

Donde no hay política: lucha, rezos y traición en Chiapas

Where there Is No Politics: Struggle, Prayers and Treason in Chiapas

Martin Larsson

Universidad de las Américas Puebla
San Andrés Cholula, México

[0000-0002-8996-3772](tel:0000-0002-8996-3772)

martin.larsson@outlook.es

Mariel Soledad Cameras Myers

Universidad de las Américas Puebla
San Andrés Cholula, México

[0000-0002-1987-2349](tel:0000-0002-1987-2349)

marielcammyers@hotmail.com

Resumen: En la literatura antropológica actual, el uso del término “política” es muy extendido, aunque las reflexiones sobre su significado son menos comunes. Eso es particularmente cierto para las reflexiones que parten de los usos cotidianos del término. En este artículo, en contraste, nos enfocamos en los usos del término “política” entre miembros de diversas organizaciones en Chiapas, México. Argumentamos que esos usos reflejan una oposición discursiva entre la política, por un lado, y el pueblo, la fe y la moral, por el otro, lo cual nos muestran conceptualizaciones de la política que no se ven reflejadas en la literatura antropológica sobre el tema.

Palabras clave: poder; movimientos sociales; economía moral; pueblo; lucha de clases.

Abstract: *In contemporary anthropological literature, the use of the term “politics” is widespread, although reflections on its meaning are less common. This is particularly true concerning the everyday use of the term. In this article, in contrast, we focus on the use of the term “politics” among members of various organizations in Chiapas, Mexico. We argue that their ways to use the term reflect a discursive opposition between politics on the one hand, and the people, faith and morals on the other, which shows conceptualizations of politics that are not present in the anthropological literature on the topic.*

Keywords: *power; social movements; moral economy; the people; class struggle.*

Política y antropología

En la literatura antropológica, el término “política” ha sido ubicuo durante las últimas décadas. Una búsqueda sobre publicaciones que incluyan el término en su título, durante los últimos cinco años, nos arroja resultados tales como “la política del duelo” (Alyanak, 2018); “la política de salvar perros en México” (Sandoval-Cervantes, 2021); “la política de pertenecer” (Saleh, 2021); “la política de inhumanidad en Angola” (Gaibazzi, 2018), y “la política de salvar vidas” (Gómez-Temesio, 2018). Sin embargo, y como ejemplifican los textos mencionados, lo que significa la “política” no siempre es algo que se discute de manera explícita, a pesar de la falta de consenso sobre su significado en la literatura sobre el tema.

En esta introducción queremos señalar algunas líneas centrales en las discusiones sobre política, y su relación con el concepto de poder, para ubicar el presente estudio, y para señalar la pertenencia que vemos de considerar más seriamente lo que dicen las personas con quienes trabajamos cuando hablan de “política”. Por la amplitud de las discusiones sobre la política y el poder, nuestra intención no es realizar un análisis exhaustivo de este campo, sino de ubicar diferencias importantes, y ciertos cambios en el tiempo.

En los inicios de la antropología política, los acercamientos al tema se hacían como una búsqueda de un fenómeno social universal, que podía tener diferentes características según el contexto cultural. Es el caso de Lewis H. Morgan (1982 [1877]), y su amplia discusión sobre la evolución de la idea del gobierno entre pueblos de varias partes del mundo. Y es el caso de la influyente Escuela Británica, y su interés en la organización política. Así, por ejemplo, Radcliffe-Brown (2011 [1940]), utilizó el término para conceptualizar formas de resolver conflictos, de ejercer la autoridad en defensa de los intereses de una unidad social, etc., a nivel global. Este énfasis

en el sentido más profundo de la “política”, y en aspectos que pudieran permitir una comparación entre culturas, hizo que incluyeran prácticas que no han ocupado un lugar tan natural en el concepto más recientemente, como la brujería y las ideas de una intervención sobrenatural para castigar a personas que no habían respetado alguna norma.

A pesar de la idea de pensar en la política en términos que iban más allá de la política relacionada al Estado, incluso quienes se han incluido en la llamada Escuela Británica tenían dificultades por seguir la idea en la práctica. Por ejemplo, cuando Fortes y Evans-Pritchard (2010 [1940]) escribieron sobre diferentes formas de organización política en África, sólo se centraban en prácticas organizativas no-estatales en los lugares que no contaban con Estados como parte de su organización interna. Cuando había presencia de un Estado, lo que analizaban eran las instituciones estatales, dejando otras prácticas a un lado.

Esta elección indicaba una inclinación “espontánea” por asociar la política al Estado, lo cual señala un problema inicial de la idea defendida por la Escuela Británica, al crear un significado especializado que no correspondía a su uso cotidiano. Más grave para el proyecto, sin embargo, fue la crítica formulada por Easton (1959, p. 129), que se centraba en sus connotaciones etnocéntricas. A pesar de todo, la “política” venía de una historia particular, que no se podía poner entre paréntesis tan fácilmente, como ejemplifican el trabajo de Fortes y Evans-Pritchard.

Por tal razón, tal vez no es de sorprenderse que, con el tiempo, se volvió mucho más raro ver a la política como un concepto universal de la manera que se imaginaban los autores de la Escuela Británica, y en vez de entender al Estado como un tipo de organización política entre muchas, el interés empezó a girar en torno a las tensiones entre el Estado y sus políticas, por un lado, y actores que actuaban fuera de ese Estado y su política, por el otro. Esto ha sido

muy visible en el trabajo de Clastres (véase sobre todo Clastres, 1978 [1974]), quien propuso que existía una contradicción fundamental entre sociedad y Estado. La “sociedad”, argumentaba, lucha contra el grupo a cargo del Estado –un grupo que se ha separado de la “sociedad” y creado relaciones de dominación de clase que no existen en sociedades sin Estado. De una manera parecida, Scott (1990) opuso la economía moral de los campesinos a la economía política del Estado. Scott basó este argumento en el principio de aversión al riesgo que percibía entre los campesinos, un principio que podría explicarse por sus pequeños márgenes económicos; por ello, argumentó, los campesinos buscaban otros fines que la economía política del Estado, con su supuesto deseo de maximizar ganancias.

Un problema que presenta este tipo de acercamientos fue establecer fronteras demasiado claras entre Estado y sociedad, o bien entre la política económica del Estado y la economía moral de campesinos y otros grupos. Como señaló Gupta (1995), puede resultar mucho más adecuado pensar en las fronteras del Estado como algo borroso, donde un mismo actor puede ocupar varias posiciones sociales simultáneamente –por ejemplo, como parte de una red de parentesco y como parte de la burocracia estatal, con los derechos y obligaciones que ambas posiciones conllevan. Para salir de este problema, se necesita un marco analítico más amplio, capaz de captar los movimientos entre diferentes posiciones consideradas como opuestas. Sin embargo, en vez de regresar al término “política”, Gupta ubica el “poder” al centro de su análisis, argumentando que existen “diferentes regímenes de poder” que construyen tanto al Estado como a lo público, simbólicamente (Gupta, 1995, p. 388).

Otros trabajos más recientes se encauzan explícitamente en la relación entre poder y política. Un buen ejemplo en tal sentido es el trabajo de Escalona Victoria (2009), el cual se enfoca en una dimensión particular de la teoría de poder de Wolf –la dimen-

sión organizacional– desde una perspectiva etnográfica, lo cual significa que busca aproximarse “a la reproducción o transformación de las relaciones de poder por medio de la interacción cotidiana, lo que incluye, por ejemplo, su participación en actos de protesta, movilizaciones organizadas, asociaciones, es decir, lo que se conoce como política” (Escalona Victoria, 2009, p. 29).

