocurre lo contrario y los cargos se solicitan o se aceptan según sea el caso.

Esta disyuntiva que ya se planteó en algunas de las interrogantes anteriores es quizá un agente motivador más importante. Al aceptarlo también estoy haciendo una declaración de alejamiento parcial de la antropología política, a la vez que recupero, con A. Cohen la necesidad de penetrar en los procesos simbólicos. Esto significa, en cierta forma, convocar a dos tradiciones antropológicas: la social y la cultural. En efecto, al separar ambas artificialmente, lejos de proporcionarle riqueza a la antropología, si bien le ha permitido profundizar en ciertas temáticas, el antropólogo, como el leñador, por mirar el árbol puede perder de vista al bosque. Trataré de evitarlo considerando que si bien es de vital importancia adentrarse en la estructura y la organización sociales, también lo es penetrar en las cuestiones de normatividades, un poco a la manera de R. Firth, a quien lo mismo le preocupaban tanto las relaciones de la vida en comunidad, la organización de los intereses individuales y la regulación de la conducta.⁶³ Pero también me interesan los hechos de simbolización, para lo cual me parece de particular importancia una advertencia de M. Merleau-Ponty desde la fenomenología:

El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivas del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste [porque] la realidad es un tejido sólido, no aguarda

⁶² H. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957, p. 338.

⁶³ R. Firth, *Tipos humanos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1966, pp. 108 y ss.



*nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más inverosímiles;*⁶⁴

por ende, dice el autor siguiendo a Husserl, una primera advertencia es que en el trabajo de indagación es imprescindible describir, no de explicar ni analizar. En esto se empeña en buena medida todo el trabajo etnográfico para tratar de dar cuenta de ese “estar el hombre en el mundo” o “ser-del-mundo”, en términos husserlianos.

En esta aventura, que forma parte del quehacer antropológico, me parece que siempre debería acompañarnos una idea más: la raíz última de la concepción del mundo es la vida, una vida que aunque se nos hace presente en formas innumerables, posee, empero, rasgos comunes. La vida aunque parece ser revivida de manera personal (experiencia) por cada individuo en un espacio y un tiempo determinados (lo cual la sustrae a la observación), es retenida en el recuerdo, en la memoria (como experiencia colectiva, como constructo sociocultural) y mediante ella puede ser comprendida e interpretada.⁶⁵ Y la vida no es tan sólo percepción individualizada de la vida, sino la construcción sociocultural que de la misma se hace. Efectivamente, en los estudios sobre los sistemas de cargos, e inevitablemente del poder y la autoridad es fácilmente perceptible que unos y otros deben ser contemplados como experiencias personales y de orden comunitario. La indagación de quien pierde contacto con los hombres reales y diversos y no escudriña los recuerdos, las memorias, las prácticas cotidianas, no pasa de ser un ejercicio especulativo, de un ejercicio racional (filosófico, si se quiere) pero que no da cuenta sino de su propio programa reflexivo (casi siempre con la racionalidad occidental) que escasamente se aproxima al conocimiento de racionalidades alternas, de sociedades alternas, de culturas alternas. En este tenor de ideas, la antropología política, aunque muy joven como campo transdisciplinar, al plantearse preguntas en torno del poder y de la autoridad en comunidades indígenas, aborígenes e incluso campesinas, hubo de ir a su frontera con la ciencia política, pero sin perder su fisonomía: privilegiando los estudios en comunidades pequeñas, y con una categoría medular, la cultura. Los resultados, aunque menospreciados en el resto de las disciplinas sociológicas, son de una manufactura escasamente superables.

Las investigaciones realizadas en materia de sistemas de cargos nos han mostrado formas alternas de hacer política tanto en el interior de las comunidades como desde éstas hacia el exterior. En efecto, cuando se indagan las motivaciones que impulsan a los individuos a participar asumiendo oficios, tan importante suele ser el afán de prestigio como el honor, la presión social, la deuda con los santos, la predestinación (revelación del santo en sueños, por ejemplo), y aún algo más de lo que, aunque no referido, suele ser un excelente auxiliar: las pasiones.⁶⁶

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya, 2000, pp. 9-10.

⁶⁵ W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1954, p. 112.

⁶⁶ Al respecto es bastante sugerente la reflexión de R. Varela en su “Cultura y comportamiento”, en *Alteridades*, 7 (13), México, UAM, 1997, pp. 47-52.



