

El PO DER

Y SUS CONTEXTOS

Martin Larsson

José Luis Escalona Victoria

Editores

EL

PO

DER

Y SUS CONTEXTOS

Martin Larsson

José Luis Escalona Victoria

Editores

D. R. © 2025 Fundación Universidad de las Américas Puebla
Ex hacienda Santa Catarina Mártir, 72810
San Andrés Cholula, Puebla, México
Tel.: +52 222 229 20 00
www.udlap.mx | editorial.udlap@udlap.mx
ISBN: 978-607-26992-7-4

D.R. © 2025 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, col. Tlalpan Centro, alcaldía Tlalpan
C. P. 14000, Ciudad de México.
www.ciesas.edu.mx
ISBN: 978-607-486-775-6

Primera edición: noviembre de 2025

Esta publicación pasó por un proceso de dictaminación de pares académicos avalados por el Comité Editorial del CIESAS, lo cual garantiza su calidad y pertinencia científica y académica.

Edición a cargo del Departamento de Publicaciones de la UDLAP.

Coordinación editorial: Rosa Quintanilla Martínez

Diseño editorial y portada: Cinthya Berenice Bustamante Garza

Corrección de estilo: Andrea Garza Carbajal, Román Esaú Ocotitla Huerta y Beatriz del Carmen Ramírez Berttolini

Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, del contenido de la presente obra, sin contar con autorización por escrito de los titulares de los derechos de autor. Los contenidos de este libro, así como su estilo y las opiniones expresadas en él, son responsabilidad de los autores y no necesariamente reflejan la opinión de las instituciones coeditoras.

Editado en México | Edited in Mexico

EL PO DER

Y SUS CONTEXTOS



UDLAP®

Índice

Introducción: recontextualizando el poder 8

José Luis Escalona Victoria y Martin Larsson

Apartado 1. INFLUIR

**Capítulo 1. Poder-autoridad: una confusión
en la cultura contemporánea 28**

Alfonso Barquín Cendejas

**Capítulo 2. Recuperando el liderazgo de la
antropología 50**

Martin Larsson

Apartado 2. MOVILIZAR

**Capítulo 3. El futuro político: competencia
y disputa en torno a la nominación de los
candidatos del partido Morena en Tlalpan 68**

Kitzia Mayela González González

Capítulo 4. Poder, liderazgo y militancia 84

Martha Silva Antonio

Apartado 3. PERTURBAR

Capítulo 5. El Familiar y el Sombrerón: sobre poderes, pactos y apariciones en los cañaverales.....	112
Noelia Soledad López	
Capítulo 6. Poder y dinero en el sur de Chiapas: etnografía entre estrategias y tensiones monetarias	134
José Luis Escalona Victoria	
Referencias	152
Semblanzas.....	178

Introducción:

recontextualizando el poder

José Luis Escalona Victoria y Martin Larsson

Editores

LA CRISIS DE LA NOCIÓN DE PODER

¿El término «poder» ha perdido su relevancia analítica? Durante las décadas de los años cincuenta a los dos mil, diversas acepciones de poder emergieron como anclajes para desplegar críticas a distintos fundamentos teóricos de la antropología, las ciencias sociales y las humanidades. Primero, el poder funcionó como un vehículo para problematizar las teorías de desarrollo unilineal, enfocadas en aspectos económicos e inspiradas en un evolucionismo social, que postulaba la existencia de un movimiento general de estados más primitivos o tradicionales, a estados más civilizados o modernos. En este contexto, el término ayudó a destacar las relaciones de desigualdad heredadas del colonialismo y se utilizó para argumentar que el desarrollo económico debía entenderse como generador, al mismo tiempo, del subdesarrollo, y no como una condición que todos pudieran alcanzar sin afectar la posición de otros (véase Prebisch 1950; Gunder Frank 1967; Cardoso y Faletto 1977). Una variante de esta crítica se enfocó en el llamado «colonialismo interno» en países como México, donde el «poder», más que un lente analítico, se entendió como una posición particular ocupada por criollos de clase alta que se encontraban en los puestos centrales del gobierno federal, dirigiendo la política nacional según sus intereses (Warman *et al.* [1970] 2022, 17, 36, 78, 90; Stavenhagen 1981).

Otra variante se centró en la producción del conocimiento como un aspecto fundamental del poder. El autor más influyente en este campo fue sin duda Michel Foucault —como también subrayan Hubert Dreyfus y Paul Rabinow ([1982] 1983)—, quien se enfocó en las normas y los procesos de normalización de los individuos. Foucault se interesó en las formas en que se producían subjetividades, es decir, en cómo la operación de ciertos mecanismos, saberes, disciplinas y dispositivos resultaban en el moldeamiento de los cuerpos «a través de medios cada vez más racionales, volviéndolos sujetos con sentido, y objetos dóciles» (Dreyfus y Rabinow [1982] 1983). A través de sus estudios, Foucault se distanció claramente de las teorías de desarrollo unilineal, que parecían surgir de un orden natural, para analizar cómo se habían construido diversos órdenes discursivos en contextos históricos particulares (clínicas, cárceles, censos, estadísticas demográficas, etcétera). Si bien podemos ver cómo su análisis está anclado en la idea de un proceso de creciente racionalización, Foucault no insertó esa observación en un esquema evolutivo; más bien subrayó las fisuras, los efectos no esperados y, en términos más generales, la posibilidad de que otra configuración de las relaciones de poder llevase a un resultado distinto. Estas ideas influyeron significativamente en los debates sobre el poder, como se observa en *Writing Culture* (Clifford y Marcus 2020), una recopilación de textos antropológicos centrados en la pregunta de cómo generar una etnografía más dialógica y, en algunos casos, posmoderna (véase, sobre todo, Stephen Tyler 1986). El objetivo era construir conocimientos académicos que no reproducieran —como lo hacen ciertos dispositivos de poder— la distancia entre el antropólogo y sus informantes, característica del llamado «encuentro colonial» (Asad 1975). De manera paralela a estas discusiones, la noción de «poder» se empleó para cuestionar la idea de culturas «encapsuladas» (Vogt 1969 y 1970) en sus propias lógicas y tiempos, y para enfatizar las conexiones que existían entre diferentes actores y lugares a nivel global. Una propuesta temprana —entre otras— para indagar las conexiones entre distintos actores y lugares fue el análisis de poder de Richard Adams (1970). Su propuesta dialogaba a la vez con la antropología de los niveles de integración de Julian Steward y la de las intermediaciones y las sociedades complejas de Eric Wolf. Para Adams (1970), el análisis antropológico podía dar cuenta de formas nacionales y transnacionales de intercambio e interacción, siempre que se delinearan las redes y unidades operativas orientadas al control de recursos estratégicos, como la producción de café o algodón en Guatemala. Su investigación estaba orientada a identificar dominios de poder (como control), grupos de interés (clases) y niveles y formas de intermediación, todo lo cual permitía hablar de una estructura social. Otra propuesta más conocida que cuestiona el aislamiento cultural como punto de partida antropológico usando una noción de poder es la de Eric Wolf. Este autor argumentó que «la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados», donde «[c]onceptos tales como ‘nación’, ‘sociedad’ y ‘cultura’ efectivamente descompone[n] en

sus partes a esta totalidad» (Wolf [1982] 2005, 15). Si bien los aspectos económicos ocupan un lugar privilegiado en teorías como la defendida por Wolf —al igual que en las formuladas por Prebisch y Gunder Frank, para el análisis del subdesarrollo, la dependencia o el análisis de las formaciones nacionales en Adams—, su énfasis antropológico llevó a una reflexión más interesada en la vida cotidiana en diferentes partes del mundo, con un interés marcado por las ambigüedades e inconsistencias discursivas y prácticas. Por eso, en *Europa y la gente sin historia* (Wolf [1982] 2005) se propone que muchos aspectos de la organización social y la cultura estudiados por antropólogos de enfoque local estaban asociados con grandes flujos de personas, objetos y materiales en condiciones de relaciones coloniales, además de tráfico mercantil de esclavos, proletarización o mercantilización del mundo. Su trabajo también desató interés por el estudio de localidades de una manera distinta, opuesta al encapsulamiento y también con atención en las inconsistencias. Por ejemplo, en su revisión de un ejido¹ en Jalisco, México, Monique Nuijten (2003 1) —siguiendo el impulso general por unir diferentes partes del mundo, en su caso, entre «países desarrollados» y «el tercer mundo»— describió cómo el discurso nacionalista sobre los héroes de la Revolución mexicana no había logrado dominar otros discursos. Para los habitantes con los que trabajó, los revolucionarios se percibían como bandidos que habían saqueado el campo, lo cual refleja una perspectiva ubicada del lado de los hacendados. Tampoco celebraban el Estado posrevolucionario por la fundación del ejido. En su lugar, ubicaban a un líder local en el centro de su historia, que supuestamente había velado por «su» gente. Pero Nuijten no se quedó con la visión dicotómica que proyectaban sus interlocutores de esta manera, entre «el pueblo» y el Estado. Más bien, mostró cómo la noción de pertenencia al pueblo fue mediada por ideas sobre parentesco, empleada de manera bastante aleatoria, como un «idioma» local que no necesariamente correspondía con las relaciones que se producían de hecho.

1 Una forma de propiedad social creada por la política agraria mexicana del siglo xx. Se trata de un núcleo de población al que se dota de tierras en común para trabajar y vivir. La administración está a cargo de una asamblea formada por los ejidatarios reconocidos oficialmente, que eligen cíclicamente un comisariado (presidente, secretario y tesorero) y un comité de vigilancia (con puestos homólogos). Hasta las reformas de finales del siglo xx, las tierras eran repartidas en parcelas familiares, conservando áreas de uso común y parcelas para la escuela u otros usos del colectivo. Todo era inalienable de acuerdo con la ley. Con las reformas antes mencionadas, se abrió la posibilidad legal de certificar las tierras como parcelas individuales y se volvieron susceptibles de venta (en tanto la asamblea la aprobara). Una minoría de los ejidos entraron a este proceso voluntario. No obstante, desde antes de la reforma, la venta, renta e hipoteca de tierras funcionó ampliamente, bajo diversos esquemas no formales (véase Nuijten 2003, capítulos 3 y 4). Sobre el ejido en general y los debates en torno a esas reformas finiseculares, véase Torres (2020).

Esta referencia a un «idioma» local fue algo bastante común en los años noventa y podría verse como parte del llamado «giro lingüístico», impulsado en parte por el interés foucaultiano en los discursos. Por ejemplo, en un libro coordinado por Joseph y Nugent (1994) que se enfoca en la formación cotidiana del Estado, William Roseberry (1994) argumentó que el aspecto central para entender ese proceso era la existencia de un «lenguaje contencioso». A través de este, los diversos actores ligados al Estado, de una manera u otra, podían formular sus ideas de un modo legible para las personas que utilizaban el mismo lenguaje (Roseberry 1994). Como ha mostrado Escalona (2009) en un diálogo con las obras de varios de los autores mencionados aquí —como Roseberry, Nuijten y Wolf—, este tipo de lenguajes pueden llegar a ser bastante locales y, por ejemplo, girar en torno a figuras centrales de la vida rural, como el finquero o hacendado, sin llegar a constituir un sistema referencial claro y coherente, libre de ambigüedades o inconsistencias. No obstante, ninguno de estos autores toma a Foucault como referente de este interés en los idiomas o lenguajes.

Si el término «poder» había mostrado su utilidad para una serie de discusiones centrales de las ciencias sociales y humanidades —y más específicamente en la antropología—, esta misma flexibilidad del concepto empezó a atraer críticas notables a principios de la década de los dos mil. Uno de los autores más influyentes que cuestionó la ubicuidad del poder fue Marshall Sahlins, quien centró su crítica en uno de los autores que mencionamos antes: Michel Foucault. Para él, «la actual obsesión foucaultiana-gramsciana-nietzscheana con el poder» habría creado un «agujero negro intelectual en el que se absorben todo tipo de contenidos culturales» (Sahlins 2002, 20). El problema para Sahlins radicaba en que la concepción del poder propuesta por Foucault implicaba la posibilidad de aplicarlo a cualquier situación —desde las tendencias globales hasta los más mínimos aspectos de la vida cotidiana—, lo cual borraba las particularidades culturales que eran fundamentales para los análisis desarrollados por Sahlins. Por su lado, Matei Candea (2011) formuló una crítica parecida —ubicando de nuevo a Foucault como el origen de los problemas que veía— en una discusión sobre los usos de un término íntimamente ligado al poder: la «política». Las personas con quienes trabajaba Candea —maestros de corso en Córcega— hacían un enorme esfuerzo por mantener las clases del idioma que enseñaban al margen de la «política». En su contexto, la «política» significaba tomar partido por la lucha independentista en la isla y, por lo tanto, hacer «política» en ese ambiente escolar terminaría con efectos reales en sus posibilidades de seguir impartiendo su materia. Candea argumentó que ese espacio de lo «no político» tan importante para los maestros sería impensable para una antropología donde todo se había vuelto político. Por ello, planteó la necesidad de explorar posibilidades de existencia de un «afuera de la política», que al mismo tiempo no supusiera una política como un fondo omnipresente de todas las relaciones sociales. Esta crítica coincide con el cuestionamiento

de Bruno Latour hacia una sociología y una antropología que se habían convertido en ejercicios argumentativos lineales y deductivos, en los que el punto de partida estaba dado —según su crítica— por el concepto de sociedad. Lo mismo podría decirse del poder y de otros conceptos similares, como la «cultura». El problema de este tipo de conceptos totales, argumentó, es que explican todo y nada: cualquier situación dada podría explicarse como un producto o efecto de cosas como la sociedad, la cultura y el poder (Latour 2007). Es por este tipo de críticas que surge la pregunta con la que iniciamos esta introducción: ¿el término «poder» ha perdido su relevancia analítica?

CRÍTICAS Y NUEVAS ALTERNATIVAS

Como podemos ver en autores como Sahlins, Candeá y Latour, la crítica al concepto de poder no surgió sin proponer alternativas. La postura de Sahlins, por ejemplo, planteó una vía alternativa a través de la noción de cultura, como se infiere de su énfasis en cómo la comprensión foucaultiana del poder tiende a hacer desaparecer las particularidades culturales. En su obra, estas singularidades habían ocupado un lugar privilegiado, como es evidente en su *Cosmologies of Capitalism: Trans-Pacific Sector of 'The World System'* (Sahlins 1994). En este punto, Sahlins argumentó que hablar de una expansión del capitalismo —una idea común entre los autores que destacan la importancia de las estructuras económicas globales— no reflejaba adecuadamente cómo las nuevas mercancías introducidas por el colonialismo europeo eran interpretadas a través de filtros culturales locales, que tenían poco que ver con las nociones occidentales de capitalismo. Desde luego, la alternativa que propuso conlleva sus propios problemas, unos ya muy conocidos. Asimismo, en la crítica latouriana señalada antes, el término «cultura» implica el mismo riesgo de constituir un trasfondo conceptual omnipresente que el término «poder», si bien no se reduce a una sola lógica global como la que criticó Sahlins. Al mismo tiempo —y como argumentaron Wolf y otros—, un énfasis en las particularidades culturales comprende un riesgo de perder de vista posibles conexiones globales. Más que constituir una alternativa analítica novedosa, la propuesta de Sahlins entonces reafirma posiciones previamente establecidas.

Otras propuestas se han centrado en distintas formas de abordar la contradicción entre una «estructura» —o algún equivalente—, ese trasfondo omnipresente señalado por Sahlins, Matea y Latour, y la agencia del individuo o de determinados colectivos. Un ejemplo emblemático en la antropología es Norman Long (2001) y su acercamiento centrado en el actor, que formuló por primera vez a finales de los años setenta y que ofreció una posición presentada como opuesta al «estructuralismo». En la colección de trabajos previamente mencionada sobre las formas cotidianas del Estado, encontramos una propuesta similar en el capítulo de Derek Sayer (1994), quien enfatiza la posibilidad de

una resistencia cotidiana frente a los proyectos coercitivos del Estado, basada en el hecho de que los marcos interpretativos empleados por dichos proyectos no logran captar la complejidad total de cada individuo. Cabe mencionar que, en el mismo libro, esta propuesta fue contrastada con una postura previamente citada, la cual se situaba mucho más cerca del extremo estructural: la noción de un «lenguaje contencioso», entendido como un lenguaje que delimita y, al mismo tiempo, ofrece posibilidades de expresión inteligible en un contexto determinado (véase Roseberry 1994).

Como es de esperarse en discusiones que parten de una dicotomía entre dos extremos, también han surgido autores que han intentado generar un espacio en medio de ellos. Un ejemplo destacado en este sentido es la conocida fórmula de Pierre Bourdieu (1988): «estructura estructurante estructurada». A través de sus nociones de *habitus* e *illusio* —así como de sus análisis sobre lo que implica hablar, dar un regalo, realizar un ritual de institución o tener gusto, y también de la cualidad estratégica o calculada de la acción humana presente en sus conceptos de campo, lucha o distinción—, Bourdieu buscaba evitar la reificación de la estructura como un actor autónomo, para enfatizar, en cambio, su carácter como producto y, a la vez, generador de la acción humana. Recientemente, la línea autoidentificada como «decolonial» ha surgido como la defensora principal de una postura que ubicamos en este espacio entre estructura y agencia. Además, esta línea se encuentra entre los extremos de otra dicotomía que hemos subrayado aquí, entre particularidades culturales y estructuras económicas. En este campo de discusión se plantea que existe un sistema establecido —capitalista, racista, machista, entre otros— que, sin embargo, encuentra una alternativa en las culturas indígenas, particularmente en las de América Latina. Estas culturas ofrecerían una posibilidad real de resistencia frente al orden dominante. Por mencionar solo un ejemplo emblemático, en *Ideas para postergar el fin del mundo*, Ailton Krenak (2021) sostiene que los pueblos indígenas de Brasil han resistido durante quinientos años frente al Estado y otros actores, y que su particular ontología —en la que el ser humano es concebido como parte de la naturaleza y no como su dueño— podría ofrecer claves para evitar un inminente desastre ambiental. En este contexto, una superestructura global termina por anticipar todas las respuestas, y la investigación se reduce a corroborar la naturaleza dicotómica de dicha estructura en funcionamiento.

A pesar de las valiosas aportaciones analíticas y políticas de estas propuestas, una limitación importante radica en que, de forma más o menos evidente, suelen basarse en ciertas suposiciones ontológicas problemáticas. Por un lado, están quienes parten de la existencia de estructuras (principalmente económicas, como en los casos de Prebisch o Gunder Frank; o culturales, como en el de Sahlin) para analizar fenómenos concretos. Por otro, se encuentran quienes defienden la existencia de una libertad, autonomía o agencia individual o colectiva, como es el caso de Long y Sayer. También existen, como men-

cionamos, ciertas perspectivas que exploran un punto intermedio entre estos extremos, como la de Bourdieu, centrada en la práctica. El planteamiento más influyente entre ambas ha sido, sin duda, aquella que parte del supuesto de la existencia de una estructura. Por su parte, los autores que hemos vinculado con la perspectiva centrada en el actor, el individuo o el colectivo, han buscado delimitar la noción de una estructura omnipresente, sin llegar a afirmar que todo se origina en los individuos.

La salida que proponemos a este problema consiste en enfatizar aquello que podemos comprender como seres humanos, es decir, en realizar un giro desde las cuestiones ontológicas hacia una mayor atención a las consideraciones epistemológicas. Este tipo de enfoque es conocido desde la Ilustración (véase, ante todo, Kant [1781] 2005), sin embargo, en el ámbito de las discusiones sobre el poder, quien más ha insistido en esta perspectiva es el autor que se ha convertido en símbolo del poder omnipresente: Michel Foucault. Como han señalado Dreyfus y Rabinow ([1982] 1983) —a través de una detallada discusión de su obra y en diálogo directo con el autor—, Foucault no solo estaba interesado en cómo pensar las estructuras, como sugirieron Sahlins y Candeá; también le preocupaban las posibilidades epistemológicas y la construcción de saberes, desde una perspectiva influida por la hermenéutica, lo que lo condujo hacia una «analítica interpretativa» (Dreyfus y Rabinow [1982] 1983, 104-125). Además, para Foucault —como expresa en el capítulo de cierre del libro de Dreyfus y Rabinow— su interés principal nunca fue el poder como tal. Más bien, el poder funcionó como parte de su herramienta epistemológica para acercarse a fenómenos como la sexualidad, las cárceles y la locura como medios de producción de subjetividad.

Más recientemente, ha surgido una propuesta similar para abordar el mismo problema, formulada por Bruno Latour, aunque con un distanciamiento mucho más claro respecto del estructuralismo. Latour (2005) sostiene que el término «sociedad» —al igual que «cultura», «estructura» o «agencia», podríamos añadir— debería ubicarse al final de una argumentación empírica, y no al inicio. La metodología que propone —una forma de «realismo pragmático» (Salinas 2016)— se centra en cómo es posible rastrear empíricamente la presencia de un fenómeno particular a través de redes de actores humanos y no humanos. Esto permite generar distintos tipos de respuestas según el «contexto» específico, es decir, según las conexiones significativas relacionadas con el asunto en cuestión. Como han mencionado Candeá *et al.* (2015), vale la pena señalar que este énfasis en las conexiones fácilmente deja fuera la importancia de los cortes o desapegos (*detachments*), que en muchas situaciones pueden resultar incluso más importantes que las continuidades. Como ha mostrado Penny Harvey (2005), es precisamente en las ausencias donde podemos ubicar los límites del tipo de entidades o conceptos aparentemente totales que hemos discutido aquí, como «poder» o «Estado». Harvey planteó la posibilidad de observar al Estado a partir de su presencia en una carretera,

con lo que mostró que no figuraba directamente en la trayectoria de las personas que transitaban por ella, aunque a veces aparecía, en momentos muy precisos, como en los retenes militares.

Al trasladar la idea anterior al concepto de poder, lo que permite este giro hacia un énfasis empírico en las conexiones y desconexiones es una aproximación más acotada a los alcances de la acción. En este enfoque, el poder —al igual que «lo social»— no se presenta como un contexto previamente dado, sino como un producto: el resultado de asociaciones y redes, observado a partir del seguimiento de lo cotidiano en los procesos de contextualización. Conviene recordar que la etimología de «contexto» no alude a un trasfondo omnipresente —como criticaron Sahlins y Candeau—, sino a una conexión entre dos o más elementos. Es decir, parte de la solución al problema de la omnipresencia de la noción de poder o de política podría encontrarse en un enfoque antirreducciónista, similar al que propone Sayer. Esto no implica asumir una ontología en la que los individuos estén desvinculados de sus relaciones, sino que se deja de tomar como punto de partida la mera exploración semántica de los términos en el plano abstracto de la discusión conceptual. Además, se abandona la suposición de la existencia de un «motor primario» aristotélico, llámeselo «cultura», «economía», «agencia» o cualquier otro término que suele utilizarse con las mismas pretensiones. Otra parte de la solución consiste en adentrarse en un plano de exploración que podríamos llamar empírico. Este enfoque reconoce la complejidad (Law y Mol 2002), la diversidad de motivaciones y efectos de la acción, así como su volatilidad e inestabilidad —no solo semántica, sino también reflexiva, gestual, proxémica, arquitectónica, técnica, estética, entre muchas otras— presentes en distintos espacios de interacción. Se trata, en pocas palabras, de hacer investigación, moviéndonos al ritmo de las conexiones y desconexiones, registrando la presencia del poder intermitente y su anclaje cotidiano de distinta duración en elementos concretos.

UN SEMINARIO DEL PODER, SUS CONEXIONES Y DESCONEXIONES

Esta obra corresponde a un esfuerzo colectivo por imaginarnos cómo utilizar el «poder» hoy en día, tomando en cuenta las críticas formuladas a ciertos entendimientos del término durante las últimas décadas, pero también a las nuevas posibilidades que se han abierto durante este tiempo. Es el resultado de un seminario de discusión que se extendió por dos años, casi siempre de manera virtual, donde participaron, a distintos ritmos, los autores de cada capítulo del libro. Se trata de discusiones que abordan tanto las conceptualizaciones del poder como las variadas conexiones semánticas que emergen de entramados teóricos de orígenes diversos, así como su uso como instrumento heurístico para la investigación empírica, antropológica, histórica y de otras disciplinas. Si

existe una confluencia más clara, esta se refleja en las distintas preguntas que motivaban las exploraciones conceptuales e investigativas de cada participante del seminario. El «poder» se deslizaba en ellas con preguntas como: ¿qué nos permite hacer cosas? ¿Cómo se moviliza el contexto para posibilitarlas? Con la lectura de algunos textos, fueron apareciendo lentamente nuevas preguntas: ¿cómo se crean desde y en la cotidianeidad las militancias, partidos, liderazgos y el Estado mismo? ¿Cómo se crea y se sostiene el poder? Pero también, ¿cómo se movilizan el Estado, la política, y otras formas del poder en la cotidianeidad? ¿Cómo se moviliza el poder en general? Y finalmente, ¿cómo se percibe el poder?

En la labor de escritura y edición de este libro surgieron paulatinamente, sin haberlo planeado así, tres cuestionamientos centrales: 1) cómo se produce el poder como política, movilización, liderazgo y mando (González y de Silva); 2) cómo podemos entender el poder y las formas en que se moviliza (Barquín y Larsson); y 3) cómo se percibe el poder en situaciones donde las movilizaciones y conexiones de las personas no aparecen como políticas, sino como trabajo y dinero (López y Escalona). Al comparar estos trabajos, resulta destacable cómo la producción, la movilización y la percepción dependen del contexto, de las conexiones y desconexiones, y la capacidad de movilizar ese contexto.

Como se dijo anteriormente, las preguntas emergieron en situaciones y condiciones muy dispares, incluso desde posiciones que contrastan con lo que hemos argumentado aquí. Es el caso del capítulo de Barquín, que propone una distinción conceptual entre poder y autoridad, donde sugiere que han sido confundidos el uno con el otro. Barquín propone entender la autoridad como una serie de mecanismos que buscan encauzar la acción social, con el fin de superar las diferencias sociales y la multiplicidad de intereses, mediante la legitimidad generalizada que apela a las motivaciones internas de cada individuo y posee un carácter prescriptivo. Por lo tanto, la autoridad se vuelve una categoría prescriptiva. En contraposición, el poder, sugiere el autor, asume las diferencias como la fuente misma de la acción social; refiere a las motivaciones como elementos externos a los sujetos y hace que la antropología adquiera un carácter descriptivo. Con esta distinción, subraya los problemas de los proyectos políticos que quieren borrar por completo cualquier forma de imposición. Incluso señala que esta postura obstruye la acción política basada en impuestos o el uso de conocimientos científicos, ya que estas medidas no siempre provienen de decisiones consensuadas. Además, al asumir a la autoridad como categoría prescriptiva —excluida en la mayoría de los análisis del poder, según Barquín—, abrimos posibilidades de investigaciones sobre la motivación de la acción y las razones de la actuación, de manera que no se confunda el poder con la autoridad o que no se tome a la autoridad solo como un disfraz del poder. Desde la perspectiva de Barquín, una antropología del poder necesitaría ir más allá de anticipaciones lineales preestablecidas acerca de las motivaciones

e intereses de la acción. Al mismo tiempo, la distinción que propone implica una conceptualización mucho más restringida del poder que esbozamos en esta introducción, como algo necesariamente ligado a la imposición, enfoque que en otras discusiones se percibe como un obstáculo analítico. En este libro, dicha idea se expone de manera más explícita en el capítulo de Larsson. Aunque comparte el interés por las motivaciones y acciones individuales, como lo enfatiza Barquín, también sostiene que el énfasis en la imposición —presente en los textos antropológicos sobre el liderazgo, especialmente aquellos influenciados por Max Weber y Pierre Clastres— limita la capacidad descriptiva de ciertas formas concretas de liderazgo. Esto lo lleva a formular una conceptualización del poder que difiere significativamente de la propuesta de Barquín. Parte de las formas del poder previas al énfasis en la dominación de Weber (y Clastres), que giran en torno a una noción de liderazgo como una cualidad de la persona que guía en el camino o de quien dirige cierta actividad. Aunque ese entendimiento ha desaparecido prácticamente de la antropología, curiosamente ha perdurado en la literatura de administración de empresas, un campo poco consultado por los antropólogos.

Desde la perspectiva de Larsson, el poder debe entenderse como una expresión de la capacidad individual —socialmente construida— de actuar e influir en otros, sin necesariamente utilizar medios coercitivos. Al mismo tiempo, enfatiza la importancia de innovar en formas de pensar y de organizarse (a diferencia de la recurrencia en la tradición, la fidelidad personal o a la regularidad de la regla abstracta), aspectos que Barquín conceptualiza como autoridad. A pesar de la diferencia entre Barquín y Larsson, ambos subrayan la necesidad de un movimiento dirigido hacia una exploración a cielo abierto de las formas de autoridad y liderazgo como maneras de movilizar y de politizar. Más allá de la dominación o la imposición, se invita a una exploración antropológica de la acción de «influir».

Por su parte, el trabajo de González está basado en una larga exploración etnográfica de las formas de conformación de un movimiento y un partido, así como de las perspectivas para la conservación a futuro de los cargos de elección en la alcaldía de Tlalpan, Ciudad de México. Se trata de un estudio de las prácticas políticas cotidianas que se despliegan tanto para la elección de candidatos del partido Morena (Movimiento de Regeneración Nacional), como para la competencia electoral nacional que ya habrá ocurrido cuando este libro sea publicado. La cuestión central es: ¿hasta qué punto las nociones de política centradas en el clientelismo permiten comprender cómo operan estas formas de movilización político-electoral? Un aporte específico consiste en el análisis de un aspecto poco considerado en estos estudios de participación electoral: ¿qué relevancia tiene el futuro como un elemento discursivo y narrativo presente en la disputa por la movilización y la asignación de los cargos? Conceptualmente, se trata de incorporar la noción de «futuro» en el análisis de la movilización política, lo cual resulta especialmente pertinente si se con-

sidera la influencia que han tenido las explicaciones lineales —como la compra de voto o el voto corporativo— en los estudios electorales.

Por otro lado, en su análisis histórico, Silva nos remite a un momento en el que la formación de un movimiento político en México —que culminaría con la creación de un partido político, en este caso, Acción Nacional— resulta inseparable de la vida religiosa de un sector de la población que, precisamente por ello, se sentía excluido de la vida política tras la reafirmación del Estado laico en el país durante las décadas de los veinte y treinta. La autora explora el poder desde esa mirada católica y las formas en que este sesgo moldea los conceptos de liderazgo, militancia y política. Para ello, se sirve de la revisión del archivo personal de uno de los líderes y fundadores del PAN (Partido Acción Nacional): Alfonso Ituarte Servín. Nuevamente, el caso nos permite hallar formas históricas donde la movilización del contexto, la juventud, las mujeres y las redes de militancia católica resultaron claves en la formación de un nuevo partido político. El enfoque de ambos trabajos se centra en analizar las formas de movilización de voluntades, lealtades e intereses en torno a la militancia y los procesos electorales. Se busca ir más allá de explicaciones causales lineales o de la simple compra de voluntades mediante regalos o dinero, considerando tanto las formas activas de la vida religiosa en ese contexto como las discusiones actuales sobre el futuro.

Finalmente, el trabajo de López nos presenta una situación que nos convoca a hacer una doble reflexión: 1) las formas de construir el poder para los trabajadores de la caña en dos regiones tropicales de Latinoamérica, y 2) la que emerge del encuentro entre las formas de conceptualización de la antropología con esas otras formas de entendimientos —ontologías, dice López— de los trabajadores. Se trata del Familiar y el Sombrerón, dos entidades poderosas que viven entre los trabajadores y sus familias. Aparecen en situaciones muy dispares en las zonas cañeras del ramal, en Jujuy, Argentina, y en la zona cañera de Pujiltic, en Chiapas, México, respectivamente. Son tan poderosas como los humanos, pues interactúan con ellos según sus propias intenciones: establecen pactos, pero también devoran a los trabajadores y ejercen otros efectos maliciosos sobre sus vidas. Al mismo tiempo, son figuras que dejan de pensar en el poder de un modo particular, como fuerzas intencionadas e interesadas. En ese mundo de cañas, no son simplemente un disfraz de otra cosa, ni de una ficción que representa el fetichismo de la mercancía o la dimensión subjetiva de una doble verdad. Todo esto se observa desde la perspectiva de quien realiza la etnografía y proviene de un mundo ajeno al Sombrerón o al Familiar. Es decir, el análisis de López nos abre una rendija para vislumbrar una fuerza que no se somete a las categorizaciones de la proletarización o del poder como explotación o dominación. Por ello, tampoco encaja en las clasificaciones de la antropología, de las que siempre escapan el Sombrerón y el Familiar. Ninguno de ellos, en consecuencia, se muestra a la antropóloga. No obstante, lo que sí hicieron aparecer es su condición de extranjera y los límites de su compren-

sión al emplear la antropología que portaba. Estos personajes son poderosos y perturbadores no solo para las personas que viven en el mundo de la caña de azúcar, sino para el personal antropológico que hace investigación en los ambientes en los que aquellos se mueven.

Por su parte, el trabajo de Escalona propone un ángulo opuesto a la vía extranjera, externalizada y otrificante de López, al seguir etnográficamente las formas en que el uso del dinero —una externalidad, al igual que la antropología— se ha normalizado desde hace tiempo entre los campesinos de Chiapas. Este ha provocado cambios en las relaciones entre las personas, afectando sus vidas de diversas maneras y, probablemente, influyendo de forma significativa en su historia reciente de conflictos, así como en la diversificación de militancias y lealtades. El estudio muestra que las decisiones sobre el manejo del dinero entre los campesinos —en particular, la creación de cajas de crédito gestionadas por corporaciones familiares— han modificado las condiciones de acceso al crédito para la juventud que emigra a trabajar a Estados Unidos y, aunque no de manera explícita, han influido en las relaciones entre vecinos y generaciones. Al final, el dinero (junto con la fijación de precios, el crédito y la deuda) no es ajeno a las vidas de las familias, pero tampoco ejerce un efecto mercantilizador y enajenante lineal, sino que sirve para potenciar estrategias de trabajo y de gasto, lo cual posibilita el moldeamiento de las relaciones sociales. Es decir, no es lo extranjero del dinero, sino lo contrario: su intensa y abierta vida local, cargada de tensiones, lo que lo hace legible a las personas. Participa directamente en sus vidas en muchos sentidos y, al mismo tiempo, resulta legible para el antropólogo, especialmente al analizar los cambios en la economía de prestigio y del deseo en una visión de más largo aliento. Personajes como el Familiar y el Somborrón tienen, al igual que el dinero, una presencia ambigua en la vida de las personas: son poderosos y pueden ayudar, pero también afectan y consumen a un extremo vital, agonístico. El poder de su presencia está en la forma en que pueden «perturbar» la vida en cada contexto específico de movilización de personas y fuerzas.

EL PODER Y SUS CONTEXTOS

Como se podrá observar en esta breve introducción a los capítulos del libro, cada uno de ellos habla de un mapa de conexiones muy particular: por caminos historiográficos, etnográficos o por otros extraídos de la discusión conceptual. ¿Por qué no anteponer el estudio empírico en sus diversas conexiones y tensiones a la formación conceptual y a la pulsión por causas o trayectorias lineales únicas? Como hemos visto en la discusión inicial de este capítulo, es debido en parte al giro que propone Latour con su perspectiva del «actor-red». Sin embargo, la noción de empírico o de lo «real» no termina de agotarse con la visión de «hormiga» y la cancelación de la presencia de conceptos en las

conexiones. Además, hay muchas posibilidades de lo empírico que incluyen la abstracción y la conceptualización. Es decir, no se trata de privilegiar lo empírico frente a lo conceptual o abstracto, ni separarlos como dos reinos totalmente impenetrables —aceptando, en cierto modo, la crítica latouriana de la búsqueda por una pureza, aceptando nuestra condición híbrida—. Al respecto, a través de los diferentes textos que constituyen este libro proponemos una agenda de trabajo distinta a la ruta plana del mapeo de Latour.

En los seis capítulos reunidos en este libro, aceptamos el énfasis empírico en diversas conexiones y desconexiones, o en distintas contextualizaciones en su propio curso: las formas en que se construye la militancia político-electoral (González); las ontologías que desafían sin resolver las distinciones de lo real y lo ficticio (López); los usos del dinero en los vínculos personales y la potenciación de opciones a partir de dichos usos (Escalona); las estrategias de construcción de lealtades políticas entre la juventud y la conexión entre religión y política —esta última como valor religioso y el martirio como modelo, por ejemplo— en un contexto de laicismo oficial, en el umbral de la construcción de un partido político (Silva). No obstante, eso no implica dejar de lado la exploración conceptual. Por el contrario, de alguna forma, las nociones —en este caso, sobre el poder o la autoridad— no surgen principalmente de una acción enunciativa o filosófica paralela, como voz en *off*, sino de la interacción en la complejidad de la vida cotidiana y a veces no tan cotidiana. Esto va seguido de un ejercicio de investigación que intenta reconstruir conexiones y tensiones en redes móviles de prácticas enunciativas, nominativas y reflexivas. Entonces, ¿cómo se despliega esta perspectiva?

Primeramente, de manera general los trabajos compilados en este libro adoptan un acercamiento empírico a la producción del poder y la autoridad en su complejidad. En estas investigaciones y de distintas formas, el contexto no está constituido como una entidad abstracta, un punto de fuga que otorga perspectiva o una última instancia, sino de la reconstrucción *ex post facto* de un mapa de conexiones y tensiones que se mueve con ellas. Las ideas sobre el poder y la política surgen endeble, entrelazadas y contagiadas del correspondiente estudio empírico. Esto se observa en la aparición de una entidad que influye en las personas que viven en el ambiente de producción de caña (el Sobre-rón o el Familiar), pero que no se manifiesta ante la investigadora (López). De manera similar, se presenta la imposibilidad de separar claramente religión y política para los militantes de distintos grupos de activistas que viven en un Estado laico (Silva). Existen variantes de esta exploración en otros trabajos que han realizado los autores participantes en este libro, como es el caso de Larsson (2017) y Larsson y Cameras (2024). En dichas obras, no se trata de analizar lo político como algo preconceptualizado y de corresponderlo con acontecimientos y narrativas que las personas producen durante el encuentro etnográfico. Por el contrario, las nociones de política que emergen son comprensibles, en primera instancia, para quienes emplean expresiones que expli-

can no solo el sentido de lo político, sino de sus conexiones y tensiones con la casa, la familia, la sociedad civil, la organización, la comunidad y el pueblo. De algún modo, también Escalona (2009) ha buscado que el poder no fuese la causa o razón de todo —en lugar de «la cultura» de los antropólogos—, sino un tema de diálogo con las personas de la exploración etnográfica, que produjera diversas maneras de hablar del mismo, por lo que habla de *lenguajes de poder*².

Segundo, aceptamos también otro problema: el medio no es neutro (es el mensaje) o tiene relevancia como actante (Latour). Las tecnologías influyen, las obras de arte impactan, las palabras infunden movilización. Las series de conexiones y tensiones asumen así múltiples formas e intensidades. Es decir, la interacción humana es inseparable del contacto con tecnologías, artefactos y la naturaleza, los cuales, sugiere Latour, pueden actuar como recursos, entorno o incluso como actantes. Sin embargo, ese mundo de artefactos y elementos también está interpelado por categorías que los distinguen, clasifican y jerarquizan de maneras múltiples y cambiantes. Además, de ese mismo mundo brotan sentidos de ambigüedad e incertidumbre que alimentan el lenguaje. Aun cuando el lenguaje se puede tomar como un elemento puramente antrópico, en la acción específica puede asumir una presencia semejante a la naturaleza o a la tecnología, en el sentido de que tiene una propia carga semántica parcialmente independiente (nunca definitiva) de las interacciones en las que está implicada. ¿No es por eso importante el llamado de los maestros de corso que estudia Candeá (mencionado anteriormente) para clasificar su actividad como algo «no político»? En estos trabajos exploramos la presencia del dinero, del Sombrerón y otras entidades no humanas³, de la fe y el martirio religioso, en la conformación

-
- 2 La idea de lenguaje de poder implica que las maneras de hablar y explicar en el presente (en la simultaneidad del encuentro etnográfico) están enlazadas a una historia del lenguaje, semánticamente cargado de la subordinación en la experiencia de la jerarquía del parentesco y la familia, o de la dominación en la finca (en el caso analizado, Escalona 2009). No obstante, aunque esas nociones de poder tienen una presencia empírica importante en la forma de actuar, decidir y narrar de las personas, la propuesta consiste en no tomarlas en la etnografía como causa única, contexto explicativo del todo o fondo profundo de todos los sentidos. En ese caso, quizás podrían ser pensadas como lo que son: lenguaje, palabras ambiguas y en tensión semántica con una historia de sentidos maleables y manipulables, siempre disponibles para la interacción —incluso durante la experiencia etnográfica— y con potencialidad de crear nuevas conexiones y tensiones —pienso levemente en la idea de Appadurai de la potencialidad como mercancías de las cosas—. De allí es donde también surge la posibilidad de la producción de ideologías, cinismo, mentira, simulacro, actuación teatralizada, drama, etcétera. El lenguaje del poder está formado por las maneras de hablar sobre el poder que, de algún modo, se perciben como objetos inestables, ajenos o preconstruidos que nos moldean, pero que también están disponibles para ser usados hábilmente en contextos emergentes o en aquellos que deseamos hacer surgir.
- 3 No se debe tomar el ejemplo del Sombrerón y el Familiar (entidades que se aparecen a los trabajadores de la caña en dos regiones distintas de producción azucarera), como un

del poder o autoridad. Pero también está el lenguaje, ya que es un componente fundamental de la acción; es práctica e interacción en sí mismo y su uso es otra forma de actuar o de influir para que sucedan cosas o que dejen de ocurrir, en la medida en que efectivamente ocurre.

En tercer lugar, hay otra ruta de exploración planteada en este libro: la ausencia, un tema que emerge motivado, en parte, por la pregunta de Candeá sobre la posibilidad de pensar en situaciones que no deben entenderse como una cuestión política. Las preguntas de Barquín sobre la evasión del tema de la autoridad y las razones detrás de dicha omisión resultan pertinentes, ya que replantean todo el proyecto y desplazan las fronteras del debate sobre el poder y la autoridad hacia otros marcos de interpretación. No todo lo que se considera poder desde una posición es percibido como tal desde otra, y la distinción entre poder y autoridad —entendida esta última como la producción de consenso en torno al diferencial y la influencia de unos sobre otros— constituye también un elemento fundamental en la forma en que estas nociones cobran sentido entre las personas. También destaca el complejo proceso de construcción de la noción de liderazgo dentro del discurso antropológico, así como su encierro en la visión weberiana de la dominación (Larsson, en este texto). Esta perspectiva dejó de lado, durante un tiempo, otras opciones presentes en la antropología temprana (previa a Weber), las cuales sí han sido retomadas en otros campos académicos, como la administración de empresas o los estudios de negocios. Siguiendo a Candeá, ¿es posible preguntar fructíferamente en antropología e historia, dónde no hay poder? Y, en tal caso, ¿cuáles formas adquiere en otras conexiones y contextualizaciones?

Este último problema se puede reformular por muchas otras vías, pues deja varias cuestiones sueltas. Por ejemplo, está el tema de lo inefable o lo impronunciable, en la forma del famoso discurso oculto (Scott 1990) y en la proxemia o del lenguaje silencioso (Hall 1959 y 2003). Es como el tema de las historias silenciadas de violencia que, no obstante, viven en la cotidaneidad, se hacen cotidianas y se revelan solo en una etnografía de los silencios (Veena Das 2006). Pero no se trata de volver a los mecanismos posestructuralistas, sino de plantear preguntas sobre la relevancia de lo inefable o lo impronunciable y su influencia en las conexiones e interacciones. Es decir, la contextualización del poder puede entenderse no solo como el seguimiento concreto de relaciones reales entre entidades conectadas en redes (en referencia a Latour), sino también como un conjunto de conexiones que incluye las ausencias. Estas ausencias no solo actúan como imposibilidades para la interacción, sino también como contrastes frente a las posibilidades reales de conexión: la pro-

argumento que separa mundos de animismo o magia de mundos de razón. De hecho, la presencia del dinero y la mercancía en otras interacciones nos recuerda la relevancia de las «ficciones» contemporáneas, unas que además tienen una influencia muy grande en la interacción.

hibición, el deseo insatisfecho, la carencia, la falta de algo o alguien. La antropología del cuidado y las nuevas exploraciones sobre el don, por ejemplo, nos muestran cómo aquello que está oculto o no categorizado —lo no contado, no monetarizado, no legible, etcétera— puede ser fundamental para comprender lo que se relata y se conecta de forma visible y legible en el devenir de la vida cotidiana. Sobre todo, evidencian cómo esto influye en el despliegue de lo real que se registra en la etnografía. Cabe destacar que el concepto de «influencia» aparece en las exploraciones conceptuales y colaborativas de este libro como un aspecto que se perdió en la antropología del poder (Barquín y Larsson).

En cuarto lugar, pueden señalarse otros aspectos de la interacción humana y no humana, vinculados con lo que Sarah Pink (2009) ha estudiado como «ambientes sensoriales». Estos no solo influyen en las preferencias individuales, sino también en el rediseño del espacio físico de la interacción y en la creación de tecnologías y arquitecturas. Un tema emergente, una vez más, es la presencia de lo esperado, del futuro en cierto sentido, así como la tensión que se genera entre la configuración actual del entorno y su proyección hacia el porvenir —una idea similar a la que plantea González en este libro al analizar el papel del futuro en las campañas electorales—.

Además, en quinto lugar, está el problema de las filtraciones o los marcos, que permiten a unas cuantas personas ver al Sombrerón que la investigadora no puede atestiguar o experimentar, quedándose solo como relato. Se trata de filtros tan sutiles que modifican nuestras conexiones con el mundo de una manera particular. Por ejemplo, quienes escuchan y organizan sonidos para comprender la música filtran ciertos armónicos, dejando de experimentarlos mentalmente, aunque sigan presentes en la experiencia auditiva. Algo similar ocurre con el color, el brillo, el calor y otras formas sensoriales.

Finalmente, todo eso implica un esquema múltiple o una sensibilidad al traslape de las contextualizaciones (contra la idea de Latour, sobre la hormiga en una superficie). Está el plano de la vida sin la persona que investiga, con diversas extensiones espaciales y temporales moviéndose simultáneamente. A ello hay que agregar el plano de la persona que investiga, que se mueve a su vez en otros espacios de interacción, enunciación y abstracción. Es decir, toda vida —por ser un conjunto de acciones vivas de múltiples entidades y un nodo cambiante de redes de diversa densidad, alcance y duración— es inherentemente transespacial y posee muchas capas. Al mismo tiempo, toda investigación se mueve en múltiples capas y agrega al menos una más: la investigación con sus propias preguntas e intervenciones conceptuales. Así, en el sentido de Latour, a pesar de estar desplazándonos en un mismo plano, nos movemos en diversas capas.

En resumen, lo que Latour llama «reensamblaje» (con ese enfoque puesto en lo relativo de cada acontecimiento y de cada actor-red) incide en la manera de mapear y de hacer la investigación empírica. Todo ello implica una crítica al contexto como algo preconstruido u omnipresente, que explica de antemano

todo y que es causa inicial de cualquier nuevo movimiento. En cambio, en el proceso (la investigación empírica) se trata de contextualizar concretamente las cosas, en sus conexiones e intercambios, en sus tensiones y mediaciones vivas y actuantes. Sin embargo, eso no se ejecuta necesariamente en un solo plano, pues la vida misma es multidimensional. Lo importante es no tomar como punto de partida estructuras tridimensionales preconstruidas que contienen toda explicación causal, sino seguir a los actantes como elementos que influyen, facilitan, transitan, dan forma a las acciones y sus resultados. En ello se incluye al lenguaje, las nociones, las palabras y su propia historia semántica compleja, así como las ausencias y los ambientes. Finalmente de manera heurística, la pregunta sobre el poder se traduce en interrogantes muy concretas: ¿cómo se tiene capacidad (siempre limitada) de hacer cosas? Y, ¿cómo las personas explican la manera de hacerlas (siempre con límites expresivos e incertidumbres)?



**IN
FLU
IR**



Pablo César Gómez Alfaro, coordinador de la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ), durante una reunión con integrantes de la agrupación en los Altos de Chiapas, México.
Foto: Martín Larsson

CAPÍTULO 1

Poder- autoridad: una confusión en la cultura contemporánea⁴

Alfonso Barquín Cendejas

4 Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el Congreso AIBR 2021.

INTRODUCCIÓN

Este capítulo analiza la frecuente confusión conceptual en torno a las definiciones de poder y autoridad. El origen del problema proviene de que, a menudo, se define el poder en términos prescriptivos y no descriptivos, o de una confusión alrededor de las motivaciones del sujeto: internas para la autoridad, externas para el poder. Esta discusión se da en el contexto de la antropología política, al enfocar la dimensión cultural de la política contemporánea que privilegia los significados de la igualdad de derechos (la isonomía) sobre los del acceso diferenciado a los derechos (la heteronomía). El desorden descrito impide el cabal entendimiento de poder y autoridad, incide en el éxito de su utilización y oscurece el control de sus efectos nocivos.