De una manera similar a cómo Morgan y la Escuela Británica querían enmarcar tanto las prácticas de organizaciones estatales como no estatales en el concepto de “política”, los diferentes conceptos de poder que surgieron sobre todo a partir de los años de 1990 buscaron insertar la política en un marco más general. Mientras las conceptualizaciones tempranas de la “política” se centraron sobre todo en cómo se defendía la unidad social, a través del ejercicio de la autoridad y de las formas de resolver conflictos, las discusiones sobre el poder se centraron mucho más en la diferenciación social y la dominación.

Cuando Escalona Victoria (2022) elabora diferentes acercamientos al poder, no incluye ningún trabajo sobre la creación o el mantenimiento de la unidad social. Lo que propone es que podemos distinguir entre cinco vías que se han utilizado para conceptualizar el término poder:

- 1) las formas de dominación de Weber;
- 2) el énfasis en diferentes niveles de control, desde lo personal hasta lo global, propuesto por Wolf;
- 3) la producción de asimetrías y jerarquías, defendido por Vincent;
- 4) la producción de sujetos, acciones y relaciones, de Foucault, y
- 5) la formación y transformación de relaciones, elaborado por Escalona Victoria.

La idea aquí es que, al estudiar las dinámicas de poder, se podría dibujar el marco analítico para analizar fenómenos más específicos, tales como la política –entendida aquí como la “participación en actos de protesta, movilizaciones organizadas, asociaciones” (Escalona Victoria, 2009, p. 29). De hecho, Escalona Victoria separa entre este tipo de actos y charlas sobre brujería –un aspecto que, recordemos, formaba parte de la política de Radcliffe-Brown. Pero si la brujería no es considerada como política en el marco de Escalona Victoria, sí cabe dentro de su concepto de poder. La brujería, desde esta perspectiva –o, por lo menos, el acto de hablar de brujería– se entiende como un “lenguaje de poder”, a través del cual se puede hablar de la formación y transformación de esas relaciones de poder que giran en torno a las contradicciones y las asimetrías.

El movimiento del interés en la construcción del orden al énfasis en la producción de asimetrías no es el único movimiento que implica el cambio de “política” a “poder”. Como se puede ver sobre todo en la vía de Foucault, pero también en el marco de Gupta, y, hasta cierto punto en la vía de Escalona Victoria, este giro ha implicado un intento por construir un marco analítico mucho más amplio que lo que buscaban construir en la Escuela Británica. Al proponer que el término “poder”

a) puede dar cuenta de la construcción de “sujetos, acciones y relaciones”;

b) que diferentes regímenes de poder construyen al Estado y “lo público” simbólicamente, y

c) que tanto la brujería como las manifestaciones pueden caber dentro del concepto de poder, se deja un espacio muy reducido a otros conceptos.

Si tales ideas sobre el poder no ofrecen un claro espacio fuera del concepto, sí dan un lugar a discusiones sobre el entendimiento del concepto de poder.

Al mismo tiempo, esta absorción de la política por el concepto de poder no ha sido total. También hay ejemplos donde *la política* se utiliza como un fondo innegable de la existencia humana. Un caso famoso de este tipo de usos es *The Anti-Politics Machine*, de Ferguson (1996), donde –siguiendo a Foucault– argumenta que los intentos por presentar proyectos de desarrollo como técnicos representa una forma de despolitización. Detrás de las descripciones técnicas de los proyectos, sugiere, existe una agenda política importante que logra extender el alcance de la burocracia estatal y de su ejército. Para Ferguson eso explica por qué el desarrollo social, como agenda internacional, sigue estando presente, a pesar de los constantes fracasos que produce en términos de los propios programas.

Algo parecido ocurre en la propuesta de Slater (1998), en la cual el autor –al retomar ideas de Mouffe (1995)– hace una distinción entre “la política” y “lo político”. Lo que plantea es que la política debe entenderse como “el ensamblaje de prácticas, discursos e instituciones que buscan establecer un orden particular y de organizar la vida”, mientras lo político corresponde a “la dimensión antagónica que se encuentra inherente en toda sociedad humana” (Slater, 1998, p. 386; nuestra traducción). Lo que sugiere Slater, con otras palabras, es un concepto analítico universal, que difícilmente tiene espacio para algo que no fuera ni político ni parte de la política.

Esta idea se ha utilizado para criticar una noción de la política ligada de manera más directa con el origen histórico del término. En ese sentido, De la Cadena (2010) formuló una propuesta donde critica un entendimiento de la política como una “arena habitada por seres humanos razonables que

se disputan el poder con el Estado” (De la Cadena, 2010, p. 364; nuestra traducción) –una arena que, además, se construye sobre una separación entre cultura y naturaleza, donde sólo se involucra a los humanos (De la Cadena, 2010, p. 364). Lo que propone De la Cadena es que los movimientos indígenas en Perú, Ecuador y en Bolivia han planteado una “política diferente”, que no partían de la comprensión occidental de la política, y donde, por ende, se daba un espacio a no-humanos.

Como se puede ver en esta breve revisión de literatura sobre política y poder en la antropología, podemos observar siete significados del término “política”, sin por ello suponer que hemos cubierto todas las formas de conceptualizar la política en la antropología. Para que sus límites queden más claros, vamos a señalar cómo se relacionan con otro término que ha aparecido en relación con la política de diferentes maneras: la brujería. Los tipos de “política” que hemos destacado aquí son:

- 1)** La política como una arena de disputa que de manera directa o indirecta se relaciona con el Estado, y versa sobre los lineamientos generales y las prácticas que deberá llevar a cabo el Estado (o, a veces, una entidad parecida). No incluye la brujería. (Este concepto representa uno de los conceptos de “sentido común”, que se utiliza pero que no necesariamente se explica. Incluye autores como Sandoval-Cervantes; Saleh; Gaibazzi, y Gómez-Temesio).
- 2)** La política como un término universal que engloba fenómenos como la resolución de conflictos y el ejercicio de la autoridad para defender los intereses de una unidad social. Incluye la brujería. (Morgan; la Escuela Británica.)
- 3)** La política como algo que pertenece al Estado, y que se opone a la economía moral

de sectores que no se identifican con el Estado, como los campesinos. No incluye la brujería. (Scott.)

4) La política como la característica principal del Estado, a través del cual el grupo a cargo de sus instituciones ejercen el poder sobre “la sociedad” –es decir, sobre grupos fuera del Estado. No incluye la brujería. (Clastres.)

6) La política como algo íntimamente ligado a las luchas por obtener o influir en el poder estatal, para impulsar iniciativas financiadas por recursos del Estado (o un poder parecido), y que tiene que entenderse desde el marco más amplio que ofrece el concepto de “poder”. No incluye la brujería (a diferencia del concepto de poder). (Gupta; Escalona Victoria.)

7) La política como una dimensión omnipresente a las actividades humanas. Debe incluir la brujería. (Otro de los conceptos de “sentido común”, que se utiliza pero que no necesariamente se discute en las discusiones antropológicas. Ferguson; probablemente Alyanak.)

