

Mundo cultural mazahua, partidos políticos y ciudadanía Felipe González Ortiz¹

Introducción

Esta participación tiene por objeto ser una reflexión sobre el tipo de sociedad que se proyecta o configura en las relaciones clientelares entre poderosos y no poderosos. La excusa se centra en el campo semántico/político mazahua² que define los verbos elegir (*N'ese*) y escoger (*Juanü*) para diferenciar las calidades de las representaciones políticas. De esta forma, el mundo cultural comunitario y el civil se encuentran articulados a esta matriz semántica. A partir de ella se problematiza la necesidad del acto ritual para engranarlo al sentido semántico comunitario. No obstante, en contextos de relaciones asimétricas esto deriva en clientelas políticas o en voto corporativo. No debe entenderse que esto se haga sin problema alguno, pues en los tiempos de la pluralidad política se generan conflictos al interior de las comunidades de sumo interés antropológico y sociológico.

El Estado de México es paradigmático porque en este territorio hay una densidad de procesos que lo vuelve complejo. El proceso político no es la excepción y resalta en la medida que elites y sociedad han generado un pacto social en que ambas se benefician, lo que puede explicar la inexistencia de la alternancia política y la posibilidad de superar los reclamos y acusaciones de fraude electoral. El tema que propongo es complejo pero aventura una ruta de interpretación que busca destacar los elementos internos de funcionamiento de este tipo de sociedades. Es un hecho que los pueblos indígenas de la entidad han establecido un pacto con las elites gobernantes que implica muchas negociaciones en varios sentidos. En el transcurso del siglo XX este pacto implicó integrarse a la industria como fuerza de trabajo y auto definirse como no indígenas (Navarrete, 2004). En este proceso se perdieron las lenguas americanas pero se mantuvieron las formas culturales de organización social existentes desde tiempos prehispánicos (García Castro, 1999), lo que ha llevado a la hipótesis de que se puede ser mesoamericano sin darse por enterado (Medina, 2007) o a la vivencia de la cultura indígena sin asumirse como tal, lo que Robichaux llama del tipo posindígena (**Citar**), también intuido por Galinier (2010).

Este trabajo pretende observar las formas sociales y políticas en que la comunidad mazahua, expresión de las relaciones primarias, está resolviendo el problema de la pluralidad política civil. Es decir, me adentro en las formas en que la comunidad destila la injerencia de los partidos políticos en su cotidianidad. Analizo las formas políticas de la organización social primaria, su articulación con las instituciones civiles modernas (partidos políticos y gobiernos) y las formas de las prácticas rituales que legitiman esta articulación entre la comunidad y la sociedad civil a

¹ Profesor investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México.

² Extendible a la totalidad de pueblos del grupo lingüístico otomiano que incorpora a los mazahaus, los otomíes, los tlahuicas y los matlatzincas (**Knap**).

través de sus representantes. Como dije antes, esta interacción, en condiciones jerárquicas, termina por configurar un tipo de sociedad clientelar, aspecto negativo para la sociedad que pretende ser ciudadana.

Así, parto de conocer la existencia de un entramado comunitario en estrecha relación con el asocianismo moderno. La base conceptual se encuentra en el sentido *Gemeinschat* y *Gesellschaft* de Tönnies (1979). Los instrumentos bisagra que relacionan estos dos universos ideales son: 1) el líder comunitario (que puede ser una creación estatal, un líder natural carismático, el delegado municipal o autoridad auxiliar, un miembro de la comunidad que se ha insertado en la estructura de gobierno civil reconocida o una autoridad tradicional tal como el mayordomo, el fiscal o el jefe de vigilancia), y 2) la acción ritual que establece acciones a favor de una imagen simbólica en que actores de la sociedad moderna y la comunitaria establecen un *pacto oculto*, mediado por acuerdos sobre entendidos y dados por hecho, que aparentan estar dadas en acuerdo conjunto. Dos son los universos de observación de este trabajo; la organización social de las relaciones primarias y el ritual de interacción política entre candidatos o gobiernos y las comunidades mazahuas. A partir de la observación articulada de dichas prácticas se deducen las formas sociales sobre cómo las comunidades resuelven el problema del pluralismo político moderno.

Esto cobra importancia en la medida que la cuestión del pluralismo político no era asunto que implicara problema para la comunidad mazahua en los tiempos del partido único. De ahí que sin la alternancia los recursos para el ceremonial estaban garantizados. Pero en los tiempos de la alternancia el problema comienza no sólo por el perfil de los nuevos gobernantes (que pueden no estar de acuerdo con el ceremonial o verlo como un asunto no moderno o inadecuado para una sociedad ciudadanizada) o bien con las facciones políticas que se generan dentro de la propia comunidad, fragmentando a la comunidad que se configuraba mediante las reglas y patrones de los linajes y barrios patrilineales. Ante esta situación cobra importancia preguntar sobre las formas en que la comunidad mazahua implementa acciones para resolver conflictos ante la pluralidad política³.

De ahí que este trabajo pretenda articular organización social (primaria y civil) con el acto ritual. Por un lado, parto de reconocer que existen varios niveles de la organización social que comienza con la familia, los linajes, la comunidad, el municipio y el resto de la sociedad (nacional y global); y por el otro, que las prácticas sociales son secuencias insertas en actos cuyos patrones se expresan en rituales, de ahí que las interacciones sociales de carácter político se refractan en las acciones rituales y en las formas de organización social primarias⁴.

³ La pluralidad religiosa es un hecho en la zona mazahua, pero también lo es el hecho de que las hermandades han sustituido el parentesco de linajes patrilineales mediante una extensión del parentesco ritual (**Dow**).