Para lograr lo anterior, se fundamentará la elección de lo fenoménico frente a lo normativo para seguir con un análisis de las definiciones de poder y autoridad de cara a estas dos perspectivas. Posteriormente, se ubicará con un marco histórico la creciente predilección en el discurso hegemónico de Occidente por la autoridad sobre el poder y, por tanto, la creciente confusión entre ambas definiciones. Finalmente, mediante un caso empírico y tres definiciones de poder y autoridad, se mostrará en dónde reside la equivocación conceptual.

Nicolás Maquiavelo representa un parteaguas en el estudio de los fenómenos de orientación de la acción social, lo que engloba poder y autoridad. Analizó en su época —y en tiempos anteriores a él— la razón de las acciones de los grandes hombres. Esa sensata actitud, la *razón de las acciones* y no el *deber ser* para la acción, es lo que representó el hito de la obra de Maquiavelo, expresada en particular en *El príncipe* ([1532] 2013). La convergencia con el ideario antropológico no puede ser menor, como nos indica Malinowski ([1922] 1975) al elevar tal aproximación a casi un mantra: distinguir la observación directa de las interpretaciones que hace el individuo y de las deducciones que realiza el antropólogo. Si bien Geertz (2005) cuestionó la explicación de la acción en favor de la interpretación, separar el canon prescriptivo del descriptivo es el principal *leitmotiv* de la antropología y, por tanto, un nexo con el pensamiento de Maquiavelo.

La polémica con Maquiavelo es que diferenció lo prescriptivo frente a lo efectivo, al estudiar el arte de gobernar (Skinner 1984)⁵. A pesar de tener una visión normativa —el elogio de la virtud para unificar Italia bajo un príncipe—, Maquiavelo fue calificado por Shakespeare como sanguinario y «el dedo de Satán» por el obispo de Canterbury (Garcés 2018). Esta caracterización fue por algo más que su reflexión sobre los métodos eficaces para orientar la acción social: fue, centralmente, por la difusión pública de tales principios que inauguran la aparición de la «ética» de la efectividad en la búsqueda del bienestar colectivo; asimismo, por la ruptura con la cosmovisión medieval centrada en los valores cristianos, expresada por San Agustín ([426] 2010)⁶ en *La ciudad de Dios*. Esto lo aborda Berlin (2006) al resaltar su papel en la ruptura entre la ética cristiana de la caridad, la misericordia, el amor al prójimo y el perdón a los enemigos —obstáculos para un gobierno—, frente a la moral pagana del coraje, el vigor, la fuerza y la convicción —valores eficaces, pero divisivos— (110-111). Este «falso» dilema fue criticado por Nietzsche ([1887] 2001) como una perversa inversión de valores y tomó en Weber (1998) un carácter sociológico, al confrontar la ética de la convicción —las buenas intenciones al margen de sus resultados— con la ética de la responsabilidad —la efectividad sobre los imperativos morales— en el análisis del actuar del Estado⁷.

-
- 5 De la vastísima bibliografía sobre Maquiavelo es relevante el trabajo de Althusser (2004), que aborda los efectos democráticos de publicar los mecanismos ocultos del poder. También de Viroli (2004), un biógrafo que encuadra su época como de profetas armados y desarmados, donde Maquiavelo elige los primeros por su efectividad política.
 - 6 San Agustín imaginaba una comunidad vinculada emotivamente por su esfuerzo de alcanzar la igualación (isonómica) en la vida ultraterrena.
 - 7 Sorprende la coincidencia de Weber con el obispo de Canterbury acerca de la eficacia del poder. Según Weber, «quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder» ([1919] 1998, 174).

Esta introducción maquiavélica es pertinente porque el corazón polémico de *El príncipe* sigue vigente: la multiplicidad de intereses en la sociedad enfrenta el problema de generar cursos de acción que satisfagan las expectativas de todos los actores. Por ello, resulta imposible postular un curso de acción único, óptimo e igualitario. La aporía de generar resultados únicos frente a expectativas plurales encierra justo los extremos de poder y autoridad. Este segundo, mediante la legitimidad generalizada, intenta superar la división social producida al encauzar la acción social, a diferencia del poder, que asume los antagonismos sociales como fuentes de su operación cotidiana.

En este trabajo no se argumenta que las actuaciones políticas deban evadir las regulaciones normativas en la búsqueda de la eficacia social, ni que se deben privilegiar esas regulaciones frente a la eficacia social. La invocación al pensamiento de Maquiavelo está situada en la intersección con el espíritu antropológico, es decir, que en el abordaje de los hechos políticos debe separarse la dimensión descriptiva de la normativa. También cabe aclarar que los ejemplos a presentar no tienen una articulación específica, más allá de ubicarse en el contexto de las consecuencias políticas y culturales de la Ilustración. Finalmente, los términos del debate no obedecen a ninguna pulsión eurocéntrica o historicista, sino al provecho que la abundante documentación histórica aporta para evidenciar las fuerzas culturales de larga duración, involucradas en las pulsiones isonómicas.

§

El concepto de poder es una de las herramientas fundamentales de las ciencias sociales. Pese a todo, es un concepto fuertemente impugnado en concordancia con las expectativas y necesidades de cada época. Quién lo ejerce, cómo y sobre quién, son interrogantes que abordan los mecanismos y límites en su operación (Dahl 2010). Su naturaleza impositiva suscita polémicas y rechazos, a pesar de su eficacia para lograr conformidad social donde el convencimiento, el consenso o la legitimidad no son factibles. Al romper la parálisis social, generaría dicha legitimidad, aproximándose a la denominación de autoridad. La demarcación ambigua es la base de la confusión conceptual, dado que poder y autoridad no corresponden a los mismos fenómenos. Es cierto que las sociedades contemporáneas tienden a privilegiar el empleo de la segunda frente al primero. La motivación es diáfana: la autoridad impulsa la convergencia de fines y valores entre el mandante y el ejecutor; contrario al poder, que brega con la ruptura de la convergencia. Si bien lo deseable es el consenso colectivo por la pluralidad de las sociedades, es necesario respaldarse del poder para lograr tasas razonables de uniformidad.

Así llegamos al tema central de este trabajo: en virtud de que en las sociedades contemporáneas existe una predilección por la forma autoridad, el concepto de poder, cuando se enuncia con una dimensión prescriptiva —centrada

en cómo debe ser y no como es—, parece diluirse en la primera. Es decir, cuando frecuentemente se habla del poder y su ejercicio en la esfera académica y política, se está pensando en la autoridad. Esta confusión es grave por dos aspectos. En términos epistemológicos, por fundir en una entidad dos fenómenos opuestos; y en términos políticos, porque definir la concreción de poder «deseable» como autoridad disfraza las mecánicas reales del poder, con lo cual resulta más fácil negar su ejercicio y más difícil identificar sus mecanismos⁸. Esto coincide con la pregunta de Escalona (2016a, 257-258), relativa a que si una antropología del poder debe hacer visibles las formas en que se ejerce, como preámbulo para una transformación o mejoramiento social. La respuesta aquí es afirmativa, porque disfrazar conceptualmente el poder como autoridad justamente impide su comprensión y corrección.

En la cultura contemporánea predomina la idea de igualdad ante la ley, emanada del fin del Antiguo Régimen —un proceso impulsado por el Renacimiento y la Ilustración, consagrado por la Revolución francesa, la Constitución de los Estados Unidos y, a nivel global, por la creación de la Organización de las Naciones Unidas—. Este principio privilegia, en el discurso, la búsqueda de la conformidad social a través del consenso. Es decir, un sistema donde todos tengan derecho a participar en el ejercicio de la autoridad, aun cuando los fenómenos de poder sigan ocurriendo. Así se expondrá cómo, en términos culturales, es factible tal confusión y cuáles son los efectos, tanto técnicos como políticos.

PODER, AUTORIDAD, VOLUNTAD

El poder social es la circunstancia que permite la conducción intencional de las conductas y las conceptualizaciones en un colectivo, particularmente cuando hay divergencias sobre la forma o el fondo de un objetivo común. Su carácter social lo separa de las definiciones individualistas que lo caracterizan, como los medios presentes de un individuo para alcanzar sus deseos futuros (Hobbes [1651] 1980). La diferencia radica en que el poder social requiere de la concurrencia de dos conjuntos: el que propone y el que ejecuta. Este es el mecanismo que opera en los procesos de acción social. No todo esfuerzo de coordinación colectiva acontece mediante el ejercicio de poder, pero no es concebible la totalidad de la vida social sin su ocurrencia.

8 No se exploran las consecuencias emotivas de la dupla poder-autoridad, es decir, la vinculación entre el sujeto y la persona que lo encarna. Sin embargo, se puede perfilar que la autoridad, al estar tejida en la convergencia de valores y fines, genera una gran estabilidad emotiva. Por el contrario, el poder produce sus razones de manera externa y asimétrica, de manera que genera emociones de indiferencia, temor o rencor. En el siguiente capítulo de esta obra, Larsson aborda ángulos antropológicos del liderazgo, fenómeno cercano a la exploración de las vinculaciones de intereses entre el líder y sus seguidores, pero también a las convergencias emotivas.

Estas consideraciones son necesarias para aproximarse a lo que se entiende por poder en las sociedades contemporáneas. El elemento más conflictivo es que su aplicación supone que los ejecutores la realicen al margen de sus intenciones regulares. Como propone Dahl: «A tiene poder sobre B, en la medida en que consiga que B haga algo que, *de otro modo*, no haría» (1957, 203)⁹. La acción o su inexistencia sucede con base en necesidades o motivaciones externas, es decir, el elemento característico del poder social es su naturaleza exógena (Barquín 2015). La exterioridad del poder confronta la autodeterminación del individuo, al abrir los caminos para su percepción como imposición, porque la exterioridad de su ejercicio representa un quiebre entre la visión del determinado y el determinante.

Lo expuesto anteriormente da paso al núcleo del argumento: existe una brecha entre las definiciones técnicas sobre qué es y cómo se ejerce el poder. Además, las ideas que, en términos culturales, han permeado en las sociedades contemporáneas —más proclives a la forma autoridad— tienden a rechazar las implicaciones exógenas del poder, lo que genera conflictos internos. Esta visión antipoder se encierra en el exitoso oxímoron «mandar obedeciendo», decretado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como la única forma aceptable de ejercerlo¹⁰. Según esta visión, se debe contener la autonomía del mandante, al prohibir en la ejecución de la dirección comunitaria cualquier elemento exógeno, siendo legítimo ejecutar únicamente lo que se mandó ordenar. Esta innovadora forma referida al poder de mando, es en realidad el modo estándar del concepto de autoridad, postulado por los zapatistas como la manera legítima de conducir la acción social. A través del aforismo, se establecen condiciones «discursivas» que niegan la posibilidad de que ocurran fenómenos de poder en esa comunidad, esto es, «mandar mandando». El corolario teórico-normativo lo aporta Dussel (2006), inspirado por el EZLN, al definir poder en su sentido «positivo» como «poder obediente»: «el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia» (37). Mientras que en su sentido «negativo», lo define como «poder fetichizado», es decir, aquel que opera en contra de la capacidad inherente del pueblo y al servicio de los que mandan

-
- 9 El subrayado es mío. Bachrach y Baratz (1962) agregan una segunda perspectiva que implica limitar o evitar las intenciones. Asimismo, Lukes (2005) una tercera, que implica la mera posibilidad de que tales intenciones se expresen o se construyan públicamente. No es necesario citar la abundante bibliografía sobre el poder como exógeno. Basta el ejemplo de Foucault (2001), que entiende el fenómeno como acciones que modifican acciones, que no son función del consenso, y cuya lógica «es estructurar un campo posible de acción de los otros» (254).
- 10 Pronunciado por el subcomandante Marcos el 26 de febrero de 1994. Disponible en: https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1994-Mandar_obediente.html

mandando (Dussel 2006, 27-28). Este ejemplo expone las consecuencias de la debilidad conceptual, por confundir el poder (obediencial) con autoridad y definir al poder desde una perspectiva normativa, caracterizando su esencia no por lo que es, sino por lo que debiera ser. En términos llanos, que el poder debiera ser autoridad.

La idea de compartir el mando es correcta y necesaria para estabilizar una comunidad política y obligada para los Estados contemporáneos, al definir de manera positiva las atribuciones de los titulares de sus órganos, sus límites, los derechos ciudadanos y sus obligaciones¹¹. Al margen de la confusión conceptual, la viabilidad política de una comunidad no puede alcanzarse únicamente bajo la autoridad pura. Ejemplos innegables son los impuestos, cuya obligación no puede ser dejada a la conformidad de individuos en particular; la educación, cuyos contenidos y estructura son dispuestos por aquel que los conoce; y las facultades sobre circunstancias emergentes que demandan acción inmediata. La aceptación legítima de estos temas como mandato para que el Estado o al profesor ordenen lo que corresponde, en su calidad de autoridad, no elimina la necesidad del uso de poder cuando los individuos evaden la orden por considerarla «no legítima». Es decir, cuando se requieren medios exógenos para impulsar la acción o la conceptualización, paralizada por las consideraciones particulares de individuos o grupos.

El desplazamiento del tipo ideal «poder» hacia el tipo «autoridad» implica que los mandatos son procesados socialmente, de tal forma que ocurren como si fueran ejecutados por iniciativa de los individuos. A saber, consideran un abanico de motivaciones internas conectadas con la autoridad, lo que Weber llama «dominación» ([1922] 1964, 699)¹². Es ampliamente aceptada la contraposición entre autoridad y poder (Claessen 1979, 7; Gallino 1995; Stoppino 2002; Swartz, Turner y Tuden 1994, 106-112). La diferencia central es el elemento de la voluntad, que impacta las motivaciones: exógenas para el poder, endógenas para la autoridad.

11 En el caso mexicano, definido en el artículo 108 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* y reglamentado en la *Ley General de Responsabilidades Administrativas*.

12 Para la definición de «dominación», Weber precisa: «Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* en obedecer, es esencial en toda relación de autoridad» ([1922] 1964, 170). Las definiciones de autoridad convergen con Weber en el requisito de las motivaciones internas. Destaca el dicho de Pierre Bourdieu: «me alegró mucho encontrar una cita de Weber que decía poco más o menos: "Los agentes sociales obedecen a la regla cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla"» (1996, 83).

Estas diferencias son evidentes al relacionarlas con los medios necesarios; para la autoridad, se trata de la legitimidad¹³ que avala tanto al mandante, al cargo y los mandatos específicos. Para el poder, los medios son recursos materiales, medios de coerción y medios de control simbólico¹⁴. Esta separación analítica difícilmente ocurre en la realidad; en la práctica están profundamente relacionados, potenciándose o degradándose. La aplicación atinada del poder aporta legitimidad y, por tanto, autoridad. Otorgar autoridad generalmente brinda acceso a medios de poder. Estos ciclos empujan la fusión de los dos tipos ideales¹⁵.

La consolidación de las instituciones de conducción social ocurre cuando un agente que adquiere medios de poder —y los ejerce de manera sostenida en el tiempo— logra generar legitimidad para disponer de esos medios de forma permanente, ya sea a título personal o asociado al cargo que ocupa. Además, y de manera fundamental, puede construir una ideología que justifique dicha disposición. En el caso de la autoridad, el fenómeno opera en sentido inverso, pues el reconocimiento otorgado a una persona o cargo para conducir a un grupo —sin otro respaldo que la legitimidad— se consolida cuando se le confieren medios adicionales y permanentes, lo que da lugar a la formación de una estructura de poder. Aquí se perfila una pista para comprender las fuerzas que caracterizan la confusión: si las entidades parecen alimentarse mutuamente en el proceso de institucionalización, el criterio de demarcación no puede ser otro que el de considerar poder y autoridad como modalidades de influencia social, y no como instituciones. Esto implica analizar, caso por caso, qué tipo de apoyos permiten ejercer la influencia, ya sea internos como la legitimidad o externos como las asimetrías. La dupla poder-autoridad resulta imprescindible para encauzar la acción social, y constituye un complejo que solo mediante la discriminación analítica permite vislumbrar la preminencia de un fenómeno sobre el otro. El objetivo de este trabajo no es abordar la articulación orgánica entre ambas entidades, sino insistir en la necesidad de afirmar su divergencia analítica.

Ninguna de las dos vías garantiza el éxito social. Una evaluación a mediano o largo plazo exhibe que los resultados reales pueden ser aceptables o para-

13 Para Ricoeur, la legitimidad es una tensión entre la pretensión de las autoridades sobre la validez de sus mandatos y la creencia ciudadana en esa validez, extremos que constantemente no coinciden. En esa brecha se darían los fenómenos de poder (2008, 238-240).

14 Estos tres medios se pueden describir como el «triángulo del poder», un modelo sobre el funcionamiento de los medios exógenos (Barquín 2007, 114-116; 2015, 97-103).

15 Como refiere Weber: «No constituye una exposición de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión únicos para representarla [...]. Se le obtiene mediante el realce unilateral de uno o varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos [...] escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario» ([1904] 1973, 80).

dójicos. A pesar de la gran aceptación, puede ocurrir que un individuo o un régimen con mucha autoridad culmine su gestión en un desastre, a pesar de contar con gran legitimidad. Entre ellos, los casos paradigmáticos del fascismo italiano y alemán. Lo anterior, porque la autoridad puede ser proclive de agradar en demasía a la mayoría para mantener la legitimidad, o porque su manipulación ratifica cualquier curso de acción. El poder, al ser exógeno, brega contra la aceptación popular, lo que frecuentemente deriva en imposición pura. Sin embargo, si la previsión es atinada, aun siendo ilegítima, el resultado será favorable. Así, a pesar de los beneficios de la autoridad, la materialización del poder es necesaria para mantener la cohesión social ante las divergencias que regularmente la acechan. Como refiere Parsons: «la *aceptación* de compromisos colectivos legítimos [la autoridad], en ocasiones requiere de una presunción de sanciones negativas en caso de actitudes recalcitrantes [el poder]» (1963, 237)¹⁶.

Por tanto, estamos frente a dos enfoques sobre la movilización intencional de los flujos sociales: una orientada con las motivaciones endógenas y otra con las exógenas. Lo relevante para la discusión conceptual no es que las sociedades avancen hacia mecanismos con menos imposición y más participación, sino el rechazo discursivo cada vez más evidente sobre la utilización del poder. Esto impulsa la idea (errónea por imposible) de que las sociedades pueden o deben encaminarse hacia un futuro utópico donde no exista el poder, los individuos se autocontengan y las decisiones se consensúen todo el tiempo; es decir, que solo se mande aquello que, de modo subjetivo, se considera legítimo obedecer, imaginando una supuesta igualdad entre quien manda y quien obedece, lo que se conoce como «igualdad extremada»¹⁷. Esta aseveración se analizará detenidamente para no ser malinterpretada.

16 En esta definición de «poder», Parsons funde autoridad y poder al combinar las motivaciones endógenas y exógenas. Esto refuerza nuestra idea de que ambos fenómenos constituyen un complejo, aunque también pone en evidencia la confusión conceptual.

17 Según Montesquieu, esto corresponde a una forma corrupta de la democracia: «Tan distante como se halla el cielo de la tierra, lo está el verdadero espíritu de igualdad del de la igualdad extremada. El primero no consiste en que todos manden o que nadie sea mandado, sino en obedecer y en mandar a sus iguales. No aspira a que no haya jefes sino en no tener por jefes más que a iguales» (1906, 170). Coincide Hamilton al señalar que «los políticos teóricos que han patrocinado estas formas de gobierno, han supuesto erróneamente que reduciendo los derechos políticos del género humano a una absoluta igualdad, podrían al mismo tiempo igualar e identificar por completo sus posesiones, pasiones y opiniones» ([1780] 2001, 39). La esencia de las utopías políticas reside en crear un relato de acción política que es capaz de eliminar una o varias asimetrías, hecho que genera, supuestamente, la armonía definitiva (Barquín 2020).

AUTORIDAD-ISONOMÍA/PODER-HETERONOMÍA

En este punto, es necesario apoyarse de un bosquejo histórico muy esquemático para mostrar cómo se desarrolló en Occidente la discusión entre autoridad y poder, con énfasis en las visiones efectivas y normativas de la conducción social, así como en el papel igualitario o diferenciado que las sociedades otorgan a sus miembros en la elección de su destino.

El máximo ideal político surgido en las sociedades occidentales modernas (la igualdad legal y política de los ciudadanos) tiene un antecedente en el principio griego de «isonomía», espíritu que representaba a la democracia griega, junto con aristocracia y monarquía (Heródoto III, 80-83). Este espíritu de igualdad, que sustenta el modelo de autoridad, incide de manera central en el campo del poder, ya que su ejercicio se basa en la diferencia; esto es, en la existencia de asimetrías entre quien manda y quien obedece. La movilización de estas asimetrías para establecer una dirección social se fundamenta en clasificaciones comparativas entre las atribuciones de quien enuncia dicha dirección y las de quien debe ejecutarla (Barquín 2015, 36). Las diferencias de todo tipo (recursos, habilidad, fuerza, inteligencia, conocimiento, prestigio, sacralidad, etcétera) son bases para la concreción del poder, cuyo principio ontológico será, por tanto, la «heteronomía», forma en la que se articulan las diferencias en sociedad¹⁸. Estas disparidades pueden o no estar sancionadas como detonantes de poder; si lo están, significa que culturalmente son entendidas como asimetrías útiles para movilizar la acción y la conceptualización. Claramente, se encontrarían en el universo que refiere Geertz sobre lo cultural: «un sistema de signos interpretables y estructuras complejas, que facultan la construcción de sentido y ordenan la acción» (2005, 20-27). Por ello, el complejo cultural formado entre las clasificaciones sociales y los sistemas de conducción social es un campo de abordaje muy ventajoso desde la antropología política, pues hace énfasis en la relación entre poder y simbolización (Douglas 1973; Cohen 1979; Abélès 1997). Sin embargo, no es la diferencia en sentido ontológico lo que define la esencia del poder, sino la diferencia relativa. Así, dos personas pueden contar con recursos materiales, pero es la asimetría entre los montos lo que permite aprovechar el diferencial y ejercer poder, por ejemplo, por la vía

18 No se encontró en las fuentes consultadas una referencia al concepto de heteronomía como base de las formas de gobierno basadas en la diferenciación social. En los textos, de los tres modelos de organización política –el gobierno de uno, el de pocos y el de todos– solo en el último aparecen referencias a la isonomía. Por tanto, la voz «heteronomía» es lógicamente conseciente para modelos de gobierno con diferenciación social. Bobbio (2002) plantea que la diferencia estriba en ser los gobiernos de hombres o de leyes. Donde gobierna un monarca o una minoría, su voluntad está diferenciada del resto de la sociedad; donde imperan las leyes, impresa la isonomía, al igualarse todos frente a una entidad externa. Así, empata la isonomía griega con la supremacía de la ley de la tradición inglesa, y el Estado de derecho de la tradición alemana (861).

del proceso de trabajo por salario. Ocurre lo mismo con otros diferenciales socialmente significativos. Si una diferencia no es simbolizada en determinado entorno cultural, carece de relevancia, ya que no representa una asimetría y, por tanto, no significa poder. Definido como la utilización de las asimetrías para la conducción de la acción o la conceptualización social (Barquín 2015, 92-93), el poder se posiciona antagónicamente a la isonomía, pues codifica a los individuos por sus diferencias reales, en oposición a la necesidad de verlos como iguales¹⁹. Así, en su forma más pura: asimetría : simetría :: heteronomía : isonomía :: poder : autoridad (Levi-Strauss 1984, 168); se trata de transformaciones de pares de oposición articuladas en términos levistrussianos. Estos correlacionan una oposición y su semejanza discursiva con otras oposiciones, codificando en un relato la génesis de proyectos políticos utópicos, cuyos extremos son la democracia y la monarquía absolutas, es decir, poder : autoridad :: monarquía : democracia :: unicidad : pluralidad. No obstante, hay que aclarar las «similitudes» en estas oposiciones. Como argumentamos, poder y autoridad son modalidades de conducción social, mientras que monarquía y democracia son sistemas institucionalizados de gobierno. Si bien existen homologías entre el gobierno de una persona y lo exógeno del poder —así como entre el gobierno plural y lo endógeno de la autoridad—, la manifestación fenoménica del poder y la autoridad no corresponde a tipos ideales vinculados de forma exclusiva a una modalidad específica de gobierno. Por ello, su distinción debe establecerse, como hemos señalado, a partir de sus características formales y de su verificación empírica como fenómenos de inspiración isonómica o heterónoma. Vale la pena precisar que entre ambos extremos ideales se encuentra el «autoritarismo», estadio intermedio que, sin ser un régimen totalitario, opera con una ideología favorable a la ejecución del poder, ejerciendo la autoridad de un modo «extendido», más allá de lo legítimo, es decir, de mandar obedeciendo parcialmente²⁰.

Las expectativas isonómicas en Occidente han sufrido una serie de cambios y continuidades. Posterior al modelo griego de democracia, surgió en Europa una nueva forma de igualación social tras la crisis de Roma y su conversión al cristianismo. Nació de la introducción de las ideas espiritu-

19 El debate Rawls-Nozick justo problematizaba que si para acceder a una constitución justa, los individuos deberían olvidar sus diferencias mediante un velo de ignorancia (isonómico) tutelado por el Estado (Rawls 2002). O por el contrario, el Estado debería garantizar constitucionalmente una seguridad mínima, dejando a los individuos operar libremente de acuerdo con sus diferencias —heterónomas— (Nozick 1988).

20 «Autoritario» es tanto un régimen político como un adjetivo que expresa la inconformidad sobre una autoridad, o la pérdida de legitimidad (Stoppino 2002b; Loaeza 2000). La «autoridad extendida» ocurre porque la autoridad «siempre puede ser extendida para ganar poderes más allá de la concesión original» (Lindblom 1977, 24), perdiendo legitimidad y acercándose a la calificación de «autoritario», tanto del régimen como del líder.

les como ideal de gobierno (Séneca y Marco Aurelio) y la supremacía de la Iglesia cristiana como la institución dominante. La cristiandad medieval desarrolló una ideología basada en la posibilidad de la comunidad cristiana de acceder a la felicidad definitiva, no en este mundo, sino en el más allá²¹. Este credo perfiló al gobierno de la Iglesia como una forma de salvación más que como una filosofía o teoría política (Sabine 1963, 137-141). Esta comunidad emotiva acuerpaba a ricos y pobres en la unidad del sufrimiento por las carencias o el acceso legítimo a la felicidad, igualando a todos —isonómicamente— en el derecho de alcanzar la salvación eterna (Weber [1920] 1991, 10-15). La uniformidad medieval en la agustiniana *Ciudad de Dios* fue deteriorándose hacia el siglo XI por la creciente diferenciación, producto del inicio de Las Cruzadas y la expansión burguesa del comercio, quebrando el orden de la Alta Edad Media centrada en el clero, la aristocracia y los siervos (Pirenne 1963, 9-49). Al cuestionarse su supremacía en temas civiles se potenciaron los conflictos entre los señores feudales y la Iglesia, lo cual resultó en la negación a la Iglesia de su mediación entre Dios y el poder civil, e instauró el derecho divino de los reyes y las bases para las monarquías absolutistas (Sabine 1963, 154-233). Lo relevante para la discusión es que el cisma del año 1378 generó un movimiento que cuestionaba la hegemonía del papa, de forma que se estableció la idea de los concilios como contrapeso. El movimiento anticlerical impulsó la idea de la soberanía colectiva y catalizó los movimientos campesinos del siglo XIII, bajo el entendido de que los derechos comunitarios a la felicidad deberían valer no solo en el más allá, sino extenderse terrenalmente. Esta visión sentó las bases de la división de poderes y los modelos representativos de gobierno (Sabine 1963, 234-243), impulsando el renacimiento de la isonomía como esperanza legítima. Esta brevíssima sinopsis histórica busca evidenciar que los colectivos anhelan derechos de carácter general que se dispersen igualitariamente, esto es, las fuerzas de naturaleza isonómica tienen expresiones históricas y culturales específicas que modelan las expectativas sobre poder y autoridad.

Como resultado de este proceso histórico, desde el Renacimiento se avanzó progresivamente hacia el fin del Antiguo Régimen, que culminó con la instauración del liberalismo, el cual estableció la igualdad humana como objetivo fundamental. Este principio se proclamó en documentos clave como la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776), la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), los *Sentimientos de la Nación* (1813) y, de manera más sintética, en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948). Todos ellos afirman la igualdad de derechos de los seres humanos. Como corolario de esta idea, se produjo la transición

21 Al considerar ideología en los términos de Geertz (2005) como sistemas de significación que proveen conceptos de poder y autoridad de carácter persuasivo para construir y movilizar la acción social frente a otros proyectos de la misma escala.

de la soberanía concentrada en uno o en unos pocos hacia un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo²².

La igualdad jurídica define un universo clasificatorio en el que las diferencias, sean naturales o adquiridas, no deberán utilizarse para menoscabar la libertad o los derechos de otros. Evidentemente, el poder merma dicha demanda, al utilizar las asimetrías para determinar (desde fuera) al individuo. La superioridad de la isonomía tiene un corolario para todas estas declaraciones, bien comprendido en el documento fundacional de la Revolución francesa, al establecer en su primer artículo que la isonomía tiene una salvedad: «Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común»²³, por la comprensión de que las diferencias también tienen ventajas colectivas. Así aparecen las más dramáticas contradicciones de nuestra época: se declara la igualdad de derechos entre la humanidad, pero existen facetas del proceso social que tiran en dirección contraria; los más conspicuos, la acumulación capitalista y la materialización del poder. En la Modernidad, esta tensión está culturalmente representada como un sistema clasificatorio que decreta no la inexistencia de diferencias, sino la imposibilidad normativa de que produzcan desigualdad. Desde luego que las «declaraciones» mencionadas son de naturaleza maximalista por centrarse en la forma «Estado» (Balandier 1969, 30-32), lo que supone que bajo su soberanía deberá imperar la dicha isonomía. En un principio, comprendían la igualdad frente a la ley, la igualdad para votar y ser votado, y la prohibición de la esclavitud. Sin embargo, se ha ido internalizando en órdenes no estatales de la cotidianidad, como equidad entre los individuos, y convirtiéndose en parte de la cultura contemporánea. Esta progresividad es innegable: aunque la isonomía fue declarada legalmente como principio de convivencia, en los hechos no había o no ha sido incorporada al conjunto de las sociedades. Los ejemplos históricos son muy conocidos. Entre ellos se encuentra la imposibilidad de las mujeres para votar o ser designadas a cargos públicos o empresariales; la imposibilidad de acceder a la justicia con base en la edad, la diferencia de ingresos o la pertenencia étnica, de género o religión; la exclusión educativa por ausencia del requisito previo o la pertenencia a una minoría lingüística; la exclusión laboral por apariencia física, color de piel, rasgos faciales, entre otros. Esta lista es solo ilustrativa y exhibe cómo, en ámbitos estatales y no estatales, ocurrían y ocurren tales fenómenos.

Concluyendo esta primera idea: los fundamentos normativos del principio isonómico han ido expandiéndose a múltiples terrenos de la sociedad, abando-

22 Expresión de Abraham Lincoln en Gettysburg, inspirada en las ideas jacobinas de «todo por el pueblo y para el pueblo», y retomadas por Morelos en los *Sentimientos de la nación*, al declarar que la soberanía dimana inmediatamente del pueblo.

23 «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» disponible en: https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf

nando el ámbito estatal y penetrando lo no estatal, evidenciando la incorporación de la isonomía al conjunto de significados que, sobre lo político, operan en las sociedades contemporáneas. Justo por esta conclusión es que aparece la creciente idea de un mundo sin ejercicio de poder al denunciarse, en todos los ámbitos, las relaciones que no son equitativas; llanamente, se denuncian las diferencias entre los individuos y su utilización ventajosa. Evidentemente ejercer el poder es consustancial al uso de las asimetrías, porque su ocurrencia aterriza en los sujetos por fuerzas exteriores, claramente heterónomas. De ahí la predilección por la autoridad, pues si bien las direcciones sociales están dictadas por individuos con características diferentes, el apoyo a esa diferencia no es, por así decirlo, «duro», sino «blando»; está fundamentado en la legitimidad que el individuo le otorga de manera endógena y no en la subordinación exógena²⁴. De tal manera que, normativamente, se pretende encerrar los fenómenos de poder en un espacio isonómico y originar con ello la mencionada confusión conceptual.

LA CULTURA Y LO POLÍTICO

La dispersión simbólica de las ideas relativas a la clasificación de las diferencias —en cuanto a su factibilidad de ser usadas o no para ejercer poder o autoridad—, conforman meramente una dimensión cultural de lo político²⁵. Esta dinámica refleja el avance de la visión isonómica sobre la heteronómica. Un amplio conjunto de asimetrías históricas han sido progresivamente des-asimetrizadas en términos legales y constituyen uno de los éxitos civilizatorios de la Ilustración²⁶. Con ello, se han armonizado las presiones centralizadoras surgidas por la creación de los Estados-nación capitalistas y las demandas de

24 Una discusión en extenso sobre la naturaleza de los apoyos y la legitimidad la presentan Swartz, Turner y Tuden (1994).

25 Se enfatiza «dimensión cultural de lo político» porque ambigüedades como «cultura política» dicen poco o nada en términos antropológicos. Esto debido a que es un concepto gestado al exterior de la antropología por Gabriel Almond y Sidney Verba (2001), con el argumento central de buscar la «orientación psicológica hacia objetos sociales» (180), basándose en opiniones individuales sobre el deber ser. Lo anterior conlleva argumentos centrados en el ego, casuísticos y lejanos a la profunda discusión sobre cultura de nuestra disciplina. Véase Tejera (2007), Varela (1996) y Barquín (2020).

26 La desigualdad en el acceso a recursos materiales es una manifestación específica de las asimetrías sociales, cuya reducción ha sido solo parcial. Sin embargo, la teoría política marxista planteó que sola la reducción de dicha diferencia produciría mecánicamente la reducción de todas las demás, por la correlación infra-super estructural entre lo económico y lo político. Para la presente discusión, desestimo las posiciones monistas que definen una asimetría específica como el origen ontológico de todas las demás.

libertad individual, movilidad social e igualdad política y legal. En el plano cultural, estas diferencias dejaron de considerarse legítimas o válidas para la materialización del poder y pasaron a definirse como inadecuadas o prohibidas en la conducción social. En resumen, se ha producido un cambio significativo en la interpretación cultural de lo político.

Un ejemplo de lo anterior es la diferencia cultural. Por milenios, la humanidad clasificó de manera asimétrica a los individuos de otras culturas y, con base en ello, ejerció el poder para decidir su destino. Como producto de la colonización, en el caso mexicano destaca el proyecto integrador de los pueblos originarios que operó entre el siglo XIX y el XX, para decidir formas y procedimientos por los cuales los indígenas pasarían a formar parte de la cultura mestiza (Gamio [1916] 2017)²⁷. Este proyecto fue operado de manera exógena, utilizando las diferencias de cultura, lengua, apariencia física, color de piel y nivel de desarrollo como asimetrías suficientes para decidir, al margen de los pueblos, su destino como cultura. La naturaleza integradora de este proyecto está expresada en el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), signado por México en 1957²⁸. Si bien las expectativas de dicho documento eran loables porque pretendían extender los derechos ejercidos por la población hegemónica a las poblaciones indígenas, el acceso a un trato igualitario pasaba por su integración total al flujo nacional y decidía exógenamente el futuro de los colectivos indígenas. La diferencia cultural era la asimetría central para decidir cómo, cuándo y dónde se aplicaría el proyecto integrador, lo cual obligaba a tales culturas y sus miembros a integrarse a la nación y desvanecerse culturalmente. El imperio de la heteronomía cultural es evidente.

Un sorprendente cambio cultural ocurrió 32 años después, cuando México firmó el Convenio 169 en el seno de la misma OIT²⁹. Antes de su entrada en vigor, el empuje para la igualación de derechos se impuso de manera legal para lograr un ciudadano culturalmente homogéneo, y que las diferencias en el cuerpo social no fueran un impedimento para el acceso a la justicia. Un efecto perverso de la aplicación de este credo en los estados coloniales fue asumir que también debía combatirse la diferencia cultural, dando por superior la cultura del colonizador. Suponían que al asimilar a los indígenas a la cultura hegemónica, la asimetría cultural desaparecería y la igualdad en otros ámbitos se daría automáticamente. Dada la persistencia de las configuraciones culturales, esta pretensión generó mayores injusticias y resistencias a la integración

27 No se obvia la existencia de acciones más allá del proyecto de integración que rayaban en la aniquilación, como la guerra del yaqui en Sonora y la guerra de castas en Yucatán.

28 Disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107

29 Disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

indígena. La sensibilización sobre lo anterior provocó un cambio político y jurídico que culminó en la firma del Convenio 169, cuyo principal argumento es que el acceso a la justicia y el desarrollo no proviene de la integración homogeneizadora, sino del reconocimiento de la igualdad de las culturas. Por lo tanto, se decreta la imposibilidad legal y clasificatoria de asimetrizar la diferencia cultural para ejercer el poder, llevando la pulsión isonómica al terreno de la diversidad cultural.

Se ha querido ilustrar cómo una diferencia —en este caso, cultural— puede ser considerada una herramienta de poder y, alternativamente, prohibirse. Resulta absurdo debatir la desaparición de las diferencias en los sistemas clasificatorios; estas permanecerán al interior de las sociedades. Lo importante es que, según los intereses de cada época, los sistemas clasificatorios permiten o prohíben asimetrizar ciertas diferencias para construir poder, integrándose así a la dimensión cultural de lo político. Sin embargo, esto no constituye una justificación válida, ni desde el punto de vista epistemológico ni metodológico, para avalar las contradicciones conceptuales entre poder y autoridad.

El tema central es que la existencia constante de asimetrías posiciona al poder como una herramienta siempre accesible y, como se señaló, útil para lograr la convergencia social cuando la autoridad se encuentra paralizada. La dimensión cultural de lo político que privilegia el impulso isonómico y sanciona como prohibidas determinadas asimetrías parece culminar en la permanencia del concepto «poder», pero con el relleno igualitario de la autoridad. Esta confusión conceptual llega al terreno deontológico, ya que al enunciar cómo ejercer correctamente el poder, se expresan definiciones de autoridad, lo que cierra el ciclo de dicho enredo, tanto en términos de las motivaciones como en términos de las obligaciones; el ser frente al deber ser.

El primer ejemplo ya se había expuesto brevemente. Se refiere a la definición de Parsons (1963) sobre «poder», donde funde poder con autoridad. El autor sostiene que el poder es una capacidad generalizada para garantizar el cumplimiento de obligaciones vinculantes en una organización colectiva, «cuando las obligaciones se legitiman con relación a los objetivos colectivos [...] y donde, en caso de desobediencia, existe la presunción de aplicar sanciones negativas» (237; subrayado del autor). Esta definición es un ejemplo de lo referido anteriormente: que los fenómenos generales de conducción social son un complejo que combina poder con autoridad. Sin embargo, para Parsons, la definición «positiva» de poder es en realidad una definición de autoridad, por la supremacía de la legitimidad como apoyo para su culminación y el predominio de los objetivos colectivos. Si ello no es posible, se deberá valer de un poder distinto, aquel fundamentado en apoyos externos al agente. Esta visión está profundamente influenciada por la perspectiva weberiana que Parsons adopta. Weber no da una definición de autoridad, sino que declara un concepto que llama «dominación», definido como:

Un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (mandato) del dominador o de los dominadores influye sobre los actos de otros (del dominado o de los dominados), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar *como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato*³⁰. ([1922] 1964, 699; subrayado del autor)

Sin criticar en absoluto la definición, este autor abona al abigarrado universo conceptual, porque «dominación» y «autoridad» resultan muy cercanas, ya que el apoyo fundamental para el cumplimiento de los mandatos es una determinación endógena antes que exógena, la referida legitimidad. Esta confusión la profundiza Weber, al ignorar el otro concepto:

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 [...] El concepto de poder es *sociológicamente amorfo*. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación social dada³¹. ([1922] 1964, 43)

En primer lugar, Weber se inclina a la dimensión hobbesiana del concepto, al ser de corte individualista y evadir los aspectos sociales del poder. En segundo lugar, postula que el poder es sociológicamente amorfo porque cualquier tipo de circunstancias lo pueden enmarcar. Más allá de acometer las razones de su pensamiento, simplemente se señala su contribución a la confusión conceptual, al desdeñar el poder e ignorar la autoridad, frente a un nuevo concepto que, similarmente a su discípulo, funde en la «dominación».

Parsons toca tangencialmente la dimensión normativa porque su concepto está atado a la legitimidad de las metas colectivas; si un actor procede ignorándolas, el fenómeno parece quedar en un limbo conceptual que el autor no explora. Para el caso de Arendt, el componente normativo es pleno. Inmersa en las circunstancias históricas que dieron origen a la aparición de los totalitarismos del siglo xx —en particular el nacionalsocialismo—, rechazó ver la política como lucha y prefirió explorar sus aspectos cooperativos³². Antes de

30 El subrayado es mío.

31 El subrayado es mío.

32 Este par antagónico ha tomado en el presente a Schmitt (1998) como el representante de la política como oposición, y a Arendt como representante de la política como composición. Los trabajos de Mouffe (2007 y 2012) dan cuenta de este fenómeno. Para México destaca Serrano (1998).

abordar el núcleo de su definición, hay que aclarar que Arendt renunció a tratar el concepto de «autoridad» para la época moderna. Basa su argumento en el contexto del Imperio romano, donde la autoridad recaía en los ancianos del senado, quienes la habían obtenido de sus ancestros, por lo que tenía sus raíces en el pasado, a diferencia del poder que provenía de los vivos; su arquetipo de autoridad es el de los padres sobre los hijos y de ahí su extensión a lo político (Arendt 2018). Así, considera que es «más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad [...] porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno» (Habermas 2018, 117).

El primer aspecto a señalar es la ubicación en el deber ser de su concepto de poder. Esto lo advierte Habermas (1994) al aseverar que su «concepto comunicativo de poder tiene también, un contenido normativo» (214), al detectar su equiparación entre libertad y poder. El carácter normativo, asevera, viene de la diferencia entre «poder» y «fuerza», pues mientras el primero corresponde a una capacidad de acción concertada, lo segundo significa la disposición de medios de coerción por los que un líder político tome decisiones sobre la colectividad (Habermas 1994, 212). Son evidentes los términos isonomía y heteronomía como encuadres de la participación comunitaria o individual en la acción social. De la lectura de Habermas se sigue que la dupla poder-fuerza substituye el par poder-autoridad, por lo que abona a la confusión normativa por definir poder como autoridad, y asigna a la ejecución exógena de medios la etiqueta de «fuerza». La opinión de Habermas es relevante porque Arendt no reconoce el aspecto deontológico de su definición, ya que su propósito aparece como una búsqueda por develar la verdadera esencia del poder en sus aspectos virtuosos, al margen de la realidad fenoménica.

¿Qué lleva a esta última aseveración? La exclusión en su definición de los aspectos perversos del ejercicio de poder, motivada por su convicción de que «nada en nuestra historia ha tenido tan corta vida como la confianza en el poder [...] ni nada más común que la convicción de que el “poder corrompe”» (Arendt 2009, 227)³³. Así, para evitar la desconfianza y las fuerzas corruptoras del poder, le resulta sencillo mantener en la definición de poder solo los aspectos virtuosos, lanzar los perversos a la de «fuerza» o «violencia», y evadir astutamente lo mencionado por Weber sobre lo diabólico de la ejecución del poder. La siguiente definición de Arendt, en el contexto de la acción endógena y la exógena, es decir, del ideal isonómico frente a la realidad de lo heterónomo, aclara su propuesta:

Puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio político, el poder potencial inherente a todos los asuntos

33 Conocedora del *dictum* de Lord Acton que refiere: «Todo poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente».

humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo, y en las condiciones modernas éste es efectivamente el caso. Pero por su origen y su sentido auténtico poder y violencia no sólo no son lo mismo sino que en cierto modo son opuestos. Ahora bien, allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que sólo es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de violencia, potencial que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder. (1997, 94)

Lo anterior evidencia dos cosas. Primero, la asunción de Arendt de una ontología valorativa donde el poder «auténtico» está al margen de los aspectos perversos de la violencia al ser fenómenos «opuestos». Segundo y más revelador: que la idea medios-fines, fundamento práctico del ejercicio de poder, le resulta incómoda, no obstante, es la violencia solo uno de los medios exógenos que estructuran las asimetrías sociales en torno del poder. Esta incomodidad la declara al aseverar que la percepción de lo político como el reino de los medios, si bien es extraordinariamente respetable, en la actualidad «aparece en el centro de toda acción política y establece la violencia como medio, cuyo fin supremo debe ser el mantenimiento y organización de la vida» (Arendt 1997, 97). Es evidente que la desmesurada y asesina política de los totalitarismos de la época impactó profundamente a Arendt, lo cual hizo comprensible su rechazo al culto del poder centralizado y la hegemonía de lo heterónomo³⁴. Sin embargo, esto no es excusa para transitar irreflexivamente de definiciones fenoménicas a normativas, ya que al buscar aislar los efectos perversos en el uso del poder pareciera que, cándidamente, se imagina su desaparición; algo así como tener dos nombres para cuchillo o martillo según sea su uso: inofensivo o criminal.

Un último ejemplo, contemporáneo y ubicado en nuestra disciplina, lo ofrece Skalnik (1996 y 1999) a propósito de sus estudios sobre poder y autoridad en África. Lo analizamos como una muestra de las complejidades sobre la relación que los dos fenómenos tienen en la realidad y las tensiones entre el ser, el deber ser y el origen de las motivaciones. Hay que destacar el esfuerzo de Skalnik por aislarse de las tentaciones estatalistas, al declarar que los estudios en África se abordaron desde una perspectiva estatocéntrica, y no como la articulación orgánica de todo el conjunto social. Esto lo lleva a criticar la

noción de poder como dominación ilimitada [que] fue una típica invención de Europa que trató de propagar por el mundo [...] por eso

34 Resulta evidente la referencia a la esencia del fascismo, expresada por Mussolini: «Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado».

poder como dominación no existía ahí. Más bien se trataba de una pluralidad de autoridades derivada de las tradiciones de los distintos segmentos de la sociedad que garantizaba que toda la población de una zona concreta compartiera ideas y prácticas, relacionadas con los acuerdos públicos y reconociera a los líderes que, a su vez, respetaban las normas y aceptaban la influencia de la población en los asuntos públicos. Si los dirigentes competían por los cargos, no se trataba de una lucha por el poder, sino de una toma de conciencia de la autoridad que ya existía en potencia y que se esperaba que utilizaran. (1996, 111)

La interpretación de Skalnik sobre el poder y la autoridad lo lleva a concebir estos conceptos más como régimenes políticos que como formas de influencia social. Esta visión es coherente con lo mencionado anteriormente respecto a que el gobierno de uno o de unos pocos se asocia al poder, mientras que el gobierno de todos se vincula a la autoridad. Este desplazamiento del «modo» al «régimen» oscurece la comprensión específica de los fenómenos, pues pareciera que en África no se ejercía el poder como técnica, por imperar la autoridad como régimen; es evidente la incompatibilidad de ambos argumentos³⁵. Esto es más claro en un trabajo posterior, ya que el autor observa al poder y autoridad como principios opuestos, donde el poder está estrechamente identificado con el Estado y las decisiones se toman a nombre de la sociedad, mientras que la autoridad no requiere del poder estatal por el reconocimiento libre y voluntario de todas las personas a la figura de autoridad (Skalnik 1999, 162). Esta perspectiva lo impulsa a idealizar normativamente la autoridad como una forma libre de la violencia y la opresión del Estado, sin considerar que las colectividades también pueden producir resultados asfixiantes y violentos³⁶. Si bien asocia acertadamente lo exógeno al poder y lo endógeno a la autoridad, su confusión con la escala lo lleva a ignorar la advertencia de Foucault sobre la microfísica del poder: «Habría que evitar el esquematismo que consiste en localizar el poder en el aparato del Estado [...]. De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, [y] es mucho más ambiguo» (Foucault 1992, 119). Su rechazo a una visión estatocéntrica se le cuela por la puerta trasera por abordar los fenómenos de influencia social en relación con el régimen político imperante, y no con lo observable en el campo.

35 Balandier (1975), a propósito de las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres, critica las perspectivas etnográficas que plantean una visión armónica de los pueblos de África subsahariana, al margen de las duras formas de poder que los hombres ejercen sobre las mujeres. Esta crítica alcanza al planteamiento de Skalnik sobre el predominio de la autoridad y lo marginal del poder en este tema tan fundamental.