8) La política como el acto de ordenar algo (probablemente Alyanak) viene en combinación con “lo político”, que hace referencia al aspecto antagónico de la vida humana. Incluye la brujería y a lo no-humano. (Slater; Mouffe; De la Cadena.)

Sin duda, dichas conceptualizaciones de la política han sido muy importantes para analizar una serie de procesos, señalados con mayor detalle en la discusión arriba. Al mismo tiempo, y como también ha hecho notar Canda (2011), lo que ha dominado la discusión sobre política son investigaciones que tratan el término como una categoría

analítica, formulado desde la academia, y no como un término etnográfico —es decir, como un término tal y como es usado por las personas con quienes trabajamos (Candea, 2011, p. 311). Una de las pocas excepciones son precisamente el trabajo de Candea, pero ni en su trabajo logra ir más allá de la observación de que las personas con quien trabaja consideran que existen cosas que *no* son políticas. Es decir, no logra poner un nombre a lo que representa lo “no-político” para esas personas. Con el enfoque exclusivo en categorías analíticas —pero también al delimitar la investigación a sólo constatar que existen personas que piensan que existe algo que *no* es político— corremos el riesgo de perder de vista cómo nuestros interlocutores producen distinciones que son significativas para ellos. Incluso podemos perder de vista cómo se configuran relaciones “políticas” o de “poder”.

Por ello, lo que nos preguntamos en este artículo fue en primer lugar cómo entender la política como un término etnográfico. Así mismo, nos interesaron las alternativas que planteaban nuestros interlocutores a “la política”, y cómo se traducen en prácticas concretas. Finalmente, nos preguntamos cómo se relacionan estos entendimientos con las conceptualizaciones de la política que hemos destacado arriba.

En general, mostramos que las personas con quienes trabajamos —personas que en su mayoría pertenecían a diferentes organizaciones sociales— se inclinan a entender la política en términos peyorativos: como actos moralmente reprochables, incluido el robo de fondos públicos, las mentiras sobre proyectos públicos, y las traiciones a las causas del “pueblo”, y/o como un proyecto que corresponde a los intereses de una élite, en detrimento del “pueblo”. Muchas veces, tales actos se contrastan con perspectivas que se proyectan como moralmente superiores, y/o a favor del “pueblo”, o bien con un sentido completamente diferente, como son los proyectos religiosos. Sin embargo, en la práctica, la “política” también es utilizado para

hablar de lo opuesto de la “política”, aunque en tal caso se suele agregar algo que puede distinguir entre las dos formas de política, tal como el prefijo de “socio”, como en “sociopolítica”.

Aspectos metodológicos

Antes de discutir las preguntas planteadas arriba, y nuestros resultados, debemos decir algo sobre nuestra metodología, por las particularidades que presenta. El artículo es el resultado de dos investigaciones que se hicieron de manera independiente entre 2013 y 2021. La primera se basa en un trabajo de campo de 15 meses, entre 2014 y 2015, llevado a cabo por Martin Larsson en varias localidades —sobre todo rurales— en la cuenca del Río Grijalva (Larsson, 2017). La segunda se basa en dos periodos de trabajo de campo en diferentes organizaciones vecinales en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas —cuatro meses en 2017, y ocho meses en 2018— realizados por Mariel Cameras Myers (2021).

Ambas investigaciones giraban en torno a conflictos sociales y las formas organizativas implicadas en éstos. Aunque nuestros intereses conceptuales no fueron los mismos al plantear los proyectos (el primero se enfocaba en significados locales del desarrollo, mientras el segundo se centraba en el concepto de sociedad civil), al comparar tales estudios, advertimos la importancia del uso frecuente del término “política” en la información recabada. Dicha comparación nos permitió considerar diversos detalles que no habíamos percibido por separado, incluido algo tan central como las formas de conceptualizar la política en comparación con otras prácticas, y lo que estas conceptualizaciones podrían añadir sobre los conceptos de “política” y “poder” en las discusiones antropológicas. Por ello, lo que presentamos aquí son diversas situaciones y discursos que, de una manera u otra, aportan algo al análisis sobre los entendimientos locales de la “política”.

“Todo es política”

Como hemos señalado antes, durante nuestro trabajo de campo en Chiapas, un término con el que nos topábamos frecuentemente fue la “política”. Una de esas veces ocurrió en el municipio de Chicoasén, afuera de las oficinas de la Comisión Federal de Electricidad (CFE). Pero antes de describir ese momento, debemos decir algo sobre el lugar donde sucedió, para poder ubicar nuestra lectura de la situación.

Chicoasén es un municipio que alberga una población de alrededor de 5 000 habitantes, en su mayoría descendientes de colonos que llegaron con las reformas liberales en el siglo XIX; la excepción son las localidades dominadas por tsotsiles que migraron al municipio a principios del siglo XX, desde San Andrés Larráinzar, en Los Altos de Chiapas. En ese entonces, se había formado un ejido que prácticamente acabó con las grandes fincas que dominaban el lugar en el siglo XIX. La excepción de nuevo fue donde se asentaron los tsotsiles, al lado de la única finca que ha sobrevivido hasta nuestros días —una finca que los emplea hasta la fecha.

Hasta los años de 1970, la actividad económica principal en el municipio fue la agricultura, pero también el comercio de diversos productos derivados del agave, como cuerdas y bolsas de ixtle, que sobre todo se vendían en la cuenca y en sus alrededores. En esa misma década, esto cambió de manera bastante drástica con la construcción de una de las hidroeléctricas más grandes del continente, la presa Manuel Moreno Torres, a cargo de la Comisión Federal de Electricidad (CFE). Dicha situación se insertó en un proceso que condujo a lo que varios autores han descrito como la nueva ruralidad (véase por ejemplo Torres Mazuera, 2012; Gómez 2001; De Grammont, 2004, & Giarraca, 2001). En la nueva ruralidad, la agricultura ocupa un lugar secundario frente a otras actividades más o menos temporales en centros urbanos —actividades que, por lo menos

en el caso de Chicoasén, principalmente llevan a cabo los hombres. Dicha nueva ruralidad también ha implicado que el nivel educativo en el municipio se haya incrementado considerablemente. A la hora de la construcción de la presa, el nivel educativo más alto era la primaria, y los pocos que llegaron a este nivel lo hacían relativamente tarde, alrededor de los 18 años. Durante el periodo de trabajo de campo, 2014-2015, había unas 50 personas que habían concluido la licenciatura. Fue uno de esos licenciados, un licenciado en ingeniería, quien habló sobre la política de una manera que nos hizo pensar más en su significado.

La razón principal para realizar trabajo de campo en Chicoasén fue la construcción de una segunda presa en el municipio, Chicoasén II. Durante el periodo de campo, justo estaban por iniciarse las labores de esa presa, lo que generaba una situación de mucha esperanza por los proyectos de desarrollo social que se incluirían, y todos los trabajos que generaría, y permitirían a los obreros pasar más tiempo con sus familias que cuando salían a trabajar a otros municipios. Pero con la esperanza, también llegaron las frustraciones al no cumplirse las expectativas. Eso pasó tanto con los proyectos de desarrollo como con los puestos de trabajo.