⁴ Por organización social primaria refiero a aquellas que se sustentan en lazos de sangre o parentesco, de vecindad, de origen común, de amistad o de hablar una misma lengua o el dialecto común de una lengua que se constituyen como asuntos de afectos primordiales (Geertz, 1997) entre comunidades tipo *Gemeinschat*. De la misma forma, este planteamiento se sustenta en las

Metodología

Para el análisis de la organización social tradicional de las comunidades mazahuas he hecho etnografía. Aprovecho la experiencia de campo que he acumulado. La etnografía la he seguido bajo el paradigma de la escuela del sistema de cargos que articula el parentesco (mediante el estudio de las expresiones familiares articuladas a los linajes, las mayordomías, los barrios territoriales y la comunidad). Con dicha etnografía pretendo resaltar las formas de unguir los cargos de responsabilidad en un contexto ideal comunitario. Una vez identificados los planteamientos generales de lo primario, procedí a identificar las formas de relación con la organización política civil del Estado moderno, en su expresión mexicana.

De ahí que las llamadas delegaciones municipales son consideradas autoridades auxiliares del gobierno municipal. Dichas autoridades se encuentran en una situación de bisagra en la medida que responden a los mandatos comunitarios y a las disposiciones de la autoridad civil en general. Esta dialéctica fue identificada por Fernando Cámara, como si la comunidad fuera el resultado de fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas (1952). El planteamiento no estaba tan equivocado en la medida que el gobierno municipal administra y gestiona la implementación de los servicios públicos para aumentar la calidad de vida de sus habitantes, cuestión que pasa siempre por el diafragma de la comunidad, es decir, por las maneras de negociar los servicios públicos al interior de la comunidad. Metodológicamente, hice observación de campo en este sentido.

Una vez comprendida la lógica de funcionamiento de la organización social primaria, dediqué observaciones de campo al ungimiento de la autoridad en las ocasiones de las elecciones comunitarias. Etnográficamente cobró importancia observar los rituales formales políticos de entrega de servicios públicos u obra a las comunidades. Por extensión pude ver las formas de unguir a la autoridad civil en campaña y la fuerza del ritual para resaltar la figura de la autoridad como alguien que pertenece a nosotros, y como alguien generoso, en tanto provee a las comunidades. De esta forma, la técnica de observación privilegiada fue la observación participante (en tanto fui audiencia acompañante de las comunidades) y las entrevistas en profundidad en el marco de una estancia etnográfica que focalizó en las formas de interacción social de la estructura comunitaria y la forma civil de organizar el poder nacional.

Organización social primordial y pluralidad política

Dije arriba que para el estudio de la organización social primordial parto del paradigma del sistema de cargos. Este esquema teórico ha sido muy fructífero en la antropología mexicana. Se trata del estudio de la forma de organización social de las comunidades en Mesoamérica. El comienzo de esta reflexión puede

relaciones ideales orgánicas o mecánicas, para recordar el programa sociológico de Durkheim (1987).

situarse en los estudios de comunidad de Robert Redfield (1930: 1941)⁵, quien dispuso de varios estudiantes para investigar en la región mesoamericana. El primero en asignar la categoría de sistema de cargos fue Sol Tax, quien en 1937 indica la hipótesis singular para esta región en lo que a la organización social se refiere. El concepto fue aceptado y posteriormente se dijo que el sistema de cargos es a Mesoamérica como el de linajes a África (Nash, 1958). De esta forma, hubo muchos estudios de comunidad bajo la premisa del sistema de cargos (Cámara, 1952: **Greenberg**). La hipótesis del sistema de cargos privilegió la idea teórica de la comunidad corporativa cerrada impermeable y resistiendo a los embates de fuera (Wolf, 1977). El paradigma es tan potente para explicar la organización social primaria que se le ha tipificado para la explicación de las comunidades de esta región del mundo (Korsbaek, 1996). No obstante, la crítica dice que considerar al sistema de cargos ha invisibilizado el sistema de linajes patrilineales o virilocales propios de esta región del mundo. En un estudio marginal, dada la dominancia del paradigma del sistema de cargos sobre el de linajes, César Huerta (1981) afirma la existencia de linajes para esta región. El propio James Dow manifestó que los linajes son visibles en los momentos del ceremonial. Esta misma hipótesis la sigue Galinier para el estudio de los otomíes (1990). Los linajes y sistema de parentesco ha estado estudiado reiteradamente por Roubichaux (**citar**), aunque él ha enfatizado más en los tipos de herencia y la configuración del territorio. Posteriormente y en el reconocimiento de esta crítica al típico sistema de cargos, Saúl Millán ha propuesto construir los cargos comunitarios como un nivel específico (comunitario) de la organización social primaria, estando en niveles menores los linajes articulados a barrios territoriales al interior de las comunidades y de estos a las casas que conforman unidades de familia extensa explicable en términos de la patrilocalidad y la patrilinealidad (2003: 2005). En esta nueva perspectiva, se observa la organización comunitaria en sus respectivos cortes (niveles) organizacionales que permite verla no como un universo románticamente unificado sino como una arena permanente de resolución de conflictos. De esta suerte, los niveles de la organización social son las familias, los barrios territoriales definidos en función de la patrilocalidad y la comunidad. Los estudios de las manifestaciones intermedias de la organización social son los grupos de ceremonial identificables según los linajes patrilineales (**Dow**, Marín y González, 2001).

Por su parte, las comunidades representan, en el ámbito de lo político civil, una autoridad auxiliar del gobierno municipal. A través del gobierno municipal se da la articulación con el gobierno estatal y el gobierno nacional. Pero es importante destacar que los gobiernos civiles en México se construyen con una fórmula que implica territorio y demografía, es decir, los criterios para conformar los territorios de las representaciones políticas se hacen mediante dicha fórmula⁶. Lo mismo

⁵ Es muy interesante ver cómo los estudios de comunidad tuvieron mayor éxito que los estudios regionales en México iniciados por Manuel Gamio (**citar**) y continuados por Aguirre Beltrán (1987). Me parece que a favor de los estudios de comunidad se invisibilizaron aquellas propuestas metodológicas regionales.