36 Bien descritos en *Masa y poder* (Canetti 1983).

CONCLUSIÓN

Era el año 2081 y todos eran por fin iguales. No solo eran iguales ante Dios y la ley. Eran iguales en todo sentido posible. Nadie era más listo que nadie. Nadie era más guapo que nadie. Nadie era más fuerte o más rápido que cualquier. Toda esta igualdad se debió a las enmiendas 211º, 212º y 213º a la Constitución, y a la incesante vigilancia de los agentes del Discapacitador General de los Estados Unidos...

Con una comprensión fina de Occidente y su deseo por la equiparación isonómica de todas las personas, Kurt Vonnegut describió en *Harrison Bergeron* las paradojas implicadas en la igualación de todos en todo, para que nadie obtenga ventaja alguna. Sin embargo, el deseo inscrito en un documento legítimo precisa la existencia de algunos «más iguales que otros» —como diría George Orwell—, para vigilar desde fuera la igualdad de los demás, porque de otro modo sería imposible. Surgen así las consecuencias perversas de lo que Montesquieu llamó la igualdad extremada, forma corrupta de la democracia; los aires totalitarios en tal arreglo son autoevidentes.

La discusión sobre la demarcación conceptual entre poder y autoridad toca tangencialmente las consecuencias de lo bosquejado por Vonnegut. Declarar que el poder debe comportarse como la autoridad es la consecuencia cultural de una época donde se espera la igualdad de derechos para todos, y se rechaza la utilización de las diferencias como forma ventajosa sobre los demás. Lo anterior se debe a que existen dos ámbitos incompatibles en esta discusión: la política y la ciencia. La primera es la búsqueda hegemónica por establecer los valores sociales, mientras que la segunda es la búsqueda hegemónica del conocimiento. Si bien existe una clara separación entre ambos mundos, pueden influenciarse mutuamente, dado que la política tiende a hegemonizar la verdad, mientras que la ciencia puede buscar imponer sus razones como fundamento del valor. La crédula afirmación de que «todo es político» en realidad debe matizarse con el aforismo: no todo es político, pero todo es politizable; intersección pragmática de las dos esferas.

El rechazo a las consecuencias heterónomas en la sociedad deriva en la expectativa de la desaparición de las formas de conducción social basadas en las asimetrías. Pero esta expectativa axiológica (es decir, política, por contener o disminuir al mínimo el ejercicio de poder), se confunde con el hecho de su ocurrencia fenoménica. De esta manera, politiza la discusión conceptual al establecer que el poder debe ser como la autoridad, pero al mismo tiempo mantener el vocablo «poder», ya limpio de sus vicios heterónomos y actualizado con las virtudes isonómicas de la época. El válido deseo por acabar con la desigualdad parece ser llevado a la ciencia como el deseo por acabar con el concepto que justo destaca las ventajas de la desigualdad. Esto crea un nuevo

problema al borrar el concepto «autoridad» y desplazar los fenómenos conocidos como de poder a nuevas nociones: «fuerza», «violencia» o «manipulación». Los casos presentados dan cuenta de esta realidad, al inyectar expectativas normativas en necesidades fenoménicas. Es claro el ángulo de politización de dicha práctica y se comprenden las causas que la originan; sin embargo, no son una excusa para dejar de señalar las consecuencias perversas en el debate científico, más allá de las virtuosas por su politización.

Finalmente, hay que subrayar que la idea de «todos» participando de la conducción social de manera isonómica es uno de los motores que alimentan la ilusión colectiva de lo que actualmente se denomina como «populismo». Lo anterior al ser la implementación de un régimen político en el cual todas las decisiones se toman de cara al pueblo, en beneficio del pueblo y con la participación del pueblo. La paradoja, como lo relató Vonnegut, es la necesidad de un «representante del pueblo» que, en su nombre, devora todos los frenos institucionales que refrenan la pretendida voluntad del pueblo. Claramente, este tipo de fenómenos son un reto de demarcación analítica para establecer cuándo se está observando la implementación de la autoridad, cuándo la realización del poder y cuándo, como hemos discutido, un poder disfrazado de autoridad.

CAPÍTULO 2

Recuperando el liderazgo de la antropología

Martin Larsson

INTRODUCCIÓN

Existen lugares donde ciertas discusiones son obligatorias. Es difícil imaginarse una investigación antropológica en el este de Europa sin referencia alguna a la era soviética y a los cambios que implicó la caída del bloque soviético. Asimismo, una investigación en Papúa Nueva Guinea requeriría de una referencia a las discusiones sobre parentesco. En Chiapas, México, donde he realizado investigaciones durante los últimos quince años, el tema predominante es lo indígena, y dentro de ello, la antropología política, íntimamente relacionada con la llamada antropología del poder (Escalona 2012 y 2016). El objeto de estudio obligado en el estado, a su vez, ha sido el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), un ejército constituido en su mayoría por campesinos indígenas que realizó un levantamiento armado en 1994, y que desde entonces ha fundado varios municipios autónomos en su zona de influencia. A pesar de la sensación de encierro temático que pueden generar este tipo de lugares, tienen una ventaja evidente: el hecho de que permiten una profundización conceptual que otros sitios difícilmente pueden ofrecer, debido a la densidad de académicos que han escrito sobre los mismos asuntos en un área geográfica reducida, incluyendo la identificación de puntos ciegos del tema en cuestión. En este capítulo me enfoco precisamente en uno de esos puntos ciegos en las teorías contemporáneas sobre antropología política y del poder: el liderazgo.

El liderazgo es un asunto que aparece tanto en los documentos académicos que giran en torno al EZLN, como en los textos del propio ejército insurgente. Para empezar, la decisión del EZLN de sustituir el título de comandante por el de «subcomandante» para su representante público indica una distancia política a las formas de practicar el liderazgo en las guerrillas y movimientos de liberación en América Latina. Asimismo, uno de los lemas centrales del zapatismo, «mandar obedeciendo», critica directamente un tipo de liderazgo autoritario, y propone en su lugar uno basado en la comunidad, que se apoyaría en una suerte de administrador (el subcomandante) para ejecutar las decisiones colectivas³⁷. Sin embargo, quienes han retomado las ideas mencionadas en publicaciones académicas no lo han hecho para discutir el concepto de liderazgo. Más bien, han centrado su análisis en la autonomía indígena, en intentos que —de manera más o menos evidente— apoyan a esa causa (véase por ejemplo Baronnet *et al.* 2011; Collier y Quaratiello [1994] 2005; Láscar 2004), o bien, en los problemas que conlleva este enfoque (Estrada y Viqueira 2010). Como he indicado antes, esto no debe sorprendernos si consideramos el reducido interés reciente en la antropología por realizar elaboraciones teóricas más finas sobre el liderazgo. A pesar de la existencia de algunos ejemplos contrarios, últimamente el liderazgo no ha sido un tema de discusión en la disciplina, y quien quiere entender su significado se encuentra por ello frente a un reto considerable. No es difícil encontrar artículos que hablen de liderazgo y que incluso contengan el término en su título. Sin embargo, por lo general resulta necesario procesar los datos de la misma manera que cuando hacemos observación participante. Preguntar directamente a los textos qué quiere decir «liderazgo» normalmente te deja sin respuestas, como si formara parte de una normalidad cultural de la comunidad antropológica que no pueden ver las personas que se encuentran inmersas en ella. Por ello, llegar a tener una idea sobre el significado del término requiere de una operación inductiva, que busque principios más generales en los usos prácticos del término.

En este capítulo, empiezo esta exploración con una revisión del término liderazgo en la antropología contemporánea, basada en diez textos considerados como los más relevantes por las bases de datos Redalyc (español) y Anthrosource (inglés), junto con referencias de mis propias investigaciones en Chiapas. La mayoría de esos textos se enfocan en América Latina, por lo que me he centrado en ellos. A continuación, hago una revisión de algunos aportes al tema en la antropología temprana (de finales del siglo XIX y principios del siglo XX), que combino con algunos apuntes sobre las tendencias principales en las discusiones sobre la administración de empresas y la antropología de los negocios. Concluyo con una breve discusión sobre la relación entre liderazgo y poder.

37 Para una discusión más detallada sobre «mandar obedeciendo» como discurso y práctica, véase Larsson en prensa.

Lo que muestro a través de esta exploración es la prevalencia de dos vías teóricas. Actualmente, la vía prevalente se puede asociar con los planteamientos de Pierre Clastres, quien destaca la existencia de liderazgos igualitarios, que se vinculan a sociedades sin Estado y que se contrastan con liderazgos autoritarios del Estado. Esta vía ha ido desplazando a otra muy influyente, que se inspira principalmente en las ideas de Max Weber, donde el liderazgo se asocia con la imposición de la propia voluntad, que se legitima principalmente con referencias a una cierta tradición. Sin embargo, existe también una tercera vía, que resulta particularmente interesante por su relación más íntima con la discusión sobre el poder que llevamos a cabo en la introducción de este libro. En esta, el liderazgo aparece como un conjunto de conocimientos teóricos, habilidades, aptitudes personales y apoyos materiales e institucionales que se generan en contextos específicos de artefactos, ambientes, formas de pensar, etcétera. Estos se emplean para influir en la configuración de esos mismos contextos. Se trata, en resumen, de una comprensión del liderazgo que se centra en los intentos individuales o grupales por navegar en contextos inciertos y cambiantes, cuyos sentidos no se agotan con interpretaciones enfocadas únicamente en tendencias hacia la dominación y en las posibilidades de relaciones igualitarias.

EL LIDERAZGO EN LA LITERATURA ANTROPOLOGICA CONTEMPORANEA

¿Cómo se entiende el liderazgo en la literatura antropológica contemporánea? Como he mencionado en líneas previas, actualmente la línea argumentativa más significativa es que el liderazgo se ubica en una escala entre dos extremos. Por un lado, encontramos la figura del autócrata individualista, asociado al Estado. Por el otro, el liderazgo colectivo que se apoya en una clase de administrador que ejerce las decisiones tomadas por una colectividad. Esto es particularmente visible en trabajos que se desarrollan en contextos políticos. Por ejemplo, de la misma manera que el EZLN ha destacado el ideal de «mandar obedeciendo», Carwil Bjork-James (2018) reporta cómo los movimientos sociales en Bolivia están atravesados por una ética que privilegia a la colectividad, en oposición directa a una política entendida como individualista y corrompida³⁸. Como hace notar Bjork-James (2018, 380, pie de página 2), este argumento también aparece en el trabajo de Sian Lazar (2008, 200) sobre movimientos sociales en el mismo país. Por su lado, Stener Ekern (2011) describe una situación muy parecida en su estudio sobre liderazgo y comunidad entre mayas en Guatemala, al igual que Rickard Lalander y Maria Therese Gustafsson (2008) en

38 Para una discusión sobre usos cotidianos de la política, que puede ser relevante también para Bolivia, véase Larsson y Camerás (2024).

su discusión sobre el movimiento indígena en Ecuador. Esta posición aparece también en textos que más bien describen y analizan el tipo de líderes que denuncian los movimientos sociales mencionados. Un ejemplo de ello es el trabajo de Ana María Gorosito Kramer (2006) sobre el impulso estatal de un liderazgo jerárquico, que supuestamente rompió con un estilo más horizontal y recíproco que habría caracterizado el liderazgo guaraní antes de entrar en contacto con el Estado. Este énfasis en liderazgos indígenas más igualitarios, en contraste con los liderazgos jerárquicos del Estado, hace eco de la influyente teoría de Pierre Clastres (1989). En ella, se abordan las sociedades igualitarias no estatales que actúan en contra de las jerarquías que él consideraba características de las sociedades con Estados, así como de la larga historia de iniciativas por crear relaciones más igualitarias en los movimientos sociales (véase Lazar, 2012).

Estas ideas sobre la posibilidad de un liderazgo igualitario deben entenderse a la luz de la imagen del líder, establecido durante la mayor parte del siglo xx. Aquí, el liderazgo más bien implicó la imposición de voluntades individuales a otros, muy en línea con los aspectos que destacó Max Weber a principios del siglo xx en sus apuntes sobre poder³⁹. Por ejemplo, en un estudio comparativo entre diferentes comunidades tradicionales aisladas, Brian Hayden y Rob Gargett (1990) argumentaron que las élites locales en Mesoamérica, durante el siglo xx y hasta la fecha de la publicación de su artículo (poco antes de la rebelión neozapatista), «no han ofrecido ningún apoyo a sus comunidades en tiempos de crisis, más allá de los actos que fueron diseñados para incrementar las ventajas de las élites» (3; traducción del autor). Podemos encontrar un argumento muy parecido en el famoso estudio de «príncipes» p'urhépechas en Michoacán, México, de Paul Friedrich (1986, 134). En términos generales, lo que describió fue un liderazgo muy opresivo y competitivo, constantemente envuelto en conflictos entre facciones y cambios en la configuración de relaciones entre individuos. Esto lo llevó a proponer que existe un impulso psicológico universal que llamó *libidi dominandi*, una variante de la figura del *homo hierarchicus* que propuso Luis Dumont (1966) a partir de sus estudios en la India, dos décadas antes de la publicación del libro de Friedrich, formulada en diálogo directamente con Weber. En este sentido, debemos también mencionar la corriente procesualista, que encuentra cierto eco hasta nuestros días, por lo menos en México (véase por ejemplo Varela 2005; Leal González 2020; Mancilla González 2011). Esta corriente se ha anclado en una visión de

39 Para Weber, poder debe entenderse como «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» ([1922] 1964, 43). En lo que se centró Weber, sin embargo, fue en la dominación, que definió como «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas» (43). Es decir, algo que se asemeja más a lo que Barquín define como «autoridad» en el capítulo anterior.

la naturaleza humana que se asemeja a su supuesta inclinación por dominar a otros que vemos en Friedrich, Dumont y Weber. Si bien su énfasis estaba en la maximización de las ganancias de cualquier intercambio —una idea que, dicho sea de paso, llegó a desplazar la preocupación ética más amplia que es evidente en las teorías liberales de economía política a finales del siglo XVII y principios del siglo XIX (McCloskey 2006, en la parte II. *Narratio: How Ethics Fell*)—, como lo expresó Roberto Varela (1984, 23), esto implicaba que, con el tiempo, los intercambios inicialmente más recíprocos tenderían a volverse cada vez más desiguales. Con ello, surgen líderes, es decir, personas con más medios y con mayor capacidad de maximizar sus ganancias en los intercambios en los cuales participan. A partir de este punto de vista, los líderes se entienden como jugadores en luchas por diferentes tipos de recursos (Swartz, Turner y Tuden 1966; Bailey 1971), a través del manejo adecuado de las reglas del juego en cuestión. Esto incluye, entre otros, el uso consensual o coercitivo del poder (Swartz, Turner y Tuden 1966)⁴⁰, el empleo estratégico del control y del intercambio (Blau 1964), así como el deseo de operar dentro de las normas establecidas, o bien de romper con lo establecido (Bailey 1971). Un aspecto básico en estas propuestas ha sido la atención en cómo los diferentes actores se posicionan en relación con los procesos productivos, con lo que se buscó establecer un fundamento material más allá de la idea de la naturaleza humana.

En la práctica, estas ideas no siempre se pudieron traducir a actos concretos, ni a tendencias claras, lo cual nos habla de la debilidad de esta mirada. Por ejemplo, en un estudio sobre liderazgo en Chiapas, John Thomas (1981, 129-130) destacó la importancia de considerar las particularidades de la situación, que lleva a liderazgos individuales en algunos casos, y a liderazgos colectivos en otros. Por ejemplo, describe cómo el hijo de un líder de un ejido en Chiapas obtuvo el permiso para abrir una tienda cooperativa a través de la influencia del padre, lo cual correspondería a un liderazgo individual. Sin embargo, en otra situación, la asamblea del mismo ejido tomó la decisión de darle permiso a una empresa maderera para cortar árboles en sus terrenos, donde el líder formal solo ejecutaba la decisión que ya se había tomado. Un aspecto interesante del trabajo de Thomas es la forma en que intentó definir los factores que determinaban esa toma de decisiones, lo cual lo llevó a medir los niveles de riqueza, de recursos sociales (su posición en redes familiares, de amistades y de compadrazgo) y su relación con la percepción y autopercepción de liderazgo de las personas del lugar. Según Thomas, el 46 % de la posición de liderazgo se podía ligar a la riqueza material de una persona, el 6 % con el tamaño de la familia y el 4 % con relaciones de amistad (1981, 132). Dicho resultado cuestionaba directamente la importancia que Friedrich les había dado a las redes

40 En términos de Barquín. En el capítulo anterior, el poder consensual y coercitivo podrían traducirse como autoridad y poder, respectivamente.

de parentesco y amistad. Igual de interesante, sin embargo, es que restaba un 44 % de su ecuación, que habla de la dificultad de establecer relaciones claras entre causa y efecto cuando hablamos de liderazgo. Sin embargo, propuso que probablemente tendría que ver con dimensiones tales como la fama de lograr realizar cosas, de ser generoso, así como con la habilidad de hablar «bien» en asambleas, y «otras características personales» (Thomas 1981, 134).

Además del énfasis que hemos visto hasta ahora en las posibilidades de un liderazgo igualitario y en la supuesta inclinación hacia la dominación, ya sea inherente a la naturaleza humana o al sistema económico capitalista, un aspecto recurrente en los textos sobre liderazgo es la forma de legitimar la posición del líder. Este tema retoma, a su vez, las teorías de Weber y su distinción entre la legitimación carismática, tradicional y racional-legal⁴¹. Podemos tomar el trabajo de Jan Rus (1995) como ejemplo de este interés, por su énfasis en el papel de la tradición como una fuente de legitimación para los nuevos líderes políticos que surgieron en el municipio de Chamula, Chiapas, durante la década de los treinta. Rus muestra cómo estos líderes fueron impulsados por representantes de una facción del partido que se proclamaba heredero de la Revolución mexicana: el Partido Nacional Revolucionario —que luego se volvió el Partido de la Revolución Institucional—, y que buscaba aliados entre la población indígena para ganarle a otra facción del mismo partido. A pesar de haber iniciado en franca oposición a la tradición en su momento, Rus muestra cómo, con el tiempo, se declararon defensores de una nueva tradición que habían creado, con la finalidad de legitimar su poder.

Las formas de legitimación también han sido discutidas en relación con el liderazgo del vocero del EZLN, el subcomandante Marcos —conocido ahora como Galeano—. Así, tanto Miguel Lisbona Guillén (1999, 18) como Dolores Camacho Velázquez (2007) han argumentado que debe etiquetarse como carismático, mientras que Hodge y Coronado (2003, 31) han señalado que más bien debe verse como una combinación entre la forma carismática y la tradicional. En otros lados, este interés en la legitimación de una dominación también sigue estando presente. Por ejemplo, Jorge Hidalgo Lehuedé y Nelson Castro Flores (2004) discuten las disputas por derechos sucesorios en Chile y Perú, a través de una descripción de cómo los líderes políticos de facto buscaban anclar su poderío en una tradición particular.

Lo que podemos concluir de esta revisión de la literatura sobre liderazgo es, en resumen, que la discusión ha girado en torno a los temas principales

41 Como es sabido, la autoridad carismática surge de la personalidad de una persona específica y su ruptura con las estructuras existentes, mientras que la autoridad tradicional se basa precisamente en esas estructuras sociales existentes, como una herencia de una posición social particular. La autoridad racional-legal, en turno, y como lo indica el nombre, surge de fundamentos legales (como una constitución). Su fuerza reside en la racionalidad de esos documentos fundamentales y en los poderes que invisten en ciertos puestos. El poder está en el puesto, no en la persona (Weber [1919] 1979, 85).

planteados por Max Weber a principios del siglo XX, en su exploración del poder y la dominación (es decir, las formas de legitimación y de imposición de la propia voluntad). Esto ha sido contrastado por una línea que ha seguido los planteamientos de Pierre Clastres (1989), donde se ha enfatizado la existencia de formas de liderazgo más igualitarias, donde los liderazgos autoritarios más bien se tendrían que ligar al Estado como fenómeno histórico. Sin embargo, como indican las conclusiones del artículo de Thomas (1981), existen aspectos que parecen escaparse de los marcos interpretativos que ofrecen Weber y Clastres. Si excavamos más en la historia de las discusiones ligadas al liderazgo, podemos ver que los trabajos antropológicos no siempre se han centrado en el tipo de cuestiones que tienden a aparecer cuando nos acercamos al término actualmente. Vistos desde la discusión sobre poder que esbozamos en la introducción, estos trabajos en realidad resultan más interesantes, dado que abren la puerta a un fenómeno más ambiguo y con más dimensiones que lo que aparece en las discusiones heredadas de Weber y Clastres.

ANTROPOLOGÍA TEMPRANA Y EL LIDERAZGO EN LOS NEGOCIOS

En los inicios de la antropología, el liderazgo se consideraba parte del estudio de las formas de gobierno y de las relaciones sociales en general —ámbitos centrales en la disciplina de esa época, estrechamente vinculados a los intentos por comprender la evolución de las sociedades humanas—, lo que permitió desarrollar una comprensión bastante compleja del fenómeno. Al igual que lo observado en el caso de Thomas, las habilidades personales ocupaban un lugar mucho más evidente en estas primeras etnografías. Por ejemplo, Lewis Morgan ([1877] 1982, 70-73) destacó cómo un tipo específico de líderes entre los iroqueses —los jefes (*chiefs*)— ganaban su posición a través de elecciones, donde se consideraban características personales como el coraje, la sabiduría y la elocuencia, a diferencia de los líderes de tipo *sachem*, quienes heredaban su posición. Sin embargo, estos jefes podrían ser depuestos si se comportaban o mostraban «indignos», lo que subraya cómo su posición dependía de los seguidores. De manera similar, Raymund Firth (1927) destacó las habilidades personales de los líderes de Polinesia, sugiriendo que «deben tener un conocimiento de los detalles técnicos y una comprensión competente de toda la situación económica», pero también estar «versados en todos los hechizos mágicos y procedimientos rituales necesarios para asegurar el favor de los dioses y el éxito del trabajo» (337; traducción del autor). En la práctica, esto incluía una capacidad de dirigir trabajos colectivos, como podemos ver en su descripción de la actuación de un líder maorí (que retoma del libro *Poenamo*, de John L. Campbell), quien dirigió a un grupo de ochenta hombres

para mover un tronco de alrededor de veinticinco metros de largo⁴². Además de estas habilidades, Firth (1927) postuló que los líderes se involucraban en proyectos innovadores, impulsados tanto por su preocupación por el bienestar de su gente, como por el deseo de mejorar su propio prestigio, lo cual ilustra la naturaleza recíproca de la relación entre líderes y seguidores (339)⁴³. El aspecto innovador del liderazgo también fue subrayado por Eben Mumford (1906), quien relacionó el líder a la figura del héroe. Según el autor,

entre los pueblos primitivos, lo suficientemente avanzados como para poseer tradiciones, suele encontrarse la tradición del héroe más o menos mítico, a quien se considera el antepasado de la tribu y a cuyo liderazgo se atribuye el origen fundador de las costumbres del grupo. (1906, 218; traducción del autor)

Al igual que Firth, Mumford acentuó la importancia del liderazgo como institución social para mantener relaciones recíprocas, así como de cualquier relación social en todo el mundo, tanto entre humanos como entre animales (1906, 219). Lo que le interesaba a Mumford era algo que llamaba «el proceso social»⁴⁴, cuyo motor serían ciertas funciones, impulsos, instintos e intereses, lo cual llevaba a un deseo de control sobre los fenómenos que apoyarían el desarrollo grupal o individual. El liderazgo jugaría un papel fundamental en este deseo de obtener el control, según Mumford. Un punto importante que enfatizó Mumford (a diferencia de Firth), es cómo ese proceso incluía tanto a la cooperación como al conflicto (1906, 219). Lo destacable de este planteamiento

-
- 42 El líder, señala Firth, se paró encima del tronco, con un bastón en una mano, que dejó temblar. Luego empezó a cantar, dio una fuerte patada sobre el tronco y se tiró sobre la otra pierna. Cantó más y más fuerte, hasta casi gritar. En ese momento, agarró su arma y dio un brinco, como si estuviera abatiendo a un enemigo invisible. El grupo de hombres contestó con un grito y dio una patada en el suelo, antes de jalar el tronco con una cuerda. Esto se repetía a través de un diálogo de cantos entre el líder y el grupo de hombres, hasta que las respuestas perdían fuerza y el líder decidía que deberían de tomar una pausa, antes de iniciar de nuevo (Firth 1927, 335-336).
- 43 En uno de esos proyectos novedosos que discutió —la construcción de una casa—, Firth destacó la importancia de la diversión para las personas que participaban, así como la oportunidad de socializar que implicaría la fiesta que daría el líder, y la fama que la construcción en sí misma generaría para toda la comunidad. Lo que impulsaba al líder, en cambio, fue tanto su interés en el bienestar de su gente, como su deseo de incrementar su propio prestigio (1927, 339).
- 44 Mumford definió el proceso social como «las actividades recíprocas infragrupales e intergrupales de los organismos vivos, incluyendo también en estas relaciones la influencia del grupo sobre el individuo y del individuo sobre el grupo, y las interacciones entre individuos» (1906, 219; traducción del autor).

es cómo estableció un *continuum* interesante entre dos extremos, lo cual dio lugar a una serie de configuraciones sociales entre la dominación y su opuesto.

A pesar de estas similitudes, existía también una diferencia significativa entre los autores mencionados, que resulta relevante para pensar en el liderazgo como fenómeno social hoy en día. Para autores como Morgan y Mumford, los liderazgos tendrían que entenderse en su contexto evolutivo. Como lo explicó Mumford, «el liderazgo temporal de la horda» claramente contrasta con «las funciones complicadas y bien definidas del líder en los gobiernos modernos» (1906, 219). En otras palabras —y para utilizar las categorías propuestas por Morgan ([1877] 1982, 3)—, el liderazgo entre «bárbaros» o «salvajes» se consideraba cualitativamente diferente del liderazgo entre personas «civilizadas». Para Firth, la situación era completamente diferente. Siguiendo a Malinowski, Firth formuló una dura crítica al evolucionismo y defendió una corriente que estaba surgiendo en ese tiempo: el funcionalismo. Si bien esta conlleva un ahistoricismo problemático (véase por ejemplo Gledhill 2000, 3), abrió la puerta a comparaciones entre grupos que anteriormente se habían separado teóricamente, por una supuesta brecha evolutiva. De esa manera, los hallazgos antropológicos de lugares «primitivos» empezaron a tener relevancia también para lugares «civilizados». Un buen ejemplo de ello es la participación del antropólogo William Lloyd Warner en el famoso Proyecto Hawthorne, en Chicago. Warner había sido estudiante de Radcliffe-Brown, y se inscribió en la historia antropológica por su trabajo con los murngin, en el norte de Australia. En Chicago trabajó con el psicólogo Elton Mayo —un amigo de Bronislaw Malinowski, con interés marcado en la antropología—, quien a partir del Proyecto Hawthorne desarrolló la llamada escuela de relaciones humanas. Esta cuestionó la «administración científica» de Frederick Taylor, que estaba en boga en esos años, por no considerar liderazgos informales, ni el tipo de aspectos que motivaban a las personas más allá del sueldo, como la pertenencia a un grupo (véase Garsten y Nyqvist 2013, 2-3; Baba 2006, 25; Gillespie 1991, 98; Schwartzman 1993, 5-17).

Sin embargo, las puertas teóricas que abrió el funcionalismo a la discusión antropológica sobre liderazgo se cerraron muy pronto. En lugar de aprovechar las descripciones existentes sobre líderes en distintos grupos —que habían sido clasificados teóricamente por el evolucionismo, lo cual habría contribuido a una mejor comprensión del liderazgo como fenómeno social y permitido formular sugerencias prácticas para mejorar liderazgos específicos—, se desarrollaron modelos que seguían insistiendo en supuestas tendencias quasi naturales hacia la dominación. Otros modelos, por su parte, establecían una distinción entre la dominación estatal y el igualitarismo de las sociedades sin Estado, como los mencionados en la revisión anterior. Como es de esperarse, esta mirada determinista hizo que la antropología perdiera relevancia en las discusiones sobre el liderazgo. En su lugar, los estudios sobre la administración de empresas, así como de la psicología organizacional, se volvieron los espacios privilegiados

para este tema —disciplinas más enfocadas en generar «conocimientos útiles» (Mokyr 2002), o prescriptivos, en vez del interés más marcado en las descripciones, que caracteriza a la antropología (Batteau y Villegas 2016)—.

Hasta la fecha, las similitudes entre las descripciones etnográficas tempranas y la comprensión del liderazgo que vemos en los estudios de administración de empresas son evidentes, y vale la pena explorar más para generar un mejor entendimiento del liderazgo como fenómeno social. Por ejemplo, en una destacada introducción al campo, Robert Lussier y Christopher Achua (2016) sostienen que «[l]a esencia del liderazgo es influir», por lo que resulta importante que los líderes «ganen el compromiso y el entusiasmo de seguidores que estén dispuestos a ser influenciados mientras comparten el liderazgo». Esto, añaden, implica que «los buenos líderes buscan el aporte de todos los miembros del equipo», para lograr un «propósito compartido que los motive». Esta relación más dialógica se ve acentuada por el reconocimiento de que no son solo los líderes quienes influyen en los seguidores; los seguidores también influyen en los líderes (6-7).

Al igual que Morgan, Mumford y Firth, la introducción de Lussier y Achua enfatiza la importancia de las habilidades personales, la reciprocidad y la fijación de metas compartidas. Vale la pena señalar que esta comprensión del liderazgo está mucho más cercana a la raíz etimológica del término, que el tipo de líder impositivo que ha predominado en la literatura antropológica. La palabra viene de «“guiar”, del inglés antiguo *lædan* (transitivo) causa para ir con uno mismo; marchar al frente, ir delante como guía, acompañar y mostrar el camino; continuar; brotar, producir [...]» (Online Etymology Dictionary; traducción del autor).

Desde esta perspectiva, el líder necesita saber adónde quieren ir los guiados, pero también puede proponer destinos que no se habían imaginado. En resumen, la imposición de la propia voluntad ha sido sustituida por un diálogo en torno a ideas, donde también cabe un interés en la voluntad y deseos de los seguidores. De hecho, cuando Lussier y Achua hacen referencia a la imposición, es para hablar de la administración. Argumentan que un administrador puede obligar a los subordinados a actuar de cierta manera, pero un líder no —una distinción que hace eco de la diferenciación entre poder y autoridad defendida por Barquín en el capítulo anterior—.

A parte de esta distinción entre líder y administrador, la preocupación con el poder y la dominación que vemos en la antropología es algo que solo aparece en el libro de Lussier y Achua como un referente histórico, que alude a la llamada «administración científica» de Frederick Taylor que he mencionado anteriormente —ideas que estaban en boga cuando Weber formuló sus ideas sobre poder y dominación—. Como señalan Lussier y Achua, en el modelo de Taylor, el administrador aparece como un experto que divide el trabajo y diseña procesos productivos sin considerar las perspectivas de los trabajadores (2015, 283-284). Con el tiempo (y como subrayan los mismos autores), este

tipo de ideas han sido cuestionadas duramente dentro de la literatura sobre la administración de empresas (así como en la psicología organizacional), empezando por trabajos como el de Elton Mayo. Con ello, el énfasis que Taylor y Weber le daban a imponer una voluntad particular fue cambiando por el intento de comprender el sentido de la voluntad y cómo se forma. Al mismo tiempo, se ha subrayado cómo el trabajo puede construirse alrededor de un intercambio de voluntades, donde ambos ganan y el líder funge como guía de la empresa⁴⁵. Un resultado de este proceso es que el líder puede tener más autoridad, en términos de Barquín. Sin embargo, un énfasis en ese aspecto fácilmente pierde de vista que la misma autoridad no es un fin en sí mismo en el entorno empresarial; más bien tiene que entenderse a la luz de los múltiples esfuerzos por alcanzar los objetivos establecidos de la organización, normalmente ligados a su misión y visión.

Lo más destacable aquí, en resumen, es que existe un espacio interesante para explorar el liderazgo en relación con la manera en que se construyen las relaciones, sin recurrir a etiquetas simplificadoras como iguales o desiguales. Tal vez no resulte tan sorprendente que sea en el contexto empresarial o en organizaciones influenciadas por prácticas empresariales donde se encuentran trabajos antropológicos más interesados en este tipo de exploraciones. Un buen ejemplo en este sentido es la labor de Alan Johnson (2007), quien durante dos décadas trabajó como facilitador de talleres que daba una iglesia en Tailandia para formar a sus futuros líderes. En esos talleres, se centraron en los modelos de liderazgo más comunes en la literatura sobre la administración de empresas (las teorías de rasgos, las teorías conductuales y las teorías situacionales, que la iglesia utilizaba en sus entrenamientos)⁴⁶. Fue a partir de su experiencia de los límites prácticos de estos modelos que desarrolló una propuesta basada en un punto de partida común en la antropología: el papel

45 Esta idea de ganar-ganar ha sido duramente criticada en la antropología contemporánea, lo cual es de esperarse considerando la importancia de la conexión teórica entre liderazgo y dominación que existió en la disciplina durante gran parte del siglo xx (véase León Salazar 2014, 19; Ekman 2015, 589; Kawa 2021; Brenner y San Germán 2012, 132; Foster 2014).

46 En síntesis, las teorías de rasgos (como bien lo indica el nombre) giran en torno a los rasgos personales de los líderes, y enfatizan cuáles son las mejores características para ejercer un liderazgo particular. Las teorías conductistas surgieron como una reacción a estas teorías y ponían énfasis en las conductas de los líderes. Al moverse de los rasgos personales a los actos realizados por una persona, argumentaron que era posible aprender cómo ser un buen líder. Las teorías situacionales, finalmente, se enfocaron en la pretensión que existía tanto en las teorías de rasgos como en las conductistas, de que ciertos tipos de liderazgo serían los mejores en todo lugar y momento. Las teorías situacionales, en cambio, defendían la idea de que el liderazgo no se podía entender fuera del contexto particular de la situación, con lo que el líder ideal sería aquel capaz de leer esas particularidades.

fundamental del contexto cultural para entender cualquier fenómeno social; en este caso, las formas de liderazgo. En la circunstancia concreta que ocupó a Johnson, esta perspectiva le llevó a describir dos tipos de liderazgo: el modelo *Thuukjai* y el modelo *Sakdi*. El primero corresponde a un tipo de liderazgo que, ante todo, aparece en posiciones informales. Es un liderazgo que se basa en relaciones «caracterizadas por un sentido positivo y no-explotador de reciprocidad y obligación» (Johnson 2007, 214; traducción del autor), que permite a los líderes hacer que se respeten acuerdos y que se coopere voluntariamente, sin utilizar posiciones formales de poder. Este modelo se opone al liderazgo *Sakdi*, basado en el estatus y el poder que viene con una posición formal. El gran reto para Johnson fue lograr que sus líderes siguieran el modelo *Thuukjai* al momento de ocupar puestos formales. Consideró que se podría lograr al vincular a estos líderes a amplias redes de personas en la iglesia, a través de obligaciones construidas antes de ocupar los puestos formales. Un punto significativo aquí es que el modelo que defendió Johnson no se centra en la forma en que debe actuar un líder (o cómo debe de ser), sino en cómo crear relaciones que atan a los líderes con sus seguidores. A diferencia del énfasis en relaciones igualitarias que encontramos en la literatura sobre movimientos sociales referida previamente —o en la literatura inspirada en Weber, que se enfoca en la dominación y su legitimación—, la propuesta de Johnson entonces no sugiere que una salida de las relaciones jerárquicas sean las relaciones igualitarias, sino que los líderes deben estar atados a amplias redes de reciprocidad. Como señaló Marcel Mauss ([1925] 1979) desde hace un siglo, la reciprocidad de ninguna manera presupone una relación igualitaria: simplemente implica una relación con derechos y obligaciones mutuas.

Podemos encontrar otro ejemplo de una desviación de las discusiones inspiradas en Weber y Clastres, respectivamente, en un texto de Andrew Jones (2005), quien se interesó por la legitimación del liderazgo en una empresa en el sur de Estados Unidos. Si bien esta discusión se podría ligar a los intereses weberianos, lo que agrega Jones es un énfasis en la importancia de ciertos conocimientos y habilidades. Según dicho autor, los líderes que analizó basaban su legitimidad en sus conocimientos sobre el funcionamiento de las cosas en un lugar específico, lo cual habían aprendido como miembros de la cultura «local» donde se desenvuelven. Al mismo tiempo, tenían valiosos conocimientos «globales» gracias a su entrenamiento académico en escuelas de negocios en diversas partes del país, y por tener contactos con personas en otros sitios del mundo. Las descripciones de Jones sugieren que los conocimientos adquiridos en otros contextos también les permitían proponer soluciones novedosas, lo cual añadía otro ingrediente a su legitimidad.

La idea de inventar nuevas soluciones como elemento fundamental del liderazgo también aparece de forma implícita en un texto de Tobias Reu (2019), centrado en los intentos de los neopentecostales en Guatemala por formar nuevos ciudadanos, un proyecto inspirado explícitamente en conceptos em-

presariales sobre liderazgo. Lo que describe es un esfuerzo por crear un nuevo país a través de un liderazgo que busca generar nuevas formas de actuar y de relacionarse entre las personas. Aunque Reu opta por regresar al terreno seguro de Weber, al argumentar que la Iglesia en realidad legitima una dominación estatal, la consideración de este tipo de intentos por romper con las relaciones existentes y construir nuevas visiones de futuro —por más limitados que puedan ser en la práctica— revela un aspecto del liderazgo que prácticamente ha desaparecido de una antropología que no logró liberarse del determinismo weberiano.

CONCLUSIÓN: LIDERAZGO Y PODER

La revisión de la literatura que he realizado en este capítulo me ha permitido dibujar una imagen de las tendencias generales en torno al tema de liderazgo en la antropología. He mostrado que en la actualidad existe un énfasis en un liderazgo más igualitario, que se reporta en diversos trabajos que abordan movimientos indígenas en América Latina, y que supuestamente contrasta con el liderazgo jerárquico y egocéntrico de los políticos y funcionarios estatales. Aunque las discusiones teóricas sobre el liderazgo están ausentes en estos textos, he argumentado que siguen el planteamiento de Pierre Clastres (1989) sobre la sociedad contra el Estado. Esta perspectiva rompe con una tradición más antigua —pero que sigue apareciendo en algunos textos— que vincula el liderazgo a la dominación y su legitimación, inspirada por el trabajo de Max Weber ([1922] 1964). Al mismo tiempo, he señalado que esta dicotomía entre jerarquía e igualdad —al igual que el determinismo implícito en el énfasis en la dominación— pasa por alto una tradición aún más antigua en la antropología, la cual, como he sugerido, merece ser retomada, tanto por su flexibilidad y capacidad descriptiva, como por el hecho de no compartir los problemas presentes en los modelos inspirados en Weber y Clastres. En vez del énfasis en la dominación y su legitimación, así como el contraste entre la igualdad y la dominación, en esta tradición se parte de un *continuum* entre la dominación y la reciprocidad, como propuso Mumford (1906, 219). Asimismo —y como implican los textos de Johnson (2007), Jones (2005), Reu (2019), Morgan ([1877] 1982), Mumford (1906) y Firth (1927)—, este espacio entre dominación y reciprocidad es solo una parte de la historia. Es necesario complementarlo con el análisis de cómo individuos o grupos, a partir de sus conocimientos teóricos, habilidades, aptitudes personales y apoyos materiales generados en contextos específicos, inventan y establecen objetivos, crean derechos y obligaciones entre personas (y otros seres), y persuaden a otros sobre su relevancia. De este modo, intentan desenvolverse en situaciones inciertas, a pesar de las limitaciones impuestas por el propio contexto en el que se encuentran.

Esta manera de entender el liderazgo también implica una comprensión distinta del poder de lo que encontramos en las corrientes inspiradas por Clastres y Weber, respectivamente. Aquí no se trata de la imposición de una voluntad particular —como también sugiere Barquín en el capítulo anterior— o de la dimensión social del poder que únicamente se expresaría a través de una separación de tareas entre quienes proponen y quienes ejecutan. Más bien, aquí el poder se entiende de una manera parecida a lo que sugerimos en la introducción: como una fuerza dinámica que da forma a acciones de individuos y grupos a través de diversos elementos contextuales (como artefactos, lenguaje y entornos físicos). Es decir, el poder es claramente un asunto social, incluso cuando nos enfocamos en conocimientos y habilidades individuales. Además, desde esta perspectiva, el hecho de que una persona tenga la legitimidad (o como sugiere Barquín, «autoridad») de hacer algo, no implica que estemos frente a un acto libre de poder; más bien, nos puede ayudar a distinguir entre un acto administrativo y un acto de liderazgo.

La propuesta de este capítulo es que la forma de entender el liderazgo aquí esbozada, junto con la concepción del poder que se desarrolló en la introducción del libro, no solo puede facilitar la tarea de describir liderazgos concretos —permitiéndonos, por ejemplo, identificar diversas prácticas utilizadas por un mismo líder para enfrentar contextos ambiguos y cambiantes—, sino que también puede ayudarnos a asesorar a líderes que persiguen ciertos ideales en contextos específicos. Esto último, una vez más, pone de relieve la importancia de la práctica de la antropología.

MOVILIZAR





Movilización en apoyo a la «Marcha por la paz», del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, realizada el 7 de mayo de 2011, en protesta contra la llamada «guerra contra el narcotráfico». Foto: Martín Larsson

CAPÍTULO 3

El futuro político: competencia y disputa en torno a la nominación de los candidatos del partido Morena en Tlalpan

Kitzia Mayela González González

INTRODUCCIÓN

A partir de la investigación que realicé del 2021 al 2024 sobre las prácticas político-clientelares en la alcaldía de Tlalpan, Ciudad de México (CDMX), durante el proceso de consolidación política del partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), me percaté de la importancia de diversas narraciones cotidianas sobre el futuro. Estas narrativas giran en torno al pronóstico, planeación y acción de las estrategias implementadas durante el periodo de elecciones de junio de 2024. En dicha etapa, se eligieron gobiernos estatales y locales, legisladores integrantes de la Cámara de Diputados, así como concejales y funcionarios que desempeñarían mandos medios y altos en las instituciones públicas de la CDMX. Es por tal motivo que, como objetivo general, me propongo analizar la imaginación y la creación práctica de los futuros políticos generados por los sujetos que aspiran a ser elegidos como candidatos a un cargo de elección popular en Tlalpan —como diputados y alcaldes—, al igual que los diversos actores cercanos a ellos. Específicamente busco: 1) identificar la forma en la que los actores consideran que se debe hacer política para la obtención y mantenimiento de cargos públicos, la legitimidad y el liderazgo; 2) analizar cómo dichas consideraciones influyen en las decisiones al hacer política y en el tipo de prácticas que realizan para ser considerados por la diri-

gencia del partido como posibles candidatos; y 3) describir cómo se manifiesta lo azaroso, conflictivo y contradictorio de la actividad política, así como los resultados de sus decisiones en las prácticas políticas cotidianas. Llevo a cabo este análisis a partir de la observación, observación participante y entrevistas semiestructuradas y no estructuradas, que he hecho en diversos eventos, acciones partidarias, actividades políticas y en encuentros programados, para registrar las narraciones y las prácticas respecto a los posibles futuros políticos de los actores involucrados en la contienda por los cargos.

El texto se presentará en tres partes. En la primera (teórica), realizo una breve reflexión acerca del giro temporal teórico-metodológico de la antropología hacia los futuros políticos. Por otro lado, retomo algunos estudios sobre el clientelismo político que observan al fenómeno como una forma de participación política cotidiana. Lo anterior para analizar su papel y prácticas como medio para la consecución de los futuros políticos imaginados. Además, cómo estos a su vez influyen en la planeación de las prácticas clientelares que se ejecutarán para llegar a una meta. En la segunda parte (contextual), hago una breve descripción del trabajo de investigación que he realizado, con el fin de situar la arena política en la que se desarrollan las disputas y conflictos por los cargos públicos. En la tercera parte (etnográfica), me concentro en las prácticas político-clientelares a nivel local de los actores que estaban en la contienda electoral, respecto a la posible nominación de sus candidaturas para cargos políticos.

EL GIRO TEMPORAL: ANTROPOLOGÍA DEL FUTURO POLÍTICO

El futuro es un tema que ha empezado a atraer nuevo interés en la antropología. Al estar ubicado en un tiempo que todavía no existe y debido a que es social y culturalmente construido (Appadurai 2015), nos puede ayudar a observar cómo se articulan la política, el Estado, las relaciones de poder, la democracia y el gobierno, a partir de diversos valores, creencias e imaginarios. Como nos indican los trabajos de Reina-Rozo (2023) y Figueroa (2023), este interés implica explorar el modo en cómo se expresan las diversas formas de ver, predecir y vivir el porvenir desde el presente, con sensaciones de inestabilidad y desaliento, pero también con ilusión por el futuro. Nos permite ver lo que las personas imaginan sobre el futuro (ya sea de forma tangible o ficticia) y, a partir de eso, nos concede la visualización de prácticas influidas por sus decisiones y reflexiones en torno a contextos específicos, así como las consecuencias o resultados de estas. Con ello, podemos también percibir las expresiones locales sobre los deseos de mejorar condiciones de vida, así como las preocupaciones que expresan a través de pronósticos más desalentadores.

Un punto de partida importante que se ha destacado últimamente es cómo el tiempo no debe imaginarse de manera unilineal. Como han sugerido Fer-

nández y Vázquez (2023), más bien deberíamos pensar en futuros diversos «plurifuturo», para englobar el abanico de posibilidades que siempre existirá para cualquier grupo, proceso, ideología política y meta pública. De hecho, partir de la noción de plurifuturo también nos ayuda a analizar procesos de negación de esas posibilidades. Así, David Graeber (2011a) ha argumentado que el capitalismo y su aparato burocrático es un buen ejemplo en ese sentido, con su afán por eliminar la existencia de posibles futuros alternativos. Los futuros, sugiere, se sujetan a unas cuantas posibilidades, y estas despliegan una serie de realidades que se pueden suscitar. Sin embargo, lo anterior no significa que se pierde la complejidad real que existe en torno al futuro. Como también ha argumentado Luhman (2010, 12), el efecto principal es el fortalecimiento de ciertos sistemas de amigos, organizaciones o agrupaciones, a costa de la eliminación discursiva de otros.

Esta apertura del futuro y los intentos por ir cerrándolo en cierto sentido —siguiendo diversos ideales e intereses particulares—, es visible en el proceso político de conformación de las izquierdas políticas en la Ciudad de México. En los imaginarios expresados a través de discursos políticos y narraciones cotidianas que registré durante mi trabajo de campo, se muestra una variedad de futuros que, sin embargo, se ven limitados por el anclaje histórico que establecen los actores con quienes trabajé. A través de este anclaje, se articulan causalidades y coincidencias entre distintos momentos, lo cual se manifiesta en su interpretación de la realidad. Los conflictos en el pasado se utilizan para detonar las exigencias de mejores futuros para los grupos, con lo que expresan su forma de experimentar el tiempo a su manera: el tiempo de la política local. Al mismo tiempo, podemos ver cómo estas narrativas sobre futuros locales se insertan en futuros más amplios, de mejora colectiva encabezados por un partido particular (Mercedes 2023). Un ejemplo de esto es cómo los diversos movimientos sociales —que tuvieron su expresión más fuerte a partir de finales de la década de los setenta y hasta los noventa— fueron incorporados al partido con el cual realicé el presente estudio (véase Núñez 1990; González 2016; González 2020). Aquí, más que la falta de imaginación hacia futuros alternos que denuncia Graeber, podemos ver lo que se asemeja a una «política de la posibilidad» (Appadurai 2015, 21). En ella, la capacidad de aspirar a algo mejor se transforma permanentemente en nuevas estrategias, donde diversos actores se conectan a través de narrativas que vinculan pasados y futuros entendidos como compartidos. Como ha sugerido Appadurai (2015, 21) y como veremos con más detalle en este capítulo, esto significa que la realización de las visiones del futuro depende de su capacidad de calcular los riesgos correctamente, de producir las especulaciones adecuadas y de comprender apropiadamente el mundo material que se hereda a la vez que se moldea.