Para cumplir con las responsabilidades inherentes al cargo, lo mismo se recurre a la coacción sobre la familia y amigos que a la voluntad y animosidad de todos ellos apelando a sus respectivos roles y *status*; el sistema, así mismo, activa tanto procesos de concentración-redistribución como formas directas de reciprocidad que corren por las venas del parentesco y las afinidades; la política misma utiliza sendos canales. Los cargueros, cuando deciden ingresar al sistema, saben de antemano que determinadas características inherentes al rol de carguero deben haber sido adquiridas en la asunción y cumplimiento de sus roles y *status* previos; y esto necesariamente brota del acatamiento de normas dictadas por la tradición, y los valores que les sirven de soporte. Los cargueros, en su vida pública, saben que de su comportamiento social (en tanto público y privado) e individual (existencial) dependen diversos proyectos comunitarios, entre los que garantizar –mediante su servicio a los santos- los dones de vida, salud, bienestar, trabajo, buenas cosechas, lluvias oportunas y suficientes, etc., no son de menor envergadura. Los cargueros, en este sentido, si bien saben que el poder se ejerce “sobre”, para alcanzar ciertos fines (personales y colectivos), generalmente se mueven con la acepción del poder “para”, con la finalidad de cumplir con unatarea de la envergadura enunciada. Para eso también se usa el poder y para eso se les inviste de autoridad; ergo, en esta forma alterna de hacer política, las acciones del carguero no se confieren a jueces, leyes y tribunales toda vez que éste tiene sobre sí tal peso de normas, y en su rol, que no se requiere de la coacción para que organice, dirija o coordine todo lo necesario para lograr el proyecto comunitario, cualquiera que sea el contenido que éste posea.

La antropología política en su literatura posee tal cantidad de literatura en torno del estudio del gobierno, la autoridad y el poder, que bien podría ser una invitada de honor al banquete de la degustación politológica.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, R. N., *Energía y estructura*, México, FCE, 1978.

La red de la expansión humana, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.

BARNES, Barry, *La naturaleza del poder*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1990.

BOBBIO, N., “El poder y el derecho”, en N. Bobbio y M. Bovero., *Los fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985.

BOBBIO, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 1997.

BOBBIO, N. y M. Bovero, *Los fundamentos del poder político*, México, Grijalbo,



1985.

BODENHEIMER, Edgar, *Teoría del derecho*, México, FCE, 1994

CALLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1996.

CANCIAN, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI, 1976.

CLAESSEN. Henry J. M., *Antropología política. Estudios de las comunidades políticas*, México, UNAM, 1979.

CLARK, K. B., *El patetismo del poder*, México, FCE, 1976.

COHEN, Abner, "Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología Política*, Barcelona, Anagrama, 1979.

COHEN, Ira J., *Teoría de la estructuración*, México, UAM, 1996.

CHANCE, John y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología* (Boletín Oficial del INAH), No. 14, Suplemento, México, 1987.

DE WALT, Billie R., "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica", en *América indígena*, Vol. XXXIV, No. 2, México, III, 1974.

DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, México, 1954.

FIRTH, Raymond, *Tipos humanos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1966.

FOSTER, George M., *Tzintzuntzan*, México, FCE, 1987.

GARCÍA Maynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 1971.

GIDDENS, Anthony, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London:Hutchinson/New York, Basic Books, 1976;
Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis, London Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1979.

GLUCKMAN, Max., *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell, 1956,
Política, ley y ritual en la sociedad tribal, Barcelona, Akal, 1978.
Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Oxford, Blackwell, 1965.



- HARRIS, Marvin, *Nuestra especie*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán* (t. I), Madrid, Sarpe, 1984.
- KARDINER, Abraham, *El individuo y su sociedad*, México, FCE, 1975.
- KORSBAEK, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996.
- LEACH, Edmund R., *Sistemas políticos en la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- LINTON, Ralph, *El estudio del hombre*, México, FCE, 1985.
- LLOBERA, J. R. (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- MAIR, Lucy, *El gobierno primitivo*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970.
- MALINOWSKY, Bronislaw, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1971.
- NADEL, S. F., *Fundamentos de antropología Social*, México, FCE, 1975.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981.
Más allá del bien y del mal, México, Editores Mexicanos Unidos, 1975.
- PEARSON, Henry, *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957.
- POULANTZAS, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1980.
- RECASENS Siches, Luis, "Fenomenología de Relaciones Interhumanas. Ensayo sobre el mando", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Vol. IV, No. 2, IIS-
- ROCKER, Rudolf, *Nacionalismo y cultura*, México, Alebrije-Reconstruir, s/f.
- SANJURJO Pinto, Javier, "Hacia una antropología del poder", en *Gazeta antropológica*, No. 20, 2004, texto 20-03 en <http://www.ugr.es>.
- SMITH, Waldemar R., *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981.
- SUÁREZ, Modesto (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm* (Vol. I), México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.



SWARTZ, M. J., V. M. Turner y A. Tuden (eds.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, 1966.

TURNER, V., *Dramas, Fields and Methaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1974.

VARELA, Roberto, "Cultura y comportamiento", en *Alteridades*, 7 (13), México, UAM, 1997.

VILLA Aguilera, Manuel, (ed.), *Poder y dominación. Perspectivas contemporáneas*, Caracas, URSHLAC-EI Colegio de México, 1986.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1992.