⁶ Esta fórmula en las representaciones políticas da entrada a reconocer la actualidad del viejo concepto de Aguirre Beltrán que veía en las regiones indígenas relaciones de poder político y

sucede con los distritos electorales que definen las representaciones de las entidades federativas. Así, desde el poder estatal se tienen algunos distritos electorales que definen las diputaciones locales y, desde el poder federal otros distritos. La fórmula es la misma, territorio y densidad demográfica, sólo que en estos distritos se ha agregado la variable de hablantes de lengua indígena. Por último, las representaciones de senadores se dan por entidad federativa, es decir, el mismo criterio demográfico y territorial. Este tipo de organización política genera la competencia entre los partidos políticos, garantes de las representatividades civiles. De ahí que la forma de participar en este tipo de gobierno, para los integrantes de las comunidades, es integrándose a los partidos políticos, lo que ha generado nuevas lealtades al interior de las comunidades. **(citar a alguien aquí, a wolnderberg).**

Dentro de estas dos dinámicas se encuentran las comunidades mazahuas. Es decir, por un lado la gestión y la organización de la comunidad en sus varios niveles y por el otro en las relaciones con los gobierno civiles y su competencia por el poder. Es fácil ver que en los tiempos del monopartidismo no hay problema para las comunidades pues los segmentos sociales internos a ellas se encuentran cooptadas en un acuerdo general: todos participamos del poder estatal. Pero en un mundo de alternancia las competencias impactan la dinámica interna de las comunidades en la medida que se trata de estar del lado del ganador o de hacer imposible que la alternancia gane posiciones. Este hecho lo constaté en Huixquilucan donde, en ocasión de la alternancia política del poder municipal (cuando el PAN desplazó al PRI), el nuevo partido retiró la partida para apoyo del fondo festivo a las comunidades diciendo que dicha administración no apoyaría los “vicios y costumbres”. Ante tal situación la expansión y explosión de las fiestas fue la reacción (González, 2009).

Con la alternancia política las lealtades se diversifican al interior de las comunidades. Surge entonces el problema de cómo se puede mantener la amistad y los afectos que brinda el parentesco en una situación de distancia dada por las preferencias políticas. Con la alternancia ciertos lazos vinculan a un cierto número de personas a formar un grupo, pero otros lazos los dividen. Estamos en presencia de un mercado de lealtades (Gluckman, 2008:40). El ámbito de la comunidad pierde estabilidad en razón de que las instituciones modernas entran en juego, y de ellas lo que se espera es fundamentalmente la pluralidad de opiniones, de intereses y de posturas frente al mundo.

En el ámbito comunitario es mejor aceptar una compensación que llevar al límite el conflicto. Los enemigos, en el ámbito de la comunidad, son las personas con las que se intercambian matrimonios⁷. Pero además, el prestar ayuda se hace entre

económico entre una elite criolla o mestiza y una serie de comunidades indígenas subordinadas: las llamadas regiones de refugio (1987). De ahí que sería interesante darle una relectura a aquel concepto bajo una pregunta empírica distinta, la de las formas de organización social de la distribución del poder civil moderno en México.

⁷ Muchas de las festividades de carnaval lo que muestran es precisamente el conflicto, en forma ritualizada, de una realidad social refractada, la de los matrimonios de los barrios exogámicos.

parientes en las dos líneas de parentesco y el derecho a pertenecer a la comunidad se establece mediante el pago de servicios en la festividad del santoral comunitario. De ahí que la entrada de instituciones sea un asunto que, al pluralizar las lealtades, “mueve” la relativa estabilidad precedente. En este escenario vale preguntar sobre las maneras de resolver el problema de la pluralidad política al interior de las comunidades mazahuas.

El ritual y lo político en la perspectiva del lenguaje mazahua

En otro lugar planteé la diferencia entre los campos semántico/políticos⁸ de *N’ese* y *Juanü* (González, Díaz y Reyes, 2011). Los dos conceptos refieren al proceso de decisión de los representantes políticos. Si bien el verbo *N’ese* se traduce como elegir y el verbo *Juanü* como escoger, entre los mazahuas se piensa que el primero es para ungir a un representante, mientras el segundo sólo para escogerlo. El verbo *N’ese* refiere a una elección por unanimidad para que un sujeto represente a la comunidad. Esta unanimidad se da porque el elegible es unánimemente elegido. Su reputación no está en duda entre los miembros que lo eligen. La palabra para esta persona es *Zoya*, es un sabio reconocido por todos en el campo semántico/político de los mazahuas. Generalmente es un anciano de la comunidad; pero el ser anciano no garantiza que se pueda asignar el sentido de *Zoya*. De ahí que el verbo *N’ese*, para ejecutarse, requiere de otros componentes, que exista un individuo con los prestigios y reputación necesaria para ser reconocido unánimemente por el resto de vecinos y que todos ellos estén en la disposición de elegirlo, de ahí que la elección es más por aclamación y refiere a un acto de sacralización de la persona. Una vez que se ha elegido al *Zoya*, toda la comunidad seguirá su palabra sin cuestionarla, pues a lo largo de su vida ha mostrado sabiduría⁹. Esta cualidad no se encuentra en el verbo *Juanü*, pues su campo semántico/político refiere más bien a la palabra escoger. Los mazahuas eligen un *Zoya* y escogen un presidente municipal, un gobernador o un presidente de la nación, pero la probabilidad de elegir (en el sentido *N’ese*) a un candidato del poder civil es nula. Y esto porque no ha manifestado el servicio a la comunidad, es decir, no es alguien que dé a la comunidad de manera desinteresada, como lo haría un *Zoya*, por el contrario, la competencia política que enarbola es la de un intercambio de bienes y de voluntades. Los candidatos no pretenden el bienestar de las comunidades sino el abastecerlas. El sentido de la calidad de vida que prometen se “frena” en la dádiva y el sentido del don o la reciprocidad. Un candidato del poder civil es alguien a quien se escoge en un mercado de

Ejemplo de ellos son el carnaval de Huixquilucan, por ejemplo (Baca, 1998), pero una mirada a los pueblos mazahuas nos llevará a constatar esta hipótesis, el matrimonio siempre se hace entre distintas fracciones territoriales de la comunidad, definidos en línea paterna.

⁸ Campos semántico/políticos refiere a las formas culturales de entender el poder y la forma de su distribución. En este sentido, implica las formas de significar las relaciones de jerarquía y las formas de legitimar dicha jerarquía, en eso consiste la cultura política (Varela, 2005).