DEFINICIÓN DEL CLIENTELISMO POLÍTICO COMO INTERCAMBIO

Una práctica central para entender cómo se moldea el futuro en Tlalpan es el «clientelismo», que logra articular a diversos actores en torno a una meta compartida: la consolidación política del partido (es decir, la ocupación de los diferentes niveles de gobierno y la mayor representación legislativa). El clientelismo surgió como un objeto de estudio para la antropología británica en la década de los cincuenta en las sociedades mediterráneas y posteriormente en las norteamericanas (González 1997). En México y en otras partes de América Latina han existido esfuerzos académicos de algunos antropólogos por estudiarlo (Bartra 1975; Tejera 2014 y 2015; Barquín 2013; Rodríguez, Tejera y Castro 2014; Hagene 2015). En la actualidad, la ciencia política y la sociología han encabezado su estudio (Auyero 2001 y 2002; Audelo 2004; Combes 2011; Zaremburg 2014; Zapata 2016; Vommaro 2008 y 2016; Ortega 2018)⁴⁷. En el sentido más amplio, podemos entender el clientelismo como «la consecuencia de la utilización de las relaciones de clientela en el marco de la política» (Corzo 2002, 10). Si bien este tipo de definiciones amplias requieren de varias precisiones para tener un concepto más operacional, a continuación las desarrollaré. Por ejemplo, ¿deberíamos enfocarnos en el intercambio simbólico de bienes cuando estudiamos el clientelismo, como sugiere González (1997)? ¿O deberíamos enfatizar los vínculos que genera este fenómeno entre la población y los gobiernos de un estado, a través de los partidos políticos y la burocracia, como sugieren Corzo (2002) y Tejera (2015)? Antes de esbozar mi manera de acercarme a esta situación en Tlalpan, quisiera destacar que esta definición inicial —y la discusión más detallada que desarrollo a continuación—, se enfoca en el fenómeno como tal, sin interesarse por las implicaciones morales que puede tener. Este tema ha sido bastante importante en las discusiones sobre el clientelismo y se ve reflejado en las preocupaciones de la dirigencia de Morena, donde muchas veces ha sido visto como un elemento patológico de la democracia, que se relaciona con formas corruptas, autoritarias y antidemocráticas de gobernar (Audelo 2004). Sin embargo, otros como Vommaro y Combes (2016), Combes (2011 y 2017), Gurza y Zaremburg (2014) y Zapata (2016), han sugerido que el clientelismo más bien forma parte del desarrollo democrático, al involucrar a grupos marginalizados de una manera efectiva. Desde esta perspectiva, el problema no necesariamente radica en el clientelismo como práctica; este puede considerarse como un instrumento a disposición de la corrupción, o

47 En este sentido se encuentra, por un lado, la visión de que el clientelismo es utilizado solamente para fines político-electorales, con el intercambio de votos por dádivas. Por otro lado, la idea de que el clientelismo es propio de todos los sistemas sociales, así como González Alcantud nos lo recuerda con los sistemas de intermediación religiosa, en donde la religión es el soporte simbólico del clientelismo (1997, 37).

bien se puede decir que la corrupción utiliza las relaciones de clientela para sus propósitos.

La manera en que he decidido abordar al clientelismo en este estudio responde a una preocupación de carácter pragmático. Poco a poco he incluido elementos que resultan relevantes, a partir de la amplia definición mencionada de Corzo. He optado por prestar particular atención al clientelismo político, que acentúa las relaciones político-electorales (en específico partidarias) y no solo las de amistad, reciprocidad o económicas. Aquí, el clientelismo es visto como un tipo de participación política que usa las relaciones de clientela como instrumento, y que fueron establecidas a través del intercambio. Debido a su efectividad electoral, se sigue utilizado para la obtención y mantenimiento de cargos públicos, legitimidad y liderazgo, así como de bienes materiales y favores políticos. Un punto distintivo de la perspectiva empleada aquí (anticipada en el apartado anterior), es el énfasis que tienen las ideas en torno al futuro para las relaciones clientelares —un aspecto que agrega una dimensión importante a una discusión que muchas veces se ha quedado en el análisis de la relación entre el presente y el pasado—. Además, en este trabajo se subraya cómo el intercambio no solo se realiza entre quienes disponen de ciertos recursos gracias a sus cargos públicos y aquellas que están en situación de pobreza o carencia material; también se presenta entre la militancia, la dirigencia local del partido y las personas que están en los escaños más altos del partido y el gobierno. Asimismo, se intercambian cargos públicos, nombramientos en el partido, candidaturas, control político-territorial (por ejemplo, en ciertos distritos electorales de Tlalpan). Igualmente, se permuta legitimidad y aceptación en los diversos grupos, a cambio de operar y movilizar actos de campaña, acarrear votantes y hablar positivamente del proyecto político y el buen gobierno de los representantes de Morena, a la militancia y a los posibles votantes. En este sentido, se pretende trabajar con el punto de vista de los llamados «patrones»⁴⁸, actores que también son clientes en relación con sus pares o superiores, a través de relaciones de amistad y negociación, aunque no suelen ser enmarcadas conceptualmente de esa manera. En la práctica, esto me lleva a enfocarme en tres tipos de clientelismo:

1. Clientelismo electoral, en el que el intercambio se realiza entre el posible candidato o el candidato y el votante.

48 No es común para la antropología que se elija trabajar con este tipo actores. No obstante, para el estudio del clientelismo es importante no dejar de lado que: «Recuperar el punto de vista [de los actores] implica situarnos en la posición y en el conjunto de relaciones desde las cuales las prácticas, las evaluaciones y las creencias “clientelares” son construidas, e intentar entenderlas desde el punto de vista de esa ubicación» (Auyero 2001, 168).

2. Clientelismo de partido, en el que se intercambia apoyo por algún beneficio material, que proviene de recursos propios de los funcionarios, de alguna institución gubernamental o del partido, a través de sus dirigentes o intermediarios. Un ejemplo es el caso de los coordinadores operativos territoriales (cot) de Morena, que realizan acciones de convencimiento y atención a problemáticas con la población (principalmente en colonias, barrios y pueblos con mayor índice de marginalidad), así como con los simpatizantes y militantes, a través de la vinculación con las instituciones gubernamentales.
3. Clientelismo burocrático, en el que se intercambian favores por recursos públicos a través de intermediarios estatales, como los servidores de la ciudad y los «servidores de la Nación», que se dedican a la inscripción de programas sociales estatales y federales, y al reparto de recursos públicos provenientes de políticas públicas de instituciones de gobierno.

Estos tipos de clientelismo existen y convergen de manera simultánea; de hecho, en ocasiones, los actores pueden ocupar posiciones en al menos dos tipos de clientelismo, por ejemplo, el burocrático y el de partido.

LA CONFORMACIÓN DE REDES POLÍTICO-PARTIDARIAS DURANTE EL PROCESO DE CONSOLIDACIÓN DE MORENA EN TLALPAN

A nivel local, las prácticas político-clientelares adquirieron características particulares a raíz del proceso de consolidación de las izquierdas políticas en la Ciudad de México. A partir de 1997, cuando el Partido Revolucionario Institucional (PRI) perdió su papel arbitral y comenzó el fortalecimiento del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el clientelismo se estructuró en torno a campos políticos, facciones y redes de relaciones encabezadas por funcionarios y actores políticos de ambos partidos (véase González 2020). Debido a la competencia partidaria, hubo un aumento en las prácticas asociadas a la entrega de dádivas a cambio de votos. Posteriormente, desde 2015, cuando el PRD perdió su predominio electoral, Morena ha tratado de afianzar su control político a través de nuevas formas de intercambio que discutiré a continuación. Estas, bajo la ideologización de un nuevo proyecto político de izquierda, cuyo propósito es dejar atrás las viejas prácticas político-clientelares del PRI y PRD y distribuir el recurso público de forma universal, de manera que se priorice a los más pobres. Cuando gobernaba el PRD, el margen de competitividad entre los liderazgos se establecía entre unos cuantos y, por tanto, se manifestaba la lealtad o deslealtad de sus seguidores de forma más clara. En la actualidad, se ha dispersado la representatividad política en diversos actores, lo que ha provocado que la competencia se manifieste en campos de conflicto más ato-

mizados. Lo anterior ha provocado que se debilite el sentido de pertenencia a un grupo político específico y que no se generen vínculos permanentes entre los líderes y sus seguidores. Con ello, las relaciones de clientela política en la actualidad se mueven mayormente por «interesía»⁴⁹. Por tanto, se puede decir que, a medida que aumenta la presencia de los partidos políticos, disminuyen los rasgos de comunidad e incrementa la competencia político-electoral (González 2020).

En la actualidad, se ha configurado una red partidaria basada en relaciones políticas. Por un lado, entre actores que son funcionarios de nivel medio y alto en las instituciones gubernamentales de la CDMX (o tienen cargos de elección popular y simultáneamente ostentan un nombramiento en Morena), y por el otro, sus seguidores cercanos y militantes. Estos actores se distinguen por haber tenido un vínculo cercano con la actual presidenta de México, Claudia Sheinbaum, debido a que hicieron trabajo político para ella o desempeñaron un cargo en la función pública de la alcaldía cuando fue alcaldesa (2015-2017), o en el gobierno de la CDMX cuando fue jefa de gobierno (2018-2024). Resaltan sus características altamente fluidas, tales como la movilidad de las funciones políticas⁵⁰, que desempeñan los sujetos involucrados en un momento político determinado, y el ejercicio múltiple y simultáneo de funciones, roles y lealtades primordiales hacia uno o varios dirigentes partidarios. En este sentido, se puede decir que las formas de acercamiento a la meta pública han sido establecidas a través de prácticas basadas en la inmediatez. Esta red político-partidaria y sus prácticas clientelares surgen de la intención de seguir los postulados del proyecto político llamado «cuarta transformación», que sugiere priorizar la universalización de los derechos y beneficios, de modo que toda la ciudadanía (sin distinción de afiliación partidaria o respaldo a las mayorías parlamentarias), tenga acceso a los bienes y servicios ofrecidos por el Gobierno. Esto intenta ampliar la cantidad y la característica de los votantes acostumbrados, ya que el partido no solo pretende beneficiar a las personas de bajos recursos, sino también a las clases medias y altas. Lo anterior, como ya se anticipó, requirió modificar el tipo de intercambio clientelar del gasto público con personas de bajos recursos. Ello implicó una ruptura con un intercambio

49 Se refiere al grupo de personas «que lucrarán, corromperán, acumularán y exterminarán en uso de un poder de Estado. A esto en buena parte se le denomina *interesía*; por oposición, y distinto es el interés que se colectiviza del que surgen necesidades que se instalan como necesidades de satisfacción comunitaria de Estado» (González 2018, 674).

50 Las funciones políticas se llevan a cabo mediante mecanismos de participación, como la tarea de organizar actos políticos –presentaciones en plazas públicas de candidatos–, a la que comúnmente se le nombra «operativizar». Además de llevar a personas a dichos eventos por medio del convencimiento de que tienen que ser recíprocos con los beneficios que reciben del gobierno, o a través de la promesa de algún intercambio material o de servicios públicos. A esto se le llama usualmente «movilizar».

caracterizado por el patrimonialismo: «apropiación prebendal de los medios administrativos, sujeción prebendal externa y familiar del AE [Aparato Estatal], dominio despótico clientelar de la institucionalidad y vida comunal, centralismo autócrata personalista, arbitrariedad para gobernar, poca o ninguna capacidad de gestión estatal local, etcétera» (Reyes 1998, 73-74), que era muy común entre los partidos mexicanos⁵¹. Esta ruptura significó hacer a un lado a los «liderazgos locales»⁵² que son militantes de Morena, sobre todo desde el principio de la administración. Algunos de estos líderes tenían una trayectoria considerable, que se extendía hasta los inicios del periodo de dominación del PRD en la Ciudad de México (1997). Fueron dirigentes de agrupaciones vecinales que durante años hicieron gestiones para la localidad en la que trabajaban, a través de redes clientelares. Estos líderes fueron sustituidos por mediadores estatales encargados de la repartición de los recursos de los programas sociales, con lo que se movió hacia lo que podemos llamar la «partidización» de los recursos. Así, los recursos son otorgados por el partido en el gobierno y no por individuos que ocupaban el puesto de diputado, delegado, entre otros, con lo que los lineamientos de los proyectos particulares cobran mayor importancia.

Debido a que los recursos con mayor impacto económico y social son repartidos por el gobierno federal de forma universal, han cambiado las prácticas entre representantes del partido y posibles votantes, así como entre diferentes líderes políticos. Ahora, los funcionarios y dirigentes políticos buscan convencer a los militantes y simpatizantes que deben votar por los candidatos del partido para que sigan impulsando la universalidad de las políticas públicas, leyes y proyectos urbanos. Por su parte, los funcionarios de las instituciones de la Ciudad de México (encargados del reparto del gasto social que no tiene el carácter de universal) buscan tejer vínculos con los líderes en cada zona beneficiaria, con lo que «partidizan» los recursos gubernamentales. Dicho reparto funciona a través de programas sociales focalizados en las 869 unidades territoriales, registradas como zonas de media, alta y muy alta marginalidad en la Ciudad de México, establecidas en el Programa de Servidores de la Ciudad (SERCDMX, creado en 2019, perteneciente a la Secretaría de Inclusión y Bienestar Social). Esto crea relaciones de dependencia y sentimientos de obligación, que los funcionarios cobran por medio de favores cuando los dirigentes del partido requieren apoyo. Al mismo tiempo, persiste el intercambio constante de dádivas por votos o favores entre políticos —ya sea que ocupen

51 Para la revisión de trabajos sobre este tipo de red, véase Tejera (2005, 2015, 2016); Tejera, Castro y Rodríguez (2014); Tejera y Emanuel (2015); González (2020).

52 Por la discusión más detallada sobre conceptualizaciones teóricas que realiza Larsson en el segundo capítulo de este libro, cabe aclarar que el uso del término «liderazgo» que hago aquí corresponde a los usos realizados por las personas con quienes trabajé. «Liderazgo local», por ejemplo, corresponde a las divisiones entre niveles que se manejaban en el partido.

un cargo o aspiren a uno— y líderes locales (o mediadores) junto con sus seguidores. Este intercambio depende de los recursos disponibles, ya sea por el cargo público que ostentan, por su vínculo con algún dirigente local, estatal o nacional del partido, o por su participación en una red de relaciones políticas de alcance limitado. Dichos intercambios consisten, por ejemplo, en bienes materiales, la permanencia en mercados establecidos y tianguis, la asistencia para gestionar servicios públicos, y en apoyar en momentos en que se necesite asistencia electoral y dinero en efectivo. De esa forma, el clientelismo político sigue compensando la ineficacia del gobierno para la resolución de necesidades específicas.

Por lo anterior, podemos concluir que hubo un cambio en los mecanismos tradicionales de hacer política, lo cual ha impactado en el tipo de prácticas clientelares que se llevan a cabo. Como hemos visto, se ha pasado de la patrimonialización a la partidización del recurso público. Sin embargo, los políticos han patrimonializado los ideales del proyecto político, es decir, aquellos valores políticos y sociales con los que se identifican los militantes, con el fin de cumplir su propia aspiración de alcanzar un futuro mejor para ellos y sus familias.

Al inicio de la administración, se consideró que los cambios político-administrativos ayudarían a la consolidación del partido, debido en parte a un esperado aumento de la militancia y simpatía por parte de la ciudadanía. No obstante, dichos cambios, que tenían el objetivo de partidarizar el gasto público, fueron insuficientes para lograr una participación electoral que les permitiera ganar las elecciones locales por la alcaldía en 2021. De hecho, se experimentó una disminución en el acompañamiento a los actos proselitistas del gobierno, así como a las actividades y eventos políticos del partido. Es por tal motivo que se regresó a las prácticas clientelares establecidas por los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional —que dominaba todos los niveles del gobierno en todo el país durante el siglo XX— y del Partido de la Revolución Democrática, que implicaban relaciones de intercambio entre líderes del partido y líderes locales, que encabezaban ciertos grupos de interés⁵³. De esta forma, el clientelismo político se sigue considerando un instrumento efectivo para el cumplimiento de los futuros políticos programados o esperados.

LAS DECISIONES Y PRÁCTICAS POLÍTICAS INFLUIDAS POR EL DEVENIR POLÍTICO

En Tlalpan, la mayoría de los actores políticos esperaban que se nominara a Claudia Sheinbaum como candidata de Morena a la Presidencia de la República o como coordinadora nacional de la defensa de la cuarta transformación,

53 Los grupos de interés se entienden como aquellos que colaborarán con el Estado y los partidos políticos para lograr sus objetivos (Ibarra 2005, 88).

como lo llaman los dirigentes del partido. Al haber ocurrido lo que pronosticaban, el 7 de septiembre de 2023 comenzó una precampaña a nivel nacional para el proceso electoral. Asimismo, en la Ciudad de México inició la confrontación y disputa por el posicionamiento de los posibles candidatos para la jefatura de la CDMX y, a nivel local, para la alcaldía, las diputaciones locales y federales.

Al existir diversos actores en Tlalpan con posibilidades de ascenso político, también hubo un aumento en la cantidad de contendientes a las candidaturas locales, que superaban en gran medida los lugares que se podían ofertar: uno para el gobierno de la alcaldía, tres para diputaciones locales y dos para diputaciones federales. No obstante, no todos los futuros electivos contaban con los recursos humanos y materiales para usar las redes de clientela a su favor. Los que carecían de suficiente capital económico frecuentemente se sentían opacados por quienes sí contaban con él, ya que lo utilizaban para competir por los votantes. Los liderazgos locales recibieron dádivas y favores de cada uno de los contendientes (principalmente servicios públicos, apoyo para el registro en programas gubernamentales o dinero), lo que provocó deslealtad entre sus seguidores, ya que para estos era claro que los postulantes requerían de su apoyo y estaban preparados para disputárselo.

Los precandidatos con más recursos y mayor reconocimiento político son aquellos que en la actualidad tienen un cargo como funcionarios de alto nivel en alguna institución de la CDMX. Están patrocinados por un dirigente del partido o funcionario representativo a nivel federal o estatal, tuvieron un nombramiento en la estructura interna del partido, o bien, tienen un «recurso fortuito». Por ejemplo, como lo mencionan mis informantes, compraron un «cachito» de la lotería del avión presidencial que se rifó en septiembre de 2020, equivalente a veinte millones de pesos, porque debían apoyar la iniciativa del presidente de vender la costosa aeronave adquirida por la administración anterior, y repartir las ganancias con la ciudadanía.

Las narraciones de algunos contendientes y de personas cercanas a ellos giraban en torno a que ciertas prácticas —como el intercambio de dádivas con líderes locales a cambio de favores, así como el acarreo de personas a eventos partidarios, institucionales y electorales— se realizaban porque era la forma tradicional de hacer política, y no se abandonarían por temor a no obtener las candidaturas. La competencia por los nombramientos se dio por tres vías:

1. La pega de carteles y pinta de bardas con el nombre e imagen de los precandidatos, tanto en los espacios públicos como en las casas de la militancia.
2. La demostración de fuerza y capacidad entre los postulantes a cargos de elección local, y de estos a la dirigencia del partido que también buscaban una candidatura. Esto, a través de la congregación de cierta

cantidad de personas para los eventos políticos del partido, en los que se presentarían las candidaturas a nivel nacional y estatal.

3. Las acciones de forma directa que pudieran fortalecer un vínculo entre el precandidato y el intermediario local.

Se inició una competencia contrarreloj, debido al corto plazo que tenían los contendientes a las candidaturas para posicionarse políticamente, — contaban con cinco meses antes de la veda electoral en la que se determinarían las candidaturas—. Por tanto, existía la sensación de que no podían quedarse atrás respecto a las acciones de los otros contendientes, tanto de Morena como de la coalición PRD, PRI y PAN (Partido Acción Nacional). Durante esos meses hubo dos eventos significativos en Tlalpan, debido a que se presentó la candidata presidencial Claudia Sheinbaum y la candidata para el gobierno de la CDMX, Clara Brugada. Tenían la encomienda de reunir a la mayor cantidad de personas para demostrar el trabajo político que la militancia, la dirigencia y los precandidatos habían realizado, así como para mostrar su apoyo a Sheinbaum y Brugada. Asimismo, se realizaron cuatro eventos en apoyo a Sheinbaum en distintos puntos de la ciudad. A estos actos debían asistir los aspirantes a las candidaturas de Tlalpan —así como de otras alcaldías de la CDMX— junto con sus simpatizantes, quienes eran transportados en camiones proporcionados por el partido y operados por funcionarios, o bien en unidades costeadas por diputados y precandidatos que buscaban demostrar su fuerza al movilizar a personas afines. En dichos eventos, se destacaba la desorganización y se visibilizaba con mayor claridad a los grupos que estaban en conflicto por las candidaturas, evidenciándose así la división política que imperaba en Tlalpan. Cada grupo llegaba de forma separada al lugar, y exponía su fortaleza a través de fotografías en las publicaciones de Facebook. Lo anterior se anticipaba en las reuniones previas a dichas actividades, encabezadas y asistidas por los precandidatos, la dirigencia partidaria y los líderes locales, en las que se simulaba que se llegaba a acuerdos para trabajar en conjunto y mostrar unidad en los eventos.

En el discurso de estos actores, se negaba la existencia de prácticas clientelares, debido a la carga peyorativa que implica dicho término. Justificaban sus acciones afirmando que la afinidad con el presidente, sus sucesores y su gobierno era suficiente para que las personas quisieran responder con favores. No obstante, la mayoría no negaba la existencia de un intercambio que podía establecerse a largo plazo y de forma constante, o bien antes de los eventos, mediante una compensación económica.

La disputa más evidente se dio a través de la pega de carteles y la pinta de bardas. Principalmente en las noches, los brigadistas de cada contendiente —y en algunos casos, los propios precandidatos que carecían del capital suficiente para pagar una brigada más grande— salían a las calles a pegar propa-

ganda con su imagen en los postes, casas, puentes y enrejados. En ocasiones, se concentraban en lugares simbólicamente emblemáticos, por ejemplo, por donde pasaría un dirigente o las candidatas a la presidencia y a la jefatura de Gobierno. Sin embargo, en varias ocasiones hubo conflictos por los espacios. Era frecuente que una brigada viniera detrás de otra, quitara los carteles y las lonas anteriores, o que los encimara con su propaganda. Un director del área de Participación Ciudadana del Gobierno de la CDMX comentó, riéndose: «Le llamé la atención al equipo, porque hasta estaban encimando carteles de nosotros», y señalando al grupo de otro precandidato les dijo: «Ah, ustedes son los que me andaban encimando, ¿verdad?». En estas conversaciones, que aparentaban ser amenas, se evidenciaba la confrontación que había, la rapidez con la que tenían que actuar los brigadistas, y las estrategias que debían tener para acabarse la publicidad impresa.

Otro contrincante me contó que le pidió a una brigada que no colocara los carteles de su precandidata encima de los suyos, y lo acusaron de estar violentando a las mujeres de ese equipo. Ambas partes grabaron los hechos y cuestionaron lo ocurrido. Entonces me dijo: «¿Cuántos carteles crees que soy capaz de pegar en comparación con la diputada? Es mínima la cantidad que llevo como para querer opacarla». Un concejal que también estaba en la contienda coincidía con las narraciones de los demás: «La pega se hace para demostrar lo que se es capaz de hacer, o lo que se trae. No se hace para los ciudadanos; es una disputa interna para marcar el territorio y el poder político que se posee».

En algunas ocasiones participé en la pinta de bardas con algunos contendientes, lo cual evidenció la existencia de muros públicos que son estratégicos para la colocación de sus nombres, ya que esto es lo que permanecerá en la mente de las personas y cosechará un beneficio al momento en que deban responder una encuesta para evaluar sus preferencias. Al terminar de pintar una barda que se encuentra sobre una avenida principal, se preguntaban: «A ver cuánto nos dura», ya que se estila que, una vez terminada, llegue un grupo contrario que pinte de blanco y coloque el nombre de otro competidor. De hecho, los «barderos», como se conoce a las personas dedicadas a colocar letreros en las bardas, venden su trabajo a varios actores políticos, de tal forma que les comunican cuándo se retiran, para que estos puedan llegar a pintar de nuevo.

Durante estos cinco meses, algunos aspirantes y personas cercanas a ellos me narraron sus impresiones, inferencias y rumores acerca de lo que podría pasar si ciertos candidatos ganaban, de quiénes ocuparían los cargos y de la obligación que tendrían para apoyar a quienes quedaran. En ciertos momentos se mostraban desmotivados al considerar la cantidad de competidores que peleaban por los mismos cargos. Un consejero estatal del partido, abriendo su mano, me dijo:

—A ver, ¿cuántos hay? Nombra a los políticos más relevantes. Son diez, y ni siquiera estoy contándome, niuento a los demás. Somos muchos y, por

ejemplo, ¿qué haces con el hijo del senador o con el allegado a Claudia? ¿Les das una diputación local? Pues no.

Por otro lado, un contendiente a concejal de la alcaldía dedijo:

—Te voy a decir lo que creo que pasará. El hijo del senador se va a la alcaldía, a la excandidata por la alcaldía le dan una diputación federal de premio de consolación. La diputación federal, los diputados plurinominales y la diputada local, repiten. Las otras diputaciones locales se las reparten entre quienes están mejor posicionados, o entre las personas del candidato a la alcaldía.

Cada uno de los posibles sucesos desembocaba en realidades políticas diferentes, en las que los contendientes jugaría un rol específico.

El 2 de febrero de 2024 se anunció que la excandidata a la alcaldía contendría nuevamente, lo que dio a pie que se hicieran nuevos pronósticos respecto a las personas que ocuparían los demás cargos. En la madrugada del 14 de febrero se publicaron los resultados para las diputaciones federales, que me compartieron desde las cinco de la mañana. Al quedar pendientes las diputaciones locales, de nueva cuenta se creó la expectativa entre los políticos acerca de quiénes obtendrían dichos cargos. En los grupos de WhatsApp del partido se mantenían a la espera sin hacer críticas a los postulados; no obstante, el retraso se alargó hasta el 18 de febrero. Mientras tanto, se extendieron rumores entre los militantes, a partir de listas apócrifas. Se mencionó que algunos candidatos federales ya anunciados no iban a contender, que se habían cambiado las postulaciones, que los futuros concejales ya habían sido nombrados, pero que aún no se habían dado a conocer los nombres. Además, que existían precandidatos que podrían quedar fuera de la contienda, y se habló de una imposición de candidatos debido a que no se había nombrado a los actores deseados por algunos militantes. Las decisiones de quienes narraron estos sucesos oscilaban entre dejar al partido porque se sentían inconformes y desilusionados, o verse obligados a obedecer las indicaciones y apoyar a quien fuera elegido. Entretanto, salió la noticia de que Sheinbaum se registraría como candidata a la presidencia en el Instituto Nacional Electoral de Tlalpan, lo cual distrajo la atención, ya que los militantes, liderazgos locales, precandidatos y dirigentes debían acudir al acto con algunos invitados. Al estar en espera del registro de la candidata, los actores contaban cómo se estaban disputando y repartiendo las nominaciones e intercambiaban pareceres.

Diversos candidatos señalaron que la demora se debió a que la dirigencia del partido no lograba ponerse de acuerdo en la distribución de los cargos. Eran demasiados aspirantes que exigían un distrito electoral específico y se negaban a vincularse con ciertos compañeros de fórmula, al grado de que una diputada terminó renunciando a su postulación. La espera entre la militancia ocasionó sentimientos de incertidumbre e incluso de enojo, al pensar que las diputaciones quedarían en manos de alguien que no había hecho suficiente trabajo político, o que no fue fundador del partido. En torno a esto, un funcionario y contendiente me comentó que existía una división entre los candidatos:

—Se consideran puros a los políticos que iniciaron el partido y que no utilizan prácticas clientelares para lograr elecciones. Por medio del discurso defienden al proyecto, pero con ellos no se gana nada. Existen también los pragmáticos, que sí utilizan las prácticas para ganar elecciones, y es gracias a ellos que Morena se ha logrado posicionar. Todos los candidatos fuertes en Tlalpan son de este grupo.

La presunción en el partido era que, una vez que se seleccionara a los candidatos, se tendrían que cerrar filas en torno a ellos. No obstante, se percibió preocupación por los que quedaron excluidos de las elecciones, ante el riesgo de que las disputas internas pudieran ocasionar la pérdida de la alcaldía. Solamente el posible triunfo de Sheinbaum les motivaba; una consejera incluso mencionó que se quería retirar del partido, pero que se quedó por esa ilusión. En conjunto, se pensaba que el partido podría desaparecer si continuaban las confrontaciones, reflejadas en las prácticas político-clientelares que cada competidor llevaba a cabo para tener y mantener cargos.

CONCLUSIÓN

El sentido de la existencia «no es necesariamente el destino *post mortem*, la inmortalidad o el paraíso. Es la existencia del mañana» (Augé 2015, 100). En este sentido, el trabajo cotidiano por hacer viable esa existencia es lo que ha posibilitado la reproducción de la política. ¿Cuántas veces la promesa de un mejor futuro no ha movilizado a las personas?

En Morena se concentran elementos esperanzadores respecto a los deseos y anhelos de un sector específico de la población, cuyas necesidades giran en torno a la mejora de condiciones urbanas, sociales y económicas en las colonias y barrios de las alcaldías de la ciudad.

La conformación de las prácticas político-clientelares fue impulsada con base en los posibles futuros pensados por los dirigentes, funcionarios, liderazgos locales, y precandidatos afines a Morena. Esta realidad se expresaba a través de narraciones cotidianas sobre las elecciones de candidaturas, que se presentarían como resultado de las formas en que se hacía política. Estas prácticas eran decididas por una serie de sucesos locales y extralocales alrededor de las preferencias electorales de los candidatos a la presidencia, a la jefatura de Gobierno y a las diputaciones. Del mismo modo, influían las indicaciones de los dirigentes del partido respecto a ciertos objetivos político-electORALES, las consideraciones sobre las prácticas clientelares de los demás contendientes (que competían por las mismas postulaciones) y la capacidad y fuerza política que estos oponentes demostraban, evidenciadas en la cantidad de bardas que lograban pintar y los carteles que podían distribuir.

Las prácticas político-clientelares se realizaban a través de mecanismos de intermediación e intercambio, en las relaciones políticas entre el Gobierno, el partido político y su militancia. En estas, estaban implicadas la partidización de la gestión pública y la patrimonialización del proyecto político del partido.

Al considerar los imaginarios sobre los futuros políticos en el estudio de las prácticas político-clientelares, el desafío no es solo describir y analizar el presente a partir del pasado —o viceversa—, sino también reconocer que los sujetos orientan sus acciones hacia uno o varios propósitos que pueden no estar claramente definidos. Lo anterior debido a que la política local y extralocal, íntimamente vinculadas, son sumamente inciertas y fluctuantes. Es decir, los imaginarios de los dirigentes, precandidatos, funcionarios, liderazgos locales y militantes se conforman de manera disímil, debido a que están involucrados los intereses personales, los de grupo y de los dirigentes que los encabezan, lo cual complejiza su estudio. Las decisiones políticas se basan en conjeturas fundadas en los posibles futuros y concentran elementos tanto reales como ficticios, siempre disímiles, incluso contradictorios y con una fuerte carga emocional.

La «cuarta transformación» encuentra el punto de partida para su politización en la creación de posibles futuros que brinden mejores condiciones de vida e impulsen a los afines a realizar una labor política en pos de esos ideales. Esto puede ser a través de prácticas que desaprueban (como el intercambio de dádivas por favores políticos) o mediante decisiones que les parecen contradictorias o inadecuadas (como el otorgamiento de las candidaturas a ciertos actores que no han demostrado suficiente capacidad para ganar elecciones, y que llegaron ahí por prácticas corruptas). Dichas acciones han sido descalificadas por el propio gobierno de Morena y atribuidas a los partidos adversarios, principalmente el PRI y el PRD.

No obstante, la dirigencia y la militancia han sido incapaces de fortalecer las redes de clientelismo local que existían durante los gobiernos del PRI y el PRD, que manejaban de forma política y eficaz el mecanismo del agradecimiento. Esto no implica, sin embargo, que el clientelismo haya perdido su eficacia electoral, a pesar del aumento en el número de competidores que buscan un cargo de elección popular. En este tenor y como menciona Auyero (2001), no se garantiza que el apoyo y la lealtad provengan de los bienes, servicios y favores brindados por el partido en el gobierno.

Lo que podemos observar es cómo se configuran las prácticas clientelares en la vida cotidiana a partir de imaginarios y de la construcción práctica de futuros políticos, generados por quienes aspiran a ser candidatos a cargos de elección popular. En conjunto, esto nos permite identificar tanto las continuidades como los cambios en dichas prácticas, gracias a lo cual se modifica la forma tradicional de entender este fenómeno.

Atendiendo a estos elementos, se torna necesario cambiar la temporalidad en la mirada etnográfica, ya que tradicionalmente se tenía en cuenta un solo aspecto del tiempo (la relación entre el presente y el pasado). Sin embargo, lo que nos encontramos en Tlalpan es que «[v]ivimos más, mucho más en nuestras dudas y temores, en nuestras ansiedades y esperanzas por el futuro que en nuestros recuerdos o en nuestras experiencias presentes» (Cassirer 1945, 50).

CAPÍTULO 4

Poder, liderazgo y militancia

Martha Silva Antonio

INTRODUCCIÓN

El Partido Acción Nacional (PAN), como organización cívico-política, logró mantenerse y consolidarse gracias al esfuerzo inicial de sus fundadores, quienes construyeron cuadros que dieron origen a una militancia integrada por personas provenientes de diversas organizaciones y corrientes ideológicas. Entre ellas, sin duda, la más importante fue la vinculada a asociaciones católicas.

Entre los principales objetivos del presente trabajo, están los siguientes:

1. Analizar la influencia que tuvo la formación y el pensamiento católico de Alfonso Ituarte Servín (1914-1986) en los primeros pasos de la organización del partido. Servín fue un dirigente de importantes organizaciones católicas ligadas al PAN, y él mismo encabezó dicho partido en el periodo 1956-1959.
2. Reflexionar sobre la importancia de las redes de los militantes católicos para la consolidación del pan.

Como veremos, aunque en el momento de la fundación del PAN la mayoría de los participantes provenían de clases medias y algunos del sector empresarial, los

Líderes partidistas emanaban también de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), organización católica por excelencia, conformada de forma heterogénea en tanto que sus integrantes procedían de diferentes clases sociales. Esta asociación se caracterizó por su lucha y resistencia en momentos políticos coyunturales, principalmente durante la guerra cristera (1926-1929). Las agrupaciones católicas, antes y después de su institucionalización⁵⁴, no han sido confluentes del todo; sin embargo, cooperaron ampliamente. En la década de los cincuenta, el PAN había perdido militantes debido a la «derezización» del sistema, que seguía siendo patriarcal, autoritario, cerrado, centralista y que ejercía un control férreo de las instituciones y medios. En ese sentido, incorporar a los militantes y exdirigentes acejotaemeros es visto por Acción Nacional como una vía necesaria para no desaparecer. En cuanto a la cuestión de género, al ser un contexto eminentemente patriarcal, la participación de las mujeres en la vida pública y partidista era casi inexistente. No obstante, participaron once mujeres en la fundación del PAN⁵⁵, las cuales apoyaban en diversas acciones partidistas, principalmente de organización y vinculación, mas no en la dirigencia o en el Comité Ejecutivo Nacional (CEN). En cambio, en la administración de Alfonso Ituarte tuvieron un papel más activo, e incluso se creó una sección femenina en la revista *La Nación*, en la que varias militantes escribían acerca de diversos temas. Ituarte Servín fortaleció el comité femenil y fundó Acción Juvenil. Esto no es casual, pues son la movilización y el activismo femenil y juvenil en las organizaciones católicas lo que permitió su fortalecimiento y permanencia en el ámbito partidista. Asimismo, el voto femenino fue decisivo para incrementar el número de diputados locales y federales del partido⁵⁶. En este capítulo revisaremos a detalle estos elementos.

54 La ACJM se caracterizaba por ser una organización combativa. Agrupaba a personas cuyas edades fluctuaban entre los seis y treinta años, lo que permitió crear cuadros de militantes formados en la doctrina social de la Iglesia. Además, formaban una serie de células cuya presencia estaba en diversas capas sociales, lo mismo en los círculos obreros, que en las escuelas y en la prensa, entre otros. Al concluir la guerra cristera, la Iglesia católica creó la Acción Católica Mexicana (ACM), que integró a la ACJM a su estructura para controlarla e impedir que participara en otro movimiento armado. Aunque sus estatutos prohibían la participación de militantes católicos en política, la reforma doctrinaria de 1946 permitió que militaran y apoyaran a partidos políticos, gracias a lo cual la Iglesia tendría un brazo en la esfera política. Se pueden consultar textos de Martha Elena García Negrete y del archivo de la ACM para ampliar la información.

55 Véase: Documentos fundacionales del PAN. Archivo Fundación Rafael Preciado Hernández (AFRPH).

56 La entrevista con Federico Sánchez Navarrete arrojó dos datos interesantes sobre la facción parlamentaria de 1955 que estaba integrada básicamente por exacejotaemeros. Ellos no separaban la religiosidad de la práctica política porque finalmente la primera formaba parte de su cultura. Además, fueron ellos quienes otorgaron importancia al voto femenino en dicha elección.

RELEVANCIA DE LA RELIGIÓN PARA LA MOVILIZACIÓN Y EL LIDERAZGO POLÍTICO EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO

Más allá de considerar a la religión como elemento de cohesión social, en este trabajo se recupera su función como detonante en la formación de grupos de resistencia, frente al avance del Estado laico liberal y de las políticas anticlericales en el México de la posrevolución. La religión católica contribuyó a conformar la identidad de grupos cuyos puntos de convergencia eran el hispanismo y el guadalupanismo, como elementos simbólicos centrales en su representación de la patria.

En cuanto al aspecto político, debemos tomar en cuenta el contexto en el que surge Acción Nacional y las razones por las cuales los dirigentes del partido de los años cincuenta provenían de las organizaciones católicas, principalmente de la ACJM. Acción Nacional nace en un periodo marcado por la expropiación petrolera y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Los fundadores tienen una visión clara de lo que debe ser el país. Tanto los fundadores como los militantes, provenientes de grupos católicos, estaban plenamente convencidos de que tenían una misión histórica: salvar a la patria⁵⁷. Ese era su contexto significativo (véanse notas sobre contexto en la introducción de este libro) con el que trabajaron para la creación de movilización y militancia sostenidas.

Los líderes nacionales del PAN de la década de los cincuenta procedían de la ACJM: Juan Gutiérrez Lascuráin (1949-1956), Alfonso Ituarte Servín (1956-1959) y José González Torres (1959-1962). El primero era de la corriente del catolicismo liberal, el segundo era católico social y el último, conservador. El más estudiado ha sido González Torres; de Gutiérrez Lascuráin existe poca información, no solo en *La Nación*, órgano oficial del PAN, sino también en el Archivo Manuel Gómez Morín (AMGM). En cuanto a Alfonso Ituarte Servín, destacan varios aspectos: las versiones contradictorias sobre su dimisión y su simpatía con la idea de vincular al partido con la democracia cristiana. ¿Cómo influyó la doctrina social de la Iglesia en la formación del PAN y en la intención inicial de vincularlo con la democracia cristiana? Igualmente es interesante el vacío documental de su gestión⁵⁸. En el Archivo de la Fundación Rafael Preciado Hernández (AFRPH) (archivo general que concentra la historia y documentación

57 No existen textos recientes sobre la década de los cincuenta en el PAN, mucho menos sobre los dirigentes. El presente estudio se centra en uno de ellos. Además de las breves biografías publicadas por la Fundación Preciado Hernández, está la biografía de Vives (2001) sobre José González Torres, que se basa principalmente en entrevistas y hace un análisis politológico.

58 La mayor parte de la información se obtuvo en el Archivo Alfonso Ituarte Servín (AAIS). También la documentación del Archivo Manuel Gómez Morín (AMGM), principalmente cartas, arrojaron luz sobre la dimisión de Alfonso Ituarte, pues se complementaban con las cartas y otros documentos que alberga el AAIS.

del PAN), los documentos correspondientes a la presidencia de Ituarte Servín, concretamente el minutario de las reuniones partidistas, las páginas se encuentran mutiladas. Asimismo, los números del órgano partidista, *La Nación*, son prácticamente inexistentes, pues son muy pocos y no cubren ni siquiera un año de su periodo.

El capítulo se centra en el periodo de Alfonso Ituarte Servín como militante católico, militante partidista y, en cierto sentido, como líder —a la manera que sugiere Larsson en el segundo capítulo de este mismo libro, de alguien que tiene la capacidad de influir en otros, pero que también cuenta con apoyo institucional que le ayuda a realizar sus visiones—. El análisis se enfoca principalmente en su etapa al frente de Acción Nacional. Ituarte Servín es la cristalización de la influencia del pensamiento católico llevado a la práctica política y como filosofía de vida. Esto se hace evidente al revisar históricamente su papel como dirigente del PAN, en un periodo en el que la militancia había disminuido, la supervivencia del partido estaba en riesgo y su estructura aún se encontraba en proceso de construcción.

FONDO Y ORIGEN

Alfonso Ituarte Servín no solo responde a su época, sino a su circunstancia, a su contexto. Alfonso María Antonio del Sagrado Corazón de Jesús Ituarte Servín nació en Tacubaya el 30 de octubre de 1914. Su padre, Daniel Florencio Ituarte Esteva, fue hermano de los arquitectos Manuel María y Carlos Alberto Ituarte. Fue sobrino del célebre pianista Julio Ituarte⁵⁹ y del escritor y político Roberto A. Esteva, miembro del Partido Liberal y fundador de la corriente católica unionista o liberal, creada en 1870. Su bisabuelo, Manuel María Ituarte Fuentes, poseía una hacienda azucarera en Veracruz y se dedicaba al comercio. Durante el porfiriato decidió trasladarse a Tacubaya, entonces célebre por su zona residencial, y en donde los Ituarte vivieron gran parte de su vida. Formó parte del Segundo Imperio, al igual que Roberto A. Esteva, a quien el emperador Maximiliano premió por haber descubierto una fórmula matemática para sustituir el binomio de Newton.

Debido a que el padre de Alfonso Ituarte falleció de influenza española el 30 de octubre de 1918, sus abuelos paternos se hicieron cargo de su manutención, así como de la de su madre, María Servín Bracho de la Mora, y de sus hermanos. Posteriormente, su tía María de los Dolores Ituarte Esteva (a quien enviaron al colegio de seglares de Santa Clara de Asís en Francia a raíz del inicio del movimiento revolucionario) se haría cargo de su educación y de la formación

59 Los datos biográficos se obtuvieron principalmente de los *Apuntes Familiares* de Adela Ituarte Esteva (1910) que se encuentran en el AAIS.

de su capital cultural⁶⁰. Dolores es el personaje más importante en su primera etapa de formación como militante católico, pues había sido educada dentro de los principios de la Asociación Católica de la Juventud Francesa (ACJF)⁶¹; es decir, en los principios del catolicismo social, la organización católica más importante de su época y un fuerte enclave de resistencia frente a un Estado laico. María de los Dolores fundó el Centro Margarita, ubicado en Tacubaya, a principios de la década de los veinte. En dicho centro se educaba a niñas y juventud de escasos recursos. No solo se les alfabetizaba y enseñaban labores propias de una mujer (coser, bordar, tejer, cocinar, llevar la administración de una casa, entre otras), sino que también se les formaba en un oficio y se les daba clases de doctrina católica.

En 1926, siendo aún adolescente, Alfonso Ituarte contribuía alfabetizando y dando formación doctrinaria en el Centro Margarita. Además, entró a trabajar como obrero y zapatero con el único fin de seguir uno de los postulados de la ACJM en el que había sido forjado: la conformación de círculos obreros como forma de difusión doctrinaria y de generación de militancia. Los principios doctrinarios de la Acción Católica sostienen que el obrero también se puede emancipar a través del pensamiento, no del enfrentamiento ni de la lucha armada, con lo cual cuestiona una de las tesis centrales del socialismo: la lucha entre la clase dominante y la dominada, que se puede expresar como un mo-

60 Bourdieu (1988) señala que existe una correlación entre posición de clase y cultura (lo económico y lo simbólico), la cual está integrada por una serie de símbolos. La posesión o carencia de un capital cultural se adquiere básicamente en la familia y permite construir las distinciones cotidianas que expresan las diferencias de clase.

61 En 1876, Albert de Mun, quien fuera uno de los principales impulsores de la *Rerum novarum* (1892), funda la ACJF, que tendría una buena respuesta entre la juventud católica, ya que a un año de su creación contaba con mil cuatrocientos militantes. Para 1914, periodo en el que María de los Dolores formaba parte de dicha organización, había un total de ciento cuarenta mil adherentes agrupados en tres mil grupos. Desde su nacimiento, la ACJF se distinguió por su combatividad, la cual heredó de los comités católicos que se formaron en los días de la Comuna de París. Esta organización enfoca su apostolado en la formación de círculos de obreros bajo los principios del catolicismo social. Así, surgen las organizaciones de la Juventud Obrera Cristiana (Joc), de los Jóvenes Estudiantes Católicos (JEC), en sus ramas femenil y varonil; gozaban de autonomía y se organizaban en tres niveles: parroquial, de diócesis y nacional. En 1954, los conflictos entre la Joc, la JEC y la ACJF se agudizaron, por lo que el episcopado francés ordenó su disolución en 1956. En su correspondencia del 12 de abril de 1954, Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna comentan un artículo de *Esprit*, que aborda la difícil situación por la que atravesaba la Iglesia francesa con relación al apostolado obrero de los sacerdotes (dominicos), «a los que acusan incluso de sedición». Ambos coinciden en la importancia que reviste para la Iglesia el solucionar los problemas internos, en tanto que se corría el peligro de que se fracturara, tal y como finalmente ocurrió en 1956. Las organizaciones católicas juveniles, entre ellas la mexicana, tomaron como modelo a la ACJF.

vimiento revolucionario. Ituarte representa un tipo de liderazgo católico que fue capaz de tender un puente entre las diferentes corrientes, supo incorporar estrategias a la estructura partidista que caracterizaba a la ACJM y probar su efectividad en época electoral y de construcción partidista.

MILITANCIA CATÓLICA

En 1913, Bernardo Bergöend se da cuenta que necesita organizar a la juventud católica y formarla en la lucha cívica, por lo que decide fundar la ACJM tomando como modelo la Asociación Juvenil Francesa⁶². Su objetivo era infundir en la juventud ideales católicos y amor por la patria, con el fin de que se convirtieran en un elemento de restauración nacional (Gutiérrez 1981, 107-108). La ACJM fue concebida como un elemento político de lucha en el terreno de lo público, en defensa de la religión y de lo que Navarrete (1961, 17) denomina el más sagrado derecho del hombre y de sus libertades: la de conciencia.

La estructura social de la ACJM no era homogénea. Por el contrario, era integradora y democrática, pues sus integrantes provenían de diferentes clases sociales. La formación que se daba a los militantes en los círculos de estudio era integral, pues incluía materias como sociología, teología, apologética⁶³, historia, oratoria, entre otras. De ahí que los círculos de estudio fueran el elemento más importante, tanto en la formación como en la acción de la juventud católica (AAIS, ACJM, s.f., s.n.).

Desde muy joven, Ituarte era parte de las Vanguardias⁶⁴, y empezó a destacar como líder (movilizador de contexto; véase introducción de este libro). En 1926 encabezó la protesta por el cierre del colegio marista Luz Saviñón, para niños pobres, pues el gobierno callista clausuró los colegios católicos. En dicho colegio coincidieron diversos personajes, entre los que se encontraban Alfonso Ituarte y los hermanos Carlos y Juan Sánchez Navarro, quienes emigraron de Coahuila a la Ciudad de México a raíz de que fueron despojados de su hacienda por los revolucionarios. Es decir, eran personajes de corte conser-

62 La ACF era considerada por el papa Pío XI (llamado el «papa de la acción católica») como la organización juvenil modelo, debido a las hazañas heroicas que había llevado a cabo a favor de la defensa de la religión y de la patria. De ahí el prestigio y carácter universal de dicha asociación. La ACJM, por tanto, vendría a simbolizar la lucha de la Iglesia por recuperar un espacio en la esfera pública.

63 Es la defensa sistemática de una posición o punto de vista. El término hace referencia al método de estudio empleado en algunos casos particulares por grupos o individuos que promueven causas sistemáticamente, justifican ortodoxias o niegan a conveniencia algunos actos e incluso crímenes.

64 Las Vanguardias eran la rama infantil de la ACJM, en la que aceptaban a niños de seis a catorce años, pues a partir de los quince años pasaban a formar parte de la ACJM.

vador, tradicionalistas y católicos sociales, que posteriormente participarían en las organizaciones cívicas, empresariales, políticas, católicas y en Acción Nacional.

El espacio escolar se convierte entonces en un espacio de formación de *habitus*⁶⁵, en el que coinciden niños con un mismo capital cultural identitario, como provenir de familias católicas que, independientemente de la corriente a la que pertenecieran, en la mayoría de los casos habían sido excluidas por el sistema educativo gubernamental, debido a sus tendencias políticas o por oponerse a una política liberal anticlerical que excluía a su religión.

Al igual que sus compañeros de la ACJM, en 1926 Ituarte se integró a la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas (mejor conocida como la «Liga»). Este periodo sería decisivo porque en dicha organización coincidirían militantes católicos de todas las corrientes. De ahí se explica su cercanía con los sinarquistas (católicos radicales), con los que mantendría una relación cordial. Eso le permitiría después, como dirigente partidista, servir como puente entre el PAN y la Unión Nacional Sinarquista (UNS). El haber pertenecido a la ACJM, aproximadamente desde 1926, es significativo por dos razones: por el inicio de la guerra cristera y porque la ACJM en la que inicia su militancia era una organización autónoma, cuyo objetivo central era impulsar el cambio social a través de la formación doctrinaria de la juventud, a quien impulsa a defender sus ideales y su fe. La ACJM de 1929 queda subordinada a la recién creada ACM, que se encargará de supervisar y controlar a las organizaciones católicas con el fin de cumplir con el pacto establecido con el gobierno en los acuerdos de 1929.