Para hacer frente a dicha situación, se formaron varios grupos que buscaban negociar soluciones con la CFE. Según los habitantes, durante la construcción de la primera presa en los años de 1970, no se hicieron reclamos por los asuntos surgidos aquella vez, pero, aseguraron, “esta vez es diferente”. Sólo tomando en cuenta el proceso de la nueva ruralidad, efectivamente había muchas diferencias entre las décadas de 1970 y 2010, pero sin duda lo que había marcado a los pobladores de manera más significativa, y que fue mencionado por varios de ellos, fue la rebelión zapatista en 1994.

Con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el estado

de Chiapas se volvió un centro global inesperado para las discusiones sobre la política después de la caída del Muro de Berlín. Inesperado por el lugar marginal que Chiapas había ocupado en los acontecimientos que marcaron el rumbo del país: la Independencia y la Revolución mexicana (véase por ejemplo García de León, 1985 y Rus, 1994). Pero fue igual de inesperado por la alternativa que formuló el EZLN: una forma de gobierno que se proyectaba como autónoma del Estado mexicano, y explícitamente en contra del neoliberalismo, lo cual rompía con el énfasis en el control del Estado predominante en la izquierda latinoamericana.

Cuando el conflicto todavía iniciaba, Roger Burbach (1994) destacó lo novedoso de la propuesta al argumentar:

Lo que distingue al EZLN de sus predecesores es que no está inclinado a tomar el poder en la Ciudad de México, ni hace un llamado a un socialismo de Estado. Su objetivo es desatar un movimiento amplio de la sociedad civil en Chiapas y en el resto de México que transformará el país desde abajo (Burbach, 1994, p. 113; nuestra traducción).

Este lugar relativamente marginal del Estado, y el interés por la sociedad civil, es algo que desde entonces ha ocupado un lugar central de las investigaciones académicas en Chiapas, y específicamente en las discusiones sobre el EZLN (véase por ejemplo Baronnet; Mora Bayo, & Stahler-Sholk, 2011; Collier, & Quaratiello, 2005 [1994], y Láscar, 2004).

Algo que observamos durante nuestro trabajo de campo en Chicoasén fue que este profundo escepticismo hacia el Estado no sólo se encontraba entre las filas del EZLN. Uno de los líderes del grupo más grande que se organizó para negociar con la CFE en Chicoasén fue significativo en tal sentido. Aunque formaba parte del Partido Revolucionario

Institucional (PRI, un partido que prácticamente fue un sinónimo del Estado mexicano durante el siglo XX), también había escrito una tesis sobre el EZLN y la teología de la liberación, y constantemente encontraba inspiración en las declaraciones del EZLN. Tenía una serie de libros con estas declaraciones, y las citaba al abogar por la importancia de la unión del pueblo frente al gobierno. Sus ideas hacían eco en Chicoasén, y en más de una ocasión escuchamos comparaciones entre Chicoasén y la rebelión zapatista.

Uno de esos momentos ocurrió justo en la conversación con el ingeniero, a quien hemos hecho referencia, afuera de las oficinas de la CFE. En ese tiempo, la CFE estaba contratando personal para la construcción de la nueva presa, lo que congregaba a varios grupos de hombres afuera de sus rejas. Entre ellos se encontraba el ingeniero. El ambiente en el lugar no era muy agradable, y el ingeniero empezó a mencionar todo lo que le frustraba de la situación. Estaba molesto porque la CFE contrataba a personas de otros municipios porque los proyectos de desarrollo en Chicoasén no prometían gran cosa, y, más que nada, porque sólo contrataban a personas para puestos de obreros –no profesionistas, ingenieros, como él había esperado. Pero, nos aseguró, las cosas iban a suceder en el municipio. “El pueblo” de Chicoasén se estaba organizando, nos dijo, inspirado en el EZLN, y en los indígenas de Chiapas en general. De la CFE no podían esperar nada. Para la CFE, nos explicó, “todo es política”.

La política y sus opuestos

¿Qué significaba “política” en tal contexto? Considerando la tipología que propusimos en la introducción, sería fácil pensar que retomaba ideas centrales de los tipos 6 o 7, es decir, la idea de la política como algo omnipresente. Si bien no elaboró más sobre el tema ese día, con el tiempo vimos que su forma de organizar las ideas no tenía

mucho que ver con las ideas de autores como Ferguson y Slater. Que “todo era política” más bien significaba que todo era política para la CFE, con lo que buscaba tomar distancia a su manera de hacer las cosas. En términos generales, la “política”, tanto en Chicoasén como en Chiapa de Corzo y en San Cristóbal, se definía con un significado bastante negativo. Era muy común que se utilizara como un sinónimo de robo, y sobre todo se refería a robos de fondos públicos desde una posición dentro de alguna institución estatal. Como nos explicó una persona que había trabajado en la presidencia municipal de Chiapa de Corzo, la política en general era un ámbito de inmundicia:

La política es lo más sucio a lo que te puedes meter. ¿Lo aguantarías? Dirán que has robado, y si lo has hecho, lo sabrán. Dirán todo tipo de cosas sobre ti, todo el tiempo. ¿Lo aguantarías? ¡Tienes que! Si no, ¡no tienes nada que hacer en la política!

“La política” también se utilizaba como la capacidad de hacer daño a una persona o grupos de personas. En Chiapa de Corzo, por ejemplo, escuchamos a un individuo quejarse de su jefe porque le estaba “haciendo política”. A lo que se refería era que lo difamaba para tener un pretexto para despedirlo sin otorgarle lo que le correspondía por ley. De igual manera, se utilizaba de una manera peyorativa para hablar de conflictos electorales. En Chicoasén, por ejemplo, una señora con la que trabajamos se quejó de que “ahora que viene la política [las elecciones municipales], todo va a estar peor”.

Durante nuestro trabajo de campo nos dimos cuenta de que para entender la noción local de “la política”, teníamos que considerar los conceptos y las ideas empleadas para hablar de sus opuestos o alternativas. Esta definición relacional del concepto fue particularmente evidente en San Cristóbal de Las Casas.

San Cristóbal de Las Casas es una ciudad cosmopolita ubicada en un valle de la región de los Altos —una de las urbes con mayor afluente turístico del estado. A raíz del movimiento neozapatista de 1994, esta ciudad colonial de 215 000 habitantes (INEGI, 2020) se convirtió en símbolo de la lucha anticapitalista y de los movimientos alternativos globales. Para muchos, incluso para las mismas autoridades federales, los pobladores de San Cristóbal son especialmente combativos, lo cual incluso ha impactado en los planes y proyectos gubernamentales que ahí se han realizado. Otra característica destacable es que casi la mitad de sus pobladores se autoadscribían como indígenas (INEGI, 2015), lo que imprime una historia y una dinámica social particular.

En San Cristóbal trabajamos tanto con líderes urbanos independientes, religiosos y seculares, así como con diferentes organizaciones vecinales ambientalistas que integraban la Red de Defensa de la Madre Tierra, ligada a las Comunidades Eclesiales de Bases, o con vínculos muy cercanos a la Diócesis de San Cristóbal. Entre estas organizaciones estaba El Relicario, un grupo vecinal que emergió en 1994, alentado por el estallamiento armado zapatista y por la nueva ola de esperanza sobre la justicia social en el país.