⁹ Este tipo de perfiles, dicen los habitantes de la zona mazahua, se han ido extinguiendo por causa de la migración. Ellos argumentan que hace tiempo no se ve un *Zoya* en las comunidades de la región. Es interesante este planteamiento en la medida que se puede comparar con los amautas entre los aymara y los quechuas del Sudamérica (Turpo, 2011).

promesas, es alguien distinto al perfil de ese a quien se le unge o sacraliza por sus actividades en favor de las comunidades. De ahí la necesidad de cargarlo de esa aurea que apunta en dirección al Zoya. Y el ritual, es la acción más fructífera en este sentido.

Antes dije que las prácticas sociales se encuentran en secuencias de patrones de actos, cuya reglamentación se destila desde el ritual. El programa de Durkheim colocaba al ritual como el visor privilegiado para observar, en el tiempo sagrado, la estructura social (1982). El ritual era visto como un instrumento que exponía lo que los pueblos hacen de su mundo. Es fácil identificar en el mismo programa la idea de Bateson, sobre que el ritual es un generador de contexto (**Citar**), es decir, la acción ritual actualiza el proceso social mediante su sacralización. Mauss dijo que el ritual sacraliza personas y cosas (1990), unge de un aurea sagrada a las cosas y personas que participan en el mismo. Siguiendo estas ideas, se puede argumentar que el ritual es la expresión reflexiva implementada por las sociedades tradicionales. Si consideramos a las comunidades dentro de la lógica de la modernidad mexicana, se puede argumentar que el ritual es una bisagra donde pares de oposiciones sociales o fuerzas culturales se juntan, es un mecanismo de integración sociocultural, apropiación y transformación (**Bell, 1992:16**). En este contexto, se debe considerar que dichos pares de oposiciones pueden manifestar jerarquías verticales.

En este sentido, el ritual es un sustituto extraordinario para urgir de sacralidad a alguien que no se puede elegir en el sentido *N'ese*, sino sólo escoger, en el sentido *Juanü*. Alguien a quien se le elige da a la comunidad orientación, sentido grupal, solidaridad con autoridad horizontal, orden cósmico, conocimiento propio. Los candidatos civiles dan bienes y proveen servicios, bienes para el intercambio, oportunidades para reciprocitar. De ahí la necesidad de llenar de sacralidad al candidato, de hacerlo uno de nosotros para poderlo elegir más cerca de la semántica *N'ese*.

El sentido de las campañas y el sentido de los actos protocolarios de entrega de obra o servicios, funciona, desde la perspectiva de los mazahuas, como un acto que pretende hacer elegible a la persona, es decir, llenarlo de sacralidad. Realizar el acto ritual implica establecer una convención entre dos categorías jerárquicas, investir de moralidad a los personajes y las cosas, significa santificar un orden social, una interacción, significa comprender el acto de unión (**Rappaport, 1999:60**). Se establece de esta forma un pacto social, una convención de interacción o, si se quiere, un pacto oculto entre posiciones sociales con distintas jerarquías que deriva en que tanto los de arriba como los de abajo se benefician.

El pacto oculto de las relaciones asimétricas

Partiendo de los campos semántico/políticos previos y la utilidad del ritual político que se establece dados los vínculos entre estos grupos asimétricos, transitamos teóricamente a la configuración clientelar o a las llamadas bases de apoyo del voto duro. De ahí que el tipo de apoyo que los poderosos ofrecen a los no poderosos se sustenta no en la fuerza, sino en los valores imperantes con los que el grupo

social vive (Claessen, 1979)¹⁰. El poder, así, está enmarcado en estructuras de significado configuradas culturalmente (**Varela, 2005**). De ahí que la cultura política se entiende como las formas en que los grupos sociales tienden a darle significado al poder.

Para ejercer el poder se requiere que tanto gobernados como gobernantes compartan expectativas similares sobre su ejercicio, y estas expectativas se encuentran en la cultura. Patrimonializar los bienes públicos no solo es una práctica de las elites, sino se basa fundamentalmente en la creencia compartida con los pobres. Esto da entrada a la posibilidad de reciprocidad. En este sentido, “la cultura siempre se encuentra incrustada en relaciones de poder entre las personas” (**Reygadas, 2009:50**) y el poder sólo puede ejercerse en contextos en que grupos e individuos comparten códigos culturales, “... pues la cultura política es el conjunto de signos y símbolos que afectan una estructura de poder” (**Varela, 2005:22**).

De esta forma, el campo semántico/político *N’ese*, funciona adecuadamente en relaciones de poder horizontal en que la autoridad es legítima en tanto su sabiduría y la aclamación unánime de los vecinos para nombrarla como autoridad. La acción ritual en este escenario significa solamente el cooperativismo necesario para legitimar desigualdades internas a las comunidades. Pero en relaciones sociales asimétricas, el ritual es la acción necesaria para equilibrar la desigualdad estructural mediante un acto que junte los pares jerárquicos opuestos en un proyecto de sociedad conjunto. Invertir de sacralidad al candidato significa hacerlo “escogible” de esa oferta política que se presenta.

¿Qué significa entonces la pluralidad política para las bases llamadas voto duro o para las clientelas políticas? Significa crear las condiciones para reciprocidad con el poderoso. Las distintas elites entran en relación con las comunidades y la negociación se lleva a cabo mediante las formas de creación de las condiciones suficientes para reciprocidad. Eso explica las razones por las que los partidos políticos terminan construyendo sus campañas en dádivas que se expresan en tarjetas o en utilitarios, pero también explica cuando los programas son dados según los tiempos políticos y enmarcados en una serie de rumores cuya meta es garantizar la reciprocidad. Se extiende lo mismo a la compra del voto¹¹.

De ahí que el conjunto de la sociedad (incluidas elites y gobernados) compartan una similar cultura política, es decir, una similar forma de simbolizar culturalmente las cuestiones sobre el poder. Esta configuración cultural termina por construir el *pacto oculto* de las relaciones sociales entre poderosos y no poderosos; entre

¹⁰ El sentido del subsidio público encuentra una base para su interpretación en este esquema, pues es sabido que en muchas ocasiones son familiares las encargadas de organizarlo a nivel local, lo que genera discrecionalidad y conflictos en la distribución de los bienes públicos.