Como militante de una ACJM en su periodo más beligerante, tuvo contacto con varios personajes que participaron en la guerra cristera de 1926-1929. Uno de ellos fue Luis Rivero del Val⁶⁶, de quien era seguidor y admirador. Otro era Heriberto Navarrete, quien, una vez terminada la lucha, decide ingresar al Seminario de Montezuma de la Compañía de Jesús, y con quien en 1954 tendría algunas desavenencias con relación al Centro Unión. Asimismo, conoce a Salvador Abascal Infante, fundador del sinarquismo y de varias organizaciones

65 Bourdieu (1988) construye el concepto de *habitus* para relacionar lo objetivo (la posición en la estructura social) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo). Este autor lo define como una «estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas» (170-171).

66 Luis Rivero del Val fue militante de la ACJM, miembro de la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas y primer presidente de la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos (CNEC), antecedente de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). Siendo adolescente, se integró a la lucha cristera y su diario fue publicado *post mortem* bajo el título *Entre las patas de los caballos*. Fue asesinado en 1929 junto con otros cristeros militantes de la ACJM, cuando esperaban el tren que los llevaría de regreso a la Ciudad de México.

que permanecen al margen de la ACM, debido a las divergencias que surgen entre los mismos católicos por la firma de los acuerdos de 1929 que marcan el fin de la guerra cristera.

A partir de 1929, la ACJM incrementa su actividad en labores de apostolado. Ituarte Servín empleaba sus fines de semana para visitar los municipios cercanos al Distrito Federal y acrecentar la militancia católica en Tacubaya. En 1936 es designado para ocupar la jefatura del Comité Diocesano de México, cargo que ocupará hasta 1940. Durante este periodo, la militancia se convertiría en un factor esencial para el apoyo y sostén de la diócesis y de la ACM. Ituarte forma un centro de estudios cívico-sociales, el cual quedó bajo la dirección de Guillermo López de Lara⁶⁷, quien elaboró y publicó un documento titulado *Declaración de Principios Cívicos de la ACJM*, cuyos términos eran similares a los principios panistas. También se privilegiaba la formación cultural, por lo que se organizaban veladas música-literarias y ejercicios espirituales.

La comunicación y difusión de dichas actividades se lleva a cabo de tres formas: asambleas, inserciones en prensa y mediante la creación de *SER*, órgano de difusión del Comité Diocesano fundado por Alfonso Ituarte Servín el 20 de junio de 1939. Cuando se publicó el primer número de *SER* se imprimieron pocos ejemplares, los cuales fueron vendidos entre los militantes de la ACJM. En la nota editorial, Alfonso Ituarte señala que *SER* simboliza las tres etapas del hombre: ser (formar), crecer (desarrollar) y trascender (en la esfera cívico-política):

[...] nuestro periódico se llama *SER* porque afirmamos y siempre afirmaremos (nuestro periódico es de afirmación); que México tiene un *SER* especial; que México es una patria y como ha de conservarse para poder existir; que México es una nación que tiene que engrandecerse día con día pues, para eso ha sido formada, pues, ese destino es parte de su *SER*. (Iтуarte Servín 1939, como se citó en AAIS, s.f., 1)

Este concepto refleja al mismo tiempo lo que debe ser un militante, su misión y el fin último de su militancia. Todos los integrantes eran formados en los principios del catolicismo social y no solo aprendían el ideario cívico, sino que lo difundían entre los miembros de las diferentes organizaciones católicas. La formación integral se daba en tres aspectos: educación física, formación intelectual (sociología, historia, filosofía y apologética) y formación espiritual (doctrina y dogma). Estos principios que incentiva durante su dirigencia al frente del Comité Diocesano (así como parte del esquema estructural y de

67 Nació en Zacatecas el 5 de julio de 1905. Abogado de formación, inició su militancia católica a temprana edad y fue colaborador cercano de Bernardo Bergöend, quien le pidió elaborar ese ideario cívico que sería un documento rector no solo de la ACJM, sino del Comité Diocesano.

difusión que se crea para la organización católica), los trasladaría al PAN en el periodo que comprende su dirigencia (1956-1959).

En 1946 decide incursionar en la política porque la ACM modifica el ideario cívico e introduce un apartado referente a la acción política. Por acción política hemos de entender el conjunto de actos que realizan los ciudadanos agrupados en partidos, a fin de implantar en el gobierno (por medio del triunfo de sus candidatos), las soluciones técnicas que juzgan mejoras para el bien común (Actitud de los Católicos en Materia de Acción Cívica y Política 1946). La participación política, a través del ejercicio del voto, será una obligación para los militantes católicos, por lo que la prohibición de participar como candidatos o afiliarse a un partido político se suscribe solo a aquellos que son dirigentes o que forman parte de la estructura de alguna de las organizaciones católicas (Actitud de los Católicos en Materia de Acción Cívica y Política 1946). El 7 de noviembre de 1947, Alfonso Ituarte toma la decisión de renunciar a la presidencia de la Sección Central de Propuestas y Estudios de la UCM para iniciar un nuevo periodo a través de la militancia política.

MILITANCIA POLÍTICA

Alfonso Ituarte es un líder intermedio⁶⁸ que logra sintetizar diversas corrientes, e incluso concreta alianzas con antiguos miembros de la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas y de la Unión Nacional Sinarquista. Su formación ideológica dentro de la corriente del catolicismo social se expresa en su acción política, específicamente en tres áreas: el partido, el congreso y la opinión pública. El papel que desempeñaría como militante del PAN se caracterizaría más por la acción y la reacción que por el discurso. El apoyo discursivo serviría para legitimar la acción o la reacción que se llevaría a cabo en el terreno de lo público y, principalmente, en el ámbito electoral como elemento legitimador.

A partir de su ingreso como militante oficial, Ituarte se empezó a distinguir debido a su continua asistencia a las reuniones del partido en el Comité Directivo Regional del Distrito Federal (CDRDF), dirigido por Raúl Velasco Zimbrón (exmiembro de la ACJM) que había sucedido en la jefatura regional a Juan Gutiérrez Lascuráin (otro exacejotaemero), que había sido electo para ocupar la presidencia nacional del PAN. La conformación regional resulta clave para comprender la correlación de fuerzas al interior del partido, la cual fue determinante para explicar el predominio exacejotaemero durante el periodo

68 Lo describo como líder intermedio porque se ubica justo en medio de dos dirigencias encabezadas por militantes católicos, pertenecientes a corrientes aparentemente antagonísticas, como la católica liberal (Juan Gutiérrez Lascuráin) y la conservadora (José González Torres).

de 1949 a 1962. Las estructuras regionales de poder suelen organizarse en torno a una figura de liderazgo fuerte. Sin embargo, en el caso de los comités regionales del PAN, su fuerza tiene que ver con el grupo de origen. Respecto al CDRDF, en la presidencia del mismo se fueron sucediendo aquellos que provenían de la ACJM, concretamente del distrito de Tacubaya, cuyos miembros se habían distinguido por su amplia participación en actividades cívico-políticas y en la guerra cristera. Para 1951, Alfonso Ituarte era el jefe distrital de Tacubaya⁶⁹.

Ituarte parte del principio de que la religión, como elemento cultural de una sociedad, está en toda acción humana, en tanto que la conforman principios morales que se asemejan a los valores éticos que rigen a la sociedad y que tienen validez universal; por tanto, no puede desligarse del todo del terreno de lo público. De ahí que la acción política de un gobernante esté vinculada con la ética política, en tanto que este debe procurar el bien común de los gobernados⁷⁰:

[...] la noble función del Estado no puede ser realizada; si la política no respeta a la Iglesia y la vida cristiana de los ciudadanos. No puede ser cumplida adecuada y perfectamente si la acción política no está saturada por los principios y las virtudes del cristianismo. La Iglesia no se arroga el derecho a intervenir en los negocios del Estado, en los asuntos meramente políticos. No anhela el poder civil ni sueña en conculcar los derechos legítimos de los gobernantes. (AAIS, comunicación personal, 17 de septiembre de 1951)

Ituarte Servín reconoce la autoridad del Estado manifestando que, a diferencia del cardenismo, el ambiente político es favorable para la colaboración Estado-Iglesia pero, al mismo tiempo, defiende el derecho de los militantes de participar en política:

Considero que dentro del terreno político los católicos no pueden luchar por un pretendido bien público en la forma que les convenga o acomode. [...] Los católicos que militen en la palestra cívica, tienen el deber de estar compenetrados de la doctrina política y social de la Iglesia. (AAIS, comunicación personal, 17 de septiembre de 1951)

69 A este distrito pertenecían Raúl Velasco Z., Alejandro Avilés, Rafael Alonso y Prieto, y Simeón Zúñiga.

70 Kant, Habermas, Hobbes, Hegel y Heideger, al hablar de ética política, hacen alusión al bien común y señalan que este debe ser inherente a los gobernantes, en tanto que es la única forma de mantener el consenso de los gobernados.

El año 1952 marca un cambio importante en la vida interna del partido y en la política nacional. Por primera vez en la historia del PAN, el partido participa en elecciones presidenciales con un candidato propio, Efraín González Luna, que contendía contra el candidato oficial, Adolfo Ruiz Cortines. La campaña del aspirante panista estuvo apoyada por varios grupos católicos, incluyendo los sinarquistas:

[A]l desaparecer el Partido Fuerza Popular (PFP) se dispusieron a apoyar a quien consideraban un político respetable, con el que algunos tenían relación de amistad e incluso de parentesco, y con quien se sentían más identificados por la defensa que hacía de la doctrina social de la Iglesia. (Hernández 2009, 89)

Asimismo, se habían constituido organizaciones cívico-políticas que irrumpieron en el escenario a raíz de la candidatura del candidato panista. Una de ellas fue el Centro Cívico Mexicano, cuyo lema era «Unidad, Disciplina, Trabajo» —una de las consignas de la ACJM— (CCM; Manifiesto CCM, AAIS, s.f., documento mimeografiado). La dirigencia de dicha organización no tenía una estructura jerárquica; por el contrario, era horizontal⁷¹. Los integrantes de dicha directiva eran Alfonso Ituarte, Rafael Monterrubio, Francisco Quiroga, José Reséndiz, Guillermo Mendizábal y Víctor Castro:

Quienes fundamos este organismo, fuimos militantes en la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. Inspirados en la Doctrina Social Católica, nuestra actuación será claramente definida como cristiana; pero no pretendemos escudarnos en el prestigio de la Iglesia, ni en el de las organizaciones de Acción Católica de las cuales procedemos. Tenemos fe en México, en la generosidad de su pueblo, en las posibilidades apenas entrevistas de su territorio, en su misión histórica y en su trascendencia espiritual. En el progreso del país hemos intervenido todos los mexicanos con nuestro esfuerzo y contribución, pequeños o grandes, a pesar de haberse excluido del poder, permanentemente, a individuos o sectores desafectos al régimen. (Centro Cívico Mexicano [ccm], s.f.)

Los militantes católicos no solo se asumen como tales, sino que establecen una clara defensa de su derecho de participación en el terreno de lo público.

71 Este tipo de estructuras de mando están consideradas como idóneas, en tanto que el poder y la toma de decisiones no están centralizados en una sola persona. La organización, se supone, es más democrática. Las organizaciones sociales emergentes que han surgido hoy en día tienen esa estructura de autoridad (véase el análisis de isonomía en el capítulo de Barquín, en este libro).

Esto, con el fin de luchar a través de los cauces legales en contra de la exclusión de la que habían sido víctimas por el hecho de ser oposición. A pesar del bloque católico que se amalgama en torno a González Luna, este pierde las elecciones frente al candidato oficial. Una de las primeras acciones de Ruiz Cortines en 1952 fue reformar los artículos 34 y 115 constitucionales que otorgaban a la mujer la plenitud de sus derechos políticos. Además, 1954 se volvió un año crucial para el Partido Acción Nacional, que en ese momento atravesaba por serios problemas económicos, lo que le impedía realizar un censo de sus militantes y justificar el mínimo para poder sustentar su membresía:

Ya me ha referido Juan [Gutiérrez Lascuráin] la angustiosa situación económica. La renovación de afiliaciones exigidas por las recientes reformas a la Ley Electoral nos impondrá gastos enormes. Sin embargo, creo que será ocasión de una campaña nacional muy fructífera. Necesitamos presentar varios centenares de miles de socios y podemos lograrlo con tal que se trabaje suficientemente. (Carta de Manuel Gómez Morín a Efraín González Luna, 5 de enero de 1954, en Archivo Manuel Gómez Morín, apartado correspondencia)

1954: LIDERAZGO EN UN CONTEXTO EMERGENTE

El 7 de enero de 1954 se promulgó la nueva Ley Electoral, que establecía lo siguiente: para que un partido político pudiera obtener su registro, debía contar con setenta y cinco mil afiliados, cinco mil más de lo que marcaba la ley de 1951. Además, tenía que contar con más de dos mil quinientos militantes registrados en las dos terceras partes de las entidades federativas. Los partidos registrados deberían cumplir con este registro un año antes de que se llevaran a cabo las elecciones de 1955. El 30 de junio de 1954, el PAN entregó 2,289 listas a la Secretaría de Gobernación que contenían aproximadamente diez mil adhesiones. El registro se ratificó el 8 de octubre⁷². En las elecciones intermedias de 1955, Alfonso Ituarte fue postulado por el distrito de Tacubaya, cuya estructura distrital se incrementó gracias a que creció considerablemente el número de las militantes femeninas⁷³, la mayoría de las cuales provenían de las

72 Para ahondar al respecto, se pueden consultar los números 638, 639, 664 y 679 de la revista *La Nación*.

73 El Registro Nacional de Militantes (RNM) data de la década de los noventa. Tanto en los documentos de las sesiones del CEN como en el *Libro de Afiliación de Militantes* (que data desde 1939 hasta la década de los sesenta) se da cuenta de dicho incremento, con un notable aumento de militancia femenina a partir de 1946.

organizaciones católicas⁷⁴. Así, Alfonso Ituarte logró cubrir el cien por ciento de las casillas con representantes de partido⁷⁵.

Además de Alfonso Ituarte, fueron electos Manuel Sierra Macedo y Patricio Aguirre por el Distrito Federal; Jesús Sanz Cerrada por el III de Durango; Federico Sánchez Navarrete por el I de Morelos y Manuel Cantú Méndez por el III de Oaxaca. En el Colegio Electoral lograron la ratificación de su triunfo y tomaron posesión de manera inmediata, excepto en el caso de Federico Sánchez Navarrete⁷⁶, que asumió la diputación posteriormente. Al no existir un órgano electoral alterno en el que se pudieran dirimir los conflictos electorales, los cinco diputados panistas acudieron, encabezados por el secretario general de su partido, Raúl Velasco Zimbrón, a entrevistarse con el presidente Adolfo Ruiz Cortines, con el fin de que se reconociera el triunfo de Sánchez Navarrete. Entre las pruebas documentales que fueron presentadas a Ruiz Cortines destacan las denuncias de fraude electoral que habían sido emitidas en un noventa por ciento por mujeres. En 1955 se llevó a cabo la primera elección federal donde las mujeres pudieron emitir su voto, de ahí el argumento central opositor: «Sería una vergüenza que en la primera elección en que participaron las mujeres, su voto no fuera respetado, lo que sería negativo para la palabra empeñada por el Presidente» (F. Sánchez Navarrete, comunicación personal, 6 de enero de 2010).

Al carecer de experiencia en materia legislativa, los miembros de la bancada panista recibieron asesoría por parte de Manuel Gómez Morín, quien los entrenó en oratoria y les enseñó a elaborar proyectos legislativos. Sin embargo, eran independientes en cuanto a la propuesta de proyectos y de iniciativas de ley que presentaban al pleno. Aunque cada uno de los legisladores participaba en el área de su especialidad, también subían al estrado para abordar lo relativo a las políticas públicas gubernamentales, y a defender a su partido de

74 Tanto en los documentos del Comité Central de la JCFM en ACM (16 de junio de 1947), como en la entrevista realizada por la autora a Rafael Alonso y Prieto Monterrey (Nuevo León, 14 de mayo de 2010), se refiere que a partir de 1946 se incrementa en el PAN la militancia femenina proveniente de las organizaciones católicas. Desde un inicio participaron activamente en las diferentes actividades del partido, lo que incluyó ser representantes de casilla.

75 En *La Nación* del 29 de marzo de 1959, donde se hace una semblanza de Alfonso Ituarte Servín como dirigente, se menciona este episodio. Podría decirse que este logro es significativo en la carrera partidista de Alfonso Ituarte Servín, quien antes de ser postulado como candidato a diputado era el dirigente partidista en Tacubaya.

76 Sánchez Navarrete fue invitado a participar como candidato a diputado, debido a que era conocido en la comunidad. Aunque no había participado anteriormente en política, reunió las pruebas necesarias para probar el fraude que se había llevado a cabo el día de las elecciones; con ellas fue posible impugnar el presunto triunfo priista (F. Sánchez Navarrete, comunicación personal, 6 de enero de 2010).

ataques y descalificaciones por parte de los legisladores priistas. La retórica de los diputados panistas se centraría en tres ejes: la ética política, el deber ser de los gobernantes y de los representantes populares, y la defensa de su derecho ciudadano de ocupar un cargo de elección popular. Este último punto es importante, en tanto que la retórica de los legisladores priistas se orientaba a descalificar a la bancada panista, argumentando que eran representantes de la Iglesia y del papa⁷⁷. Los priistas acusaban a los legisladores panistas de ser un «instrumento» de la Iglesia debido a su militancia católica⁷⁸. A diferencia de otros legisladores de Acción Nacional, los militantes católicos asumían su papel como un apostolado y se caracterizaban por su religiosidad, la cual formaba parte de su enclave cultural identitario⁷⁹:

[A]ntes de iniciar la sesión orábamos juntos, nos encomendábamos a Cristo Rey, que representaba los ideales cristeros; y, al Espíritu Santo, que simbolizaba la Patria. Además, al término del periodo de sesiones y los domingos, acudíamos a la Basílica de Guadalupe a dar gracias. Los diputados panistas veíamos nuestra labor como un apostolado e incluso nos percibíamos como los primeros cristianos resistiendo al Imperio Romano. (F. Sánchez Navarrete, comunicación personal, 6 de enero de 2010)

Ituarte no solo defendía el derecho a la libertad de conciencia y de expresión, sino a lo que denominó «el derecho de los mexicanos al Bien Común»⁸⁰. Sus argumentos siempre iban respaldados con datos estadísticos e información gubernamental. No existía la figura de líder de bancada, sin embargo, Alfonso Ituarte se encargó de coordinar la fracción parlamentaria a instancia de los integrantes de la misma (F. Sánchez Navarrete, comunicación personal, 6 de enero de 2010). Destaca la propuesta de elevar a estado el territorio de Baja California, lugar emblemático por ser el menos poblado y donde las misiones jesuitas tuvieron presencia. Por ello, para los militantes católicos era una oportu-

77 Para ampliar la información al respecto, se puede consultar el *Diario de Debates de la Cámara de Diputados* (1955-1958).

78 En los libros de Debates, se da cuenta de que el único diputado del PAN que aludía constantemente a símbolos religiosos como parte de su alocución era Jesús Sanz Cerrada quien, a diferencia del resto de sus compañeros que también habían sido militantes católicos, participó en la segunda guerra cristera.

79 La religiosidad se refiere a recuperar la cultura hispano-católica en el sentido clerical, social, económico y cultural de la Iglesia. Es decir, ese concepto trascendental de la sociedad que proclamaba la Iglesia católica y que está ligado con la doctrina social de la Iglesia.

80 En los documentos manuscritos en los que bosquejaba sus propuestas de iniciativas de ley utilizaba constantemente dicha frase.

tunidad de un nuevo inicio. Asimismo, Ituarte había adquirido un rancho en el que la producción era básicamente vitivinícola, por lo que la decisión coadyuvaría al despegue de su negocio.

Ante la escasez de recursos económicos en el PAN, Ituarte instaura que, de manera obligatoria, los integrantes de la fracción debían ceder entre el cuarenta y el cincuenta por ciento de su sueldo al partido. Esta práctica se volverá permanente, aunque irán disminuyendo los porcentajes paulatinamente hasta 1991, cuando el PAN acepta el subsidio gubernamental: «Ituarte nunca fue partidario del subsidio, él decía que el partido que lo acepta está condenado a convertirse en esclavo del tirano. A partir del 91 comenzó el declive del PAN, cuando Luis H. Álvarez aceptó el subsidio» (J. González Schmall, comunicación personal, 4 de enero de 2010).

El liderazgo y el activismo de Ituarte no pasó inadvertido. La importancia que adquirirá en la Cámara de Diputados se verá reflejada con su nominación como candidato a la dirigencia nacional panista en 1956. Ituarte se caracterizó por ser un dirigente partidista que privilegiaba la acción, sobre todo en materia político-electoral. Privilegió sus acciones en tres pilares: fortalecimiento estructural, incremento de militancia y difusión. Su estrategia partidista, al igual que en las organizaciones católicas, sería formar cuadros y líderes, principalmente del sector juvenil.

La década de los cincuenta es importante para Acción Nacional, en tanto que se incrementa la militancia política debido al trabajo de los exmilitantes católicos, entre ellos, Ituarte Servín de manera destacada. Con la creación de la Secretaría de Acción Juvenil, que se alimenta inicialmente con militantes católicos provenientes de la ACJM, no solo se fortalece la estructura partidista, sino que a través de la afirmación de cuadros surgen nuevos liderazgos.

LIDERAZGOS Y MOVILIZACIÓN DEL CONTEXTO

La ACJM fue la principal organización católica de la que provenían los dirigentes panistas de la década de los años cincuenta, con lo cual se estableció una hegemonía de poco más de diez años (1949-1962). Sin embargo, es importante destacar que aunque Juan Gutiérrez Lascuráin, Alfonso Ituarte Servín y José González Torres (que conforman el periodo católico del PAN) habían formado parte de la ACJM, su acción y discurso indican que no pertenecían a la misma corriente católica. Con excepción de Gutiérrez Lascuráin, Alfonso Ituarte y José González Torres se habían destacado como dirigentes católicos. Ahora bien, el hecho de que los tres fueran militantes de la ACJM no los uniforma en cuanto a su concepción del deber ser en el terreno político y social, dado que su pertenencia a diferentes corrientes influyó su acción partidaria (véase figura 1).

Corriente del pensamiento católico a la que pertenecen los dirigentes panistas de la etapa católica (1949-1962)		
Liberal (Juan Gutiérrez Lascuráin, 1949-1956)	Social (Alfonso Ituarte Servín, 1956-1959)	Conservadora (José González Torres, 1959-1962)
<ul style="list-style-type: none"> • Se adaptan a las circunstancias políticas y pueden o no participar en elecciones, dependiendo de la fortaleza del partido. • Aceptan el marco jurídico y la separación Estado-Iglesia. • Están a favor de colaborar con el Gobierno establecido. 	<ul style="list-style-type: none"> • Estudian los grandes problemas sociales de su tiempo. • Son reformistas y adaptan la <i>Rerum novarum</i> a la realidad nacional. • Están a favor de la participación política como una acción necesaria. 	<ul style="list-style-type: none"> • Pretenden mantener y reformar un orden social basado en el principio de autoridad derivado de Dios, que tenía a la moral cristiana como regla de conducta individual y social. • Los procesos electorales no son prioritarios.

Figura 1. Elaboración propia, con base en la tipología de Adame Goddard (1981)⁸¹.

Aunque los tres dirigentes provenían de la ACJM, su pensamiento y acción política no son homogéneos. En el caso de Gutiérrez Lascuráin, su acción refleja continuidad con relación a la dirigencia de Manuel Gómez Morín. Ituarte Servín, a diferencia de sus antecesores, se enfoca en la participación política activa, lo que fortalece la actuación partidista, para la cual utilizó las redes locales con las que mantenía estrecha relación a partir de la ACJM. Asimismo, la participación política en el ámbito electoral es constante, por lo que sus propuestas y acciones se abocan al terreno electoral como una oportunidad de expresión democrática. Dos son las propuestas que reflejan la preocupación de Ituarte en materia electoral, la cual visualizaba como una vía legal y necesaria para la construcción de la democracia política. Una de ellas es la elaboración de un padrón confiable; la otra es la expedición de una credencial con fotografía (*La Nación*, 28 de octubre de 1956, 2).

El 14 de octubre de 1956 se llevó a cabo la reunión del Consejo Nacional para elegir al tercer presidente nacional del PAN. Los candidatos fueron Rafael Preciado Hernández, Manuel González Hinojosa, José González Torres, Eduardo

81 =====

81 Aunque no eran las únicas corrientes católicas que existían al interior del PAN, sí fueron las predominantes durante el periodo de estudio.

Limón Lascuráin y Alfonso Ituarte Servín, quien entonces era diputado federal. Aunque diversos de los consejeros apoyaban a Preciado Hernández, los discursos de Juan José Hinojosa y Efraín González Luna a favor de Ituarte fueron decisarios. Mientras que Hinojosa habló del papel de Ituarte como militante católico enfatizando que «era un hombre que no se entregaba ni a la amargura ni a la desesperanza» (Archivo Fundación Rafael Preciado Hernández [AFRPH], *Minuta Consejo Nacional*, octubre 1956, s.n.), Efraín González Luna argumentó que:

es organización lo que se necesita y un gran organizador es el diputado Ituarte. Piénsese en su campaña, que es un ejemplo de lo que se puede y se debe hacer en las luchas electorales; piénsese en su tarea actual en la Cámara de Diputados, en su ponderación, en su equilibrio, en el acierto de sus intervenciones [...] Si no tuviera la convicción de que es por el bien del partido, propondría entre los posibles jefes de Acción Nacional a Rafael Preciado Hernández. (AFRPH, *Minuta Consejo Nacional*, octubre, 1956, s.n.)

Alfonso Ituarte obtuvo 61 votos contra 23 de Preciado Hernández, diez de González Hinojosa, diez de González Torres, y solo uno de Eduardo Limón Lascuráin. En su discurso de toma de posesión, plantea algunos de los ejes de acción durante su gestión:

Acepto este puesto con la humildad con que debe aceptarlo un hombre que es consciente de sus limitaciones, pero también sintiendo la responsabilidad y la dignidad que implica... Ofrezco por mi honor y por mis hijos, que cumpliré. [Añadió que] Juan Gutiérrez Lascuráin y Raúl Velasco Zimbrón son ejemplo de un desinteresado esfuerzo hace posible que los comités funcionen. (*La Nación*, 21 de octubre de 1956, 8 y 10)

En cuanto a la militancia y los funcionarios panistas, señaló que:

Ser simplemente un militante del Partido, ya significa la aceptación de una responsabilidad. Que no nos diga nunca un militante, en un momento dado que el Partido necesite su presencia en un acto público, en una actividad determinada, que no nos diga que está ocupado... Ocupaciones las tenemos todos; pero dentro de ese programa, la obligación con el Partido tiene un sitio, y un sitio preponderante... Más que los discursos, más que las conferencias, más que los escritos, son los ejemplos los que arrastran al pueblo. (*La Nación*, 21 de octubre de 1956, 11)

Con relación a cuál sería su postura frente al eterno debate entre participacionistas y abstencionistas, manifestó:

Hoy sabemos ya que en la opinión pública hemos logrado que México responda y nos dé su voto; pero es necesario emprender hoy una nueva etapa; conquistar a esas gentes que votan por nosotros para que sean militantes de Partido, para que participen en la vida diaria del Partido. Y sólo podremos conquistarlos con nuestro ejemplo, con nuestra generosidad con nuestra entrega. (*La Nación*, 21 de octubre de 1956, 11)

Aunque fijó su postura con relación a que el PAN estuviera presente en la vida pública (en el terreno electoral y especialmente en la Cámara de Diputados), era consciente de que, a final de cuentas, para que su partido pudiera seguir vigente en el espacio público era necesario incrementar la militancia y que esta tarea implicaría sacrificio e, incluso, martirio:

Vamos hacia una organización más perfecta, en la que nuestros numerosos militantes rendirán el máximo de servicio por el bien de México. La meta es el obtener que haya elecciones de verdad. Para ello exigiremos al Régimen que establezca las condiciones elementales pero eficaces de la elección. Desde luego, un padrón auténtico. Ese padrón debe ser permanente y establecer la credencial ciudadana con plenitud de identificación —retrato y demás datos precisos de filiación— el propio Secretario de Gobernación ha prometido que se hará. (*La Nación*, 28 de octubre de 1956, 2)

Desde su toma de posesión, Ituarte manifestó que uno de sus propósitos era dar a conocer a la población lo que era un verdadero partido político, y que el PAN tenía una misión histórica: ser integrador de las demandas de aquellos que seguían siendo marginados por el sistema, y que exigían un espacio democrático que uniera todas las voces en el terreno electoral. Además, «que en determinadas coyunturas redundara en la movilización de vastos grupos sociales que encuentran en la lucha electoral un espacio para presionar por reivindicaciones de diversa índole» (Servín 2006, 11). Se refería al espacio legislativo, que les permitiría expresar las demandas de la facción que representaban. Pero también al espacio público, donde el programa ideológico-doctrinario se abarcaría a través de los medios de comunicación directa (casa por casa y conferencias), o indirecta (mediante la revista *La Nación*, prensa, radio y la recién creada televisión). Es a través de estos medios que el PAN buscó generar el apoyo de la opinión pública y, al mismo tiempo, crear conciencia política. Con base en esta visión partidista, Ituarte integra de lleno al sector juvenil y al femenino en la estructura, donde reconoce la existencia de diferentes corrientes al interior del PAN, e incluye la figura del vicepresidente dentro del CEN, modelo que desaparece a fines de los años cincuenta, a raíz de la muerte de Juan Gutiérrez Lascuráin.

La politización de los militantes, principalmente de la juventud, se hace esencialmente a través de los círculos de estudio, en los que participaron conferencistas militantes distinguidos como Manuel Gómez Morín, Efraín González Luna, José González Torres, Miguel Estrada Samano, Rafael Preciado Hernández, Raúl Velasco Zimbrón y Alfonso Ituarte Servín, entre otros. Además, una de las actividades en las que participaron estos panistas fue en la capacitación de la militancia en diferentes estados, con difusión a través de la prensa local. Fiel seguidor de Alexis de Tocqueville⁸², no es extraño que Ituarte justifique la importancia de los círculos de estudio señalando que:

Es necesario un pueblo educado y responsable, capaz de superar los riesgos de un régimen que se proclama como democrático y que ha fomentado el individualismo y el egoísmo, que lo único que ha provocado es el abandono del espíritu comunitario; y el centralismo y autoritarismo del poder. (Archivo Alfonso Ituarte Servín [AAIS], 14 de septiembre de 1956, s.n., documento mimeografiado)

Los círculos de estudio y la formación de militantes estarían a cargo de lo que Alfonso Ituarte denominaba «hombres de cultura [porque la formación cívica-política es] un aspecto de gran importancia en la lucha permanente por el rescate de los valores nacionales, tanto como una preparación propicia de la ciudadanía hacia el futuro» (AAIS, 11 de diciembre de 1956, s.n., documento mimeografiado). La formación doctrinaria sería una política interna de carácter prioritario, al igual que la difusión de la misma. En su retórica como jefe político, así como de dirigente católico, estará presente la constante alusión a la patria como uno de los fundamentos de lucha más importantes de la oposición. Esta visión de lo que es la patria no tiene un carácter laico ni universal, sino que está relacionado con la tradición hispanista y, por tanto, con una cultura política más bien de corte conservador:

La Patria es además del pueblo actual, las generaciones pasadas que viviendo otros tiempos, a través de ellos forjaron una Historia; es aquella pléyade de héroes, de sabios, de mártires y santos, baluarte de nuestra fe y de nuestra cultura; es todo ese conjunto de hechos que han forjado el pueblo actual y le marcaron un destino final que cumplir. La Patria es también esto, una realidad que si no podemos palparla,

82 Alexis de Tocqueville fue un pensador francés del siglo XIX, ubicado en la corriente conservadora. Para los militantes católicos se convierte en una referencia teórica obligada, ya que es considerado teórico de la libertad que ejerce una dura defensa de la religión y de la autonomía de la sociedad. En los documentos de Ituarte podemos encontrar referencias a la obra *La democracia en América*, sobre todo cuando alude al espíritu comunitario que debe tener un partido político.

la sentimos hondamente y tiene su expresión en nuestros anhelos, en nuestras aspiraciones y ambiciones legítimas que soñamos para el futuro [...]. Lo que sostiene a la Patria en el transcurso de la Historia, son sus instituciones sociales, religiosas y políticas. Cada una de ellas tiene una función a desempeñar en el concurso armonioso de ese ser; pero entre ellas, hay una, de derecho natural, creada por Dios mismo, que es el cimiento y la piedra angular de la Patria: LA FAMILIA. En el PAN, no hay individualismos porque todos somos una FAMILIA. (AAIS, s.f., manuscrito)

Bajo esta premisa se orientará la dirigencia de Ituarte, principalmente al interior del partido. La integración del CEN respondió precisamente a esta estrategia tendiente a unir a las diferentes facciones. Con ello, forma un bloque de poder que estaría dominado por los exacejotaemeros⁸³, ya que también otros miembros de la ACJM ocuparían algunas de las vocalías del partido (Alejandro Avilés, Raúl Velasco Zimbrón, Federico Sánchez Navarrete y Jesús Sanz Cerrada). También incluyó a miembros de la UNEC, como fue el caso de Rafael Preciado y de las corrientes moderadas, como Juan Manuel Gómez Morín Torres y Manuel González Hinojosa. En la entrevista de James y Edna Wilkie a Manuel Gómez Morín (1971), este reconoce las virtudes del partido bajo la dirigencia de Alfonso Ituarte Servín, y alude a dos aspectos importantes relacionados con su periodo: la propuesta de credencial con fotografía y el incremento de la militancia.

Ituarte Servín trazó el camino del partido a la institucionalización⁸⁴, al enfatizar la participación política en procesos electorales, aunque estos siguieran controlados por el régimen. Estaba convencido de que era la única forma para que el partido siguiera avanzando y creciendo en el terreno político:

...lo que molesta exageradamente al pueblo de México, es que después de 45 años de Revolución, después de tanta sangre derramada, entre hermanos, no existe todavía un sistema eficaz para conocer cuál es la

-
- 83 Los ámbitos en los que se centra la labor de los exacejotaemeros son la difusión doctrinaria, la formación de nuevos comités y el reclutamiento y formación de nuevos militantes. Los medios que utilizan principalmente son *La Nación*, las visitas domiciliarias, la utilización de bardas, el volanteo y la promoción de boca en boca; además, la publicación y promoción de eventos partidistas en la prensa.
- 84 Francisco Reveles (2003), basándose en Panebianco, señala que un partido se institucionaliza si participa de manera continua en procesos electorales, y si cuenta con una estructura partidista sólida. Siguiendo esta lógica, la institucionalización partidista se inicia durante la dirigencia de Ituarte, que se caracterizó por el fortalecimiento de la estructura partidista y por el incremento de militancia y votos; además, por la continua participación del PAN en los comicios.

voluntad del pueblo y determinar quiénes son sus auténticos representantes. (Rodríguez *et al.* 1999, 86)

La propuesta de Ituarte sobre la necesidad de establecer mecanismos de confiabilidad electoral era congruente con el problema de la ética política, la cual, a su vez, está interrelacionada con los valores cívicos que eran parte esencial de los principios doctrinarios de los militantes católicos. Su propuesta de crear una credencial de elector con fotografía y datos de filiación se cristalizaría cuatro décadas más tarde.

Ante las condiciones prevalecientes en el sistema político y la necesidad de incrementar la militancia, Alfonso Ituarte diseñó una serie de novedosas estrategias que caracterizarían su dirigencia. Lleva a cabo una gira por todos los comités, con el fin de hacer una evaluación lo más realista posible sobre la situación genuina del partido. El programa de acción inicia desde la región y no desde el centro, lo que dio pie a una nueva práctica de democracia interna, y se convirtió en un ejemplo para la ciudadanía de lo que debía ser un partido político. Se incrementó la militancia panista femenina, para lo cual aprovecha su relación con militantes de la ACJM, de la Juventud Católica Femenina Mexicana y de la Unión Femenina Católica Mexicana. Esta decisión respondió a la influencia de las militantes de la Asociación de Damas Católicas (posteriormente UCFM), que eran las mejor organizadas, las más combativas durante el conflicto cristero y contaban con una formación doctrinal muy parecida.

Las mujeres serían, junto con los militantes provenientes de la ACJM y de la UCM, las principales promotoras del voto a favor del PAN a nivel nacional, y también participarían como representantes de partido en procesos electorales. Al igual que en las organizaciones católicas, los grupos femeninos se dedicaban a dar cursos sobre historia, civismo, constitución y ley electoral. Asimismo, «se hacían cargo de la preparación de funcionarios y representantes de casilla y se les adiestraba en oratoria» (*La Nación*, 20 de enero de 1957, 11).

Ante la evidente falta de fondos, una de las estrategias consistió en implementar una especie de teseras⁸⁵, es decir, cuotas diversificadas para militantes, idea implementada en la ACJM. El partido vivía en parte de las aportaciones de los militantes, porque el único subsidio gubernamental que recibía era el de correos. Otra forma de financiamiento, ya comentada, consistía en que los diputados cedían entre el cuarenta y cincuenta por ciento de sus dietas. Ningún funcionario cobraba sueldo alguno, por lo que los gastos se limitaban a pagos de personal de apoyo, tales como secretarías y choferes, entre otros.

Una de sus mayores aportaciones como dirigente partidista fue la creación de la Secretaría Juvenil, que no existía en la estructura panista y que prevalece hasta la fecha; solo en algunas entidades se contaba con comités estudiantiles.

85 Toma el modelo de las teseras de la Acción Católica y las cuotas se fijaban de acuerdo con las posibilidades de cada militante.

Se llevan a cabo reuniones regionales en Chihuahua y el Distrito Federal, así como una nacional, con el fin de redactar los estatutos de dicha secretaría, basándose en los problemas e ideales de la juventud panista. Durante la reunión nacional que se lleva a cabo en 1956, es electo Hugo Gutiérrez Vega como dirigente nacional, a quien ratificará José González Torres en 1959. El mensaje de Ituarte Servín durante la toma de posesión de Gutiérrez Vega señala que:

Pese a versiones falsas maliciosamente publicadas por gente interesada en dividirnos, la unidad de los muchachos en el Partido y su disciplina a éste siguen inalterables y creo fundamentalmente que una creciente atención a este Sector será prenda de fortalecimiento del Partido, pues nuestros muchachos han demostrado que no obstante el naturalismo y materialismo que nos invade, anidan todavía ideales en la mente y en el corazón de nuestra juventud. (AAIS, 1956, documento mimeografiado)

A partir de la conformación del sector juvenil⁸⁶, Ituarte Servín decidió que la juventud debía tener un papel más activo, por lo que al igual que los militantes católicos de la ACJM, serían también los encargados de reclutar y formar a otros militantes (formación de cuadros). Además, eran enviados como delegados del CEN a las elecciones locales, con el fin de «foguearlos» y darles una formación más completa en el terreno de la política electoral.

La elección de Luis H. Álvarez como candidato panista resultó sorpresiva para algunos. Álvarez contendió con importantes panistas como Luis Castañeda Guzmán, José González Torres, Juan Gutiérrez Lascuráin y Alfonso Ituarte —quien declinó en la primera ronda ante la petición pública de un militante, Alejandro Ruiz Villaloz, que señaló que debía continuar como jefe del partido—. Luis H. Álvarez fue candidato a la gubernatura de Chihuahua y tenía el apoyo de Manuel Gómez Morín, quien a partir de 1957 encomendaría a González Luna el cabildeo de su candidatura a la Presidencia de la República⁸⁷.

El 4 de diciembre de 1957, Ituarte nombró a Manuel Gómez Morín como coordinador de campaña de las elecciones presidenciales de 1958, bajo el argu-

86 Hugo Gutiérrez Vega sería el primer dirigente juvenil (1958-1960). La propuesta de vincular al PAN con la democracia cristiana sería en 1959, durante la dirigencia de José González Torres. Dicha propuesta fue frenada por Manuel Gómez Morín, quien señaló que el PAN no era un partido católico. Renunció en 1963 durante la presidencia de Adolfo Christlieb Ibarrola.

87 En los documentos de la correspondencia del AMGM entre 1957 y 1958, intercambiada por Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna, se da cuenta de esto y del problema económico para poder llevar a cabo «una campaña electoral proporcional a la responsabilidad del partido».

mento de que él debía atender las tareas del partido y supervisar las campañas locales, así como lo referente a las candidaturas a las diputaciones federales. Sin embargo, acompañaría a Luis H. Álvarez en la gira por los estados de Sonora, Sinaloa, Durango, Aguascalientes y Zacatecas. De todas estas plazas, la más difícil era Zacatecas, debido a la inacción de los miembros del Comité Regional. Se tomó la decisión de reforzarlo para poder llevar a cabo mítines, actos públicos y tener propagandistas permanentes, con el fin de preparar la visita de Luis H. Álvarez. Se encomendó a Javier Coronado y a otro miembro de la Secretaría Juvenil que se hicieran cargo de coordinar la campaña en esta entidad y en Aguascalientes, de manera que hubiera una campaña permanente y que se contara con la presencia de los miembros de este sector en apoyo a su candidato. Manuel Gómez Morín tomó la decisión de solventar personalmente sus gastos y pagar sus sueldos. Esta determinación fue fructífera en el caso de Aguascalientes. Sin embargo, aunque hubo una buena participación en Zacatecas —donde el PAN mejoró su organización, a pesar de los obstáculos puestos por los dirigentes panistas—, Luis H. Álvarez fue acusado de sedición y encarcelado.

Otro de los desafíos enfrentados en la campaña de 1958 fue la falta de recursos económicos. Aunque Alfonso Ituarte había logrado mejorar las finanzas de su partido, estas eran insuficientes para solventar la campaña presidencial. Por tal motivo, la dirigencia del PAN emitió una serie de bonos por diferentes cantidades, que se pagarían en una o varias emisiones, y solicitó el apoyo de los militantes y simpatizantes con mayores ingresos económicos⁸⁸. Aunque modesta, la campaña de Álvarez se caracterizó por una importante concentración de simpatizantes. Esto se debió a que los militantes provenientes de organizaciones católicas pusieron en marcha toda una red de alianzas en diversas entidades del país. Si bien dichas movilizaciones fueron insuficientes para obtener el triunfo, sirvieron para incrementar la militancia en varios puntos. El PAN había pasado de tener presencia en veintiún entidades a tener representación en treinta, logrando mantener los seis curules que habían ganado desde 1955. Sin embargo, debido a la serie de irregularidades que se presentaron durante la campaña y el día de la elección, el Consejo Nacional del PAN tomó la decisión de que, a modo de protesta, los diputados electos no debían tomar posesión. Quienes acataron la decisión fueron Felipe Gómez Mont y Jaime Haro. Otros no se sumaron a la postura del consejo y fueron considerados unos traidores y expulsados del partido.

88 En los documentos del AMGM correspondientes a 1957 y 1958, González Luna aludió al problema económico para poder llevar a cabo «una campaña electoral proporcional a la responsabilidad del partido».

SALIDA Y CONCLUSIÓN

La mayoría de los estudios antropológicos han analizado la relación entre política y religión desde la perspectiva de los movimientos sociales, mas no desde las élites. En el presente capítulo, se propone un análisis desde este sitio de la militancia y la movilización, respaldado por archivos que son, a su vez, un producto del liderazgo, la movilización del contexto y la construcción de autoridad —lo que contrasta con el punto de vista de los seguidores o militantes, pocas veces registrado en fuentes de archivo—. En el caso del panismo, los grupos de influencia y liderazgo que conformaron sus cuadros en el periodo de estudio son totalmente heterogéneos, pues coexistían integrantes de clase alta, clase baja y, principalmente, clases medias. No obstante, en la gran mayoría de los casos los unía su militancia católica en momentos coyunturales de resistencia y transformación. Alfonso Ituarte Servín concluyó su jefatura el 21 de marzo de 1959. Dentro del grupo de dirigentes católicos, fue el más visionario, en tanto que se abocó a la construcción y la reorganización de las estructuras partidistas. Fue el primero en entender la importancia de la participación política constante, tanto en el trabajo partidista como en los procesos electorales. Estaba a favor de la autonomía económica como una forma de congruencia ideológica. Señalaba que el subsidio gubernamental ataba a un partido en menor o mayor medida y que, finalmente, lo obligaba a asumir compromisos no escritos, con lo que perdía, en ocasiones, su libertad de determinación y decisión. Poco después de la elección de 1958, Ituarte Servín saldría de la estructura del partido y de la palestra política. Sin embargo, aunque no tenía cargo alguno, en 1971 propuso al CEN del PAN la creación de la Comisión de Promociones Económicas, que dio origen a una estructura financiera que duró poco más de quince años y cuyos ingresos provenían de sorteos. Eso permitió al partido mantener su independencia y rechazar el financiamiento público para campañas electorales por un largo tiempo.

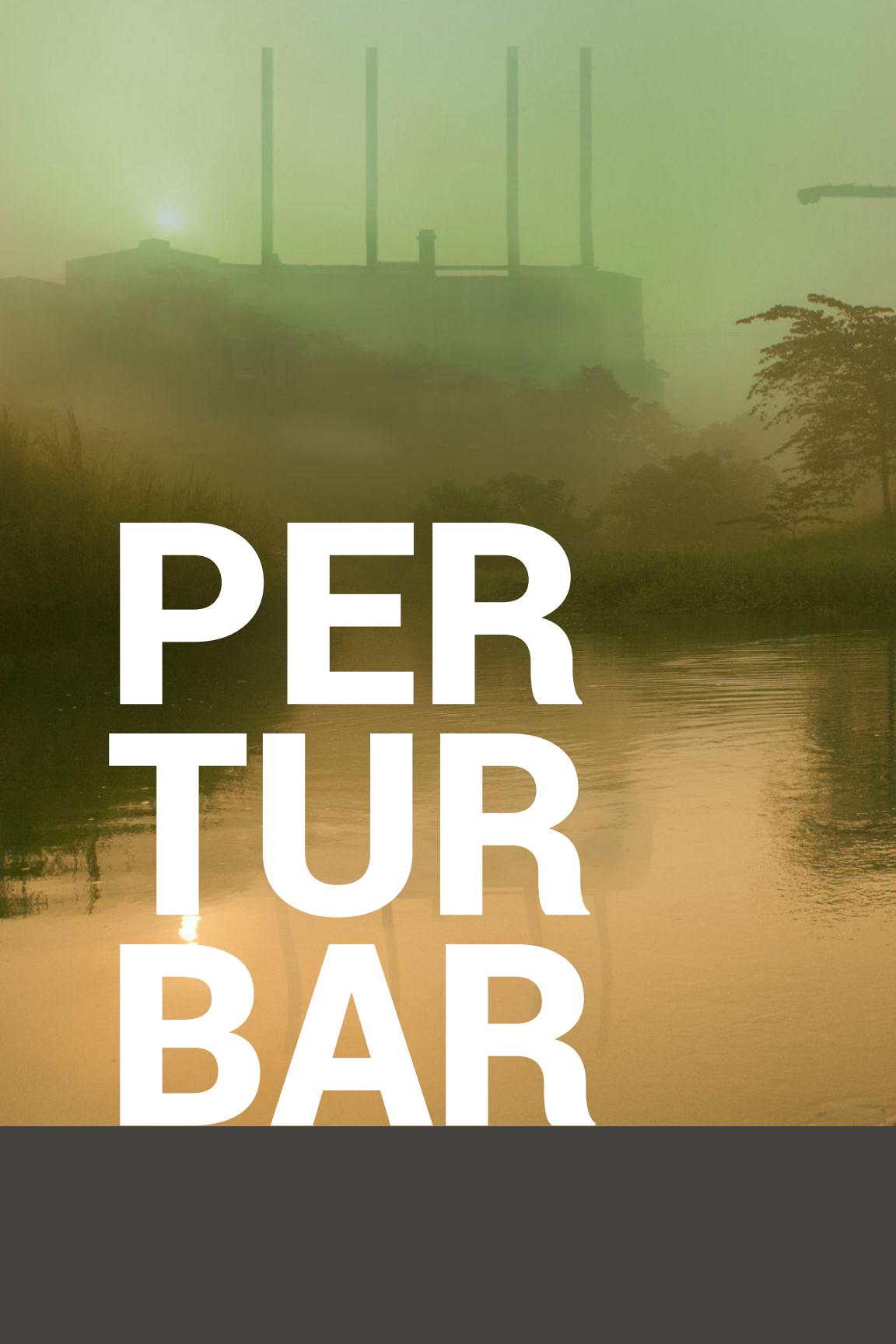
Varias han sido las versiones sobre el cambio anticipado de dirigente en 1959. La mayoría da por hecho que Alfonso Ituarte renunció a la dirigencia, pero divergen en la razón de su dimisión. Algunos autores mencionan problemas de índole económico y desavenencias con Manuel Gómez Morín por los resultados de las elecciones presidenciales de 1958. Sin embargo, de acuerdo con los libros contables que se encuentran en el archivo personal de Ituarte, no tenía problemas económicos. En cuanto al segundo aspecto, con base en las entrevistas realizadas a Rafael Alonso y a Federico Sánchez Navarrete, tampoco existían dichos desacuerdos entre Alfonso Ituarte y Gómez Morín. Asimismo, no era la primera vez que perdían una elección presidencial o que los candidatos electos decidían renunciar al partido. En términos cuantitativos, Ituarte había logrado incrementar la votación para el PAN⁸⁹.

