



AIBR. Revista de Antropología
Iberoamericana
ISSN: 1695-9752
informacion@aibr.org
Asociación de Antropólogos
Iberoamericanos en Red
Organismo Internacional

Escalona Victoria, José Luis; Jesper Larsson, Martin
Burocratizando la cultura: las ciudades rurales sustentables y lo indígena en Chiapas,
México
AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 10, núm. 2, mayo-agosto, 2015, pp.
149-176
Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62341385002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

HAYUNTAMIENTO 2009

AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 10
Número 2
Mayo - Agosto 2015
Pp. 149 - 176

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Burocratizando la cultura: las ciudades rurales sustentables y lo indígena en Chiapas, México

José Luis Escalona Victoria

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,
Unidad Sureste

Martin Jesper Larsson

Universidad de Manchester

Enviado: 22.02.2014

Aceptado: 01.06.2015

DOI: 10.11156/aibr.100202

RESUMEN:

Durante las últimas décadas, el Estado de Chiapas, en México, se ha vuelto un referente importante para la elaboración de conceptos como *autonomía* y *resistencia*, y los conceptos se utilizan de manera extensa para criticar actos gubernamentales en el Estado. Partiendo de una revisión de la discusión sobre las «Ciudades Rurales Sustentables» —un programa de desarrollo durante el sexenio de 2006-2012— señalamos la conexión entre estos conceptos y el énfasis en la importancia cultural de los llamados «sistema de cargos», que los antropólogos discutían alrededor de los años 1950-1980. Si la ruta de la autonomía y la resistencia han llegado a pavimentar un camino ya existente, en este artículo queremos explorar las posibilidades de un enfoque perdido en los años 1970: la burocracia. Partir de la burocracia como aspecto fundamental de la vida social permite replantear algunos de los conceptos convencionalmente utilizados en Chiapas, cuestionando la dicotomía gubernamental/no gubernamental, para enfocarse en los procesos cotidianos de rutinización y renegociación de los marcos de dominación.

PALABRAS CLAVE:

Burocracia, sistema de cargos, autonomía, Estado.

BUREAUCRATIZING CULTURE: THE SUSTAINABLE RURAL CITIES AND INDIGENEITY IN CHIAPAS**ABSTRACT:**

During the last decades, the state of Chiapas, in Mexico, has turned into an important referent for elaborations of concepts as *autonomy* and *resistance*, which are used extensively to criticize governmental acts in the state. Reviewing the discussion about the “Sustainable Rural Cities” – a development program during the governmental period 2006-2012 – we point at a connection between these concepts and the emphasis on the cultural importance of the so called *sistema de cargos* (civic-religious hierarchy), discussed by anthropologists around 1950-1980. If the route of autonomy and resistance have come to cement a path that already existed, in this article we want to explore the possibilities of a topic that practically got lost in the 1970's: bureaucracy. To start off from bureaucracy as a fundamental aspect of social life puts some of the concepts that are conventionally used in Chiapas in a new light, questioning the dichotomy between the governmental/non-governmental, to focus on everyday processes of routinization and renegotiations of the frames of domination.

KEY WORDS:

Bureaucracy, Cargo System, administration, state.

La disputa por la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar

Durante el sexenio de 2006-2012, el gobierno chiapaneco, en el suroeste mexicano, buscó remarcar la idea del «desarrollo» como la ruta de la política de Estado, con el programa de desarrollo «Ciudades Rurales Sustentables» como su máxima expresión. Al mismo tiempo que diversos funcionarios y «parafuncionarios» (por ejemplo, los conductores de la televisora estatal TV10 Chiapas) presentaban el programa como una solución a la pobreza —causada por la supuesta «dispersión» y por una «geografía accidentada»— se proyectaban soluciones que más bien tenían que ver con la relación con los mercados. El Mercado fue uno de los entes valorados positivamente tanto en el programa de las Ciudades Rurales como en otros espacios, aunque aparecía mezclado con ideas de tinte más bien clientelar, que se expresaban sobre todo a través de la televisora estatal con la producción de imágenes de una relación jerárquica pero armónica entre el presidente de la república y el gobernador, por un lado (es decir, el Estado a través de sus representantes), y la masa anónima de «pueblos indígenas». Estas proyecciones, a su vez, y en el mismo espacio, se cruzaban con ideas sobre reciprocidad y hermandad.