¹¹ En este marco de lucha política el partido en el poder tiene ventajas sobre los partidos de oposición pues cuenta con el recurso público por mediación del subsidio. Este es el pacto social: crear las condiciones para reciprocidad, el cual implica la idea del patrimonio de lo público y su distribución a los pobres.

ricos y pobres, donde unos esperan que los otros los ayuden y los otros les prometen ayuda. Allí se juegan los “apoyos” de los poderosos a los no poderosos. Los apoyos se convierten en recursos públicos transformados en patrimonialismo propio de los poderosos. Culturalmente, tanto elites como comunidades comparten estos significados en la medida de la desigualdad con la que se relacionan. De esta manera, para los pobres, tal vez el acto de reciprocitar con el poderoso sea la única forma de acceder a los bienes y servicios públicos.

Las formas de actuación de los partidos en las comunidades

Los programas del subsidio público

Partiendo de la forma de organización social primaria, los partidos políticos establecen el tipo de interacciones que establecerán con las comunidades. Todas ellas se encuentran inscritas en algún programa de subsidio público, lo que las hace susceptibles de responder al gobierno en turno y posibilita también que el gobierno pueda condicionar de palabra la provisión del mismo. Y esto es porque todos los programas se encuentran articulados a la comunidad mediante un miembro que organiza el mundo interior. Es decir, los líderes (masculinos y femeninos) forman parte de la comunidad en tanto miembros de un linaje en particular y habitantes de un barrio en singular. De ahí que dicho líder canaliza los recursos públicos hacia las líneas de su linaje patrilineal. Es muy común encontrar que los primeros beneficiados viven en el mismo barrio que el o la líder de tal o cual programa de subsidio, lo que da idea de que se trata de una inserción en la lógica de la comunidad. Esto genera conflictos entre los habitantes de la comunidad, pues los otros barrios también son parientes y forman parte de la misma en tanto dadores de servicios comunitarios y realizadores del ceremonial festivo. Se generan así grupos de lealtades que antes no existían. Estos grupos de lealtades pueden ir con otros partidos pero es muy costoso cambiar pues el subsidio quien lo tiene es el partido en el poder. De ahí que las luchas y los conflictos internos se negocien estando bien con el o la líder de dicho bien. Pero es importante anotar cómo se mantiene la lealtad al partido en el poder, mediante el condicionamiento de palabra, respecto a la provisión del bien público y la reciprocidad en el voto. **Reygadas** ha manifestado que la desigualdad es fundamentalmente una cuestión de poder (2009).

Cuando un mazahua se hace candidato del gobierno civil

Hay casos en que un vecino del lugar entra en la lógica de las representaciones civiles. Entonces brincar de puesto en puesto se convierte en la práctica política constante. Uno podría pensar que esta es una buena ocasión para auto construirse como un *Zoya*, pero sucede más bien lo contrario, que el candidato se mimetiza con la lógica de los partidos que dan bienes pero no propuesta de sociedad. Entran así al mercado de promesas y las comunidades mazahuas los siguen en función de lo que puedan reciprocitar. En el contexto de la alternancia los candidatos compiten como si fueran foráneos a las comunidades. Los vecinos de ellas no les dan el beneficio y las estrategias suman cualidades específicas que cualquier candidato proyectaría. Esto se observa claramente en la zona mazahua en que el candidato, cada que observa que su campaña no obtiene las simpatías suficientes con los electores comunitarios, comienza a hablar en mazahua y

empieza a llorar. Su estrategia es interesante y le ha valido algunos puntos que lo mantienen en el poder al combinarlo con otras estrategias. Lo importante a señalar es que el campo semántico/político con el que los electores deciden por él, a pesar de que se trate de un mazahua, es el de *Juanü*, más no el de *Zoya*¹².

Andar de casa en casa convenciendo/amenazando

El entramado institucional municipal y estatal juega de la misma manera. A los trabajadores se les encarga que asistan a sus comunidades y organicen a las personas para orientar el voto. Son ellos los que saben quiénes tienen preferencias distintas al interior de las comunidades pero saben algo más: quiénes son los parientes de ellos. De ahí que la estrategia es ir de casa en casa convenciendo a los vecinos de votar por un lado y no por otro. Los convencimientos integran las promesas (si votas por él nos van a pavimentar la calle), pero también las amenazas (si no votas por él olvídate de que algún día pavimenten tu calle). El conflicto es permanente en los factores primarios pues siempre vale más un acuerdo que un pleito. Si bien en lo político puede haber desacuerdo, existen otras dimensiones sociales que se valoran a la hora de decidir, tales como la participación conjunta en el ceremonial o el trabajo de mano vuelta en la parcela o el apoyo que se le dé a alguien en ocasión de una necesidad. Estos factores mantienen la unidad, con tensiones, pese a la seducción que muestran otras lealtades. En este ir de casa en casa se ponen en juego las aspiraciones de los habitantes de la comunidad, tales como la pavimentación, el drenaje, las láminas para los techos de las casas, y un largo etcétera de recursos que son básicos para los necesitados. Si se trata de vecinos que se han cambiado de religión, las hermandades juegan el telón de fondo para convencer del voto por un lado u otro. El líder comunitario transmite información a sus parientes, vecinos, compadres u hermanos (según sea la adscripción religiosa de que se trate), sobre el candidato: lo enaltece, enarbola su carácter en cada comunicación que hace sobre él, para terminar consagrándolo como alguien que pertenece a “nuestra cultura”, a “nuestro pueblo”, a “nuestra comunidad”. Este convencimiento va acompañado del acto ritual.

Ser candidato en el acto protocolario de la campaña

Los transmisores del mensaje del ritual siempre están entre los más importantes receptores, es decir, los participantes del ritual son a la vez emisores y receptores del mensaje ritual. Los participantes del ritual transmiten información, para sí mismos o para otros, acerca de su actual estado físico, psíquico o social actual (**Rappaport, 1999:95**). Leach dice que el ritual sirve para expresar el status del de los participantes en el sistema estructural en el cual se encuentra (**1954**).