89 Calderón (1980). Aunque no da un número específico, sí se menciona el incremento de candidatos y entidades en los que participa, lo que a todas luces muestra el aumento de la militancia.

Los registros de las asambleas y convenciones del partido llegan hasta julio de 1957. El órgano interno del PAN, *La Nación*, solo da cuenta de la sustitución de Alfonso Ituarte por el secretario general del partido, José González Torres. La correspondencia entre Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna muestra que Ituarte Servín ya había planteado la necesidad de adelantar la sucesión y se lo había informado a Gómez Morín, a quien también le comentó que solicitaría una licencia de seis meses (de septiembre de 1958 a marzo de 1959). Ituarte Servín volvió a hacerse cargo de la jefatura el 2 de enero de 1959, solo para preparar la Asamblea Nacional, en la que resultó electo González Torres. A reserva de eso, no hay nada que se pueda corroborar con la información disponible.

Finalmente, esta historia representa solo una aproximación microhistórica a la política como proceso de cambios, en la que se construyen instituciones y se crean lealtades y militancias. La vida de Ituarte Servín muestra muy bien esos aspectos de la construcción de autoridad y de liderazgo —en el sentido apuntado en los capítulos de Barquín y Larsson en este mismo libro—. Visto desde una distancia mayor, su significación no puede negarse. Los militantes católicos que incursionaron en la política durante esos años estaban convencidos de tener una misión divina, y procuraron transmitir esa idea a un amplio movimiento cívico, en el que se persuadió a jóvenes y mujeres católicas de que el PAN era un vehículo privilegiado para cumplir dicho propósito. En este sentido, se toma la definición de Gramsci en cuanto a lo que es un partido político:

Escribir la historia de un partido no significa otra cosa que escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico, para subrayar un aspecto característico. Un partido habrá tenido mayor o menor significado, justamente en la medida en que su actividad particular haya pesado más o menos en la determinación de la historia de un país. He aquí por qué del modo de escribir la historia de un partido deriva el concepto que se tiene de lo que un partido es y debe ser. (Gramsci 1975, 46 y 47).

A landscape photograph showing a large industrial facility with several tall, thin smokestacks emitting plumes of smoke or steam into a hazy sky. In the foreground, there is a body of water, possibly a river or lake, with some reeds and trees visible along the banks. The overall atmosphere is somewhat somber and industrial.

PERTURBAR



Río Grijalva, en el norte de Chiapas. Las siluetas de la fábrica con su maquinaria son del ingenio de Pujiltic. Foto: Martin Larsson

CAPÍTULO 5

El Familiar y el Sombrerón: sobre poderes, pactos y apariciones en los cañaverales

Noelia Soledad López

INTRODUCCIÓN

Este trabajo trata sobre entidades con poderes sobrenaturales que se les aparecen a los pobladores en los cañaverales argentinos y mexicanos. El Familiar es una criatura mitad humana y mitad animal que vive en las zonas cañeras del ramal, en la provincia argentina de Jujuy. Por su lado, el Sombrerón cabalga entre los cañales de la región de los llanos, en el estado de Chiapas, sureste mexicano. El Familiar y el Sombrerón son criaturas que yo no pude ver, pero que los trabajadores sí pueden. Son poderosas, tienen intenciones, hacen pactos con los hombres, se les aparecen, ayudan y castigan, protegen y devoran.

El Familiar y el Sombrerón me permiten pensar las relaciones de poder en los mundos cañero-azucareros, pero también me invitan a analizar la relación entre lo familiar y lo extraño en el trabajo de campo, para mostrar cómo desafiaron mis marcos de interpretación. La propuesta de este texto es poner en tensión esas concepciones teóricas desde la experiencia de campo. Para ello, expongo cómo cambió mi manera de comprender las figuras del Familiar y el Sombrerón en el momento en que me acerqué a ellas, poniendo especial atención en mi interacción con las personas. Además, reflexiono sobre cómo comprendí que estas criaturas no son meras representaciones; son reales y

hacen que pasen cosas. Están ahí, aunque no las pueda ver porque soy una extraña. Es por eso que en lugar de optar o no por una perspectiva teórica *a priori*, propongo pensar la relación entre lo familiar y lo extraño, en el vínculo entre la clase trabajadora de campo y sus interlocutores, para tomar decisiones teóricas desde lo que sucedió.

Con base en ello, en el primer apartado narro cómo el Familiar y el Sombrerón aparecieron en el marco de realizar investigación social con estilos distintos. Hice diversas actividades y me relacioné de maneras distintas: en un caso, viajé por períodos cortos de tiempo para hacer entrevistas. En otro, me instalé en la localidad y conviví por un lapso más largo para estar presente todos los días.

En el segundo apartado, reviso las perspectivas disponibles y que tenían relación con el fetichismo, desde las que se podía explicar la presencia de seres como el Familiar y el Sombrerón, en términos de resistencia, creatividad o dominación. Lo que me contaban las personas estaba relacionado con presencias, pactos y apariciones. Esto trastoca la idea de representación operante detrás de esas perspectivas. Surge la necesidad de encarar una aproximación más cercana al tipo de experiencias que las personas me relataron haber tenido con estos seres con poderes sobrenaturales.

En el tercer apartado abordo este problema a partir de mi relación con las personas, planteándome la pregunta: ¿qué tipo de extraña fui para ellas? Concluyo que la elección de la teoría con la que interpretar lo ocurrido surge de la posibilidad de comprender esa relación.

Antes de avanzar con los apartados, presento al Familiar y el Sombrerón en sus mundos. Como expliqué, el Familiar vive en los cañaverales y en las fábricas de azúcar de las localidades cañeras de la zona del ramal, en la provincia argentina de Jujuy. Provee riquezas, cuida la fábrica y asegura que los cañaverales crezcan. En contraposición, se alimenta de trabajadores, producto de un pacto que tienen el diablo y los dueños del ingenio —dicho acuerdo justifica el poder y la riqueza de la administración— (Gordillo 2006). Además, hace que los campos de caña y el sótano de la fábrica estén llenos de restos humanos, huesos y marcas que simbolizan la presencia del Familiar en la zona.

Al Sombrerón se le ve cabalgando por la noche en los cañales de la región de los llanos en el estado de Chiapas, sureste mexicano. El ente está asociado al actual líder cañero de la zona y también pacta, pero con cada uno de los productores independientes que producen su caña y se la venden al ingenio. El pacto es individual entre cada productor y esta criatura, que a cambio de otorgar lo que se le pide —dinero, bienes o buenas cosechas— puede cobrarse la deuda llevándose a un ser querido de la persona que pacta.

Mientras que en los cañaverales argentinos los hombres pueden ser incorporados canibálicamente por el Familiar (a raíz de un pacto que los dueños del in-

genio tienen con el diablo)⁹⁰, en los cañales mexicanos los hombres pueden ser la contraparte directa de un pacto que cada productor tiene con el Sombrerón.

Los trabajadores y productores cañeros enfrentan a estos actores mientras mantienen sus sindicatos, preservan márgenes de maniobra con autonomía frente a las asociaciones de productores independientes que los agrupan, y desarrollan su vida y trabajo en torno a la caña de azúcar. Ambas criaturas forman parte de los pobladores de estos mundos cañeros, aunque los dos estaban ahí desde antes de la consolidación de la moderna producción cañero-azucarera.

Gastón Gordillo (2006) trabajó con el Familiar, a través de las memorias de trabajadores tobas que se movilizaban en la cosecha de caña de los ingenios azucareros del valle del río San Francisco, Argentina. Los toba del Pilcomayo asociaban la muerte por enfermedades a los *payaq*⁹¹ (demonios) que bajaban de los cerros de Calilegua, en los bordes de las tierras del ingenio, quienes asolaban sus campamentos cuando se iban a la zafra. Además estaban los *kiyagaipí*, que eran comedores de carne humana (Gordillo 1997). Mujeres y hombres que habían trabajado en los ingenios hasta la década de los sesenta —cuando la mecanización de la zafra redujo la demanda de trabajadores temporarios para la cosecha—, recordaban experiencias con el Familiar. Además, Gordillo (2006) explica que la mayoría de las personas lo describía como una criatura tan poderosa que ninguna fuerza podía contrarrestar su potencia, acrecentando su visión de que el ingenio era un lugar cuyos códigos y campos de poder no dominaban. El Familiar aparece en las memorias y en el presente como un ser protagonista de relaciones de poder, al igual que lo hacía (y lo hace) el Sombrerón mexicano.

En el sureste mexicano, Escalona (2009) hizo trabajo de campo en una localidad del estado de Chiapas, donde analizó las memorias de los tojolabales que vivieron como peones en las propiedades agrarias conocidas como fincas⁹². Muchas de estas memorias influían en la manera en como se interpretaban los cambios en el Chiapas rural contemporáneo, producto del reparto agrario, del desarrollo de la agricultura comercial, del trabajo de organizaciones religiosas y de la emergencia de la política moderna en la región. En esas memorias tojo-

90 Los trabajos del antropólogo argentino Alejandro Isla (1999) son excepcionales para entender este aspecto del pacto y cómo se vincula con otras formas de poder económico y político.

91 En este texto uso bastardillas para referirme a palabras en otras lenguas y para las expresiones de las personas, tal y como ellas las usaron en determinados contextos, complementando el guion de diálogo.

92 Unidades de propiedad y producción fundadas en relaciones de servidumbre agraria, que dominaron la región desde el periodo colonial (siglo xvi hasta principios del xix) y hasta el siglo xx. Resultado de la reforma agraria, perdió su importancia como espacio de reproducción social y cedió su lugar a las comunidades y los ejidos, dos formas de propiedad social de la tierra que tienen como protagonistas a las familias (Escalona 1994).

labales, el finquero o propietario disfrutaba de un poder dado por el protector de la tierra: el Sombrerón. El prestigio del propietario y la habilidad de un líder campesino eran interpretados a partir de esta criatura.

En el moderno sistema plantación-ingenio de Jujuy, el cultivo y la finca azucarera fueron administrados por una sola empresa sobre la base de la hacienda (Teruel, 2006)⁹³. Como explica Ana Teruel (2006), la empresa no tenía que hacerse cargo de la subsistencia de los trabajadores por fuera de la actividad estacional de la cosecha de la caña de azúcar. Después de la siembra, retornaban a sus lugares de residencia. Así, Gordillo (1995) describió y analizó este rasgo diferencial entre la actividad cañera salto-jujeña y la tucumana, donde el desarrollo de la industria azucarera se caracterizó por el vínculo entre ingenios y cañeros independientes. La formación del sistema plantación-ingenio en Jujuy derivó en un sistema de organización social en el que la empresa monopolizaba el manejo de ingresos y egresos, la circulación de las personas, la regulación de los caminos, de ríos y la acuñación de la moneda (Teruel, 2006). Con el tiempo, el centro urbano más importante de la zona creció y sobre terrenos donados por la empresa nació la localidad que hoy se emplaza en los alrededores del ingenio.

En el sur de México, a principios del siglo xx, las haciendas de Socoltenango y otros poblados de la zona eran proveedoras de caña que se destinaba a la fabricación de aguardiente⁹⁴. La producción clandestina de aguardiente de caña fue central en el comercio entre Comitán y Guatemala (antigua sede de la Real

93 A principios del siglo xviii, la región oriental de Jujuy formaba una cadena de fortines, entre los que estaba Nuestra Señora de Rosario, fundado en 1710. En la zona había un grupo misionero (San Ignacio de los Tobas), fundado en 1756 y disuelto en 1821. Un asiduo comercio mercantil ligó la frontera chaqueña a las jurisdicciones de Jujuy y de Salta (Teruel 2006). A fines del siglo xviii, esos fuertes se disolvieron y algunas zonas se convirtieron en unidades productivas que se integraron al sistema hacendístico regional. Una de las últimas grandes haciendas de la zona fue esta, sobre la que nació el ingenio. La hacienda fue heredada y en 1830 se instaló la primera fábrica de azúcar con un trapiche de madera. Posteriormente se fundó una sociedad que en 1876 contrató a Roger Leach —pariente del antropólogo Edmund Leach, quien comprará el ingenio La Esperanza—, para la instalación de maquinaria adquirida en Gran Bretaña. El proceso de conversión técnico estaba destinado principalmente a modificar el proceso de la molienda de la caña de azúcar, a partir de la instalación de trapiches a vapor. En 1908 se formó la compañía azucarera.

94 En la segunda mitad del siglo xvi, sobre lo que fue la próspera ciudad tseltal de Copanahuastla, se levantó uno de los primeros templos dominicos, y cerca de este crecieron fincas con trapiches paneleros. Desde 1545 los frailes dispusieron de estancias, haciendas, molinos y trapiches de caña. Después de su expulsión en 1871, esta actividad contribuyó al crecimiento de la población ladina, a la migración de los indígenas a las fincas —donde trabajaron y vivieron como peones acasillados (Ruz 1992)—, a los procesos de compra y venta de tierras comunales y al intercambio comercial con Comitán (Barrera 2008).

Audiencia), hasta que en la segunda mitad del siglo XX se instaló la fábrica de azúcar, y se creó la empresa Aguardientes de Chiapas y Plantaciones Agrícolas Intensivas, de los hermanos Hernán y Moctezuma Pedrero⁹⁵. Cuando la conocí, me pareció que la actividad productiva agroindustrial en esta zona era más parecida a la tucumana: la fábrica de azúcar se proveía de la caña de productores independientes, pequeños propietarios, ejidatarios o comuneros que tenían tierras en la zona (López 2023). Esta área de abasto, como la llama el ingenio, incluye plantaciones de caña en los municipios de Socoltenango, Tzimol, Villa Las Rosas y Venustiano Carranza. Estos son los mundos donde hoy viven el Familiar y el Sombrerón.

El Perro familiar (como también se le conoce) y el Sombrerón empezaron a existir para mí a partir de las investigaciones hechas en el marco de una tesis de licenciatura y otra de maestría, que tienen relación con los trabajos de quienes viven cerca de la caña de azúcar. Son experiencias que ponen en juego distintas maneras de hacer investigación social. Esta cuestión se debe, en parte, a que la primera investigación fue en el marco de una licenciatura en Ciencias de la Comunicación que estudié en la porteña Universidad de Buenos Aires (UBA). Dicho trabajo lo realicé debido a una serie de viajes que hice con varios colegas a Jujuy entre 2012 y 2014, donde efectuamos las entrevistas. La segunda fue haciendo una maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), que me hizo vivir, cursar y hacer trabajo de campo en Chiapas entre 2016 y 2018.

Durante mucho tiempo, interpreté la presencia de estas criaturas en los cañaverales como creencias o representaciones. Las nociones teóricas que privilegiaba para entender procesos sociales que involucraban a seres como el Familiar y el Sombrerón tenían relación con el fetichismo. Entre profesionales de distintas disciplinas de las ciencias sociales solemos entender a estas criaturas desde concepciones teóricas que giran en torno al problema de la representación. Sin embargo, en los cañaverales existían vivencias, pactos y apariciones. Entonces, ¿qué debía hacer para que esas experiencias no quedaran ocultas por la lógica exclusiva de la representación? Para esto, tenía que desentenderme de lo que era más familiar para mí: las concepciones teóricas que priorizaba.

El antropólogo brasileño Roberto DaMatta (1974) escribió acerca de la relación entre lo familiar y lo extraño, en un artículo que leí en *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, un libro que me llevé a México y allá se quedó, en casa de una colega. Me gusta pensar que ese libro ahora está con ella como en su momento estuvo conmigo. En ese

95 Ellos consolidaron oficialmente su monopolio aguardentero en la producción, distribución y comercialización de alcohol en Chiapas, que hasta el momento había sido clan-destino (De la Fuente 2009; Lewiz 2004). En 1978 la fábrica pasó a manos del Estado, hasta que en 1995 fue adquirida por un grupo de capitales privados.

texto, DaMatta (1974) plantea la idea de que en el oficio, el trabajo de campo es crucial, porque ahí se juega el lado mágico y extraordinario de nuestras situaciones etnográficas; asimismo, que necesitamos recuperar y no encubrir todo lo que suele quedar en la anécdota. Cuando el oficio se ejerce en nuestras propias sociedades, dice DaMatta (1974), acontece un tipo de viaje que llamó chamánico. A diferencia del viaje a una sociedad desconocida y exótica para volver cambiado a la propia, este es un viaje en el que uno se adentra. En él, los elementos inesperados están relacionados con la transformación de lo familiar en algo extraño. DaMatta (1974) explica que cuando tenemos que hablar de las lecciones que obtenemos, tendemos a cubrir más que a descubrir los aspectos interpretativos del oficio. Al atravesar esa fase existencial (el campo), advertimos que nos encontramos entre dos tensiones: nuestro propio mundo y el mundo del otro.

La caña, la tierra caliente y su gente me acompañan en el aprendizaje del ejercicio antropológico. La caña siempre estuvo ahí. Ahora ella no está conmigo y a veces siento nostalgia de caña. Desde 2019 empecé a trabajar con familias quinteras que se ganan la vida produciendo verduras en la pampa, una zona de clima templado al sur de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Cuando volví al país en 2019, empecé a visitar zonas agrícolas, elegí esta y conocí a mis actuales interlocutores, como les decimos nosotros. Y sentí que tenía que hacer el duelo por la caña, dejarla ir, hasta que empecé a trabajar en algunas de las quintas de las familias que estaba conociendo. Desde el primer día, en una de esas quintas noté la barda de caña de azúcar que separaba la casa y la parte sembrada del terreno. Y aunque esta caña era muy distinta, recuerdo haberle sonreído y pensado que, entonces, ella no me había dejado del todo, que ahí estaba para hacerme recordar de dónde venía. En la quinta en la que trabajábamos junto a sus dueños, un trabajador que había nacido en Santiago del Estero (una provincia argentina), me contaba que cuando era chico se iba a la cosecha de la caña de azúcar en Tucumán⁹⁶ con toda su familia. Su hermano mayor nació durante la zafra en una colonia cañera tucumana; ahí estaba la caña de nuevo. Muchas fueron las tardes en las que, mientras trabajábamos en la quinta, mi maestro me contaba sobre la caña de azúcar, las colonias y la zafra tucumana en el ingenio Santa Ana. Y mientras comparábamos cómo se hacía la zafra en Tucumán y en Chiapas, nos encontramos hablando del Perro familiar y el Sombrerón.

EL FAMILIAR Y EL SOMBRERÓN

En la zona del ramal jujeño, el ingenio azucarero y las plantaciones son de una empresa centenaria que pertenece a la misma familia que la heredó en

96 Tucumán es una provincia vecina a Santiago del Estero y, a su vez, sede de ingenios azucareros importantes.

sucesivas alianzas matrimoniales. La presencia del Familiar en la vida social de la región no es solo memorística, sino que es actual y está vinculada con la dinámica laboral más importante de la zona y a su prosperidad.

Mientras visitábamos los talleres en una localidad cercana a la fábrica, un delegado del sindicato me contó:

—En el campo se ven muchas cosas: pedazos de manos, de pies. Pasan cosas. Por la noche se ven cosas extrañas que vienen de los cañaverales.

Un trabajador temporario de cosecha también relató:

—Cuentan muchas cosas, más la gente de antes; cuentan que en los lotes⁹⁷ viejos les silban, les hablan; que le apagan el farolito que tienen cuando van a regar o que directamente allá hay una luz que se ve y se apaga.

Cuando conversé con un trabajador de la fábrica de azúcar en su casa, me dijo esto:

—En el campo, cuando se rompe una máquina o un tractor, se cae a un canal y muere el maquinista, todos dicen: «Ese sí o sí tiene que llevarse a uno».

Ese es el Perro familiar. En las conversaciones con los trabajadores, en sus casas o en los puestos de trabajo, llamaba la atención que cuando aparecía el Perro familiar siempre había algo para contar.

El Familiar se mencionó por primera vez durante un taller de formación sindical y empezó a ser alguien sobre quien preguntar. Hay un miedo al Familiar, al Diablo o al Tío⁹⁸, como lo llamaron algunos trabajadores en ese taller, que impregna la posible inminencia de su aparición en los espacios laborales. Hay quienes tuvieron situaciones en las que se les apareció el Familiar y vivieron para contarla, pero «quedaron muy mal», como me dijeron. Hay quienes, a pesar de no haberlas vivido, cuentan las historias que otros vivieron. Y también hay quienes sostienen que es un invento para amedrentar a los trabajadores, pero que «aun así, en el campo pasan cosas». Eso es unánime entre los trabajadores.

97 Los lotes eran los lugares donde vivían los trabajadores temporarios que llegaban a laborar con su familia durante la zafra. En uno de los viajes conocí el lote Libertad, pero ya no se usaba. Los zafberos o cosecheros temporarios realizan el corte, pelado y transporte de la caña. Hasta entrada la década de los sesenta, momento en que se inicia la mecanización de la zafra —e incluso durante la década de los setenta—, su peso numérico fue importante en una estructura productiva basada en la demanda de mano de obra estacional para la cosecha.

98 El antropólogo Scott Whiteford (1981) estudió la manera en que los trabajadores y familias de Bolivia (centralmente de Tarija, Chuquisaca, Potosí y Santa Cruz) se movilizaban a la zona del ramal para trabajar durante la zafra salto-jujeña. Junto con trabajadores indígenas y criollos de diferentes lugares del país, ellos formaban las cuadrillas de zafberos durante los seis meses de la cosecha. En Potosí, Bolivia, hay un espíritu dueño de las minas de estaño conocido como el *Tío* (Taussig 1993, 187). El *Tío* es una entidad benéfica, a la cual los trabajadores le ofrecen alcohol, cigarros y hojas de coca.

Hay tres grandes agrupamientos de trabajadores según el proceso de organización, con cualidades diversas asociadas a las tareas que desarrollan y al peso numérico dentro de la estructura productiva. La experiencia del azucarero fabril será distinta a la del trabajador de campo, y la de estos, a su vez, será distinta a la de los cosecheros temporarios. Los obreros de fábrica, encargados del proceso de transformación de la caña en azúcar, desarrollan tareas que requieren, por lo general, un nivel de calificación elevado. Si bien sus funciones son heterogéneas, la especialización del saber —muchas veces objetivado en titulaciones técnicas— se distingue de los trabajadores de campo, cuya labor cotidiana en el cultivo, riego y cuidado de las plantaciones requiere de gran esfuerzo físico. El tiempo es otra gran cuestión que agrupa a los trabajadores: temporarios o permanentes, según el tipo de relación laboral que tengan con la empresa. Esto es clave, porque los trabajadores temporales están fichados en la empresa, y si exceden los doce meses de trabajo, la compañía está obligada a efectivizarlos. Pero pueden «cortarte la ficha», como dicen ellos, es decir, darles de baja antes de cumplir un año para mantener perpetua la condición de temporales.

«En este pueblo todos somos creyentes», me decía un maestro azucarero de la fábrica de azúcar. Dentro del sistema de escalafones de los trabajadores de la empresa (divididos según el proceso de trabajo en personal de fábrica o de campo), los maestros azucareros son quienes ocupan una posición crucial. Saben el punto justo, cuánto de qué y cómo lograr la cocción en los tachos donde sucede algo mágico: la cristalización de la caña que, habiendo pasado por la molienda, se cuece hasta convertirse en azúcar. Este saber y habilidad artesanal no se pierde ni siquiera en la producción moderna contemporánea, y quien es reconocido como maestro azucarero ocupa una posición socialmente valorada, tanto por el personal jerárquico y administrativo de la empresa como por los compañeros de trabajo.

En la zona, el Familiar aparece, afecta a las personas, orienta la acción social y, en ocasiones, cuando llega alguien foráneo, se pueden mantener actitudes ambiguas con él. El Familiar forma parte de ese entorno cañero y de tierra caliente. Está presente en las historias que se comparten, en los rituales que en agosto ahuman la fábrica y las casas para evitar las desgracias, o en ese momento en que, al iniciar la zafra (la cosecha de la caña), se arroja al trapiche un muñeco de trabajador para apaciguar su hambre. También está en las apariciones del sótano de la fábrica o en el campo donde, como dicen los trabajadores, «pasan cosas».

Si bien el Familiar era algo sensible —las personas me contaban que se les había aparecido o relataban la experiencia de algún conocido que lo había encontrado—, para mí no tenía materia. Yo no lo podía ver, incluso durante las noches. Atribuí a mi extranjeridad el hecho de que no pudiera afectarme directamente. Algo sensible pero sin materia: esa es la definición más clásica que Aristóteles dejó de *phantasma*, palabra que comparte raíz con *phaino*, que

significa «fenómeno». Con ese término intentaba explicarme un miembro de la Comisión Directiva del Sindicato qué era lo que ocurría cuando me decía que «en el campo pasan cosas».

—¿Pero qué cosas pasan?—, le preguntaba.

—Pasa que se ven luces, lucecitas que brillan en la noche.

—¿Pero qué son?— insistía yo, con mi obstinada curiosidad ontológica.

—Son almas, almitas— me respondía, un poco resignado.

A veces, cuando el silencio nos envolvía y él percibía mi incomprendición, añadía:

—Son fantasmas.

Cuando llegué a Chiapas y empecé a conocer la dinámica de la actividad cañero-azucarera en otro país y en esta zona, me llamó la atención el hecho de que el ingenio azucarero y la producción de caña estuvieran separados, aunque estrechamente vinculados. A diferencia de lo que había conocido en Jujuy, la fábrica de azúcar se proveía de la caña que hacían productores independientes: pequeños propietarios, ejidatarios o comuneros que eran dueños de distintas extensiones de tierra en las que producían su *cañita*, como ellos le decían a lo que —desde el punto de vista del ingenio— era la materia prima del azúcar (López 2023). En esos cañales vivía el Sombrerón.

Cuando me fui a vivir a Socoltenango (una localidad cañera chiapaneca que forma parte del área de abasto del ingenio) doña Paula me dijo: «Aquí casi todos tienen caña». La señora era maestra y estaba casada con un ejidatario que tenía caña. En la casa de la esquina de paredes color rosa también tenían caña los comuneros y varias de las hijas de doña Paula estaban casadas con propietarios cañeros. «Tener caña era algo muy común y familiar para los pobladores» (López 2023).

Cada productora y productor de caña de azúcar firmaba un contrato con el ingenio, en el que se comprometían a producir y vender su *cañita*. Otro requisito era afiliarse a la Asociación de Cañeros, la institución que se ocupaba de articular y gestionar el trabajo productivo en los cañales, para que la caña pudiera llegar a la fábrica de azúcar. El día que conversé con el coordinador general de los frentes de cosecha de la más grande de estas asociaciones cañeras —tanto por la cantidad de afiliados como por el peculiar carisma de su líder—, él disminuía la velocidad de sus palabras para darme tiempo de anotar, mientras me explicaba.

—Acá son cuatro las organizaciones— dijo mientras las enumeraba con la mano y me dictaba los nombres.

—Son como los partidos políticos para que te des una idea; los productores eligen una y se afilian— explicó.

—¿Y en qué se parecen a los partidos políticos?— le pregunté.

—No, yo te lo digo porque hay que elegir una. Como una religión, digamos.

Los productores se encuentran en una situación desigual frente a las asociaciones que controlan tanto la producción como la intermediación con el

ingenio, lo que convierte a esta afiliación en un vínculo bastante versátil. Están condicionados en el proceso productivo, ya que son dichas asociaciones las que lo gestionan. A la vez, ellos intentan y en ocasiones logran mantener autonomía en las cuestiones de sus cañales. Por ejemplo, ejercen un control directo sobre lo que siembran y cuidan; riegan por las noches, fuera de los cronogramas establecidos; mantienen relaciones personales con los supervisores, a quienes saben cómo influir para que actúen conforme a sus propios intereses; y cambian de afiliación entre distintas asociaciones de cañeros sin romper definitivamente sus vínculos con ninguna.

Conocí al Sombrerón a través de las charlas con algunos productores cañeros en sus casas o visitando sus cañales, quienes me contaron sobre la más conocida de estas asociaciones cañeras y su dirigente. Los productores no tienen mucha tierra: «Nomás tenemos una hectárea y media», solían decirme. Quienes estaban en posiciones más privilegiadas podían llegar a tener cuatro hectáreas de tierra encañada, es decir, productivas con caña. Cuando les preguntaba si había alguien que tuviese más, solían ser unánimes al referirse al líder de la asociación cañera más importante de la zona.

—Tiene mucho más. Debe tener como mil quinientas. Es un líder importante, tiene tierras, haciendas, las Pemex (estaciones de venta de gasolina) y como cinco esposas— me explicaron.

El líder cañero era como el Sombrerón, según lo que decían. Las personas solían hacerme este comentario como si fuera una especie de ironía que se mezclaba con mi asombro. Yo había leído sobre el Sombrerón en *Poder sobrenatural y control social*, una investigación que Esther Hermitte (1994) había hecho en la zona. A través de esta exploración, sabía que el Sombrerón era un ser con atributos malignos y poderes sobrenaturales que conocían los tseltales de un pueblo maya contemporáneo. El Sombrerón solía vivir en las cuevas, que eran los lugares sagrados; aparecía durante la noche y solía presentarse ante quienes estaban bolitos (borrachos).

Las personas me contaban cómo se pacta con el Sombrerón. A diferencia de lo que sucede con el Familiar, el pacto se realiza directamente entre él y los campesinos productores de caña. Hay quienes se encuentran con él en los cañales, cuando en la noche se escuchan extraños tambores desde los cerros. Según algunos productores cañeros con quienes conversé, tiene un sombrero enorme y suele aparecer cabalgando. Muchas personas me dijeron que tiene ese aspecto porque así era el antiguo patrón de las fincas. Ese sombrero enorme es uno de los rasgos que asocian al Sombrerón con este líder cañero, porque él usa uno muy parecido. Su fundación tiene de emblema un enorme sombrero que se posa sobre un mapa de Chiapas, abrazado a un paliacate rojo (López 2023). El Sombrerón ofrece buenas cosechas y en mayor medida dinero, aunque también hay que cuidarse del pacto, porque termina llevándose algo mucho más valioso; incluso puede matar a un ser querido. Es por eso que cuando se entra en contacto con él, algunos intentan engañarlo diciéndole que la retribución

será devuelta cuando el sol se ponga de noche (algo que nunca sucede). De esta manera, unos cuantos logran postergar que el Sombrerón cumpla la contraparte del pacto.

En los cañales de Chiapas, el Sombrerón quedó asociado al antiguo patrón de la finca y, actualmente, al vigente líder cañero de la zona. El ente pacta directamente con los productores que se le animan —aunque no todos quieren hacer pactos con esta criatura—. En ese sentido, parece ser parte de un conflicto entre pares, porque se trata de cómo los cañeros independientes resuelven una experiencia diferencial en torno a la riqueza, donde las envidias también mantienen a raya el crecimiento desmesurado entre quienes comparten las mismas condiciones de estatus y clase. Pero, al igual que pasa con el líder cañero, no sabes lo que te puede quitar el Sombrerón cuando haces un pacto con él. Por eso los productores son tremadamente cautelosos en estos asuntos: solo arriesgan si están seguros de que no perderán ante el Sombrerón.

En los cañaverales de Jujuy, ese juego de relaciones de fuerza se da entre los trabajadores, los dueños del ingenio y el Familiar. El ente pacta con los dueños de la empresa, lo cual expresa directamente un conflicto de poder. Como Hebe Vessuri (2011) encontró entre los antajeños, las historias del Familiar brindan una lectura de la visión que las personas tienen sobre la riqueza material y las diferencias de clase. Para ellos, siempre hay riesgo en ese pacto, porque el Familiar se alimenta de trabajadores. Por eso, en cada zafra tiran al trapiche del ingenio un muñeco-trabajador para darle de comer al Familiar. El pacto tiene que sostenerse porque está ligado a la prosperidad de la industria cañero-azucarera, y la mayor parte de los trabajadores con quienes conversé tiene la sensación de que «si no fuera por el ingenio, qué sería de nosotros».

LOS FETICHEISMOS: RESISTENCIA, CREATIVIDAD O DOMINACIÓN

Las nociones teóricas que privilegiaba para entender la presencia de seres como el Familiar y el Sombrerón tenían relación con el fetichismo. Estos seres se entendían como el producto de un mecanismo ideológico para resistir un modo de producción ajeno o extraño (Taussig 1993), como una forma de creatividad social (Graeber 2005), o como un modo de la dominación (Bourdieu 2017). Resistencia, creatividad o dominación eran las alternativas que tenía disponibles para entender la presencia y aparición de estas criaturas.

Si para las dos primeras opciones el ser social determinaba la conciencia, para la tercera la conciencia era el producto de la incorporación del ser social, a través de los esquemas prácticos del *habitus*. Desde estas opciones teóricas, ambas entidades quedan circunscritas en el mundo de las representaciones, esto es, como algo que está en lugar de otra cosa. Es decir, como un producto ideológico (que refracta, sobredetermina o deforma las relaciones materiales de existencia); como una manera de crear algo novedoso (a través

de la imaginación como facultad reproductiva y combinatoria); o como una forma simbólica de la dominación (que oblitera esas mismas relaciones materiales bajo formas de poder más suaves y sutiles). La manera de abordar a estas criaturas suponía entenderlas como un problema del orden de la conciencia y como representaciones.

Una vía teórica posible para explicar a seres como el Familiar y el Sombraón suponía enfatizar la materialidad (entendida como las condiciones materiales de existencia), con el fin de analizarlas como producto de relaciones sociales de producción específicas, las cuales determinarían las formas imaginarias en que hombres y mujeres las experimentan (Hall 1998). Se trataba de la noción de ideología, producto de las relaciones imaginarias que las mujeres y los hombres mantienen entre sí y con sus condiciones materiales de existencia. En virtud de esta noción, podemos decir que muchas veces las personas no sabemos lo que hacemos, pero aun así lo hacemos.

Acudiendo a Shakespeare, Marx decía que la mercancía era «como la nutria, no es ni carne ni pescado». En el modo de producción capitalista, la forma de la mercancía no se relaciona directamente con la naturaleza física de los objetos ni con sus propiedades de uso, ya que se transmuta en cosa suprasensible; es decir, va más allá de sus propiedades materiales perceptibles. Su valor, separado de la forma concreta del valor de uso, se manifiesta en la relación de una mercancía con otra mercancía de una clase diferente. En lo que Marx llamó «la forma simple del valor», el valor de una mercancía se manifiesta en la corteza natural de otra mercancía que le presta el cuerpo. El carácter fetichista de la mercancía radica en dos operaciones generales y abstractas: la alienación y la inversión. La primera es el velamiento de la relación social que produce el valor (en el fondo, el trabajo hecho para otros); y la segunda, es la asunción del valor como una propiedad intrínseca de las cosas. Marx sosténía que la mercancía refleja, ante los hombres, el carácter social de su propio trabajo como si fueran propiedades objetivas inherentes a los productos del trabajo, es decir, como si fueran cualidades sociales naturales de esas cosas.

La presencia de entidades con poderes sobrenaturales en distintos lugares y momentos se interpretó recurriendo a esta idea, la cual constituye el núcleo de lo que Marx llamó el carácter fetichista de la mercancía y su secreto. Taussig (1993) siguió esta vía para entender la presencia del «diablo» entre los campesinos de El Cauca, Colombia, y Graeber lo hizo con los fetiches en África. Taussig movilizó la categoría para pensar cómo existe una tensión entre dos formas de fetichismo diferentes entre los campesinos de Colombia y Bolivia, fundamentadas en experiencias y epistemologías distintas. Graeber (2005) retomó el fetichismo y lo conceptualizó como una forma de creatividad social, que le permitía explicar lo que mantenía unido a dos universos culturales —el africano y el europeo— que, en virtud de los fetiches, establecían un intercambio. Por un lado, un juego de contrastes; del otro, un esquema donde la similitud es el fundamento del argumento. Ambos recurrieron a la noción de fetichismo.

Para Taussig (1993), los poderes sobrenaturales no eran una prerrogativa de sociedades anteriores, primitivas o atrasadas. En *El diablo y el fetichismo de la mercancía* buscó interpretar lo que representaban —para quienes vivían en el mundo industrializado— las ideas aparentemente exóticas de las personas del medio rural en Colombia y Bolivia; y con ellas, el sentido de las relaciones capitalistas de producción e intercambio a las que habían sido empujadas. Para Taussig, las representaciones de lo antinatural y lo malo aparecían cuando las personas se proletarizaban; estas imágenes aludían a un tipo de vida organizado por relaciones capitalistas de producción, y no a la forma de vida campesina, propia de otro modo de producción que, según comprendía, estaba en proceso de desmoronarse. Según el autor, se trataba de reacciones del campesinado frente al capitalismo industrial. Para Taussig, la verdad de la interpretación yacía en esa estructura de contrastes. La diferencia se le aparecía en virtud de la pregunta que [los campesinos] «nos imponen con sus reacciones fantásticas ante nuestra realidad nada fantástica» (1993, 20). Esta reacción contra la cultura capitalista implicaba la antropomorfización de la sujeción en la figura del diablo.

En su trabajo, Taussig (1993) propuso mostrar la «fuerza de esta ficción», por lo cual intentó esclarecer de qué tipo de fetichismo se trataba y si guardaba alguna relación con el de la mercancía, propio de las sociedades capitalistas. Su argumento sostenía que son fetichismos contrastantes, en la medida en que el de los campesinos sería el resultado de una relación distinta entre las personas, el medio y los productos de su trabajo. La tesis de Taussig afirma que la creencia en el diablo de los trabajadores cañeros del Valle del Cauca constituía una reacción indígena a la suplantación de un fetichismo tradicional por el de las mercancías. El diablo sería el mediador en el choque entre esos dos sistemas de producción e intercambio. Este esquema reeditaba una interpretación acerca de este personaje: era el resultado de un tipo de relaciones sociales de producción que, en la medida en que estaban en proceso de cambio, producían algo mezclado y novedoso. Así, el sistema de creencias sería la imagen reflejada de las jerarquías y las formas sociales, que «ilumina la autoconciencia de una cultura ante la amenaza contra su integridad» (Taussig 1993, 133).

El antropólogo Alejandro Isla (1999) analizó el mito del Familiar a partir de sus trabajos de campo, que hacían énfasis en quién contaba y cómo lo contaba, a diferencia de lo recomendado por Lévi-Strauss para el análisis estructural de un mito. Y planteó que «la presencia del Demonio en estas zonas de tradición campesina, va más lejos en el tiempo como para caracterizarse sólo por ser el ‘condimento metafísico del capitalismo’» (Taussig 1980). Además, añadió: «*En realidad el Diablo es en la mirada del catolicismo que impregna la cultura popular, una metafísica de la riqueza que requiere de sacrificios y canibalismo*»⁹⁹ (Isla 1999, 40). Para Isla, la presencia del diablo y lo que posibilita

99 Las cursivas son de la autora.

los pactos nos sitúa frente a un horizonte cultural común en las diferentes tradiciones que confluyeron en la zafra de las plantaciones o en la labor en los ingenios, que tiene como tronco fundamental un catolicismo de raíces coloniales (1999).

Por su parte, Graeber (2005) también pensó el fetichismo como una manera de crear nuevas relaciones sociales. Para ello, retomó a Pietz (1985), quien trabajó el problema de esta noción en la obra de Marx y cómo las cosas se transforman en objetos de deseo, con un valor que suele parecer desplazado y desmesurado. Del trabajo de Pietz, a Graeber (2005) le interesó la idea de que el fetiche no era producto ni de la tradición africana ni de la europea, sino de la confrontación entre ambas. Se trataba de hombres y mujeres con entendimientos diferentes intentando ponerse de acuerdo. El fetiche, nacido en este campo de improvisaciones, era una forma de creatividad social. De acuerdo con Graeber, estamos acostumbrados a ver el fetichismo como una ilusión. Sin embargo, los objetos que los visitantes europeos de África etiquetaron como fetiches (animados) estaban poco fetichizados desde la perspectiva africana, si se entiende que esto implica una lógica de autonomización de las creaciones humanas. La gente fabricaba un fetiche como medio para crear responsabilidades, hacer contratos y asociarse. Esto le hizo sostener a Graeber que no fue la otredad lo que generó en los europeos las explicaciones sobre el origen arbitrario de los fetiches africanos, sino una amenaza de similitud que exigía el rechazo más radical; por ende, el problema no era la extrañeza de la imagen, sino su familiaridad. El comercio fue posible por la participación común en esos rituales, que africanos y europeos creaban. La propuesta de Graeber, a la que llamó «amenaza de reconocimiento», era tan profunda que habría suscitado una negación desesperada. En los fetiches encontró una notable similitud con las teorías del contrato social que se debatían en Europa en esa época: el mismo supuesto hobbesiano de evitar una guerra de todos contra todos, y la misma idea de que —al menos fuera de las relaciones de parentesco— la paz social dependía de acuerdos consagrados por un poder superior. En estos procesos, para Graeber también se jugaba la creación social de la autoridad y su relación con lo sagrado. En esta zona intermedia y ambigua, el fetiche era al mismo tiempo creación humana y poder ajeno materializado en objetos.

Cuando retomo a las situaciones en las que se abordó al Familiar y el Sombrerón, considero que estas criaturas no pueden pensarse como mercancías. No son cosas que personifican relaciones sociales, ni relaciones sociales que se personifican en cosas. En las zonas cañeras de Argentina y México, las personas se vinculan con entes que actúan por voluntad propia, poseen poderes y son capaces de hacer pactos con ellas. Estas entidades habitan los mismos lugares donde las personas viven y trabajan, se manifiestan ante ellas y pueden intervenir en su vida de distintas maneras.

Otra alternativa teórica ubica al Familiar y el Sombrerón desde su eficacia simbólica. Me refiero a la noción de «dominación simbólica», como una forma

de fetichismo político¹⁰⁰ (Bourdieu 2007a). El concepto alude a un mecanismo que opera a través de un *quid pro quo* y que enfatiza, por ejemplo, la presencia de seres como el Perro familiar y el Sombrerón, en tanto que representan un plus de significación generado a partir de una operación que el autor llamó «alquimia social». A través de ese concepto, explica cómo los términos de un intercambio —desigual en su origen— se transmutan, debido a lo cual producen la apariencia de una relación social más recíproca; y con ella, un modo de dominación que, a diferencia de la coerción, se vive de manera «suave y larvada» (Bourdieu 2007b). Este concepto implica la inmersión tácita de los agentes en un mundo de sentido común que, al haber sido interiorizado en los esquemas corporales y prerreflexivos del *habitus*, resulta difícil de transformar. Incluso cuando se produce un cambio, el agente parece no poder sustraerse a una adhesión inconsciente a sus principios constitutivos, debido a un olvido que, en ocasiones, Bourdieu (2007b) relacionó con la noción freudiana de negación. A través de esta idea, como él mismo señaló: «Los dominados contribuyen, aun sin saberlo, a las condiciones de su dominación» (Bourdieu 2013, 11). La noción de «sentido común» que emplea Bourdieu (1998) apunta a lo que en otros textos llama *doxa*, centralmente, la opinión. Para Bourdieu, no hay que eludir ese sentido común, ya que constituye precisamente aquello que el investigador debe analizar. Por esta razón, la *doxa* debe ser considerada como un objeto que debe someterse a las operaciones del conocimiento sociológico, más que como una forma de saber, capaz de dialogar con esos sistemas de nociones que los investigadores denominamos teorías, con sus respectivas historias, orígenes, contextos y condiciones de elaboración.

En algunos textos, Bourdieu (1997) nombró como «la doble verdad de las prácticas sociales» a esta cuestión. Desde un punto de vista epistemológico, el concepto le permitió problematizar la relación del investigador con el mundo social que intenta comprender, evitando así proyectar en ese mundo el paradigma analítico construido para conocerlo. Esta cuestión quedó consagrada en la ya emblemática consigna de «objetivar la objetivación» (Bourdieu 2007), como parte de su entendimiento de la reflexividad. A partir de esta perspectiva, se juega la distancia entre una verdad objetiva —que sería el modelo construido por el investigador— y una verdad subjetiva, que aparecería en el esfuerzo por restituir el sentido vivido de las prácticas por parte de sus protagonistas. Para este autor, habría que dar cuenta de cierta «razonabilidad de las prácticas de las personas, pero sin darles la razón» (Bourdieu 1997,

100 En una comunicación ante la asociación de estudiantes protestantes de París en 1983, Bourdieu intenta explicar el problema de la delegación y la representación como un juego de apariencia y realidad donde está involucrada una forma de fetichismo político. Ahí menciona que el poder simbólico supone el reconocimiento y el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él, «por lo que no puede ejercerse sin la complicidad que le otorgan aquellos sobre quienes se ejerce» (Bourdieu 2007a).

541). Esto inaugura el momento en que el investigador capta «el sentido vivido del mundo del otro y su situación en él, aprovechando las ventajas de su exclusión» (Bourdieu 2007)¹⁰¹.

Desde una perspectiva fenoménica, lo que se denominó como «la doble verdad» sería, según el propio Bourdieu (1997), la forma ambigua en que el mundo social puede ser vivido por quienes, consciente o inconscientemente, participan en su construcción¹⁰². Asimismo, el autor propone «levantar acta de esas dualidades», de cierta lógica ambigua de las prácticas sociales y con ella del modo en que se vive lo social (162). En la segunda forma de comprender la distancia, esta surge ahora en el interior de la vida social, pues se trata de «una ambigüedad que no es un invento del investigador, sino que está presente en la realidad misma, una especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la realidad objetiva» (Bourdieu 2008, 163). Por tal motivo, existirían ocasiones sociales donde las personas viven las cosas como un secreto a voces, lo cual implica saber y no querer saber lo que se hace. El problema es que, así tematizada, esa dualidad se puede vivir solo bajo la forma de un autoengaño (Bourdieu 1999), como mentira social (Bourdieu 1999) o como denegación de una presunta realidad objetiva, que suele quedar del lado de la objetividad del mundo que es, en última instancia, económica (Bourdieu 2007). En virtud de este arduo rodeo, al final no tenemos algo muy diferente de la noción de ideología que nos dejó el marxismo en sus versiones más posestructuralistas.

Adicionalmente, pienso que estas entidades tampoco son el producto de una operación donde tiene lugar un *quid pro quo*, ya que no están en lugar de otra cosa. Ellas aparecen, se presentan, intencionan e impulsan los acontecimientos hacia determinadas direcciones. La existencia del Perro familiar y el Sobre-

101 Podría decirse que existen condiciones que hacen posible una interpretación, las cuales podríamos considerar a la distancia. Pero para poder tomar distancia, antes debió de haber existido cercanía. Para comprender el punto de vista del otro, como dice el sociólogo francés, sería necesario haberse relacionado con él. Esa relación, muchas veces, escapa al control de los investigadores y se sostiene en vínculos tejidos por afectos, sensaciones y sentimientos que, en ocasiones, resultan amenazantes y, en otras, se convierten en lazos de confianza, amor, cariño o extrañeza. Cuando dicha relación entra en juego en los procesos de investigación, resulta clave la habilidad con la que los agentes manejan la interlocución con las y los trabajadores de campo: cómo, más que elegirlos nosotros, son ellos quienes nos eligen, y cuántas veces fuimos sus «informantes» mientras creímos que eran los nuestros. Estas cuestiones abren la discusión sobre la forma en que se debe hacer investigación social, antes que el modo de aplicar nociones producidas en contextos académicos específicos para entender procesos sociales en los que estamos involucrados, pero no tenemos idea de qué manera, hasta que nos damos cuenta.

102 Bourdieu (1997) piensa esa ambigüedad de las prácticas en distintos momentos de su obra como actos de mala fe colectiva —a lo Sartre (2012)— y posteriormente, como formas de denegación práctica, donde «se sabe y no se quiere saber».

rón puede ser, posteriormente, la base de interpretaciones, ideas y teorías nativas sobre el mundo que los rodea. Ellos son partícipes de las relaciones y de los entornos materiales y culturales cañeros. Las apariciones del Perro familiar y el Sombrerón sugieren, en muchas ocasiones, experiencias eminentemente perceptuales¹⁰³. Empezar por ahí produce una situación sensiblemente diferente. Comenzar por cómo algo se le presenta a alguien —como una aparición, con presencia propia y legitimidad— se aproxima más a lo que me relataron quienes deben enfrentarse al Sombrerón y al Familiar. En las zonas cañeras los pobladores tienen experiencias con estas criaturas: algunos las han visto aparecer, otros conocen las historias de quienes las han visto, y hay quienes aseguran que son solo invenciones cuyo propósito es infundir temor. También hay personas que afirman haber hecho pactos con ellas o saben de otros que lo han hecho. En cualquier caso, son entidades con las que deben lidiar. Y frente a ellas, hacen lo que pueden.