El programa fue ampliamente criticado en diversos espacios, donde dominaron dos líneas, que a veces se cruzaban: por un lado, se señalaron los problemas de la implementación del programa —como los deficientes materiales que se utilizaban para las casas— y, por otro lado, se criticaba los fundamentos políticos del programa, que se entendía como una expansión del capitalismo que atacaba a la autonomía indígena. En este artículo nos interesa sobre todo esta segunda línea y su relación tanto con las ideas planteadas por el gobierno chiapaneco, como con los debates antropológicos sobre los sistemas de cargos.

La proyección gubernamental de las Ciudades Rurales

La transmisión que hizo TV10 Chiapas de la inauguración de la segunda Ciudad Rural en el Estado, en el pequeño municipio de Santiago el Pinar, resulta particularmente interesante para nuestra discusión, por las ideas transmitidas y por las tensiones que se pueden observar entre ellas. El énfasis discursivo estaba en el entonces presidente de la república, Felipe Calderón, y el gobernador del Estado de Chiapas, Juan Sabines, mientras la Ciudad Rural quedaba en segundo lugar, seguido por sus habitantes anonimizados. En el acto central de la inauguración, el abrir de la cortina, Felipe Calderón y Juan Sabines se encontraron en el centro de la toma, acompañados por

un santiaguero pasivo al lado de cada uno de ellos; junto al santiaguero del lado de Felipe Calderón estaba Margarita Zavala, la primera dama, también pasiva. Justo antes de abrir la cortina, un fotógrafo llamó a dos santiagueros más, para que se pusieran al lado de ella. Una toma del presidente en primer plano (es decir, donde se le ve solamente la cara) antecedió una imagen de la placa. Luego el presidente tomó la iniciativa para acercarse a los santiagueros y apretarles las manos; todos ellos tenían estaturas menores que los sujetos activos de la toma, Calderón y Sabines. Uno de los santiagueros rompió el modelo discursivo cuando tomó un paso hacia el gobernador para saludarlo después de haber saludado al presidente, pero en las tomas que siguieron, el gobernador siguió al presidente, y los santiagueros se mantenían pasivos. La secuencia duró 30 segundos.

Al mismo tiempo, los conductores del programa, Karla Gutiérrez y luego Jacobo Elnécave, anunciaron que:

— [...] afortunadamente el día de hoy inicia una nueva era a través de esta fundación de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar. Y es un trabajo de meses atrás. Es una planeación estratégica para combatir la pobreza en apego a los ocho objetivos de desarrollo del milenio [«pero», interrumpe Jacobo] que ya están en nuestra Constitución.

— Pero además es un anhelo histórico. Vemos en la pantalla la imagen cuando el presidente Felipe Calderón y el gobernador del pueblo, el pueblo de Chiapas, Juan Sabines, revelan esta placa alusiva a la segunda Ciudad Rural Sustentable del mundo, la de Santiago el Pinar. Además vale la pena señalar: se ha convertido hoy el presidente Felipe Calderón Hinojosa en el primer presidente de la historia de nuestro país que visita este municipio, uno de los municipios más pobres, como nos señalabas [...].

Siguió una secuencia de 30 segundos donde la cámara recorrió caras de diferentes personas presentes en el acto. Una imagen fija de un grupo de mujeres inició este recorrido, durante dos segundos, seguido por funcionarios de gobierno («su equipo de trabajo», dijo Jacobo al mismo tiempo), empezando por un militar en medio de dos señores vestidos de blanco, seguido por el gobernador, el presidente y la primera dama —la única mujer que apareció. Esta toma duró 17 segundos, después de lo cual una toma en primer plano del gobernador ocupó la pantalla por cuatro segundos. Un hombre de Santiago apareció en primer plano durante dos segundos, antes de que terminara la secuencia con una toma que inició con la placa para luego alejarse, moviéndose a la izquierda, donde se alcanzaban solamente a ver las siluetas de las personas, durante seis segundos, y una toma rápida de Juan Sabines y Felipe Calderón, antes de que apareciera la figura de Jacobo.