Los vecinos que formaban parte de El Relicario se organizaron en franca oposición a los grupos barriales cooptados por los gobiernos municipales priístas de la ciudad, que venían funcionando desde décadas atrás. De hecho, El Relicario fue de los primeros grupos barriales ciudadanos que arroparon la lucha del EZLN. Formaron parte de los Cinturones de Paz a la par que iniciaron una lucha por la transparencia en el actuar de las autoridades municipales y el acceso a los servicios básicos municipales de agua, luz eléctrica, pavimentación, etc. Más recientemente, y junto con colectivos vecinales más amplios —como la Coordinadora de Colonias del Sur (COCOSUR) y la Red de Defensa de la Madre Tierra— habían conformado uno de los movimientos ambientalistas populares

más importantes de la ciudad, y tal vez del país. Su lucha se había centrado principalmente en defender los humedales, que abastecían de agua a la ciudad, tanto de la corrupción de las autoridades municipales, como de los proyectos que diversos poseedores ilegales querían hacer en esos humedales.

El opuesto discursivo a la política con la que nos encontramos aquí surgió desde el primer encuentro con el líder de la organización vecinal de El Relicario, al corregirnos cuando explicamos que queríamos conocer el “movimiento político” que encabezaba. “Éste no es un movimiento político”, exclamó. “Es un movimiento social. Yo no soy político, ni lo mande Dios”. Asimismo, el líder se consideraba más bien como un “luchador social”, que trabajaba a favor del “pueblo”.

Esta distancia que marcó a la política no impedía que pudiera utilizar el término sin la carga moral que expresó la primera vez que conversamos con él. Por ejemplo, hablaba de la situación “política” en el país, y hacía referencias a la “política” del EZLN. En una ocasión incluso habló de uno de sus “compañeros de lucha” –quien en ese momento era regidor por el Movimiento (no “Partido”) de Regeneración Nacional, MORENA– como “un político al que no se le ha dado el respaldo que merece”. Es decir, también existía la posibilidad, para él, de ser político sin ser “político”.

De hecho, esa aparente contradicción fue algo que había resuelto ese regidor. En una entrevista que le hicimos, nos expresó:

No me considero un político, es decir, de la clase política, porque denota corrupción, abuso de las leyes... asumir un cargo por riqueza o por una chamba. No acepto esa concepción de política. No quiero ser como un político. No me visto como político, pero sí hago política. Sin embargo, la entiendo

como una característica para poder escuchar y solucionar problemas.

Los políticos son violentos, se prostituyen, maltratan a su mujer. Todo eso no quiero ser. Busco refrescar... no, modernizar la política, la forma de hacer política. Esto se me facilita porque vengo del medio periodístico. Porque yo pienso que desde esa trinchera se ayuda a la gente. Es lo mismo que hacía como periodista: “Acompañar a la gente”. Por eso ahora *soy un ciudadano haciendo política, que me involucro en las luchas sociales* [las cursivas son nuestras].

Lo que nos planteó el regidor, con otras palabras, fue que la diferencia fundamental entre los “políticos de la clase política” y “los ciudadanos haciendo política” radicaba en que los primeros sólo se interesaban por las elecciones, el dinero y los puestos oficiales, mientras los ciudadanos tenían interés en ayudar a “la sociedad”.

Ética, marxismo y fe

¿Cómo entender la distinción entre la política y sus opuestos o alternativas que hacían nuestros interlocutores? A partir de nuestro trabajo de campo, distinguimos entre tres maneras –parcialmente entrelazadas– de enmarcar esta separación. *Primero*, percibimos un marco ético, que separa entre la economía moral y la economía política; *segundo*, un marco inspirado por el marxismo y su lucha de clases, y *tercero*, un marco teológico, que separa entre lo religioso y lo político.

Para empezar, el marco ético sería el más adecuado para entender el caso del regidor. Desde esta perspectiva, la distinción entre la política de los políticos y la política de los ciudadanos o del pueblo tendría que ver con una distinción entre política y moralidad, muy parecido al tipo 3 que esbozamos

arriba, que hace una distinción clara entre economía política y economía moral. En realidad, esta distinción es muy común en México, y no sería demasiado atrevido suponer que haya provenido de los discursos del presidente de la república, Andrés Manuel López Obrador, del mismo partido que nuestro regidor (MORENA). Una pieza central del proyecto político del presidente ha sido una ruptura con el neoliberalismo, precisamente a través de algo que llama “economía moral”. Desde la campaña presidencial, formuló tres principios que invierten las ideas sobre la política que hemos esbozado aquí, y que constituyen la base de su economía moral: no mentir, no robar, no traicionar. Como parte de esta iniciativa también difundió la Cartilla Moral de Alfonso Reyes (2018 [1952]), como “un primer paso para iniciar una reflexión nacional sobre los principios y valores que pueden contribuir a que en nuestras comunidades, en nuestro país, haya una convivencia armónica y de respeto a la pluralidad y a la diversidad” (López Obrador, 2018, p. 3).

El énfasis en cuestiones morales es algo que podemos ver en la idea defendida por el regidor cuando decía que: “Los políticos son violentos, se prostituyen, maltratan a su mujer”. Esto contrasta con la idea central del *segundo marco interpretativo* que detectamos durante nuestra investigación, el marco inspirado por el marxismo, donde la política se asociaba a una posición en una suerte de lucha de clases. Este marco fue menos visible entre las personas con quienes trabajamos, aunque a veces subyacía a lo que nos comentaban las personas con las que trabajamos. Por ejemplo, el líder de El Relicario, que ya hemos mencionado, nos decía que:

La mayoría de los regidores están impuestos o escogidos a modo del presidente municipal. En las sesiones de Cabildo no dicen absolutamente nada. Ahí agachaditos no dicen nada, porque fueron electos por un grupito, y como no tienen base social,

no tienen respaldo. Además, la paga [el sueldo] es muy buena: 65 000 pesos cada regidor. Pues ahí están amarrados.

Lo central aquí es que esos regidores entonces no representan al “pueblo” (no tienen “base social”), sino a “un grupito”. Un miembro de su misma organización también se acercó a este marco cuando nos explicó los detalles de un conflicto por la posesión ilegal de varios predios realizado por grupos supuestamente apoyados por “políticos”:

Los políticos han lucrado con ellos, pero nosotros no nos estamos peleando con ellos. Desafortunadamente, detrás de ellos hay intereses. Ni nos estamos confrontando con ellos. Al final de cuenta son ciudadanos que tienen necesidad de un espacio [para vivir].

Con otras palabras, según la perspectiva de esta persona, era legítimo confrontarse con “los políticos”, pero no con “ciudadanos” manipulados por ellos. En esto hay una división bastante clara entre dos polos, aunque las personas involucradas en disputas particulares no se den cuenta de la posición que guardan en ese marco binario.

Sin embargo, es en las ideas defendidas por el EZLN (que, como hemos mencionado, había influenciado a las personas con quienes trabajamos) donde encontramos más claramente el marco inspirado en el marxismo. Por ejemplo, en su segunda Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994) –dirigida “al pueblo de México” y a “los pueblos y gobiernos del mundo”– declaran:

El EZLN ha entendido que el problema de la pobreza mexicana no es sólo la falta de recursos. Más allá, su aportación fundamental es entender y plantear que cualquier esfuerzo [...] sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un

nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales: un marco de democracia, libertad y justicia. El problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. *Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí* [cursivas nuestras].

Replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a *una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo* [cursivas nuestras].