PODERES, PACTOS Y APARICIONES EN LOS CAÑAVERALES

Las experiencias que los pobladores tienen con el Familiar y el Sombrerón, ¿cómo podrían entrar en interlocución con las perspectivas teóricas que poseía? Me pregunto en qué radica la decisión de optar (o no) por una u otra de esas perspectivas, de esas supuestas opciones. El motivo por el cual elegí estas nociones en vez de otras es, en cierto sentido, arbitrario. Sin embargo, ese carácter arbitrario tiene una justificación que forma parte de la problematización que intento desarrollar en este texto: eran las nociones que conocía, las que tenía a mi alcance, las que me resultaban familiares. En ese sentido, se vuelven representativas del tipo de relación analítica en la que solía privilegiar la teoría por encima del campo. Creo que eso era lo único que, desde mi perspectiva, estaba invertido. Tenía que extrañarme de esto que me era tan familiar, como dice DaMatta (1974). Si en lugar de optar o no por una perspectiva teórica *a priori*, se contextualiza la relación entre lo familiar y lo extraño en el vínculo entre la antropóloga y sus interlocutores, entonces puedo tomar decisiones teóricas a partir de lo que ocurrió.

103 Esto me hace pensar que este tipo de experiencias ya están dotadas de sentido, y que por eso el análisis no se puede agotar en la búsqueda exclusiva de una significación (entendida como la relación entre materia significante y concepto o significado). Porque el lenguaje no es el único esquema válido de lo que el sentido puede significar para ellos. Sería preciso darle estatuto a lo que aparece, de una manera que no sea el mero soporte de una significación que se produciría en otra parte, en la mente o el espíritu. Aquí participa la sensibilidad, en tanto que la percepción ya implica la instauración de un sentido previo a la representación y al concepto. Este sentido encuentra su condición de posibilidad en el cuerpo, que constituye, precisamente, el suelo desde el cual puede tener lugar el trabajo simbólico.

En *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, Miguel Bartolomé ([2002] 2007) menciona que parte del oficio del antropólogo supone aprender a ser extranjero, en el sentido de saber cómo ser el forastero que somos para las personas con quienes nos vinculamos. Estas son las circunstancias menos pensadas de las investigaciones y, posiblemente, las que den mejores claves para entender cómo se juega la relación entre lo familiar y lo extraño.

Mi acercamiento a las experiencias de quienes viven cerca de la caña de azúcar marcó de distintas formas mis investigaciones. Esto se relacionó con la especificidad de cada mundo, pero también con las diversas maneras en que aprendí a concebir qué constituye evidencia empírica, con el lugar que asigné a la teoría social y, de manera central, con la atención —o falta de ella— que presté a la forma en que las personas se relacionaron conmigo. Si en ambas vivencias fui una extraña o una extranjera para las personas, esta cualidad se configuró de maneras singulares. Pienso que es preciso entender cómo fui una extranjera y para quiénes. Podría decir que en Jujuy fui una extraña, al menos en términos que para mí resultaron desconsiderados. Mis visitas a la localidad fueron siempre breves, de pocos días, y provenían desde la porteña ciudad de Buenos Aires, donde me formaba como joven comunicadora social, lo que fácilmente se asociaba con el periodismo. No prestar atención a los modos en que las personas se relacionaron conmigo condicionó, creo que de manera decisiva, mi forma de conocer ese mundo cañero-azucarero. Esto fue algo que no pude problematizar ni entender en los cañaverales, en la fábrica de azúcar, en el sindicato y en las casas de la gente. En Chiapas, mi estatus de extranjera se concibió en otra clave. Así era como las personas habían decidido relacionarse conmigo en los lugares a los que me mudé desde San Cristóbal de las Casas. Yo era, efectivamente, la extranjera. Primero me llamaban la Güera, a veces la Gringa, y con el tiempo algunas incluso empezaron a llamarme la Argentina. Esa argentina que ellas habían llegado a conocer.

Ahora, al volver al Familiar y al Sombrerón, necesito tener en cuenta estas circunstancias. Porque mientras en Jujuy soy una especie de extraña interna proveniente de Buenos Aires y participante en situaciones donde no estoy teniendo en cuenta este hecho, en Chiapas soy una extraña que viene de otro país de América Latina. Estos atributos impregnaron toda mi convivencia con las personas. La gente tiene que apelar a recursos de todo tipo para explicarle lo que acontece a alguien que viene de fuera. Siento cierta resignación ante mi insistencia por saber qué son. La idea de que en este pueblo todos somos creyentes, junto con la comparación de que una asociación es como una religión (para darme una idea), me ayudan a comprender los esfuerzos que hacen las personas para que finalmente yo entienda de una vez por todas.

Considero que mi manera de entender al Familiar y al Sombrerón los empobrecía. Como representaciones, podría pensar que ante ellos solo hay resistencia, creatividad o dominación. Pero las personas me contaban de pactos y apariciones, de criaturas que yo no podía ver porque era una extraña. Pienso

que al Familiar no le gustó mi carne y que el Sombrerón no tenía nada que ofrecerme, pues venía de afuera. Mis teorías también eran extranjeras.

El Familiar y el Sombrerón no se limitan con la organización simbólica de la experiencia o con una forma de fetichizar las relaciones laborales, como yo me disponía a entenderlos. Son criaturas que protagonizan experiencias extraordinarias, en medio de la cotidiana existencia de los vivos y los muertos en los cañaverales. Han estado ahí desde siempre, presentes en el tejido de las preocupaciones sociales de las personas y los grupos, así como ante las situaciones y dilemas que enfrentan. Su existencia se entrelaza con los avatares de la agroindustria cañera-azucarera, desde su apogeo y prosperidad, pasando por sus crisis, caídas y recuperaciones sucesivas, hasta nuestros días.

En este texto intenté comprender cómo el Familiar y el Sombrerón perturbaron las opciones teóricas que tenía disponible, cómo me llevaron a reflexionar sobre los contextos situacionales en los que conversé con distintas personas acerca de lo que ocurre con ellos en los cañaverales y en la fábrica de azúcar, y de qué manera considerarlos resulta decisivo al momento de elegir una perspectiva analítica. Si la lógica representacional no basta, porque hay algo en ellos que la desborda y pertenece al orden de la aparición y la vivencia, ¿adónde podría llevarme la problematización que apenas ahora soy capaz de hacer? Es tentador presentar una conexión posible con las teorías contemporáneas de la agencia no humana o del giro ontológico para abordar la naturaleza del poder en contextos híbridos. Sin embargo, considero que por ahora sería una decisión apresurada, pues poco habría aprendido si el problema pudiera resolverse simplemente adoptando otra teoría. Sería preciso hacer más trabajo de campo y prestar atención a la manera en que el Familiar y el Sombrerón influyen en la organización social, las relaciones de poder y la percepción de la autoridad para tener una visión más completa de sus impactos. También sería necesario encarar un trabajo sistemático y comparativo sobre el papel de las plantaciones de caña en nuestros países y sobre cómo trabajaron las antropólogas y antropólogos que hicieron trabajo de campo en estos lugares.

Me animé a volver al Familiar y el Sombrerón porque, como conté en la introducción, ahora, al hacer trabajo de campo en otro lugar, con otras personas y sobre otros cultivos, me encontré conversando de nuevo sobre ellos, lo que me hizo saber que la caña sigue estando ahí.

Una tarde, mientras sembrábamos verdeo en la quinta con mi maestro, hablamos de Tucumán, donde él había aprendido a cortar caña. Platicamos mucho respecto a cómo se cortaba en ese tiempo. El corte manual no era algo que haya conocido en Jujuy, porque en mis visitas al ingenio la zafra ya estaba mecanizada. Pero sí conocí cómo se hacía en Chiapas y él quiso saber cómo se cortaba en esos lugares. Mientras avanzábamos sobre la misma hilera haciendo agujeritos con los sembradores y plantando verdeo, le conté cómo se cortaba en los cañales de Chiapas, cómo los cortadores que formaban una cuadrilla te-

nían que hacer tres cosas a la vez: cortar, despuntar y apilar montones de caña; cómo avanzaban en lo que se llama el «frente de corte».

—Acá también es parecido, pero avanzamos todos juntos y acá no despuntamos caña. Acá no hacemos eso—, me dijo.

—¿Cómo es que decís que hacen?—. No se había quedado muy convencido de la manera de trabajar de los cortadores.

—Así, mirá— le mostré, haciendo la mímica, como si cada hilera de verdeo recién sembrado pudiera hacer de un surco de caña quemada: va un cortador por cada surco, a lo largo avanzan. A los surcos le dicen gavillas.

—Acá no, acá hacíamos así, mirá...— me respondió haciendo otra mímica de la caña en el verdeo y agregó:

—Y vamos todos juntos.

Le dije que los cortadores mexicanos a veces trabajan de esta manera, pero solo cuando no hay un surco entero por cortador. Entonces, cortan varios a lo largo de un mismo surco a una distancia de varios metros. Le comenté que a eso los cortadores le dicen *colear*, y que no les gusta cortar así.

En ese momento, me contó que el ingenio Santa Ana había sabido ser grande, y que había quienes decían que tenía un pacto con el diablo. Le conté lo que recordaba sobre el Familiar y coincidimos: tenía la forma de un perro y se alimentaba de trabajadores.

—Pero había gente que contaba que se había peleado con él y que lo había matado. El ingenio igual se fundió—, comentó después de un rato.

Sin el pacto, los buenos tiempos del ingenio Santa Ana se habían terminado.

CAPÍTULO 6

Poder y dinero en el sur de Chiapas: etnografía entre estrategias y tensiones monetarias¹⁰⁴

José Luis Escalona Victoria

104 Versión revisada de la ponencia «Poder, dinero y futuro», presentada en el IV Congreso de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla, en la Universidad de las Américas Puebla, del 21 al 25 de febrero de 2022.

PERTURBACIONES EMERGENTES

Desde fines del siglo xx, ciertas tensiones recurrentes se intensificaron en las vidas de los pobladores del centro y oriente de Chiapas (el estado más sureño de México, en la frontera con Centroamérica)¹⁰⁵. Estas dos amplias regiones,

105 La franja central abarca desde las montañas del norte, colindantes con el estado mexicano de Tabasco, hasta las altiplanicies del sur, colindantes con Guatemala. Sus aguas se escurren hacia dos enormes ríos que desembocan en el golfo de México: el río Grijalva al oeste, y el río Usumacinta al este. La cordillera se prolonga hacia las montañas centrales de Guatemala, habitadas por pueblos también conocidos como «indígenas». La segunda franja es la selva lacandona, que abarca las montañas que descenden hasta las planicies en torno al río Usumacinta y sus afluentes, donde conforma un fragmento del límite internacional entre México y Guatemala —aunque ecológicamente se extiende sobre las montañas y selvas tropicales del Petén guatemalteco y las selvas del sur de la península de Yucatán y Tabasco—. La primera franja fue más densamente poblada que la segunda, hasta que la colonización se abalanzó sobre el territorio habitado solo por una pequeña población de lacandones y algunos trabajadores y administradores de monterías de cedros y caobas, además de algunos rancheros, hasta el inicio del siglo xix. Fue en la segunda mitad del siglo xx cuando aparecieron nuevas poblaciones de migrantes de la primera región y de muchos otros lugares del país. En ambas regiones convivieron localidades

con una larga historia agraria, condensan en Chiapas la mayor proporción de personas consideradas como «indígenas» desde el siglo xx (por ser hablantes de lenguas zoqueanas, mayences o descendientes de antiguos hablantes de aquellas)¹⁰⁶. Las actuales perturbaciones parecían emerger de antiguas fuerzas en tensión, por el control y acceso a la tierra, al agua y al trabajo. Sin embargo, el conflictivo ambiente contemporáneo parece mostrar una incrementada presencia de otras fuerzas¹⁰⁷, ligadas a otras formas de movilización del trabajo y de otros recursos, especialmente del dinero y de una novedosa oleada de mercancías.

Vistas desde cierto plano de análisis, las perturbaciones ocurrían en lo que parecían ser comunidades relativamente pequeñas en tamaño y tradicionalistas en sus formas de subsistencia y organización —campesinas en su generalidad—. Sin embargo, todas esas comunidades habían sido formadas o reconstruidas apenas en las décadas previas. En muchas de ellas se formaría una variante de lo que Jan Rus (1995) llamó la «comunidad revolucionaria institucional», refiriéndose a un tipo de comunidad surgida en íntima relación con el Partido Revolucionario Institucional, en San Juan Chamula. Es decir, las formas de organización de esas poblaciones en la segunda mitad del siglo anterior —que tanto interesaron a los antropólogos que empezaron a llegar en números crecientes—, eran variantes de rupturas y recomposiciones políticas locales, ligadas a la formación del nuevo partido que dominó el gobierno durante el siglo xx (véase más detalles sobre este partido en el capítulo de Larsson, en este libro). Pero además, en el largo plazo, eran también una combinación de restos de las formas burocráticas de la evangelización y administración coloniales de los siglos XVI al XVIII —con sus parroquias y visitas, conventos, mayordomías, cofradías, fuertes, presidios, palizadas, plazas de mercado y ayuntamiento—, a las que se agregaron elementos de la organización municipal decimonóni-

campesinas con ranchos y fincas de diversas extensiones, y tanto fincas como pueblos tenían presencia de pobladores identificados como «ladinos» —básicamente quienes no se identificaban como indígenas—, aunque hay diversas aproximaciones al término latino. (Véase Aguirre 1980, 107-110; Medina 1991, 49-52; Pitarch 1995). (Véase también Viqueira 1995, para un análisis detallado y múltiple de las regiones de Chiapas).

106 La noción mucho más extendida antes del nacionalismo del siglo xx era la de «indio», que tenía otra densidad semántica. No obstante, en muchos textos antropológicos se usan como equivalentes.

107 Por «fuerzas» se entiende, en este contexto, a flujos o corrientes de acción propulsadas por ciertas formas de poder, del tipo más bien organizacional y estructural. En la clasificación de cuatro formas propuesta por Wolf (1990): uno, el poder personal y dos, el que surge en la interacción, en el sentido de Nietzsche y Weber, respectivamente. Además, tres, el poder organizacional, referido al control del ambiente o de los ámbitos de organización del trabajo; y cuatro, el estructural, que remite a la conformación de estructuras y jerarquías subjetivizadas, emanado del pensamiento de Foucault.

ca¹⁰⁸. Más tarde, los de las nuevas legislaciones de tierras y las nuevas políticas de ciudadanía que acompañaron los cambiantes procesos de formación de los estados nacionales y las ciudadanías en México y Guatemala en el siglo XIX —que desplazaron a la Iglesia de algunas áreas de manejo de población¹⁰⁹—. Al mismo tiempo, todas estas formas de organización se combinaban de manera desigual con medidas de compulsión al trabajo.

Desde el siglo XIX, los habitantes de los nuevos municipios fueron compelidos a transformarse en mano de obra temporal, tanto para las fincas agrícolas y ganaderas cercanas, como para las nuevas explotaciones de maderas y chicle en las selvas tropicales; asimismo, de las nuevas plantaciones de café, cacao, azúcar y otros productos comerciales en las montañas bajas y valles interiores¹¹⁰. Después de la revolución de inicios del siglo XX en México, las burocracias de la forja de la nación y la integración social —en particular el agrarismo, la educación pública y el indigenismo¹¹¹— terminarían influyendo de muchas maneras en el curso de esa reconfiguración de los municipios y sus comunidades. Estas instancias propiciaron la ocupación de tierras por parte de campesinos, lo que incrementó su presencia en el comercio y la administración gubernamental, y, a su vez, incentivó la expansión demográfica y los cambios en la migración laboral. Finalmente, las emergentes configuraciones sociales de los municipios y sus poblaciones entrarían en una nueva oleada de cambios y tensiones en las últimas cinco décadas¹¹².

108 Ya desde la década de los treinta, Sol Tax (1937) señaló que la unidad máxima de organización entre la población considerada indígena era el municipio. Tal aseveración podría extenderse a Chiapas y a otras regiones del centro-sur de México. En muchos casos, además, los municipios fueron usualmente fundados sobre las antiguas parroquias o los pueblos y mercados coloniales más grandes.

109 Una variación de lo que en la etnografía se llamó jerarquías, escalas o sistemas cívico-religiosos en esos municipios parece derivar de las distintas trayectorias de secularización en ambos países. En Guatemala, las posiciones y trayectorias entre los cargos religiosos y civiles se encuentran más entrelazadas que en los municipios de Chiapas (Tax 1937; Cancian [1965] 1976; Vogt 1966 y 1969).

110 Sobre estos complejos procesos, véanse los textos de García de León (1985), Favre (1973), Rus y Wasserstrom (1980), y Ortiz (2003). Para la situación en Guatemala, véanse algunas notas en los textos de Tax (1937), Nash (1957 y 1958) y sobre todo Smith (1981).

111 La etnografía de estas poblaciones se desplegó a la par de esa forja de las comunidades contemporáneas, lo cual retroalimentó las políticas públicas que operaban con marcos burocráticos preconstruidos de lo que era el mundo indígena y sus comunidades. Véase Escalona y Larsson (2015), para abordar más sobre el tema.

112 Varios trabajos antropológicos coinciden que entre las décadas de los sesenta y setenta se estaba reconfigurando radicalmente el mundo indígena en Chiapas: Favre (1973) habla del fin del segundo colonialismo, Cancian (1992) habla de un decline de la comuni-

Por un lado, los pueblos de la franja central de Chiapas, fundamentalmente agrarios y productores de mano de obra barata, habían vivido un aumento demográfico que ejercía una presión creciente sobre los recursos (en especial agua y tierras), cuya distribución estaba de alguna manera consolidada desde una generación anterior, gracias a la reforma agraria y a la política indigenista de mediados del siglo anterior. En un primer momento, la población salió a fundar nuevos pueblos en la franja vecina de la selva lacandona y en otras áreas, hasta entonces parcialmente despobladas. No obstante, el reconocimiento gubernamental de 1971 a la comunidad lacandona como única legítima ocupante de la selva —que abarca casi toda la franja oriental de Chiapas—, junto con la creación de áreas protegidas y reservas de la biosfera a partir de la década de los setenta, canceló las opciones de colonización y formación de nuevos poblados agrícolas, en contraste con lo que había ocurrido en décadas previas¹¹³. La expansiva presión por tierras también estaba vinculada al crecimiento del número de organizaciones campesinas que demandaban y ocupaban tierras de fincas y ranchos cercanos, destinados a los campesinos movilizados y sus descendientes.

Simultáneamente, al final del siglo xx se vivía una lenta decadencia de las antiguas fincas y ranchos de Chiapas, que solían reclutar a los hombres de todas las poblaciones circunvecinas como trabajadores, la mayoría temporales (Rus 2012). Lo mismo pasaba con las plantaciones de café dentro de la región, y sobre todo en las montañas del sur poniente, que por casi un siglo reclutaron mano de obra en la temporada de cosecha (invierno), entre pobladores de las montañas de Chiapas y Guatemala. Algunas subsistieron y siguen operando hasta el presente, propulsadas por una creciente demanda de café, producto que también es elaborado por campesinos minifundistas en parcelas independientes u organizados en cooperativas. Igualmente, gran parte de la juventud que ya no podía o quería aspirar a tierras empezó a estudiar en las escuelas normales —para volverse maestros, como varios jóvenes de generaciones previas— o en las universidades cercanas, con el objetivo de incorporarse principalmente a la burocracia gubernamental o a organizaciones no gubernamentales. De este modo, aprovecharon las oportunidades laborales generadas por una creciente inversión pública y privada, tanto nacional como internacional, en

dad en Zinacantán; y Rus y Collier (2002) hablan de una crisis generacional en Chamula y Zinacantán. Véase también Rus (2012).

113 Sobre los procesos de colonización en algunas zonas de la amplia selva lacandona, véase Legorreta (1998), De Vos (2002), Megchún (2016) y Cano (2018). También consultar trabajos sobre colonización en otras áreas de selva, como los Chiamalpas, sobre la frontera con Oaxaca (Paniagua 2001). Asimismo, sobre migración permanente hacia poblados ubicados en los márgenes del río Grijalva y, por ello, de grandes presas hidroeléctricas construidas en la segunda mitad del siglo xx, consulte Larsson (2017). Sobre migraciones previas entre áreas de la misma franja del centro de Chiapas, y la formación de nuevas poblaciones en la parte norte, véase Toledo (2019).

programas orientados al combate de la pobreza —basados en transferencias directas de dinero— y a la atención de diversas «problemáticas sociales». No obstante, como una alternativa más popular, en la región comenzó a volverse más común la migración de jóvenes como jornaleros temporales a las zonas emergentes de demanda de trabajo, como las abiertas por la expansión del turismo en la península de Yucatán o por la explotación petrolera en Tabasco y el sur de Veracruz. Al comenzar el siglo XXI, también creció exponencialmente el número de jóvenes que cruzaban la frontera del norte del país y prolongaban su estancia en sus lugares de trabajo, al menos hasta reunir lo suficiente para pagar deudas contraídas para financiar el viaje y volver con recursos para formar su propia familia o emprender un negocio¹¹⁴. Todos estos cambios han dejado distintas huellas en los pueblos de origen, tanto en la configuración de los asentamientos —que experimentaron una especie de urbanización—, como en los vínculos entre personas, dinero y prestigio.

TENSIONES EMERGENTES

Hasta los años sesenta, en la etnografía de la región central de Chiapas todavía se hablaba de «pueblos vacantes»¹¹⁵ para referirse a las cabeceras de muchos de los municipios. Es decir, los municipios indígenas tenían varias configuraciones, pero la dominante era la de una mayoría de la población ligada a las milpas. Por ello, las familias solían habitar principalmente en pequeños parajes cercanos a sus sembradíos, y solo visitaban las cabeceras municipales los días de mercado, o residían allí de forma temporal para cumplir cargos administrativos y religiosos. Algunos atendían negocios permanentes, sobre todo el comercio, como la introducción de productos industriales de la ciudad o de mercados más lejanos, y la compra de productos agrícolas de los campesinos cercanos. Además, otros comerciantes se dedicaban también a la contratación de jornaleros, principalmente para las fincas de café en las regiones aledañas. Entre ellos, algunos personajes ocupaban cargos permanentes en la administración municipal, debido a su habilidad en la lectoescritura, o fueron los primeros maestros de educación primaria. Todos ellos eran los habitantes permanentes de las cabeceras. No obstante, eran minoría y en general se trataba de pobladores no indígenas, conocidos como «ladinos». Con el crecimiento demográfico a finales del siglo XX y el aumento de la presión sobre los recursos, se intensificó la presencia de

114 Sobre la expansión de la migración internacional, véase Rus (2012) y Rus y Rus (2008). Se pueden leer otras exploraciones detalladas de las tensiones e incertidumbres que viven los jóvenes migrantes de algunos pueblos del sur de Chiapas en Aquino (2010) y Porraz (2014).

115 Para Tenejapa, véase Medina (1991, 52); para Cancuc, Guiteras (1992, 44-45); para Zinacantán, Vogt (1966, 64). Véase también el informe del CCTT-INI de Aguirre Beltrán (1951, 13).

programas indigenistas —en áreas como salud, educación, tiendas cooperativas, créditos gubernamentales para la producción agrícola, así como el impulso a la producción campesina de café y otros cultivos comerciales—. A la par, creció el financiamiento destinado a la administración municipal. Como resultado, las cabeceras comenzaron a ser ocupadas de forma paulatina y definitiva por campesinos, quienes también empezaron a dedicarse de manera más estable al comercio, el transporte y los servicios¹¹⁶. En algunos municipios, se registraron confrontaciones que llevaron a la expulsión de familias ladinas de cabeceras municipales y pueblos grandes —como sucedió en Magdalenas, Larraínzar y Oxchuc¹¹⁷—, muchas veces asociadas a la ocupación forzada de ranchos. Sin embargo, las tensiones derivadas de la competencia por recursos extendieron los conflictos más allá de la confrontación con las familias ladinas, llegando incluso a casos de violencia abierta entre familiares y vecinos, lo que también derivó en expulsiones. Una cadena de enfrentamientos violentos y expulsiones de familias conversas a religiones no católicas, o militantes de nuevas formas de catolicismo, constituyó uno de los episodios de violencia más conocidos¹¹⁸.

Paralelamente, otra tensión surgió como un ciclo de disputas electorales y por la militancia partidista¹¹⁹. El levantamiento armado de un grupo organizado militarmente, junto con sus amplias bases de apoyo en Chiapas en 1994, articuladas en torno al Ejército Zapatista de Liberación Nacional¹²⁰, representa otra manifestación emergente de esas tensiones. Esa insurgencia condensó distintos conflictos previos, junto con algunos emergentes, en tanto se peleaba por tierra y trabajo, pero también por salud, educación, democracia y justicia. En general, la aparición del conflicto religioso, la disputa electoral y el levantamiento del EZLN, expresaban una mutación en las tensiones, no solo centradas en la tierra y la organización «indígena», heredadas y disputadas desde la era del agrarismo y el indigenismo.

116 Hasta la década de los sesenta, varios trabajos etnográficos hablan de las cabeceras como pueblos vacantes o como centros ceremoniales. Una buena imagen de ello está en Aguirre Beltrán ([1953] 1980). Sobre los cambios en varios pueblos, véase Wasserstrom (1983), Cancian (1992) y Rus (2012). Para algunas cabeceras en el norte de la región (Simojovel y Huitiupán) donde las fincas perduraron más tiempo, véase Toledo (2019).

117 Sobre los ladinos de Larraínzar, véase Paniagua (2014); de Magdalenas, Porraz (2017); sobre el caso de Oxchuc, véase Cruz (2017).

118 Entre mucha literatura, véase Rivera *et al.* (2011).

119 Véase Sonnleitner (2000 y 2001); Viqueira y Sonnleitner (2000). Hay antecedentes de este ciclo de conflicto electoral, como se puede ver en Zinacantán (Cancian 1992) y Chamula (Rus 1995).

120 Sobre el tema hay abundante literatura. Para una revisión inicial véase Legorreta (1998); Estrada (2007); Estrada y Viqueira (2010).

Así, las perturbaciones emergentes parecen condensar una historia de reconfiguración de las tensiones existentes entre campesinos, fincas, plantaciones y tierras libres o deshabitadas (también llamadas «montaña»¹²¹), al tiempo que señalan un desplazamiento hacia nuevas tensiones. Estas últimas reflejan una sensibilidad emergente hacia otras conexiones, más amplias, que abarcan sitios de trabajo, flujos de dinero y mercancías cada vez más lejanos. También se conectan con nuevas políticas de bienestar marcadas por mecanismos de transferencia de recursos del gobierno a las familias. Entre todas las señales de cambio en las tensiones, hay dos que parecen estar conectadas de forma especial: la creciente presencia del dinero (expresada no solo en liquidez, sino en nuevos consumos y novedosas formas de deuda) y los procesos muy particulares de urbanización de los asentamientos.

URBANIZACIÓN, PRESTIGIO Y CONSUMO

En todas las poblaciones identificadas como indígenas se iban multiplicando las nuevas organizaciones sociales, los partidos y las iglesias. En varias, el incremento de grupos llevó a confrontaciones entre asentamientos, vecinos y familiares. No obstante, también surgieron nuevos arreglos y novedosos flujos de intercambio y movimiento. Indicios claros sobre ello se encuentran en el crecimiento urbano de las cabeceras municipales, y sobre todo en la expansión de servicios y en la reproducción de objetos de consumo. Paulatinamente aparecieron, por ejemplo, farmacias, papelerías, talleres, servicios de lavado de automóviles, aunado a tortillerías, cafeterías, tiendas de música, de películas «piratas», de celulares y sus accesorios. Asimismo, en muchas cabeceras comenzaron a operar negocios piramidales dedicados a la venta de multivitamínicos, organizaciones que ofrecían créditos fáciles y, finalmente, en ciudades de la región como Comitán, San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo y Palenque, surgieron casas de empeño y tiendas departamentales con sistemas de pagos «chiquitos». Al igual que las iglesias y otras organizaciones, estos establecimientos atendían necesidades urgentes y promovían nuevos consumos conspicuos, gracias a lo cual ganaban militantes, adeptos y clientes¹²².

121 Sobre el sentido de «montaña» como terreno no cultivado ni trabajado, entre pobladores del sur de la selva lacandona, véase Cano (2018).

122 Para analizar estos cambios recientes en poblaciones muy específicas, véase Cancian (1992) para Zinacantán, Rus (2012) para Chamula, Garza (2002) para Chenalhó, Toledo (2019) para Huitiupán y Simojovel, e Imberton (2002) y Agudo (2006) para Tila.

La transición a una nueva economía se puede observar también en lo que Aguirre ([1953] 1980) y Cancian ([1965] 1976) llamaron la «economía del prestigio». Para muchos antropólogos de la década de los sesenta, la celebración de fiestas y el desempeño de cargos religiosos estaban vinculados a una economía del prestigio que operaba en una sola escala —o en dos, cívica y religiosa, según las etnografías de la época— de ámbito municipal. En este contexto, se invertía la mayor parte de los recursos obtenidos con esfuerzo en el cultivo de subsistencia, con algún excedente, o en el trabajo temporal fuera de las comunidades. Actualmente, el prestigio sigue asociado al gasto en las fiestas, de manera que han crecido en lucimiento, expendio y parafernalia. Grupos musicales de gran popularidad (y alto costo) amenizan los festejos, lubricados con refrescos y cervezas, proporcionados por tenderos que tienen arreglos especiales con las distribuidoras —sobre el caso de la Coca-Cola, véase Jordan (2008)—. Los participantes llegan vestidos con trajes tradicionales, confeccionados con nuevas telas comerciales de hilos y tintes artificiales. Caminan entre asistentes que portan ropa de uso común, celulares y se trasladan en automóviles, mientras la música suena a través de grandes bocinas ubicadas en las plazas centrales o en las inmediaciones del templo correspondiente. Del mismo modo, el prestigio se ha trasladado a otras áreas de consumo: la construcción de casas con nuevos diseños y materiales, la compra de autos, ropa, zapatos, enseres domésticos, aparatos electrónicos, entre otros productos industriales y servicios. Incluso la producción artesanal de textiles —considerada una de las áreas con mayor arraigo en las tradiciones— ha experimentado cambios en materiales, técnicas y usos. Estas transformaciones no solo se reflejan en las prendas destinadas a la venta (principalmente al turismo), sino también en aquellas dirigidas al consumo local. Las fiestas han sido igualmente transformadas en escenificaciones para los turistas que visitan los pueblos durante las celebraciones. A estos eventos se puede asistir adquiriendo un boleto y, en algunos casos, un permiso para tomar fotografías, que se tramita en las oficinas de turismo ubicadas estratégicamente en las presidencias municipales de los pueblos más visitados. Estos cambios emergentes dibujan una nueva economía del prestigio y una novedosa forma de consumo¹²³.

Las mercancías que no se ligan al trabajo, subsistencia o al prestigio cívico-religioso, podrían mostrar nuevos motores de la actividad económica: una nueva «economía del deseo» que se extiende hasta los lugares más alejados.

123 Queda pendiente hacer un acercamiento etnográfico al consumo y a sus vínculos con una emergente economía del deseo. Es decir, es necesario ir más allá de la noción de una economía orientada únicamente a satisfacer necesidades, incluyendo no solo las de subsistencia, sino también las relacionadas con el prestigio social. Asimismo, conviene explorar la movilización de trabajo, recursos y dinero vinculada a la fascinación por mercancías que no están asociadas ni a la subsistencia ni al gasto festivo o religioso.

Un ejemplo de ello es la instalación de mercados móviles durante los días de entrega de recursos de los programas gubernamentales de Bienestar, en sitios tan remotos como Nahá, una comunidad lacandona situada a cuatro horas en automóvil desde Palenque y que, por lo general, solo recibe la visita de algunos turistas de aventura¹²⁴. Es decir, incluso en las comunidades más alejadas de la selva podemos ver esas conexiones con la circulación de productos de un consumo conspicuo muy variado. Lo relevante de esta observación es que ese consumo solo puede sostenerse con una creciente circulación de dinero. Por consiguiente, ¿cuáles son las fuentes de efectivo? La migración a los Estados Unidos es la principal fuente de esa inyección de dinero. No obstante, también contribuyen las pequeñas economías productivas, como las del café y el turismo, así como las transferencias directas en efectivo derivadas de políticas gubernamentales de combate a la pobreza implementadas durante las últimas tres décadas.

Esta creciente presencia del dinero parece dar un carácter especial a las perturbaciones emergentes. En ese contexto, fue que realicé trabajo etnográfico en una población del sur de la franja central de Chiapas, entre fines del siglo pasado e inicios del actual.

DINERO Y CRÉDITO

En el año 2000 regresé a un pueblo en el que había iniciado una investigación poco antes del levantamiento armado de 1994. Se trata de un ejido¹²⁵ perteneciente al municipio de Las Margaritas, de no más de mil doscientas personas, casi todas de familias campesinas, que habían vivido de manera particular las perturbaciones referidas en párrafos previos. El poblado nació con el reparto agrario de las décadas de los veinte y treinta, con tierras de una finca en donde trabajaban como peones los primeros beneficiarios de la entrega de ejidos. Una generación más tarde, como ocurrió en muchos de los poblados de los valles cercanos a la cabecera municipal, varias familias salieron en distintas oleadas a colonizar terrenos de selva y montaña, hasta que esa alternativa se agotó. Hacia finales del siglo xx, los ejidos de la región experimentaron la salida temporal de jóvenes, quienes partieron como estudiantes, trabajadores a otras partes del país y jornaleros a diversos lugares del sur de los Estados Unidos.

124 Lakanjá y Nahá son dos comunidades lacandonas que fueron fundadas sobre las pistas de avioneta que se usaban para llegar a la región selvática a mediados del siglo xx. Ahora son comunidades de habitación permanente, conectadas por carretera a las rutas principales de transporte y comercio. El mercado aquí referido se monta justo sobre la antigua pista aérea, y vende principalmente telas, ropa y zapatos, ofreciendo los productos en abonos.

125 Sobre el ejido como institución, véase nota 1 de la introducción.

Parte de los habitantes de este valle aprovecharon el levantamiento del EZLN para tomar algunas tierras que quedaban de las reducidas fincas vecinas. Del mismo modo, el aumento de organizaciones campesinas, uniones de crédito, partidos políticos, y especialmente de iglesias, generó confrontaciones entre vecinos, principalmente por el manejo de recursos asociado a la militancia o afiliación a determinadas organizaciones, dentro de un régimen corporativo relativamente excluyente. Es común, por ejemplo, que una persona sea multada por su organización si toma una camioneta de transporte de otra organización. En ese contexto, la violencia y la expulsión de familias fue apareciendo progresivamente.

Sin embargo, aunque todos los pueblos del valle donde se encontraba este ejido habían atravesado procesos de conversión religiosa, conflictos, expulsiones y reasentamientos de conversos (en asentamientos anexos construidos ex profeso), desde 1989 la comunidad en la que realizaba trabajo etnográfico se volvió plural, aceptando la convivencia de distintas iglesias en un mismo espacio (aunque no sin tensiones). Algunas personas recordaban que, en 1985, la tensión había escalado tanto que varias familias pertenecientes a iglesias no católicas —junto con algunos de sus parientes cercanos— se refugiaron en la cabecera municipal, por temor a un ataque por parte de sus vecinos nominalmente católicos. Dicho ataque terminaría ocurriendo en ausencia de las víctimas, enfocándose únicamente en propiedades y objetos. Un relato apunta a detalles que muestran las tensiones emergentes: los atacantes entraron a la cocina de una casa y en el molino de nixtamal manual destrozaron una prenda íntima de mujer. Fue, entonces, un ataque contra aparatos y prendas sin precedentes. En aquellos años, comenzaba a sustituirse el trabajo manual de moler el nixtamal por molinos de metal, que más tarde serían reemplazados por máquinas de gasolina o eléctricas operadas por organizaciones o grupos corporativos. Del mismo modo, la ropa interior apenas empezaba a ser utilizada por mujeres jóvenes en los años ochenta. Poco después, el gobierno estatal envió un grupo de soldados para frenar el conflicto y permitir el retorno de los desplazados, aunque la tensión se mantuvo.

Según relatan algunos habitantes que ocuparon cargos de autoridad en esos años, la situación no se tranquilizó hasta que se firmó un acuerdo entre las tres partes en confrontación: miembros de la iglesia tradicional, adventistas y pentecostales. Se trataba de un documento en el que, entre otras cosas, los conversos renunciaban a cualquier reclamo sobre la parafernalia y bienes de la iglesia: el templo, los muebles, las imágenes de los santos, las banderas y los tambores. De algún modo, localmente significó que la administración de la salvación (o sanación) se descentralizaba en tres administraciones corporativas (iglesias), cada una con su organización y sus miembros —véase Escalona (2004 y 2009)—. Es significativo que se trata de los mismos objetos que entran en juego en la economía del prestigio que se despliega en la celebración de fiestas patronales. Tam-

bien es sustancial porque la descentralización del manejo de recursos¹²⁶ estaba ocurriendo en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Por un lado, existían servicios y bienes administrados por la comunidad: el dinero común (es decir, el de la asamblea general, con representación de todas las familias); la bomba de agua recientemente instalada para abastecer al pueblo mediante un sistema de bombeo (que reemplazaba el trabajo de las mujeres, quienes solían ir al río a recolectar agua en cántaros); la cárcel, también de reciente construcción (destinada a personas sancionadas por faltas menores, conforme a las autoridades locales); y la clínica de la Secretaría de Salud, establecida apenas una década atrás. En contraste, otros bienes y servicios eran propiedad de colectivos familiares vinculados a organizaciones o iglesias distintas: camionetas para el transporte de personas y carga, molinos de nixtamal operados con gasolina o electricidad, un baño para ganado y una granja porcina administrada por un grupo de mujeres. Se realizaban reuniones periódicas entre los miembros, se conformaban comités con plazos definidos y, sobre todo, se nombraban responsables para la gestión de los recursos; en este caso, se valoraban habilidades en el manejo de números y escritura, así como la responsabilidad compartida de participar. La administración colectiva de los bienes funcionaba de forma dinámica tanto en la comunidad como en los distintos colectivos, lo cual daba lugar a un espacio público fragmentado y diverso, con múltiples tareas y servicios cuyo manejo, entre otras cosas, confería prestigio. En general, la administración de los bienes propulsaba la vitalidad de la participación que ya se tenía, por ejemplo, en la decana asamblea ejidal y las mayordomías para celebrar las fiestas religiosas. Lo mismo ocurría con el prestigio, ahora enlazado al buen manejo de recursos colectivos.

En el centro de esa lógica de administración estaban las «cajas»¹²⁷. Se trata de pequeños baúles de madera sin adorno alguno, con candado, en donde se guardan los recursos y el papeleo que genera la administración correspondiente de cada bien. Así, cada bien o servicio implicaba una caja, un comité y una

126 En su estudio del declive de la comunidad en Zinacantán, Frank Cancian (1992) habla también de un proceso de descentralización semejante. En este, se refiere a la formación de nuevos templos y cargos en los parajes del municipio, separados del control de la cabecera municipal. La descentralización de la administración de cargos y fiestas (con dinero, trabajo y otros recursos de por medio) surgía al mismo tiempo que se daban cambios en las formas de trabajo y asentamiento. Igualmente, significaba una profundización de las formas de estratificación social en el municipio (Cancian 1992). Por su lado, Robert Wasserstrom (1983, capítulo 7) muestra también diversas formas en las que los parajes del municipio de Zinacantán formaron nuevos cargos, levantaron capillas y crearon formas colectivas de financiamiento. En dichas actividades cooperaron todos, en lugar de la mayordomía individual que era fuente de prestigio, pero muy costosa.

127 Para más detalle de estas cajas, véase Escalona (2020).

asamblea. Había, por ejemplo, una caja de garrapata, que solo administraban quienes tenían ganado y manejaban su baño. También estaba la del molino de nixtamal, que solo administraban los miembros de la organización correspondiente, y solía atender solo a las mujeres de las familias militantes de la organización (aunque podía servir a otras cuando había fallas mecánicas en otros molinos). En cambio, la comunidad tenía la administración de la caja de la cárcel (a cargo del dinero de las multas) y la de los burros (dinero de los cobros realizados a vecinos de un pueblo cercano que dejaban pastar, por accidente, sus burros en terrenos de la comunidad). Por ende, existe un formato generalizado de administración corporativa de recursos, tanto a nivel general de la comunidad como en colectivos específicos. Esta forma de administración de recursos, a la que la gente simplemente llama «cajas», ha estado presente en casi todos los ejidos de la región. Sin embargo, no siempre opera de manera descentralizada, ya que muchas comunidades buscan mantener la unidad del manejo de recursos como consecuencia de la imposición de una sola militancia política, o una sola filiación religiosa. Adicionalmente, la comunidad decidió «poner a trabajar el dinero», casi al mismo tiempo de los arreglos entre distintos grupos religiosos y políticos.

Desde hace tiempo, en los pueblos de este valle circula el dinero, ampliamente usado como representación de valor de las cosas y como medio de pago. Se suma, además, a formas no monetizadas (trueque, regalo, sacrificio y ofrenda). Hay que agregar que el dinero también aparece como componente de ofrendas y sacrificios en ciertas celebraciones religiosas. Por añadidura, se conoce la noción de crédito desde hace mucho tiempo, en forma de préstamos (en dinero con intereses). Aunque estos préstamos eran hechos por personas de las poblaciones grandes (prestamistas) o en forma de mercancías adelantadas (aboneros). En cambio, en tiempos más recientes, el crédito también funciona mediante cajas de ahorro, como la de don Bosco, fundada con apoyo de la Iglesia católica. Además, están las empresas multinivel (y las organizaciones piramidales fraudulentas), sumadas a nuevos aboneros que visitan las comunidades, con vitaminas y «medicamentos maravilla» para múltiples malestares. Las casas de empeño también se han ido multiplicando en las cabeceras municipales, justo al lado de las áreas de mercado. En las ciudades cercanas también hay tiendas con sistemas de crédito, como Elektra y Coppel. No obstante, las personas acuden a ellas principalmente para cobrar los envíos de remesas de sus familiares que trabajan en Estados Unidos. En general, el dinero, como medida de valor, crédito, medio de pago y cambio, ha ampliado su presencia en la vida cotidiana. Lo específico del poblado en cuestión —a diferencia de los demás pueblos del valle donde está el ejido—, es que los miembros de la asamblea decidieron empezar a usar dinero de las cajas de comunidad y de los colectivos para hacer préstamos con interés del 10 % mensual («poner a trabajar el dinero», dice la gente)¹²⁸.

128 Esta expresión recuerda la manera en cómo Michael Taussig (1980) describe la emergente forma fetichizada de las mercancías y el dinero, que parecen adquirir vida propia

Esta estrategia ha permitido a las propias cajas (es decir, a los colectivos que las manejan) incrementar sus recursos. Eso ocurre principalmente porque la mayor cantidad de los préstamos se dirigen al financiamiento de la juventud que sale a los Estados Unidos. Para esos jóvenes, estas cajas tienen la ventaja de que los préstamos se hacen con intereses más bajos, comparados con los ofrecidos por otras formas accesibles de crédito —considerando que cualquier forma de crédito institucional (préstamos o hipotecas bancarias) está fuera de su alcance—. Además, esta opción de financiamiento se enlaza muy bien con la posibilidad de viajar a los Estados Unidos, por medio de redes consolidadas de amigos y parientes que ya estuvieron o siguen allá, y que pueden ayudarles a conseguir trabajo. Los acuerdos con estos contratistas informales suelen implicar pagos anticipados para cubrir los gastos de viaje, los cuales deben saldarse posteriormente con los ingresos generados durante el trabajo. En este contexto, los préstamos otorgados por las cajas resultan útiles, ya que permiten adelantar el dinero necesario para el viaje y, al mismo tiempo, evitar los altos intereses que suelen cobrar dichos contratistas. Por otro lado, los intereses relativamente bajos que se pagan a las cajas benefician a personas conocidas del mismo pueblo de origen, quienes los utilizan para otorgar préstamos a otros migrantes jóvenes, cubrir gastos colectivos esenciales o destinarlos al consumo, en caso de que el dinero acumulado se reparta entre los miembros del colectivo.

LA VIDA SOCIAL DEL DINERO

Vista desde el plano de la vida local, esta creciente presencia del dinero tiene diversos efectos. Por un lado, hay un reacomodo en los vínculos sociales entre vecinos y generaciones. Desde finales del siglo XX y hasta 2012, esta población era la única comunidad del valle en donde se prestaba dinero de las cajas a crédito¹²⁹. Por otra parte, desde 2014 han aparecido otros prestamistas particulares en los poblados, aquellos que han tenido éxito económico en Estados Unidos y regresaron a «poner a trabajar» sus ahorros, aunque también empezaron a aparecer los préstamos de cajas en otras comunidades. Esta estrategia parece tener aceptación, especialmente en un ambiente de descentralización de manejo de recursos. Hay que considerar que los habitantes de poblados vecinos mantuvieron una limitada descentralización de la administración de bienes, no usaron el dinero para crédito y, paralelamente, enfrentaron una cadena de agresiones y expulsión de

y moverse por sí mismos. Una persona incluso usó la idea de «criar» al hablar del dinero de las cajas, como si el dinero se reprodujese por sí mismo, como si fuera una planta cultivada o se reprodujera un animal de granja.

129 Sobre el caso específico, se puede consultar a Escalona y Gómez (2006), y Escalona (2009, 2016b y 2020).

conversos¹³⁰. En cambio, allí, donde tempranamente se puso «a trabajar el dinero», también se alcanzó un acuerdo de convivencia y tolerancia religiosa y política. ¿Hay algún vínculo entre estos hechos?

Se podría decir que, como efecto inesperado de esta estrategia de manejo del dinero, el crédito reensamblaba a la comunidad, tanto a los vecinos de la presente generación de adultos como a los jóvenes migrantes, futuros miembros titulares de los colectivos y de la asamblea ejidal. Entre los vecinos militantes de distintas iglesias y organizaciones, la aceptación de la descentralización y del manejo de dinero colectivo impone vínculos pragmáticos que implican una renovación de los lazos, tanto de confianza como de vigilancia mutua. Se habla incluso de la producción de reglas nuevas entre todas las familias (sin importar militancia ni religión) para evitar que los deudores lleguen a situaciones de incapacidad de pago —ya que al inicio hubo casos de insolvencia—. Una de esas reglas es que las personas deben reportar a la autoridad ejidal los préstamos en las cajas, para que nadie rebase los límites razonables, ni queden en deuda en distintas cajas al mismo tiempo. Sin proponérselo, esta forma de administración abrió un espacio público de fuerte interacción. Adicionalmente, dicho ordenamiento redobló la vigilancia mutua hacia los compromisos de préstamo y pago. Como consecuencia, se modificaron los vínculos entre las familias pertenecientes a distintos grupos. Por otra parte, los vínculos con la juventud ya habían cambiado de forma significativa, ya que además de no participar en las asambleas ni en la toma de decisiones —por no estar casados ni poseer tierras—, no todos tienen la posibilidad de heredar una parcela¹³¹ en el futuro o de obtener tierras mediante la invasión de ranchos o la colonización de la selva. Por eso mismo, sus aspiraciones a ser miembros de la asamblea ejidal se ven limitadas (dado que los titulares de los terrenos son los que tienen más presencia en asambleas y en los puestos de responsabilidad). No obstante, ellos son los que usan la mayoría de los préstamos que adquieren sus padres, justamente para financiar sus viajes a los Estados Unidos como jornaleros temporales. Los jóvenes pueden llegar a tener deudas de más de cien mil pesos (cinco mil dólares estadounidenses)¹³², que solo pueden pagar por medio de un ahorro sostenido. Los viajes se han multiplicado y las estan-

130 Para apreciar mejor esta conexión de decisiones y acontecimientos, hice investigación paralela en un poblado vecino, que mantenía una rígida centralización y reglas de intolerancia religiosa. En este, la situación comenzó a transitar hacia una mayor tolerancia y descentralización, vista hasta la segunda década del siglo XXI, por cambios en la configuración política (nuevas alianzas partidistas y alternancia política en distintos niveles de gobierno). Dicho análisis requeriría otro espacio.

131 Jan Rus y George Collier (2006) han registrado esta misma situación en municipios del centro de Chiapas (Chamula y Zinacantán). Por ello hablan de «una generación en crisis».