Es común que los actos de los candidatos, cuando asisten a algún evento en una región indígena, antes de comenzar los discursos pasen por la venia del Jefe Supremo indígena de que se trate quien, cargando rosarios de flores, los coloca

¹² De la misma forma, el enriquecimiento que ha tenido desde que se dedica a la política es evidente a los vecinos de las comunidades, lo que manifiesta no se trata de un sabio sino uno similar a los que buscan siempre los puestos políticos.

en el cuello de los asistentes; el mansaje es que su gobierno será productivo como se espera sea el producto del campo; las mujeres cargan el humo del sahumero que lo arrastran por la corporeidad del candidato para sacarle las malas suertes y los daños causados desde afuera; luego el Jefe Supremo lanza unas palabras al aire, en las que le informa al candidato que ahora debe desempeñarse con honestidad y lealtad al pueblo mazahua, que dicha conducta se espera de un hermano mazahua (u otomí o tlahuica o matlatzinca), que ahora carga con la energía positiva del pueblo indígena. El candidato asiente, entre divertido y en serio, aquellas palabras. Este acto consagra al candidato y crea una imaginaria comunidad política de la que participan conjuntamente. Los rituales son el poder mismo en su consagración permanente (Díaz, 1998). Al consagrar a los candidatos como “uno de nosotros”, persuade el imaginario colectivo a pensar que el poderoso pertenece a nuestro pueblo. Se institucionaliza esa pertenencia en una comunidad imaginaria y temporalizada en el acto de la campaña. En campaña todos somos los mismos, emergemos como en una *communitas* completa por su cualidad *liminal*, estar en campaña es como estar en un juego permanente de exposición del cuerpo y las ideas, es estar expuesto al performance en tiempo completo. Pero cuando termina la campaña volvemos a la estructura rígida de la distribución del poder, cuando termina la campaña dejamos el tiempo *liminal* para volver al secular, rígido, jerárquico y estructural (Turner, 1980). En campaña, en tanto tiempo *liminal* que rompe con el tiempo normalizado en la cotidianidad, se alcanza el objeto de la consagración del personaje del poder, al construirlo simbólicamente como “uno de nosotros”, como un hermano que velará por el bienestar de nuestra comunidad, de nuestro pueblo, de nuestros familiares. Es como si se estuviera implantando una prótesis en un *Zoya* que, sabedores de su incomplitud, nos embarcamos en un acto ritual para completarlo. No termina por serlo pero al menos genera las suficiencias para escogerlo, en el sentido *Juanü*, mediante el voto en la urna. El ritual desea especificar una concordia entre los órdenes. En estos rituales hay una asimetría, pero desde el punto de vista de los mazahuas se trata de que todos pasen al lado del ganador. En este escenario todos están del lado de los ganadores, de los que se benefician.

Las reglas sociales son muy claras. Unos gobernarán y otros obedecerán. Pero al mismo tiempo se asienta el mensaje de que legítimamente se puede escoger (*Juanü*) para las representaciones políticas pues al menos el criterio de la generosidad recíproca se establece en el acto ritual. Más exactamente, en el acto ritual se legitima la presencia poderosa de dicho actor y el funcionamiento de los programas ya dados y distribuidos a la comunidad.

Ser gobierno en el acto protocolario de la entrega de bienes y servicios

Un acto de campaña siempre pretende mayor horizontalidad con la audiencia. La propia audiencia sabe que puede incidir en el resultado. El propio ritual de campaña le asigna un papel activo tanto a los personajes a quienes se les va a ungir como a la audiencia que va a apoyar y que va a estar siempre de ese lado. El ritual es festivo y carga en él mucha algarabía, festividad y alegría. En este ritual se exalta la competencia y la intención es hacer sentir a la audiencia que forma parte de un proyecto conjunto, que tanto el ungido como los habitantes de

las comunidades forman parte de un mismo proyecto de sociedad. La cualidad más expresiva es la de la informalidad, si bien todos los actos están estructurados en un guión dado, la fiesta y la improvisación son recurrentes en los actos de campaña, pues se trata de expresar apertura a lo nuevo y a lo contingente.

Pero en un ritual de entrega de obra sucede algo distinto. En ellos el guión es incorruptible. El formalismo con el que se presenta tiene tintes disciplinantes pues se trata de resaltar los roles y los status sociales. Es convencional y poco expresivo. Esta formalidad significa adoptar la responsabilidad de un actor sobre otro (**Bell, 1997**). El mensaje que se da en este tipo de rituales el dejar claro quién da y quién recibe, es decir, delinea las rutas de la reciprocidad. Fuerza a los hablantes del ritual y a las audiencias a mantener sus roles sin salirse del guión, en eso consiste su formalismo (**Bell, 1997**). Mantiene a todos en sus respectivas jerarquías, proyecta un código de conducta restrictivo y el personaje que entrega la obra o servicio mantiene un auto control dado en una repetición orquestada que articula promesas y cumplimiento de promesas. Es el ritual enaltece el acto de dar y espera una reacción de gratitud del que recibe. En este acto se sientan las bases para reciprocitar en el futuro.

El acto protocolario para la elección de un Zoya

Ya indique que el Zoya es la figura de una autoridad sabia al interior de las comunidades mazahuas. Se trata de una persona que ha contribuido al bienestar de la comunidad en tanto guía espiritual, en tanto guardián de la tradición del pueblo mazahua. Si bien en la actualidad estos perfiles están en extinción por el rápido proceso de urbanización que la zona mazahua está experimentando (González, 2009, 2012), y por el espíritu de esta época que ha marginado a los ancianos en una sociedad que cambia permanentemente la preeminencia de la novedad (Giddens, 2000; **Concheiro, 2017**), hay algunas comunidades que mantienen firme la idea del Zoya, aunque con problemas y reproches permanentes. El ejemplo de esta lucha entre el clamor de los habitantes por nombrar un Zoya y el proceso electoral de una planilla de jóvenes está documentado (González, Díaz y Reyes, 2011). En este momento diré, siguiendo el modelo de Catherine Bell (**1997**), las cualidades principales de este tipo de ritual.