Al comparar este planteamiento con el marco ético esbozado arriba, vemos que aquí se enfatiza la representatividad de los políticos en vez de considerar su inclinación moral. Por la influencia marxista en el EZLN (véase por ejemplo de Vos, 2002, y Cedillo-Cedillo, 2012), entendemos la distinción dicotómica que hacen entre la mayoría y los partidos políticos; entre la nueva y la vieja política, y entre gobiernos y pueblos, a través de un filtro de lucha de clases. Desde luego, y como ya señalamos a través de la cita de Burbach (1994), el EZLN nunca fue como la izquierda marxista latinoamericana de los años de 1970, y no es evidente, por ejemplo, que sus clases se relacionen con una idea de modo de producción.

Sin embargo, su manera de utilizar “la mayoría” y “el pueblo” sigue una idea ya esbozada por Engels en los prólogos a las ediciones en polaco y en italiano del Manifiesto Comunista (Marx, & Engels, 1999 [1848]), donde “el pueblo” es utilizado como sinónimo de clase obrera/el proletariado/la clase explotada y oprimida (Marx, & Engels, 1999 [1848]). Siguiendo el mismo esquema, “los políticos” (o “la clase política”) se agrega a los conceptos de clase

capitalista/burguesía/clase que explota y oprime (Marx, & Engels, 1999 [1848]). Consecuentemente, la distinción entre la nueva y la vieja política se ligaría a las diferentes “clases” que representan los políticos.

Como hemos visto, tanto el marco ético como el marco de inspiración marxista ofrecen propuestas de lo que sería una política alternativa. Sin embargo, el tercer marco que detectamos durante nuestro trabajo de campo se distancia mucho más de “la política”. Aquí, lo que se propone no es una política de otro tipo, sino una práctica que tiene una intencionalidad distinta. Tanto el marco ético como el marco inspirado en el marxismo busca básicamente el bienestar del “pueblo”, pero aquí, el énfasis está en la relación con la divinidad. Esta relación puede tener *implicaciones* que corresponden a las alternativas políticas que plantean los marcos discutidos, pero, de nuevo, su finalidad es otra.

La distancia de la política, así como a las alternativas éticas y marxistas a la política, era algo que, por ejemplo, se marcaba a través de su lenguaje. En vez de utilizar términos con tintes políticos más comunes –como asambleas, marchas y mítines– las prácticas que se inscribían al marco teológico se llamaban peregrinaciones, celebraciones ecuménicas y rezos. Un ejemplo de cómo este marco se empleaba en la práctica fue cuando varias de las organizaciones con las que trabajamos en San Cristóbal de Las Casas declararon a los humedales urbanos como “Lugares Sagrados”. Habían visto que las declaraciones gubernamentales de Áreas Naturales Protegidas no funcionaban, y que los espacios seguían deteriorándose, por lo que decidieron hacer las cosas desde sus propios términos y marcos de entendimiento. Para detener la destrucción, hicieron sus propias declaraciones en celebraciones religiosas ecuménicas. De esta manera, nos explicó el vicario de la Diócesis de San Cristóbal, fray Gonzalo Ituarte, quien participó en la celebración, dieron un sentido “sociopolítico” a la palabra de Dios, y “se ubican en la

historia”. Es decir, la palabra de Dios se encontraba al centro de este marco interpretativo, aunque podría tener fines terrenales.

Siguiendo los esquemas dicotómicos vistos en los marcos revisados, podríamos suponer que “la política” en el marco teológico, correspondería a prácticas alejadas de Dios. Sin embargo, lo que escuchamos por parte de actores claramente ubicados en este marco, como el vicario de San Cristóbal de Las Casas, fueron ideas que más bien se podrían relacionar con los planteamientos que habíamos visto en los marcos éticos y marxistas. Por ejemplo, cuando el vicario de San Cristóbal nos explicó los objetivos de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base –organización eclesial laica a la cual pertenecía muchos de los miembros de las organizaciones con las que trabajamos– destacó varias palabras clave de esos marcos. Así, por ejemplo, se refirió a su compromiso con la “liberación del pueblo pobre”, impulsado por el Concilio Vaticano II –haciendo eco del marco marxista– y cómo ayudaron a aglutinar a “personas con un compromiso de fe, de convivencia, de ayuda mutua, de defensa mutua y de solidaridad” –retomando la distancia del supuesto egoísmo del utilitarismo que vimos en el marco ético.

Al mismo tiempo, cabe resaltar de nuevo que la caracterización que hizo Ituarte de las Comunidades Eclesiales de Base inicia con el aspecto distintivo del marco teológico: la fe. Con ello es posible entender cómo puede incorporar objetivos que aparentemente vienen de otras formas de conceptualizar la política como un opuesto, como los objetivos de liberar el pueblo pobre y de crear relaciones al margen del utilitarismo. En realidad –y como ha sugerido de la Cadena (2010) en términos parecidos, la fe constituye un fundamento radicalmente diferente a las conceptualizaciones de política que podemos encontrar en las discusiones académicas sobre política y poder, al reemplazar sus fundamentos: el poder– o, en términos de Slater y Ferguson, la política. Es decir, si bien la fe puede insertarse en

los marcos analíticos del poder y de la política, la fe tiene la misma capacidad de incorporar al poder y la política en un marco general, del cual tampoco se puede salir.

Como bien decía el vicario de la Diócesis, las celebraciones religiosas en defensa de los humildes dieron un sentido “sociopolítico” a la palabra de Dios. Con ello, este marco muestra una similitud interesante con las teorías de poder, y algunas de las teorías de la política que hemos discutido en este artículo. Al igual que el poder, la fe sólo puede entenderse de diferentes maneras; no existe una posibilidad de proponer la existencia de una práctica que *no* tenga que ver con estos fundamentos. En breve, con lo que nos topamos en el marco de la fe es una episteme que no cabe dentro de las discusiones antropológicas sobre poder y política.

Política y sus opuestos en la práctica

Si la “política” entonces se tenía que entender en relación con sus opuestos más o menos radicales –la política del pueblo, la economía moral y la fe– nos quedamos con la pregunta de lo que significan esos opuestos en la práctica.

Durante nuestro trabajo de campo, vimos cómo las personas con quienes trabajamos participaban en una gran variedad de prácticas. Coordinaban asambleas; hacían marchas; organizaban celebraciones ecuménicas; hacían mítines fuera de las oficinas de gobierno; formulaban peticiones y demandas al gobierno; libraban batallas jurídicas; bloqueaban carreteras; participaban en la formación de un partido político (“Independientes de verdad”), etc. Pero si las distinciones discursivas entre la política y sus alternativas podrían llegar a ser bastante claras, no siempre resultaba igual de evidente en la práctica –parecido a lo que Gupta (1995) encontró al explorar los límites entre el Estado y los ciudadanos. Por ejemplo, la participación en celebraciones

ecuménicas es algo bastante común entre “los políticos”. Asimismo, “los políticos” organizan y participan en asambleas; de hecho, las asambleas ejidales fue algo que se impulsó desde el gobierno posrevolucionario (Kourí, 2015). “Los políticos” incluso organizan manifestaciones (véase por ejemplo López-Dóriga, 2022).

Para las personas con quienes trabajamos, la participación de “los políticos” en estos espacios correspondía a una manera de promover sus propios intereses, y no como una expresión de una verdadera fe, o un verdadero compromiso con “el pueblo”. Pero, ¿cómo sabían si alguien era político o un ciudadano haciendo política, sólo observando sus prácticas públicas? La respuesta corta es que no siempre era tan fácil. Desde luego, había casos evidentes, como cuando la corrupción de algún político salía a la luz pública, o, como pasó en Chicoasén, cuando el presidente municipal fue descubierto públicamente en una mentira que puso seriamente en duda sus pretensiones de defender los intereses del “pueblo”.