132 Este dato corresponde a una conversión sostenida a inicios de 2023. La cantidad ha aumentado desde entonces a casi el doble.

cias se prolongan por al menos seis años, el tiempo necesario para pagar los préstamos con intereses y ahorrar algo para iniciar un negocio, comprar un automóvil o adquirir una fracción de tierra, ya sea para vivir o para cultivar. Finalmente, como parte del ciclo de intercambios generado por el uso de las cajas, se encuentra la retroalimentación proveniente del dinero de la juventud exitosa en el norte —ahora endeudada con las cajas de los colectivos—, lo cual repercute en una mayor vitalidad de estas, alimentadas de manera regular por ingresos con intereses. Podría decirse que estos dos movimientos estratégicos —la descentralización en la administración de bienes por parte de corporativos de grupos religiosos y organizaciones sociales, y la puesta en circulación del dinero a través del trabajo— han contribuido a fomentar un ambiente de tolerancia religiosa y política, al recrear los vínculos entre vecinos y entre generaciones, más allá de la confrontación y la expulsión.

Por otro lado, la presencia del dinero en sus diversas formas (como moneda, precio, salario, crédito, ganancia y consumo) ha derivado en numerosos ensamblajes sociales que incluyen no solo a los habitantes locales, sino nuevas mercaderías (carros, molinos de nixtamal, bombas eléctricas de agua, ropa y zapatos). Eso permite que los vínculos sociales se extiendan más allá de los conocimientos personales, las cosas sembradas y manufacturadas localmente; se extiende la vasta esfera del dinero a la vida local, absorbiéndola. La expansión del manejo del dinero hacia el crédito ha generado nuevas tensiones, al incrementar tanto las asociaciones y colectivos en los que los habitantes deben participar y ejercer vigilancia, como los recursos que están obligados a gestionar. Al mismo tiempo, emergen compromisos y tensiones basados en la deuda, tanto entre vecinos como entre generaciones¹³³. Finalmente, la nueva economía de consumo conspicuo parece ir más allá de la economía de prestigio antes presente (en torno a las fiestas y el gasto ritual), y se traslada a la compra de bienes de uso cotidiano como ropa, celulares, autos, motocicletas y electrodomésticos, así como a la construcción de casas.

La situación actual de una familia con la que he mantenido un contacto prolongado puede ilustrar la intensidad de estas tensiones. En una visita que realicé en 2023, tras una larga ausencia (principalmente a causa de la pandemia) la conversación con las dos mujeres y el niño pequeño que estaban en casa derivó rápidamente en el tema del dinero. Dos integrantes de esta familia, que eran niños durante mis visitas anteriores, se encontraban ahora en Estados Unidos, trabajando en una empresa de llantas. Uno de ellos se encargaba de

133 Según Graeber, la deuda como obligación moral es uno de los fundamentos del intercambio, y aparece en toda sociedad. No obstante, cuando la deuda se contabiliza en dinero y hay un aparato compulsivo para hacerla pagar, esta reduce su aspecto moral. La contabilidad y el uso de violencia para hacer cumplir los pagos crean vínculos de una naturaleza distinta, y dan origen a situaciones «indignantes y obscenas», que han sido la base de desigualdades y jerarquías en la historia humana de la deuda (2011, 14). Véase también la distinción entre poder y autoridad en el capítulo de Barquín en este volumen.

cargar los tráileres con el producto, mientras que el otro —quien había cursado la preparatoria y se había frustrado por no encontrar trabajo en la región, a pesar de su excelente desempeño escolar— trabajaba en la oficina, gracias a sus conocimientos en el manejo de computadoras. El niño pequeño presente en ese momento me mostró sus guajolotes, que criaba como una forma de ahorro. Más tarde, al atardecer, un adolescente llegó del campo con su motocicleta y se preparó para comer, mientras yo charlaba con las mujeres. Este joven estaba preparándose para ir a trabajar a Estados Unidos con sus primos, y seguramente necesitaría un crédito grande. Cada primo adquirió una deuda de más de cien mil pesos para el viaje. Las dos mujeres de la casa eran suegra y nuera. La joven vivía allí porque era esposa del joven que cargaba llantas en EE. UU. y madre del pequeño criador de guajolotes. Pero mi conocida era la suegra, quien llevaba toda la conversación. Ella me habló de una caja que yo desconocía y que había funcionado por varios años: la caja de mujeres. Esta se formó con contribuciones de las mujeres que recibían dinero de programas sociales. La señora también ponía a trabajar el dinero como las otras, al 10 % mensual. También me habló de personas que habían logrado reunir algo de efectivo y que, por ello, podían ofrecer préstamos a corto plazo con un interés del 10 % diario. Estos préstamos resultan útiles cuando se retrasa el envío de dinero desde Estados Unidos y es necesario realizar pagos puntuales en las cajas, para evitar que los intereses aumenten con el tiempo. También mostraba preocupación (y enfado) por conocidas suyas, que en lugar de pagar sus deudas en las cajas, usaban el dinero enviado por los esposos para comprar ropa, zapatos u otros productos, sin preocuparse por la acumulación de intereses. Me dio algunos ejemplos de conocidas y familiares que gustaban de comprar vestidos y zapatos, o de invertir en arreglos de su casa, antes de pagar los créditos.

CONCLUSIÓN

En este capítulo he descrito cómo en una comunidad chiapaneca donde he realizado trabajo de campo desde los años noventa apareció una forma de convivencia o tolerancia entre grupos políticos y religiosos. Esta situación contrasta con la de diversas comunidades vecinas, que atravesaron una época marcada por el conflicto, la violencia y la expulsión de minorías¹³⁴. Lo que sugiero es

134 Un caso interesante es el de las poblaciones de las montañas de Guatemala (como Nebaj, en la región Ixil), que recibieron financiamiento de organizaciones internacionales con el objetivo de iniciar negocios locales. Sin embargo, en lugar de utilizar los recursos para ese fin, destinaron el dinero a financiar viajes de jóvenes hacia Estados Unidos como trabajadores, precisamente lo que estos programas buscaban evitar a largo plazo: fomentar el arraigo mediante el desarrollo económico local. El problema es que esos créditos dejaron de funcionar debido a las dificultades en los negocios de colectivos locales y en la migración (ocasionada por el aumento de las restriccio-

que, de manera emergente y no planeada, las decisiones de descentralización en el manejo de recursos colectivos (además de poner a trabajar el dinero), operaron como alicientes en la forja de nuevos vínculos, que en cierto sentido amortiguaron los conflictos derivados por la fragmentación en iglesias y organizaciones¹³⁵. Hay un uso particular del dinero que reacomoda los vínculos sociales y muestra el poder social del manejo del mismo.

No obstante, al mismo tiempo, estos cambios están insertando de forma más intensa a esta y otras poblaciones en la esfera del dinero y sus diversos usos, lo que ha dado lugar a nuevas tensiones. Estas ya no giran en torno a la tierra, los templos o las contribuciones para los gastos de las fiestas, sino a la disponibilidad de dinero, las deudas y el consumo conspicuo —sin hablar de la inversión (véase Buccellato 2022) ni las lejanas finanzas (Ortiz 2019)—. De algún modo, esto también revela cómo el dinero —a través de sus densas redes de comunicación y sus flujos constantes, vinculados a la mercantilización de las cosas y a la proletarización del trabajo— produce efectos sociales que trascienden los usos locales y ponen de manifiesto otras formas del poder que ejerce.

nes en el cruce de la frontera de Estados Unidos). Estas circunstancias dejaron como resultado inesperado una estela de prestamistas incapaces de recuperar su dinero y de personas endeudadas sin capacidad de pago, especialmente mujeres, principales receptoras de los microcréditos (Stoll 2011).

135 La idea de comunidad como unidad de destino y voluntad ha estado presente subrepticiamente en la antropología que se hace en estas localidades, a través de nociones de organización colectiva, comunidad corporativa cerrada, formas de nivelación, de igualación o comunidad de identidad. No obstante, por sus características, una parte de estas formas de organización recuerda lo que Lewis Coser (1980) llamó «instituciones voraces», aquellas que, siendo de adscripción voluntaria, absorben toda la energía (libidinal) de sus miembros y esperan toda su lealtad. Los ejemplos de Coser son la servidumbre, las hermandades conventuales, los grupos clandestinos, el celibato de la Iglesia católica y el servicio de eunucos o de extranjeros (personas sin otros vínculos sociales fuertes) en administraciones imperiales. La sociedad democrática de Coser (1980), en cambio, está fundada en la multiplicidad de lealtades de los individuos, que por ello comparten su energía y su pertenencia con distintas instituciones.

Podría decirse que, a pesar de la prolongada insistencia de la Iglesia católica —y hoy también de otras confesiones cristianas— en determinadas políticas públicas y en cierta visión antropológica, las comunidades no son meras instituciones voraces; sus miembros han compartido múltiples lealtades, algo que se hizo especialmente visible cuando las posibilidades de reproducción de la comunidad ideal postulada en las políticas agraria e indigenista del siglo xx llegaron a su límite. Pese a todo, la imagen de comunidad relativamente homogénea persiste en la antropología. Para otros ángulos de esta discusión, véase Viqueira (1995) y Escalona (2000 y 2016b).

Referencias

- Abélès, Marc. 1997. «La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos». *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 153: 1-15.
- Adame, Jorge. 1981. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1910*. Ciudad de México: UNAM.
- Adams, Richard. 1970. *Crucifixion by Power: Essays on National Social Structure, 1944-1966*. Austin: University of Texas Press.
- Agudo, Alejandro. 2006. «Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas». *Estudios Sociológicos* 24(72): 569-600.
- Aguirre, Gonzalo. 1980. *Formas de gobierno indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana; Instituto Nacional Indigenista; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo de Cultura Económica.
- Alavi, Hamza. 1976. *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Anagrama.

- Almond, Gabriel, y Sidney Verba. 2001. «Una aproximación a la cultura política». En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle, 171-201. 2^a ed. Barcelona: Ariel.
- Althusser, Louis. 2004. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Appadurai, Arjun. 2015. *El futuro como hecho cultural: Ensayos sobre la condición global*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Aquino, Alejandra. 2010. «Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: Los nuevos nómadas laborales». *Migraciones Internacionales* 5(4): 39-68.
- Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- . 2009. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- . 2018. «Qué es la autoridad». En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.
- Aristóteles. 2000. *Política*. Traducido por Antonio Gómez Robledo. 2^a ed. Ciudad de México: UNAM.
- Asad, Talal. 1975. «Introduction». En *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad, 9-20. Londres: Ithaca Press; Humanity Press.
- Audelo, Jorge. 2004. «¿Qué es clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática». *Revista Estudios Sociales* 12(24): 124-142.
- Augé, Marc. 2015. *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* Madrid: Siglo XXI.
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres: Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2002. «Clientelismo político en Argentina: doble vida y negación colectiva.» *Revista Perfiles Latinoamericanos* 20: 33-52.
- . 2007. *La zona gris: Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. 1^a ed. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Baba, Marietta L. 2012. «Anthropology and Business: Influence and Interest». *Journal of Business Anthropology* 1(1): 20-71.
- Bachrach, Peter y Morton Baratz. 1962. «Two Faces of Power». *The American Political Science Review* 56(4): 947-952.
- Bailey, Frederick G. 1969. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Nueva York: Schocken Books.
- . 1971. *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*. Nueva York: Schocken Books.
- Balandier, Georges. 1969. *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Peñínsula.
- . 1975. *Antropo-lógicas*. Barcelona: Ediciones Península.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo, y Harry Stahler-Sholk. 2011. *Luchas «muy otras»: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Ciudad de México: UAM, CIESAS y UNACH.
- Barrera, Octavio. 2017. «Las terrazas de los Altos. Lengua, tierra y población en la Depresión Central de Chiapas». Tesis doctoral. El Colegio de México.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2007. *Librar el camino: Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bartra, Roger. 1975. *Caciquismo y poder político en México rural*. Ciudad de México: Siglo xxi.
- Batteau, Allen y Gonzalo Villegas. 2016. «Cultural Change Management in Organizations from Competing Perspectives». *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* 1: 16-35.
- Becquart-Leclercq, Janine. 1984. «Paradoxes de la corruption politique». *Pouvoirs* 31: 19-36.
- Berlin, Isaiah. 2006. «La originalidad de Maquiavelo.» En *Contra la corriente: Ensayos sobre la historia de las ideas*, 2^a ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Bjork-James, Carwil. 2018. «Binding Leaders to the Community: The Ethics of Bolivia's Organic Grassroots». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 23(2): 363-382.
- Blau, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. Nueva York: John Wiley.
- Bobbio, Norberto. 2002. «Legalidad». En *Diccionario de política*, editado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. 13.^a ed. Ciudad de México: Siglo xxi.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1997. «¿Es posible un acto desinteresado? y La economía de los intercambios simbólicos». En *Razones prácticas: Hacia una teoría de la práctica*, 162-541. Barcelona: Anagrama.
- . 1998. «Violencia simbólica y luchas políticas». En *Meditaciones pasalianas*. Barcelona: Anagrama.
- . 2007a. «La delegación y el fetichismo político». En *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- . 2007b. «Los modos de la dominación». En *El sentido práctico*. Ciudad de México: Siglo xxi.
- . 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Brenner, Ludger, y Sergio San Germán. 2012. «Gobernanza local para el “ecoturismo” en la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca». *Alteridades* 22(44): 131-146.
- Briody, Elizabeth. 2016. «Guiding Change as President of the Board of Trustees: Learning from the Liminal Drama of It All». *Journal of Business Anthropology*, suplemento 2: 105-137.
- Buccellato, Martín. 2022. «Futuribles, sujetos y redes: Indagación sobre el rol del inversor en el proceso de valoración e inversión en proyectos “startup”». *Etnografías Contemporáneas* 8 (14): 174-199. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1116>.

- Calderón, Luis. 1980. *Cuba 88*. México: Jus.
- Camacho, Daniel. 2007. «Los liderazgos en el movimiento zapatista indígena chiapaneco: ¿cómo y por qué permanecen?». Ponencia presentada en el xxvi Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, México.
- Cancian, Frank. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: INI.
- Cancian, Frank. 1992. *The Decline of Community in Zinacantan: Economy, Public Life, and Social Stratification*. Stanford: Stanford University Press.
- Candea, Matei. 2011. «Our Division of the Universe: Making a Space for the Non-Political in the Anthropology of Politics». *Current Anthropology* 52 (3): 309-334. <https://doi.org/10.1086/659748>
- Cano, Laura. 2018. *De montaña a “reserva forestal”: Colonización, sentido de comunidad y conservación en la selva Lacandona*. México: ISS-UNAM.
- Cardoso, Fernando H., y Enzo Faletto, eds. 1977. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Cassirer, Ernst. 1967. *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.
- Claessen, Henri. 1979. *Antropología política*. México: UNAM-III.
- Clastres, Pierre. 1989. «Society against the State». En *Society against the State*, 189-218. New York: Zone Books.
- Clifford, James y George Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner. 1979. «Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder». En *Antropología política*, editado por J. Llobera. Barcelona: Anagrama.
- Collier, George y Elizabeth L. Quaratiello. 2005. *¡Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: Food First Books.
- Combes, Hélène. 2011. «¿Dónde estamos en el estudio del clientelismo?». *Desacatos*, núm. 36: 13-32.

REFERENCIAS

- Corzo, Sergio. 2002. *Clientelismo político como intercambio*. Tesis de maestría. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Coser, Lewis. 1980. *Las instituciones voraces*. México: FCE.
- Cruz Gómez, Hugo. 2017. *Indígenas en disputa: Los tzeltales de Oxchuc ante los proyectos religiosos e indigenistas (1940-1970)*. Tesis doctoral. El Colegio de Michoacán.
- Da Matta, Roberto. 2006. «El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”». En *Constructores de otredad: Una introducción a la antropología social y cultural*, editado por A. Rosato et al., 172-178. Buenos Aires: Antropofagia.
- Dahl, Robert. 1957. «The Concept of Power». *Behavioral Science* 2 (3): 201-215.
- Dahl, Robert. 2010. *¿Quién gobierna? Democracia y poder en una ciudad estadounidense*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Das, Veena. 2006. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- De la Fuente, Julio. 2009. *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas: Un estudio «incómodo» de Julio de la Fuente (1954-1955)*, coordinado por M. Sosa Suárez. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- De Vos, Jan. 2002. *Una tierra para sembrar sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro: Un análisis sobre los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dussel, Enrique. 2006. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

- Ekern, Stener. 2011. «The Production of Autonomy: Leadership and Community in Mayan Guatemala». *Journal of Latin American Studies* 43 (1): 93-119.
- Ekman, Susanne. 2015. «Win-Win Imaginaries in a Soap Bubble World: Personhood and Norms in Extreme Work». *Organization* 22 (4): 588-605. <https://doi.org/10.1177/1350508415572510>.
- Escalona, José Luis. 2000. «Comunidad: Jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo». *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas* VIII: 179-211.
- _____. 2004. «Cambio político-religioso en una localidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas». *LiminaR* 2 (2): 61-74.
- _____. 2009. *Política en el Chiapas rural contemporáneo: Una aproximación etnográfica al poder*. México: UNAM; UIA; CIESAS; CEAS; COLMEX; INAH.
- _____. 2012. «Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder». *Revista Mexicana de Sociología* 74 (4): 533-560.
- _____. 2016a. «¿Fragmentación o diversidad? A propósito de la diversificación política y religiosa en Chiapas». En *Los lenguajes de la fragmentación política*, editado por J. Uzeta y J. E. Zárate, 123-144. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____. 2016b. «Anthropology of Power: Beyond State-Centric Politics». *Anthropological Theory* 16 (2-3): 249-262. <https://doi.org/10.1177/1463499616654370>
- _____. 2020. «Dinero y crédito en poblados rurales de Las Margaritas, Chiapas». *EntreDiversidades* 7 (1): 189-209.
- Escalona, José Luis y Alfonso Gómez. 2006. «Chonab'anel: Transformaciones del intercambio y el comercio en la región tojolabal». *Anuario de Estudios Indígenas* 10: 359-380.
- Escalona, José Luis y Magnus Larsson. 2015. «Burocratizando la cultura: Las ciudades rurales sustentables y lo indígena en Chiapas, México». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 10 (2): 149-176.
- Estrada, Mario. 2007. *La comunidad armada rebelde y el EZLN: Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas*

- tojolabales de la selva lacandona (1930-1995). México: El Colegio de México.
- Estrada, Mario y Juan Viqueira, eds. 2010. *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. México: El Colegio de México.
- Fabian, Johannes. 2019. *El tiempo y el otro: Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá: Universidad de los Andes y Ediciones Uniandes.
- Favre, Henri. 1973. *Cambio y continuidad entre los mayas de México: Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. México: Siglo xxi.
- Ferguson, James. 1996. *The Anti-Politics Machine: Development, Depolitization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fernández, Enrique y David Vázquez. 2023. «El cielo en la tierra. Dos horizontes para pensar un futuro desantrópico». *Andamios* 20 (51): 167-194.
- Figueroa, Manuel. 2023. «Los imaginarios del futuro y su función como dispositivo. Algunas reflexiones». *Andamios* 20 (51): 81-104.
- Firth, Raymond W. 1927. *Economic Organisation of Polynesian Societies: Wealth and Work of the Maori*. Tesis doctoral. London School of Economics.
- Foster, Robert J. 2014. «Corporations as Partners: “Connected Capitalism” and The Coca-Cola Company». *PoLAR* 37 (2): 246-258. <https://www.jstor.org/stable/24497489>
- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. 3^a ed. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- . 2001. «El sujeto y el poder». En *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, editado por H. L. Dreyfus y P. Rabinow, 241-259. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Friedrich, Paul. 1986. *The Princes of Naranja: An Essay in Anthro-Historical Method*. Austin: University of Texas Press.
- Gaceta Oficial de la Ciudad de México. 2022. «Aviso por el cual se dan a conocer las Reglas de Operación del programa Servidores de la Ciudad

- de México (SERCDMX) 2022». *Órgano de Difusión de la Ciudad de México*, Vigésima Primera Época, núm. 759 Bis.
- Gallino, Luciano. 1995. «Autoridad». En *Diccionario de sociología*. México: Siglo xxi.
- Gamio, Manuel. 2017. *Forjando patria*. México: Editorial Porrúa.
- Gaona, César, Ana Castro y Miguel Rodríguez, coords. 2014. *Continuidades, rupturas y regresiones: Contradicciones y paradojas de la democracia mexicana*. México: UAM-Unidad Iztapalapa.
- Garcés, Guillermo. 2018. «El antimaquiavelismo del cardenal Pole (1500-1558): Entre el Renacimiento y la Contrarreforma». *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 24: 69-92. <https://fundacioneliasdetejada.org/anales/ano-xxiv-2018/>
- García de León, Antonio. 1985. *Resistencia y utopía: Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era.
- Garfield, Zachary, Christopher von Rueden y Edward Hagen. 2019. «The Evolutionary Anthropology of Political Leadership». *The Leadership Quarterly* 30 (1): 59-80. <https://doi.org/10.1016/j.lequa.2018.09.001>
- Garsten, Christina y Anette Nyqvist. 2013. «Entries: Engaging Organisational Worlds». En *Organisational Anthropology: Doing Ethnography in and among Complex Organisations*, editado por C. Garsten y A. Nyqvist, 1-25. London: Pluto Press.
- Garza, Ana María. 2002. *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas.
- Geertz, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gillespie, Richard. 1991. *Manufacturing Knowledge: A History of the Hawthorne Experiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gledhill, John. 2000. *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. 2^a ed. London: Pluto Press.

- Gluesing, Julia. 2018. «Using Boundary Objects to Facilitate Culture Change and Integrate a Global Top Management Team». *Journal of Business Anthropology* 7 (1): 32-50. <https://doi.org/10.22439/jba.v7i1.5491>
- González, Jorge. 1997. *El clientelismo político: Perspectiva socioantropológica*. Barcelona: Anthropos.
- González, Enrique. 1988. *Los católicos y la política en México*. México: Jus.
- González, Iván. 2018. «Después de la biopolítica, la política de la muerte». *Revista Alegatos*, núm. 100: 671-691. <http://alegatos.azc.uam.mx/index.php/ra/article/view/664>
- Gordillo, Gastón. 1995. «Después de los ingenios: La mecanización de la zafra saltojujena y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental». *Desarrollo Económico* 35 (137): 105-126.
- Gordillo, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gorosito, Alfredo. 2006. «Liderazgos guaraníes: Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión Avá». *Revista de Antropología* 9: 11-27.
- Graeber, David. 2005. «Fetishism as Social Creativity, or, Fetishes Are Gods in the Process of Construction». *Anthropological Theory* 5 (4): 407-438. <https://doi.org/10.1177/1463499605059230>
- Graeber, David. 2011a. *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn: Melville House Publishing.
- Graeber, David. 2011b. *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art and Imagination*. Minor Compositions.
- Gramsci, Antonio. 1973. *La concepción del partido proletario*. Editorial Latina.
- Greenberg, James. 2002. «El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada». *Desacatos*, núm. 9: 132-147.
- Guiteras, Calixta. 1992. *Cancuc: Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*. CONECULTA-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Gunder Frank, Andre. 1967. «El desarrollo del subdesarrollo». *Pensamiento Crítico*, núm. 7: 159-172.

- Gupta, Akhil. 2015. «Fronteras borrosas: El discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado». En *Antropología del Estado*, editado por Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, 71-144. México: FCE.
- Gurza, Adrián, y Guillermina Zeremberg. 2014. «Más allá de la representación y del clientelismo: Hacia un lenguaje de la intermediación política». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 59 (221): 19-50.
- Gutiérrez, José. 1981. *Jesuitas en México durante el siglo XX*. Porrúa.
- Habermas, Jürgen. 1994. «Hannah Arendt's Communications Concept of Power». En *Hannah Arendt: Critical Essays*, editado por Lewis Hinchman y Sandra Hinchman, 201-230. Albany: State University of New York Press.
- Hagene, Turid. 2015. «Debatiendo conceptos con metodología etnográfica: El caso del “clientelismo político” y la “compra de votos”». *Nueva Antropología* 28 (83): 47-71.
- Hall, Stuart. 1998. «Significado, representación, ideología, Althusser y los debates post-estructuralistas». En *Estudios culturales y comunicación*, editado por James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, 27-62. Barcelona: Paidós.
- Hall, Edward T. 1959. *El lenguaje silencioso*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2003. *La dimensión oculta*. México: Siglo xxi.
- Hamilton, Alexander, James Madison y John Jay. 2001. *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, Penelope. 2005. «The Materiality of State-Effects: An Ethnography of a Road in the Peruvian Andes». En *State Formation*, editado por Christian Krohn-Hansen y Knut G. Nustad, 123-141. London: Pluto Press.
- Hayden, Brian y Rick Gargett. 1990. «Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergence of Complex Society». *Ancient Mesoamerica* 1 (1): 3-20. <https://doi.org/10.1017/S0956536100000043>
- Combes, Hélène. 2017. «Trabajo político territorial y (auto)clasificaciones del quehacer político. Perspectiva desde la trayectoria de un

REFERENCIAS

- líder barrial en la Ciudad de México». *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 60: 31-56.
- Hermitte, Esther. 2004. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Antropofagia.
- Hernández, Tomás. 2009. *Tras las huellas de la derecha: El Partido Acción Nacional, 1939-2000*. Ítaca.
- Heródoto. 2002. *Los nueve libros de la historia*. 8^a ed. México: Porrúa.
- Hevia de la Jara, Felipe. 2009. «Relaciones sociedad-Estado: Análisis interactivo para una antropología del Estado». *Revista Espiral* 15 (45): 43-70.
- Hidalgo, Jorge y Nelson Castro. 2004. «El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (siglo XVIII)». *Chungará (Arica)* 36 (Supl. espec2): 799-811. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562004000400021>
- Hobbes, Thomas. 1980. *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. 2^a ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hodge, Bob y Gabriela Coronado. 2003. «Semiótica y poder en un mundo caótico». *Versión* 13: 17-47.
- Ibarra, Pedro. 2005. *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*. Madrid: Síntesis.
- Imberton, Graciela. 2002. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. Colección Científica 5. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Iñigo, Nicolás. 1988. «La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940». *Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea*, núm. 11: 1-32.
- Isla, Alejandro. 1999. «El terror y la producción de sentidos». *Revista de Investigaciones Folclóricas* 14: 36-46.
- Johnson, Alan. 2007. «An Anthropological Approach to the Study of Leadership: Lessons Learned on Improving Leadership Practice». *Transformation* 24 (3-4): 213-221.

- Jones, Alan. 2005. «The Anthropology of Leadership: Culture and Corporate Leadership in the American South». *Leadership* 1 (3): 259-278. <https://doi.org/10.1177/1742715005054437>
- Jordan, Laura. 2008. «El problema de la responsabilidad social corporativa: La empresa Coca-Cola en los Altos de Chiapas». Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent. 1994. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kawa, Nicholas. 2021. «A “Win-Win” for Soil Conservation? How Indiana Row-Crop Farmers Perceive the Benefits (and Trade-Offs) of No-Till Agriculture». *Culture, Agriculture, Food and Environment* 43 (1): 25-35. <https://doi.org/10.1111/cuag.12264>
- Krenak, Ailton. 2021. *Ideas para postergar el fin del mundo*. Prometeo.
- Krotz, Esteban. 1988. *Utopía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lalander, Rickard y Maria Gustafsson. 2008. «Movimiento indígena y liderazgo político local en la Sierra ecuatoriana: ¿Actores políticos o proceso social?». *Provincia* 19: 57-90.
- Larsson, Magnus. En prensa. «Leadership Beyond the Bridge, the Politician and the Oldest Brother: The Clash between Egalitarian Perspectives in Chiapas». *Social Analysis*.
- . 2017. «Development in Chiapas: Dams, Tourism and Peasant Politics». Tesis doctoral. Universidad de Mánchester.
- Larsson, Magnus y María Camerás. 2023. Donde no hay política: Lucha, rezos y traición en Chiapas. *Estudios Sociológicos* 42: 1-19. <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2371>
- Láscar, Alejandro. 2004. «Zapatista theory: A path in the jungle or a path in anti-neoliberal resistance?» *Alpha* 20: 181-200.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Law, John y Annemarie Mol, eds. 2002. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press.
- Lazar, Sian. 2008. *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- . 2012. «Citizenship quality: A new agenda for development?» *Journal of Civil Society* 8 (4): 333-350. <https://doi.org/10.1080/17448689.2012.738898>
- Leal, Néstor, Jorge Sánchez y Javier Vásquez. 2003. «Relaciones de poder y nuevos liderazgos en el pueblo wayuu». *Boletín Antropológico* 21 (58): 187-208.
- Legorreta, María del Carmen. 1998. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México: Cal y Arena.
- León, Carlos. 2014. «Gestión participativa, disciplina subjetiva y hegemonía empresarial. El caso de la compañía minera MICARE, en Coahuila, México». Ponencia presentada en el xi Congreso Argentino de Antropología Social. <https://www.aacademica.org/000-081/920>
- Lévi-Strauss, Claude. 1984. «La gesta de Asdiwald». En *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 4^a ed., 142-189. México: Siglo xxi.
- Lewis, Stephen. 2004. «La guerra del posh, 1951-1954: Un conflicto decisivo entre el Instituto Nacional Indigenista, el monopolio del alcohol y el gobierno del estado de Chiapas». *Mesoamérica* 46: 111-134.
- Lindblom, Charles. 1977. *Politics and Markets*. Nueva York: Basic Books.
- Lisbona, Miguel. 1999. «A orillas del conflicto neozapatista: Cabilaciones en torno a la construcción del estado». En *Anuario 1998 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 9-100.
- Loaeza, Soledad. 1998. *El Partido Acción Nacional: La larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. México: FCE.
- . 2000. «Autoritarismo». En *Léxico de la política*, editado por Guillermo Pérez Fernández del Castillo *et al.*, 7-11. México: FCE-FLACSO.
- Long, Norman. 2001. *Development Sociology: Actor Perspectives*. Londres: Routledge, Taylor & Francis.

- Luhmann, Niklas. 2010. *Organización y decisión*. Herder.
- Lukes, Steven. 2005. *Power: A Radical View*. 2^a ed. Palgrave Macmillan.
- Luna, Matilde y J. Velasco. 2005. «Confianza y desempeño en las redes sociales». *Revista Mexicana de Sociología* 67 (1): 127-162.
- Lussier, Robert y Christopher Achua. 2016. *Liderazgo: teoría, aplicación y desarrollo de habilidades*. 6^a ed. Cengage Learning.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. 2^a ed. Península.
- Mancilla, M. 2011. «El uso político de la identidad y las identidades múltiples». En *Sueños de la ciudad. Violencia social. Estudios sociales y culturales*, editado por R. Araujo Monroy, 87-104. CONACULTA.
- Maquiavelo, Niccolò. 2013. *El príncipe*. Santillana Ediciones.
- Marx, Karl. 2002. «La mercancía». En *El capital. Tomo I: El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.
- Mauss, Marcel. 1979. «Ensayo sobre los dones». En *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos.
- McCloskey, Deirdre. 2006. *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. University of Chicago Press.
- Medina, A. 1991. *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*. Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Megchún, R. 2016. «Los pobladores de Emiliano Zapata en la Reserva de la Biosfera Montes Azules, como sujetos de políticas agrarias y ambientales (1968-2015)». Tesis doctoral. El Colegio de Michoacán.
- Mercedes, María. 2023. «Los cronotopos del populismo kirchnerista. Un análisis narrativo». *Revista Andamios* 20 (51): 253-283.
- Merton, Robert K. 1936. «The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action». *American Sociological Review* 1 (6): 894-904.
- Mignolo, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

REFERENCIAS

- Mokyr, Joel. 2002. *The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy*. Princeton University Press.
- Montesquieu. 1906. *El espíritu de las leyes*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Morgan, Lewis H. 1982. *Ancient Society*. K.P. Bagchi & Co.
- Mouffe, Chantal. 2007. *En torno a lo político*. FCE.
- . 2012. *La paradoja democrática: el peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa.
- Mumford, Lewis. 1906. «The Origins of Leadership». *American Journal of Sociology* 12 (2): 216-240. <https://www.jstor.org/stable/2762385>
- Nash, Manning. 1957. «The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala». *American Anthropologist* 59 (5): 825-833.
- . 1958. «Political Relations in Guatemala». *Social and Economic Studies* 7 (1): 65-75.
- Navarrete, Heriberto. 1961. *Por Dios y por la Patria*. Jus.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *Genealogía de la moral*. Mestas Ediciones.
- Nozick, Robert. 1998. *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Nuijten, Monique. 2003. *Power, Community and the State: The Political Anthropology of Organisation in Mexico*. Pluto Press.
- Ortega, Joel. 2018. «Clientelismo y participación política en Tlalpan: persistencias de una subjetividad». Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortiz, Rocío. 2003. *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824–1901)*. CONECULTA.
- Ortiz, Horacio. 2019. «Antropología política de las finanzas y antropología del dinero». *Sociología & Antropología* 9 (3): 773-795. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v933>

- Paniagua, Lucero del C. 2001. «Colonización y vida en Los Chimalapas». Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de Chiapas.
- . 2014. «La fiesta a San Andrés apóstol, en San Cristóbal de Las Casas, de los ladinos sanandreseros». Tesis de maestría. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Parsons, Talcott. 1967. «On the Concept of Political Power». *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (3): 232-262.
- Partido Acción Nacional. 2001. *Historia del PAN de 1939-2000*. Ediciones PAN.
- Pietz, William. 1985. «The Problem of the Fetish I». *RES: Anthropology and Aesthetics* (9): 5-17. <http://www.jstor.org/stable/20166719>
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Sage Publications.
- Pirenne, Henri. 1963. *Historia económica y social de la Edad Media*. 9^a ed. FCE.
- Pitarch, Pedro. 1995. «Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas». En *Chiapas, los rumbos de otra historia*, editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, 237-250. UNAM, CIESAS, CEMCA, UdeG.
- Porraz, Iván. 2014. «Más allá del Sueño Americano. Jóvenes migrantes retornados en Las Margaritas, Chiapas». Tesis doctoral. Universidad Intercultural de Chiapas.
- . 2017. *Etnografía de la religiosidad en Los Altos de Chiapas. La romeña en honor al Señor de Tila de Magdalenas*. La tinta del silencio.
- Prebisch, Raúl. 1950. «Crecimiento, desequilibrio y disparidades: interpretación del proceso de desarrollo económico». *Estudio Económico de América Latina y el Caribe* (1110). Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Rawls, John. 2002. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Reina-Rozo, Juan. 2023. «Futuros, especulaciones y diseños para otros horizontes posibles». *Revista Andamios* 20 (51): 195-223.

- Reu, Tobias. 2019. «Leadership in the Mold of Jesus: Growing the Church and Saving the Nation in Neo-Pentecostal Guatemala City». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (3): 746–762. <https://doi.org/10.1111/jlca.12412>
- Reveles, Francisco. 2003. *El PAN en la oposición. Historia básica*. Ediciones Gernika.
- Reyes, Miguel. 1998. *Patrimonialismo y participación. Del control del Estado a la lucha de los pueblos, Guatemala 1970–1998*. FLACSO.
- Ricoeur, Paul. 2008. *Ideología y utopía*. Gedisa.
- Rius, Antonio. 2002. *Méjico Cristero. Historia de la ACJM, 1925–1931*. Asociación Pro-Cultura Occidental.
- Rivera, Carolina, María del Carmen García y Miguel Lisbona, eds. 2011. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. Instituto de Investigaciones Filológicas; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
- Rivero del Val, Luis. 1980. *Entre las patas de los caballos. Diario de un cristero*. Diana.
- Rodríguez, Juan, et al. 1999. *La congruencia histórica del Partido Acción Nacional: textos y propuestas*. Ediciones PAN-EPESSA.
- Roseberry, William. 1994. «Hegemony and the Language of Contention». En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por G. Joseph y D. Nugent, 355–366. Duke University Press.
- Rus, Diane y Jan Rus. 2008. «La migración de trabajadores indígenas de los Altos de Chiapas a Estados Unidos (2001-2005): el caso de San Juan Chamula». En *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, editado por D. Villafuerte y M. del C. García, 343–382. UNICACH-Porrúa.
- Rus, Jan y George Collier. 2002. «Una generación de crisis en los Altos de Chiapas: los tzotziles de Chamula y Zinacantán, 1974-2000». En *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*, editado por S. L. Mattiace, R. A. Hernández Castillo y J. Rus, 157–199. CIESAS/IWGIA.

- Rus, Jan y Robert Wasserstrom. 1980. «Civil-religious hierarchies in Central Chiapas: A critical perspective». *American Ethnologist* 7 (3): 466-478. <https://doi.org/10.1525/ae.1980.7.3.02a00050>
- Rus, Jan. 1995. «La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968». En *Chiapas, los rumbos de otra historia*, editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, 251-277. UNAM, CIESAS, CEMCA, UdeG.
- _____. 1998. «La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968». En *Chiapas, los rumbos de otra historia*, editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, 251-277. UNAM, CIESAS, CEMCA, UdeG.
- _____. 2012. *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009*. CESMECA-UNICACH.
- Ruz, Mario y Antonio Gómez. 1992. *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. IIF, UNAM-CEI, UNACH.
- Sabine, George. 1963. *Historia de la teoría política*. 2^a ed. Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, Marshall. 1988. «Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of “The World System”». *Proceedings of the British Academy* 74: 1-51.
- _____. 2002. *Waiting for Foucault, Still*. Prickly Paradigm Press.
- Salinas, Francisco. 2016. «Bruno Latour’s pragmatic realism: An ontological inquiry». *Global Discourse* 6 (1-2): 8-21. <https://doi.org/10.1080/23269995.2014.992597>
- San Agustín. 2010. *La ciudad de Dios*. Tecnos.
- Sayer, D. 1994. «Everyday forms of state formation: Some dissident remarks on ‘Hegemony’». En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por G. Joseph y D. Nugent, 367-378. Duke University Press.
- Schmitt, Carl. 1998. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schwarzman, H. 1993. *Ethnography in Organizations*. Sage.

- Serrano, Enrique. 1998. *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. CEPCom.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. Yale University Press.
- Servín, Elisa. 2006. *La oposición política*. CIDE-FCE.
- Skalnik, Peter. 1996. «Authority versus Power: Democracy in Africa Must Include Original African Institutions». *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (37–38): 109-121.
- _____. 2005. «Authority versus Power: A View from Social Anthropology». En *The Anthropology of Power*, editado por A. Cheater. Routledge.
- Skinner, Quentin. 1984. *Maquiavelo*. Alianza Editorial.
- Smith, Waldemar. 1981. *El sistema de fiestas y el cambio económico*. Fondo de Cultura Económica.
- Sonneitner, Willibald. 2000. «Tradición, pluralismo y democracia: la transición político-electoral en las regiones predominantemente indígenas de Chiapas (1991-1998)». *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas* VIII: 13-56.
- _____. 2001. *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y los tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*. El Colegio de México/Instituto Federal Electoral.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1981. «Siete tesis equivocadas sobre América Latina». En *Sociología y subdesarrollo*, 15-84. Nuestro Tiempo.
- Stoll, David. 2011. «¿De la migración por mejores salarios a la migración para pagar deudas?: crédito fácil, fracaso en El Norte y desalojos en una economía burbuja del Altiplano de Guatemala». *Estudios Sociológicos* 29 (85): 159-187. <https://doi.org/10.24201/es.2011v29n85.133>
- Stoppino, Mario. 2002. «Autoridad». En *Diccionario de política*, editado por N. Bobbio *et al.*, 13^a ed. Siglo xxi.
- _____. 2002. «Autoritarismo». En *Diccionario de política*, editado por N. Bobbio *et al.*, 13^a ed. Siglo xxi.

- Swartz, Marc Arthur Tuden y Victor, Turner. 1966. *Political Anthropology*. Aldine Publishing Company.
- . 1994. «Antropología política: una introducción». *Alteridades* 4 (8): 101-126.
- Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
- . 1993. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Suramérica*. Nueva Imagen.
- Tax, Sol. 1937. «The Municipalios of the Midwestern Highlands of Guatemala». *American Anthropologist* 39 (3): 423-444.
- Tejera, Héctor. 2007. «Presentación y ciudadanía, partidos políticos y gobiernos locales en la Ciudad de México: cultura y democracia ciudadana». En *Política, etnidad e inclusión digital en los albores del milenio*, editado por S. Robinson et al. UAM/Miguel Ángel Porrúa.
- . 2015. *Participación ciudadana y estructura política en la Ciudad de México*. Gedisa/UAM Iztapalapa.
- . 2016. *La gente no sabe por quién vota; tiene que hacerlo así, porque así se hace*. Gedisa/UAM Iztapalapa.
- Teruel, Ana y Marcelo, Lagos, eds. 2006. *Jujuy en la historia. De la Colonia al siglo XX*. Universidad Nacional de Jujuy.
- Thomas, John. 1981. «The Socioeconomic Determinants of Political Leadership in a Tojolabal Maya Community». *American Ethnologist* 8: 127-138.
- Toledo, Sonia. 2019. *Espacios sociales en una región agraria del norte de Chiapas (siglos XIX–XXI)*. CIMSUR-UNAM.
- Torres, Gabriela. 2020. «Introducción. La regulación imposible». En *La regulación imposible. (I)legalidad e (i)regularidad en los mercados de tierra en ejidos y comunidades en México del inicio del siglo XXI*, editado por G. Torres Mazuera y K. Appendini, 29-68. El Colegio de México.
- Torres, Ricardo. 1990. *Innovaciones democrático-culturales del movimiento urbano popular de Oscar Núñez*. Universidad Autónoma Metropolitana.

- Turner, Victor. 1974. *Dramas sociales y metáforas rituales*. Cornell University Press.
- Tyler, Stephen. 1986. «Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document». En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por J. Clifford y G. Marcus, 122-140. University of California Press.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Alianza.
- Varela, Roberto. 1984. *Expansión de sistemas y relaciones de poder*. UAM.
- _____. 1996. «Los estudios recientes sobre “cultura política” en la antropología mexicana». En *El estudio de la cultura política en México (perspectivas disciplinarias y actores políticos)*, editado por E. Krotz, 73-146. CIESAS/CONACULTA.
- _____. 2005. *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Anthropos/UAM.
- Vessuri, Hebe. 2011. *Igualdad y jerarquía en Antajé*. Al Margen.
- Vives Segl, Horacio. 2001. *Entre la fe y el poder: una biografía de José González Torres*. Epessa.
- Viqueira, Juan y Willibald, Sonnleitner, eds. 2000. *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*. El Colegio de México; Instituto Federal Electoral; CIESAS.
- Viqueira, Juan. 1995a. «La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos». *Anuario 1994 Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: 22-58.
- _____. 1995b. «Chiapas y sus regiones». En *Chiapas, los rumbos de otra historia*, editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, 19-40. UNAM; CIESAS; CEMCA; UdeG.
- Viroli, Maurizio. 2004. *La sonrisa de Maquiavelo*. Ediciones Folio.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. «Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation». *Tipití* 2 (1): 3-22.

- Vogt, Evon. 1966. «Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán». En *Los zinacantecos*, editado por E. Vogt, 63-87. INI.
- . 1969. *Zinacantán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1970. *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life*. Holt, Rinehart and Winston.
- Vommaro, Gabriel y Hélène Combes. 2016. *El clientelismo político. Desde 1950 hasta nuestros días*. Siglo xxi.
- Warman, Arturo, et al. 2022. *De eso que llaman antropología mexicana*. FCE.
- Wasserstrom, Robert. 1983. *Class and Society in Central Chiapas*. University of California Press.
- Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad*. 2^a ed. FCE.
- . 1973. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu.
- . 1979. *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- . 1991. *Sociología de la religión*. 2^a ed. Colofón.
- . 1998. «La política como vocación». En *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- Whiteford, Scott. 1981. *Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina*. University of Texas Press.
- Wilkie, James y Edna Monzón. 1971. *Méjico visto en el siglo XX: entrevistas con Manuel Gómez Morín*. Jus.
- Wolf, Eric. 1990. «Facing Power - Old Insights, New Questions». *American Anthropologist* 92 (3): 586-596.
- . 2005. *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, Eucaris. 2016. «Clientelismo político. Un concepto difuso pero útil para el análisis de la política local». *Revista Estudios Políticos* (49): 167-185.

ARCHIVOS

Aguirre Beltrán 1951, Informe del mes de marzo de 1951 dirigido al Dr. Alfonso Caso – director del INI, y firmado por el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán - director del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal Tzotzil. En Libro Primero, Informes del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil. Archivo del INI (FD 07/0005).

Archivo Acción Católica Mexicana (AACM).

Archivo Alfonso Ituarte Servín (AAIS).

Archivo Fundación Rafael Preciado Hernández (AFRPH).

Archivo Manuel Gómez Morín (AMGM).

HEMEROGRAFÍA

La Nación (1952-1959).

Semblanzas

ALFONSO BARQUÍN CENDEJAS

Investigador titular en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México, y doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, además de tres libros: *Del poder y su desgaste. Un modelo para su estudio* (INAH 2007), ganador del premio Fray Bernardino de Sahagún del INAH; *Herramientas sociales, políticas y culturales en torno al desarrollo rural sustentable. Manual para la toma de decisiones* (COLPOS-Financiera Rural 2010); y *Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural* (INAH 2015). Su trabajo actual se centra en el desarrollo de una teoría antropológica sobre el poder y las políticas estatales. Es miembro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) y de la American Anthropological Association (AAA). Sus publicaciones están disponibles en Academia y ResearchGate.

JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA

Profesor-investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, Chiapas, México (desde 2004). Doctor en Antropología por la Universidad de Manchester, Reino Unido. Es autor, entre otras publicaciones, del libro *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder* (México: UNAM, CIESAS, UIA, COLMEX, UAM-I, CEA 2009), obra galardonada con el premio Arturo Warman 2006. También es coeditor —junto con Sergio Zendejas— del libro *Tensiones antropológicas. Reflexividad y desafíos en investigación* (México: CIESAS, UDLAP 2022).

KITZIA MAYELA GONZÁLEZ GONZÁLEZ

Doctoranda en el posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa (UAM-I), Ciudad de México. Maestra en Ciencias Antropológicas por la misma universidad, con especialización en antropología política.

MARTHA SILVA ANTONIO

Profesora de tiempo completo en el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco (UAM-X). Autora de diversos artículos sobre participación política empresarial en el norte del país, procesos electorales y el Partido Acción Nacional (PAN) en distintas entidades federativas. Coautora del libro *Intelectuales católicos, conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)* (México: COLJAL, 2019).

MARTIN LARSSON

Profesor del Departamento de Antropología en la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP). Doctor en Antropología Social por la Universidad de Manchester (Reino Unido), maestro en Antropología Social por el CIESAS (Méjico), y licenciado en Historia de la Ciencia y de las Ideas por la Universidad de Uppsala (Suecia). Asimismo, es licenciado y maestro en Derecho por la Universidad de Estocolmo (Suecia). Sus líneas de investigación se centran en la antropología económica y política.

NOELIA SOLEDAD LÓPEZ

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), maestra en Antropología Social por el CIESAS (Méjico) y doctoranda en Antropología Social por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDAES-UNSAM, Argentina). Es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Centro de Investigaciones Sociales del IDES (CIS-IDES), y docente en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Universidad de las Américas Puebla

Luis Ernesto Derbez Bautista
RECTOR

José Daniel Lozada Ramírez
VICERRECTOR ACADÉMICO

René Alejandro Lara Díaz
VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN, POSGRADO Y EXTENSIÓN

José Gerardo Traslosheros Hernández
DECANO DE LA ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES

Lorena Martínez Gómez
DIRECTORA GENERAL DE LA OFICINA DE RECTORÍA

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Francisco Fernández de Castro

DIRECTOR GENERAL

Carlos David Navarrete Gómez

DIRECTOR ACADÉMICO

El poder y sus contextos

fue preparado como archivo para impresión bajo demanda por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de las Américas Puebla el 3 de noviembre de 2025.

En la composición tipográfica se emplearon las familias Roboto y Gandhi Serif.

El uso del término «poder» se extendió en la antropología social, como en otras disciplinas sociales, en la segunda mitad del siglo xx. Aparecía ligado a cuestionamientos a la dominación, el colonialismo, el desarrollo unilineal, el eurocentrismo, etcétera, sustituyendo a otros conceptos clave para entender las relaciones humanas, como sociedad, cultura, estructura y sistema. Sin embargo, los diversos usos que se hacían del término no siempre lograron romper los límites del pensamiento causal unilineal que pretendían transformar. Por ello, las críticas al poder como categoría analítica terminaron proponiendo una vuelta a visiones culturales y sociales previas, o una búsqueda de reensamblajes o de perspectivas en los márgenes donde el poder se difumina.

Respondiendo a esas críticas, el libro *El poder y sus contextos* contiene un conjunto de exploraciones del poder como categoría movilizadora a partir de una mirada heurística. Se trata de un llamado a buscar no una definición de poder única sino un entendimiento de este en su contexto, en diversas formas de influir, movilizar y perturbar la acción. Más que una cosa o una posición, el poder, desde esta perspectiva, comprehende acción y fuerzas que movilizan contextos, donde temas como la autoridad, el liderazgo, la competencia, la militancia, la extrañeza, la negociación y la tensión aparecen como componentes clave en la producción e interpretación de diversos aspectos y fenómenos sociales.