Se trata de un tipo de ritual que pretende hacer valer un orden cultural precedente, el ritual se convierte en una herramienta que legitima las actividades de un pueblo que se traducen en identidad del mismo. De ahí que enaltecer a una persona a la categoría de Zoya significa una poner en la arena social la voluntad colectiva por anclarse a la identidad de dicho pueblo, es una adaptación permanente de dicho pueblo a la actualidad presente en la medida que el ritual es un generador de contexto (**Bateson**) que hace ver a las personas su posición en este nuevo mundo. De ahí que el Zoya es una persona que sabe el lugar que le corresponde a su cultura en el nuevo contexto. Se privilegia un mundo antiguo y se le asimila al nuevo contexto. Es la invención de la tradición (Anderson, 2006) o la movilización de la memoria colectiva en el contexto presente (Zerubabel, 2003). En eso consiste el ritual de elección (*N'ese*) de la autoridad Zoya, del sabio quién sabe el origen y el destino de la propia cultura.

Los componentes emblemas de los rituales

En los tres tipos de actos protocolarios o rituales que se han expuesto, los símbolos que se movilizan son los mismos, lo único que cambia es el personaje que habla. Cuando se trata de ungir o sacralizar al candidato, asiste al acto un individuo masculino que se nombra el Jefe Supremo¹³ y que dirige a un grupo de cuatro mujeres. Él habla. Él le dice a los personajes que son bienvenidos y que en este acto lo nombran hermano de los mazahuas. La palabra es muy importante en tanto componente del ritual. Una de las mujeres carga un sahumerio que hace humo todo el tiempo, entonces lo pasa por la corporeidad del ungido, limpiándolo de los males que abundan en el ambiente. Luego le colocan en el cuello un rosario de flores y otro de panes. Las flores simbolizan el fruto crudo del campo, los panes, el fruto cocido, entonces le dicen que el trabajo de los mazahuas es el campo y que esperan seguir con estas actividades para lo cual esperan el apoyo de las autoridades. Significa esto que lo que media el grupo crudo del cocido es el trabajo y que esperan las autoridades apoyen dicha orientación de vida. Las palabras siguen, el candidato asiente y luego habla sobre las promesas que llevará a cabo.

Cuando se trata de un gobernante civil, el que primero habla es el gobernante, luego entran en acción el Jefe Supremo y las mujeres. Los apoyos son generalmente carretera, tapar hoyos, un pequeño parque, láminas para las casas, tanques almacenadores de agua o la participación en un programa de subsidio público. El Jefe Supremo agradece después de la limpia con los humos y la colocación de las flores y los panes. Su discurso es de agradecimiento y terminan confirmando la hermandad mazahua. Se puede ver que el ritual en estos dos casos significa llenar con una aura sagrada al personaje con la idea de integrarlo a la sociedad mazahua, hacerlo “uno de nosotros”.

Cuando se trata de un Zoya, se utilizan los mismos signos. Sólo que el Jefe Supremo no dirige el acto. Él más bien se encuentra entre la audiencia y el acto es orquestado por el fiscal o por un grupo de mayordomos. Después de colocar los collares de lo crudo y lo cocido y los humos de la limpia, el recién ungido Zoya habla. Sus palabras son en mazahua, nunca en español. En ellas indica de dónde viene el pueblo mazahua, luego habla sobre las dificultades que tuvieron cuando el tiempo del latifundio, después menciona a los muertos de la comunidad que hicieron que el pueblo se formara, luego habla sobre los peligros actuales, la contaminación, la juventud, la indecencia, la migración, la violencia, el alcoholismo, la enfermedad. Luego dice las razones por las que se debe cultivar el ser mazahua, la identidad, los ancestros, la agricultura, los alimentos. Se acaba el ritual y todos saben que pueden buscarlo para un consejo o para arreglar un

¹³ Los Jefes Supremos son figuras adscritas al Centro de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), y de él al gobierno estatal, cuyas figuras nacen como el resultado de las negociaciones políticas derivadas del movimiento indígena suscitado en la década de los setenta del siglo XX cuyas manifestaciones principales fueron el Pacto del Valle Matlatzincó y La Declaración de Temoaya (Garduño, 1983: **González, ojo, milenio**).

conflicto familiar o entre familias. Ese es el *Zoya*, es a él a quien se le elige (*N'ese*), por unanimidad o por aclamación. No se le pide nada a cambio, sólo se le pide consejo por su sabiduría. Esta figura se encuentra en crisis en la zona mazahua del Estado de México en la medida de la urbanización, pero específicamente en lo que respecta a la dimensión de lo político, por la intensa injerencia del sentido semántico/político *Juanü*, que implementan los partidos políticos y la estructura de gobierno civil.

Conclusiones

Las formas culturales de resolver el problema del pluralismo político en las comunidades mazahuas permite ver las formas de articulación del poder primordial con el poder civil. Dos fueron los componentes que privilegié, las formas sociales primarias de distribuir la autoridad y el poder y las formas rituales de ungir al foráneo mediante el ritual. En ellas pude diferenciar dos sentidos semántico/políticos propios de la comunidad: el *N'ese*, que significa elegir y que aplica a la creación de una autoridad horizontal en la comunidad cuyo nombre es *Zoya*, que significa sabio; y el *Juanü*, que significa escoger y que se aplica a las autoridades civiles que no pertenecen a las comunidades mazahuas, que son el presidente municipal, el gobernador, el presidente y los representantes de las cámaras.

Para la elección de ambas autoridades se establecen actos rituales en los que se ponen en movimientos los mismos signos. Sólo que la intención de la elección del *Zoya* es para legitimar una desigualdad interna por unanimidad, mientras que con las autoridades civiles se trata más bien de integrar ritualmente al foráneo en la lógica de la pertenencia comunitaria al pueblo mazahua. De ahí que los actos protocolarios obtienen un contenido singular cuando se hacen en las zonas indígenas. De esta manera, en condiciones sociales de simetría el ungimiento sirve para reconocer a alguien como un sabio, mientras que en situaciones de asimetría sirve para ungir a alguien como parte de nosotros, para enaltecer la pertenencia. Esa es la diferencia entre el sentido semántico de *N'ese* y de *Juanü*.