Al mismo tiempo, ni los políticos defendían a las prácticas ligadas con la política. Por ejemplo, en las campañas para las elecciones municipales que seguimos tanto en Chicoasén (2015) como en San Cristóbal de Las Casas (2018), nadie buscaba ganar votos defendiendo la corrupción o su propio interés en un puesto gubernamental (lo cual indudablemente le haría un “político”). Lo que se esperaba, tanto en Chicoasén como en San Cristóbal de Las Casas (como en el país en general) eran discursos en contra de la “política” (como la corrupción), así como manifestaciones y otras prácticas que señalarían una posición de oposición o de “lucha” (en contra de “la política”). Por ello, si se quería saber si alguien escondía su inclinación hacia la “política”, era necesario usar las indicaciones que se tenía a la mano.

Como ejemplo podemos regresar otra vez a Chicoasén, donde presenciamos la sospecha hacia los líderes de la organización más grande que surgió para negociar con la CFE. Lo que se sospechaba era que los líderes en realidad sí tenían intereses egoístas detrás de su involucramiento, es decir, que en realidad eran “políticos”, y no simples representantes del pueblo y su lucha. Para evaluar la plausibilidad de esa sospecha, se utilizaba todo el conocimiento sobre la persona para elaborar una mejor idea sobre su relación con la “política”, tocando ante todo los aspectos de los marcos esbozados arriba: su pertenencia social, su inclinación moral y su fe.

Las discusiones que se daban sobre los líderes del movimiento incluían preguntas cómo: ¿De qué familia es? (o, de manera más precisa, ¿viene de una familia de “políticos”?) ¿Qué tan creyente es? (es decir, ¿el punto de partida de su actuar es religioso más que político?) ¿Quiénes son sus amigos? (¿son políticos?) ¿Qué había hecho en el pasado? (por ejemplo: ¿se había interesado por participar en elecciones municipales?) ¿Cómo se relacionaba con representantes del gobierno?

Desde luego, la posición del analista importaba bastante a la hora de contestar. Si tenía alguna afinidad con la persona, era mucho más fácil que terminara concluyendo que lo más probable era que no era —ni que se volvería— un político, pero en realidad, el punto de partida era que *todos* tenían la posibilidad de volverse políticos si tuvieran la posibilidad. Incluso, había quienes afirmaban que todo el mundo *ya* actuaba *como* “políticos”. Una de las personas con quien trabajamos más de cerca en el municipio, al hablar de la historia del pueblo, nos aseguró que:

La gente de antes era como... ¿cómo te diré?... medio interesados [poco interesados]. La gente de ahorita, si les das comida, les das dinero, les haces todo tipo de regalos, están contigo, y si no haces eso, no eres nada.

Antes no, eran fieles al que le iban, en ese tiempo perdían hasta la vida por sus líderes.

Con otras palabras, de lo que nos habló este señor fue de un supuesto giro ético, hacia una moralidad que era justamente la que se criticaba a través del marco ético mencionado arriba, es decir, un utilitarismo simplificado, que se había reducido a un interés en el beneficio propio. Aunque no ocupaban los puestos que normalmente asociaban con un “político” de verdad, en esa ética se encontraba la semilla de un futuro “político”.

Si lo que buscaban al analizar el carácter de una persona era prevenir la traición a la lucha del “pueblo”, lo que producían era una separación entre las partes involucradas en un conflicto específico, que daba sentido a la disputa. Al tomar distancia de la política, y ubicarse en sus opuestos, aseguraban entonces estar del lado correcto de la historia.

Conclusiones

En este artículo hemos propuesto que podemos distinguir entre siete tipos de conceptualizaciones de la política en la literatura antropológica, donde la política se entiende como:

- 1) prácticas ligadas al Estado y sus poderes;
- 2) un término universal que versa sobre la resolución de conflictos y el mantenimiento del orden;
- 3) una propiedad del Estado que se opone a la economía moral de los habitantes;
- 4) una característica principal del Estado, que se opone a la sociedad;

5) prácticas ligadas al Estado y sus poderes, que se entienden como parte de un marco analítico del “poder”;

6) una dimensión omnipresente y subyacente a otras descripciones de la realidad;

7) el acto de ordenar algo.

A partir de esta tipología, nos preguntamos si los usos cotidianos del término, en los lugares donde hicimos trabajo de campo, podrían agregar algo a la discusión. Para formular una respuesta describimos tres marcos interpretativos que detectamos durante nuestro trabajo de campo –marcos que se emplean para dar sentido a la política y a sus alternativas, a pesar de las dificultades que esa distinción representa en la práctica.

Primero, tenemos un marco ético, donde la política funciona como un sinónimo de un tipo de utilitarismo simplificado, que se critica desde una posición que se presenta como moralmente correcta. Argumentamos que esta posición se acerca a la propuesta de Scott y su división entre economía moral y economía política. *Segundo*, tenemos un marco inspirado en el marxismo, donde la política corresponde a la política de la clase dominante, contra la cual se propone una política del pueblo –una propuesta que tiene aspectos en común con la visión de autores como Clastres. El *tercer marco* que encontramos destaca por la dirección espiritual de los actos opuestos a la política. Estos actos pueden tener implicaciones políticas, pero parten de la fe. Este marco resulta particularmente interesante porque señala las fronteras de los conceptos antropológicos de poder y política, al ubicarse en una episteme distinta –parecido a lo que ha propuesto de la Cadena (2010), aunque su comprensión de la política convencional dista de la comprensión de la política con la que nos encontramos en los lugares donde realizamos trabajo de campo. El fundamento conceptual de este marco no es ni el poder ni la

política, sino lo divino. Con otras palabras, desde esta perspectiva, la fe no cabe dentro de conceptos como “poder” o “política”; en su lugar, el poder y la política, al igual que la “sociopolítica” y la brujería, cabe dentro de la fe.

Al acercarnos a la política como un término etnográfico, vemos cómo la política tiene significados que en parte caben dentro de los conceptos utilizados en las discusiones antropológicas. De una manera parecida a cómo Clastres, Scott, & De la Cadena conceptualizan la política, las personas con quienes trabajamos ubicaban a la política como algo opuesto a un valor defendido a través de los marcos éticos, marxistas, y de fe.

Sin embargo —y por más contradictorio que parezca— a estos tres entendimientos se tendría que agregar *prácticas que se consideraban precisamente como opuestas a esa “política”*. Como hemos visto en comentarios y elaboraciones más acabadas sobre “sociopolítica”, “ciudadanos haciendo política” y una “nueva clase de políticos” ligada a “la mayoría”, queremos proponer que también lo opuesto a la política debe ser, y de hecho a veces es entendida como formas de “política” particulares. Considerando los tres marcos interpretativos esbozados, podemos por ello hablar de la “política del pueblo”; la “política moral”, y “política basada en la fe”, como tres formas positivas de hacer política.