En la posibilidad de reciprocidad con el poderoso se juegan las ilusiones y las utopías de que se podrá estar mejor. Una vez que el candidato ha sido consagrado como “uno de nosotros”, se le puede elegir (*N'ese*) y trascender el sentido del verbo escoger (*Juanü*), pues se elige a uno de nosotros, y siempre queremos ser gobernados por uno de nosotros (Przeworski, 2014).

Las practicas sociales se encuentran en secuencias de sentido que el ritual expone. En los contextos de distintas jerarquías se marca siempre la desigualdad como un componente clave. Desigualdad social y cultura son vías articuladas para entender la cultura política de las regiones. El caso de la zona mazahua, sus formas de organización social y los rituales de hermandad que se realizan expresan las formas de un pacto oculto entre representantes de distintas posiciones sociales. De ahí que se puede concluir que las formas de entender el poder desde la comunidad se refractan hacia las formas de entender el poder civil, pero con el costo de crear el voto duro y las clientelas políticas.

Esta cultura política no representa sino la expresión de las relaciones desiguales entre elites regionales (normalmente adscritas a los poderes locales, regionales y nacionales), y las sociedades pobres (generalmente adscritas a formas culturales indígenas en el Estado de México), de cuya articulación se terminan generando clientelas y no ciudadanía. Así, los procesos electorales se convierten en actos de reciprocidad, lo que precariza la ciudadanía. La reciprocidad es un valor en un mundo de necesidad. En el reciprocidad se juega la elección (*N'ese*) y el escoger (*Juanü*). El hecho de que la reciprocidad se juega en el momento de la elección democrática del poder termina por precarizar la democracia, pues la ciudadanía (opaca e incompleta) transmuta en clientela política

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1987). *Regiones de refugio*, INI, México.
- Anderson, Benedict. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Sproad of Nationalism*, Verso, Londres.
- Baca Gutiérrez, Amada. (1998). *Huixquilucan. Monografía municipal*, Gobierno del Estado de México, México.
- Cámara Barbachano, Fernando. (1952). "Religious and Political Organization", en Sol Tax (coordinador), *Heritage of Conquest*, Glencoe, Illinois, USA, Free Pres, pp. 142-164.
- Claessen, Henri. (1979). *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (una investigación panorámica)*, UNAM, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo. (1998). *Archipiélago de rituales. teorías antropológicas del ritual*, Anthropos, UAM-I, México.
- Durkheim, Emily. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- (1987). *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.
- García Castro, René. (1999). *Matlatzinca. Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV – XVII*, CIESAS, El Colegio Mexiquense, México.
- Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, México.
- (2010). "Dentro y fuera: la comunidad indígena y el reto de *New Age* mexicano", en Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coordinadores), *San Juan Diego y la Pachamama*, Gobierno del estado de Veracruz, México.
- Garduño, Julio. (1983). *El ritual del silencio*, Ediciones Jonaz, México.
- Geertz, Clifford. (1997). "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, México.
- Gluckman, Max. (2008). *Costumbre y conflicto en África*, traducción de Leif Korsbaek, Universidad de Ciencias y Humanidades, Lima.
- González Ortiz, Felipe. (2009). *Metrópoli y cultura. Cultura y política en un fragmento urbano (antropología urbana)*, UAM-I, México.

- (2012). *Megalópolis y cultura. Del ritual indígena al performance urbano*, Porrúa y UAEMex, México.
- González Ortiz, Felipe, Guillermina Díaz y Griselda Reyes. (2011). "Cultura indígena y partidos políticos", en Nelson Arteaga Botello, Juan Carlos Patiño e Ivett Tinoco García (coordinadores), *Ciudadanía, participación política y procesos electorales en el Estado de México*, UAEMex, México.
- Huerta Ríos, César. (1981). *Organización sociopolítica de una minoría nacional. Los Triquis de Oaxaca*, INAH, México.
- Korsbaek, Leif. (1996). *Introducción al sistema de cargos*, UAEMex, México.
- Marín, Aurelio y Felipe González Ortiz. (2001). "El culto al oratorio familiar entre los mazahua: una práctica ritual que define un nivel de la organización social", *Expresión antropológica*, Nueva época, núm. 11, enero-abril, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.
- Mauss, Marcel. (1990). *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Routledge, USA.
- Medina, Andrés. (2007). "Pueblos antiguos y ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México", en *Anales de Antropología*, UNAM, núm. 41, Tomo II, México.
- Millán, Saúl. (2003). "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Saúl Millán y Julieta Valle (coordinadores), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, INAH, México.
- (2005). "Los cargos en el sistema", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manola Sepúlveda (coordinadores), *La organización social y el ceremonial*, SEP, México.
- Nash, Manning. (1958). "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economics Studies*, Vol. 7, USA.
- Navarrete, Federico. (2004). *Relaciones interétnicas*, UNAM, México.
- Przeworski, Adam. (2014). "Las elecciones y los conflictos: conferencia en el Segundo Congreso Internacional de Ciencias Políticas, Sociedad civil y cultura democrática, FCPyS de la UAEMex, 12 al 18 de septiembre de 2014, Toluca, México.
- Redfield, Robert. (1930). *Tepoztlán. A Mexican Village, A Study of Folk Life*, University of Chicago Press, USA.
- (1941). *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, USA.
- Tax, Sol. (1937). "The Minicipios of the Widwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, vol. 39, USA, pp. 423-444.
- Tönnies, Ferdinand. (1979). *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.
- Turner, Victor. (1980). *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México.
- Turpo Choquehuanca, Aureliano. (2011). *La descolonización: un hito histórico y político para la construcción de la sociedad comunitaria plurinacional del siglo XXI*, ediciones de autor, Bolivia.
- Varela, Roberto. (2005).
- Wolf, Eric. (1977). *Una tipología del campesinado latinoamericano*, FCE, México.
- Serubabel, Eviatar. (2003). *Collective Memory and the Social Shape of the Past, Time Maps*, University of Chicago Press, USA.