Nuestra propuesta implica que la idea de una política universal u omnipresente resulta de poca ayuda si aspiramos a un entendimiento etnográfico de clasificaciones cotidianas. En ese mismo sentido tampoco nos sirven las dicotomías planteadas por autores como Scott, & Clastres, por no considerar que ambos extremos de las dicotomías discursivas planteadas pueden ser entendidos como “políticos”. Lo que vimos durante nuestro trabajo de campo fue, en breve, una serie de conceptualizaciones de la política, hasta cierto punto contradictorias, que corresponden a maneras de pensar la política legítima e ilegítima de una manera particular, que no se han considerado en las discusiones que se enfocan en la “política” como un término analítico.

tima e ilegítima de una manera particular, que no se han considerado en las discusiones que se enfocan en la “política” como un término analítico.

Referencias

- Alyanak, Oğuz (2018). The Politics of Grieving in Turkey. *Anthropology News*, 59(1), 157-160.
- Baronnet, Bruno; Mora Bayo, Mariana, & Stahler-Sholk, Richard (cords.) (2011). *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México & San Cristóbal de Las Casas: UAM/CIESAS/UNACH.
- Burbach, Roger (1994). Roots of the Postmodern Rebellion in Chiapas. *New Left Review*, 1/205, 113-124.
- Cameras Myers, Mariel Soledad (2021). El giro ambientalista en las organizaciones vecinales: sociedad civil, corporativismo, infraestructura y territorio en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. (Tesis de doctorado.) Guadalajara: CIESAS.
- 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.
- Cedillo-Cedillo, Adela (2012). Antes de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *LiminaR*, 10(2), 15-34.
- Clastres, Pierre (1978 [1974]). *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila.
- Collier, George Allen, & Quaratiello, Elizabeth Lowery (2005 [1994]). *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: Food First Books.

- De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics", *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De Grammont, Hubert (2004). La nueva ruralidad en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(número especial), 279-300.
- De Vos, Jan (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: FCE/CIESAS.
- Easton, David (1959). Political Anthropology. *Biennial Review of Anthropology*, 1, 210-262.
- Escalona Victoria, José Luis (2022). Poder, transformación y futuro. Ponencia en el IV Congreso de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla, del 21 al 25 de febrero.
- Escalona Victoria, José Luis (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo*. México: UNAM/El Colegio de México/INAH/CIESAS/Universidad Iberoamericana/UAM/CEAS.
- EZLN (1994). Segunda Declaración de la Selva Lacandona. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm
- Ferguson, James (1996). *The Anti-Politics Machine: "Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fortes, Meyer, & Evans-Pritchard, Edward Evan (2010 [1940]). Introducción a Sistemas políticos africanos. En Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., *Sistemas políticos africanos* (pp. 61-90). México: CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana.
- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y Utopía: Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 Años de su historia*. México: ERA.
- Gaibazzi, Paolo (2018). West African strangers and the politics of inhumanity in Angola. *American Ethnologist*, 45(4), 470-481.
- Giarraca, Norma (comp.) (2001). ¿Una nueva ruralidad en América Latina? Buenos Aires: CLACSO.
- Gómez, Sergio (2001). ¿Nueva Ruralidad? Un aporte al debate. *Estudios Sociedade e Agricultura*, 17, 5-32.
- Gómez-Temesio, Verónica (2018). Outliving Death: Ebola, Zombies, and the Politics of Saving Lives. *American Anthropologist*, 120(4), 738-751.
- Gupta, Akhil (1995). Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*, 22(2), 375-402.
- INEGI (2015). Encuesta intercensal. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- INEGI (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/tableros/panorama/>
- Kourí, Emilio (2015). La invención del ejido. *Nexos*. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=23778>
- Larsson, Martin (2017). *Development in Chiapas: Dams, Tourism and Peasant Politics*. (Tesis doctoral.) Manchester: Universidad de Manchester.
- Láscar, Amado (2004). Zapatista Theory: A Path in the Jungle or a Path in Anti-Neoliberal Resistance? *Alpha*, 20, 181-200.

- López Obrador, Andrés Manuel (2018). Presentación. En A. Reyes, *Cartilla Moral*. México: Secretaría de Educación Pública.
- López-Dóriga, Joaquín (2022). PAN coloca ofrendas en Palacio Nacional y piden justicia por colapso de la línea 12. [Recuperado de https://lopezdoriga.com/nacional/pan-coloca-ofrendas-palacio-nacional-pide-justicia-colapso-linea-12/](https://lopezdoriga.com/nacional/pan-coloca-ofrendas-palacio-nacional-pide-justicia-colapso-linea-12/)
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich (1999 [1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- Morgan, Lewis Henry (1982 [1887]). *Ancient Society*. Calcutta-New Delhi: K. P. Bagghi & Co.
- Mouffe, Chantal (1995). Post-Marxism: Democracy and Identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 259-265.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (2011 [1940]). Prefacio a Sistemas políticos africanos. *Metapolítica*, 15(75), 54-60.
- Reyes, Alfonso (2018 [1952]). *Cartilla Moral*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Rus, Jan (1994). The “Comunidad Revolucionaria Institucional”: The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968. En Joseph, G. & Nugent, D. (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 265-300). Durham: Duke University Press.
- Sandoval-Cervantes, Iván (2021). The Politics of Saving Dogs in Mexico. *General Anthropology*, 28(1), 1-3.
- Saleh, Zainab (2021). Precarious Citizens: Iraqi Jews and the Politics of Belonging. *PoLAR*, 44(1), 107-122.
- Scott, James (1990). *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Slater, David (1998). Rethinking the Spatialities of Social Movements: Questions of (B)orders, Culture, and Politics in Global Times. En Alvarez, S.; Dagnino, E. , & Escobar, A. (eds.), *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (pp. 380-401). Boulder, CO: Westview Press.
- Torres Mazuera, Gabriela (2012). *La ruralidad urbanizada en el centro de México. Reflexiones sobre la reconfiguración local del espacio rural en un contexto neoliberal*. México: Cátedra Interinstitucional Arturo Warman/UNAM/El Colegio de México/Conaculta/CIESAS/CEAS/ Universidad Iberoamericana/UAM.

Acerca de los autores

Martin Larsson es profesor de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), y doctor en antropología social por la Universidad de Mánchester. Sus principales áreas de investigación son el desarrollo sustentable, la cultura organizacional, y las teorías del conocimiento. Dos de sus obras más recientes son:

1. Larsson, Martin (en prensa). Reflexividad ética, acción política y los límites del conocimiento. En Escalona Victoria, j.L., & Zendejas, S. (eds.), *Tensiones antropológicas: reflexividad y desafíos en investigación* (pp. 305-328). México y San Andrés Cholula: CIESAS/UDLAP.

2. Larsson, Martin (2021). La política del antropoceno: progreso y naturaleza en el Cañón del Sumidero. *Carta Económica Regional*, 34(128), 151-172. DOI: <http://dx.doi.org/10.32870/ce.v0i128.7826>

Mariel Cameras Myers es profesora de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), y doctora en ciencias sociales con especialidad en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus principales áreas de investigación son género, movi-

mientos sociales, antropología jurídica y gestión de agua. Dos de sus obras más recientes son:

1. Cameras Myers, Mariel (2019). Cuerpos usurpados por alianzas encarnadas en un Cabildo Indígena. En Castro, I. (ed.), *Cuerpo y política. Feminismos, género e interseccionalidad* (pp. 175-196). Tuxtla Gutiérrez: CESMECA-UNICACH.
2. Cameras Myers, Mariel (2015). *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: CESMECA/UNICACH.