La secuencia visualizó entonces cuáles eran los actores centrales, a través de la composición de las imágenes, y los tiempos dedicados a cada actor. Los únicos sujetos claramente ubicados eran Felipe Calderón, Juan Sabines y Margarita Zavala. El resto funcionaba como personas no identificadas, si bien algunas de ellas después fueron introducidas. Este no fue el caso de las personas de Santiago el Pinar. Jacobo mencionó a varias «personalidades», aparte de los «funcionarios federales», Felipe Calderón, Margarita Zavala, Esteban Moctezuma, Magdy Martínez, Luis H. Álvarez y el cantante Emanuel, para terminar diciendo que: «[...] *lo que más destaca más allá de las personalidades, que siempre engalanaban los eventos, que siempre forman parte de lo que engloba un encuentro como éste, con los pueblos originarios, hay que decir, que lo que más destacó fue la presencia de centenares, miles de personas que observamos en la pantalla, del propio Santiago el Pinar.*

La formación gramatical de esta frase subraya el orden discursivo de los diferentes involucrados en la inauguración. Ubica a los «miles de personas» como el sujeto pasivo de la frase, lo cual pone énfasis en el predicado, es decir en «lo que más destaca». En la frase también encontramos una oración subordinada, donde las «personalidades» fungen como sujeto, y el objeto indirecto son los «pueblos originarios». Esta oración subordinada disminuye la importancia del sujeto de la frase, por su extensión, pero también por su contenido. La acción de las miles de personas es bastante limitada: estuvieron presentes, lo que se puede comparar con las «personalidades» que «engalanaban» y «forman parte» del evento. El rol pasivo del sujeto se subraya aún más con un «nosotros» invisible (los conductores y los espectadores), que observa al sujeto. El sujeto, además, es una colectividad, una masa pasiva, que se contrapone a las «personalidades», los individuos que actúan.

Solamente dos personas de Santiago el Pinar se incluyeron en el reportaje en su conjunto: Manuela Rodríguez y un traductor sin nombre. Según Jacobo, Manuela dio las palabras a nombre de las mujeres y de los hombres de Santiago el Pinar, lo que subraya su estatus de símbolo, y no de individuo. Era una señora que tenía alrededor de 50 años, con dos trenzas oscuras, y una blusa blanca que marcaba su proveniencia santiaguera. Hablaba en *tsotsil*, para luego ser traducida por parte de un hombre joven. La toma empezó con una imagen de Juan Sabines, Felipe Calderón y Margarita Zavala, para después mantenerse en Manuela Rodríguez. Los dos hombres miraban hacia el piso, mientras Margarita estaba sonriendo. Habló por un minuto y trece segundos. La traducción duró 41 segundos, de los cuales cuatro segundos se dedicaban a Manuela, 22 al traductor (sin nombre) y 15 a Juan Sabines y Felipe Calderón. El discurso de Manuela, según la traducción, fue:

Muchas gracias. Pues como antes no había nada de apoyo, y hasta ahorita... pues muchas gracias. Y también al licenciado de Juan Sabines Guerrero, del Estado de Chiapas. Muchas gracias igual también a... pues como antes no había escuela, no había calle, pues ahorita ya tenemos escuela donde pueden estudiar nuestros hijos, donde pueden salir adelante. Pues muchas gracias a ustedes, al presidente Felipe Calderón del Estado de México y del gobernador Juan Sabines del Estado de Chiapas.

Una posible lectura, a la luz de lo analizado arriba, es que la señora con las trenzas corresponde a una imagen de los «pueblos indígenas». Esta imagen se junta con un discurso de agradecimiento, y necesidad de ayuda, lo que se subraya con la necesidad de traducción al castellano.

La señora y el pueblo se relacionan, a través de su discurso, así como a través del mensaje visual discutido, con dos hombres. Esta imagen se puede leer a la luz de la formación de frases, discutida arriba, e insertar en esquemas estereotipados de género y generaciones, donde los hombres citadinos —que se acercan a «los indígenas» usando ropa que simboliza lo indígena— señalan acción, lo que se contrapone a una mujer pasiva, inofensiva, agradecida, ayudada, campesina e indígena, que se inserta en una relación paternal —como también puede sugerir la sonrisa de la primera dama.

La crítica a las Ciudades Rurales

No era de sorprenderse, por este tipo de representaciones de la población santiaguera y su relación con los líderes políticos, como por aspectos del programa —sobre todo por su intención expresa de reubicar a personas de «lugares dispersos» a «centros urbanos»— que surgiera una severa crítica al programa. Aparte de una crítica que giraba en torno a la falta de eficacia del programa (ver sobre todo: de Leon, no publicado; Arnold, no publicado), había una línea argumentativa que además sosténía que el programa iba a destruir formas de vida de indígenas y campesinos. Hermann Bellinghausen —con una larga trayectoria en Chiapas, y con una cercanía a varias ONG y al EZLN— escribió por ejemplo un artículo en *La Jornada* con el título «Se busca desactivar caracoles al impulsar ciudades rurales sustentables: experta». El «experta» en cuestión era Japhy Wilson, de la Universidad de Mánchester, y el artículo resumía bien el estado del arte de las Ciudades Rurales hasta la fecha, producido, circulado y reciclado por académicos, organizaciones y algunos medios:

Aunque oficialmente estas CRS [Ciudades Rurales Sustentables] son presentadas y promovidas como un proyecto de desarrollo social, diversos investiga-

dores y analistas han destacado, en los últimos dos años, sus componentes de contrainsurgencia y despojo de tierras y modos de vida, lo que las convierte en un programa de aculturación. [...] Concentradas en las CRS, las comunidades indígenas y campesinas perderán el control de sus modos de producción. [...] [Lo que implica, citando a Wilson] «el control de cada aspecto de la vida de los indígenas y campesinos por el Estado, con la negación de sus propias prácticas y formas de vida». Y registra [Wilson] la observación de un miembro de la Junta de Buen Gobierno de La Realidad, de que, con las CRS, el mal gobierno nos promete tierra preparada con luz, agua potable, vivienda y hasta nos alimentan; es solo vivir y engordar como un puerco, eso es lo que nos prometen. En cambio, observa Wilson, «los caracoles representan una alternativa concreta, donde las ‘comunidades dispersas’ están involucradas en un intenso proceso de desarrollo de sistemas autónomos de salud, educación y producción, fuera del control social del Estado y de la lógica acumulativa y destructora del capital». [...] Por lo pronto, en Santiago El Pinar hay tristeza en los viejos, que ven desaparecer cafetales, milpas, platanares y su manera de vivir, según un testimonio recogido por La Jornada. Pero el gobierno municipal participa y muchos jóvenes, no educados en la resistencia sino todo lo contrario, parecen convencidos de que el cambio será favorable para ellos (Bellinghausen, 2010).

La crítica aquí venía junto con la propuesta, la autonomía zapatista, contra la cual supuestamente se dirigía el programa de Ciudades Rurales, como parte de políticas contrainsurgentes. La hipótesis de la contrainsurgencia es muy difícil de comprobar, pero igual de difícil de refutar, por la misma lógica de la contrainsurgencia: la idea es justamente que los conflictos parezcan como si fueran entre habitantes, sin involucramiento del ejército u otros actores gubernamentales. El argumento de que el programa se trataba de un «despojo de tierras y modos de vida» parece algo más sencillo de desmentir, aunque sea posible argumentar que si bien el resultado no ha sido el despojo de tierras, no sabemos nada de las intenciones. Que la crítica se haya construido sobre indicios y especulaciones no fue sin embargo algo que mencionaban sus defensores, y las teorías formuladas por personas como Japhy Wilson llegaron a dominar el discurso opositor a las Ciudades Rurales, tanto en los medios, como por parte de académicos y ONG.

En su tesis doctoral, Wilson conectó las Ciudades Rurales con el *Plan Puebla Panamá*, señalando que en su Documento Base, se hablaba de una red de «centros de integración rural». La imagen que dibujó Wilson fue de una transformación brusca, impuesta por parte del gobierno y su programa de «reconversión productiva», que, argumentó, impulsaba una transición de una economía de subsistencia a una economía industrial:

El PPP [*Plan Puebla Panamá*] implica una separación del campesinado de la tierra, y es por lo tanto un proceso de alienación económica, es también un proceso de alienación política, involucrando la destrucción de las prácticas políticas autónomas de las poblaciones indígenas y campesinas de Mesoamérica, y su incorporación completa en los mecanismos del estado-nación. Además, es un proceso de alienación cultural, en lo que implica una erosión de las prácticas tradicionales de estos pueblos, a través de su separación de la tierra y su integración al mercado mundial (Wilson, 2009: 40, traducción propia).

Podemos notar la centralidad de la idea de la separación de los medios de producción del obrero y la acumulación primitiva, que —según Marx y subsiguientes planteamientos que han partido del modelo de *modo de producción*— es el sello del capitalismo. Wilson utilizó explícitamente la idea de la *acumulación primitiva* para explicar lo que supuso que ocurriría con el *Plan Puebla Panamá* (Wilson, 2009: 115). Al mismo tiempo, la «incorporación completa» al Estado, a la que se refería Wilson, presupuso una relación con el Estado que fue diferente antes de la Ciudad Rural, sin ofrecer datos concretos de esa relación en los casos específicos.

Otro aspecto que vale la pena resaltar es cómo ligó el aspecto cultural al modo de producción. Esto también es visible cuando —apoyándose en ideas de Neil Harvey, Guillermo Bonfil Batalla, Armando Bartra y Witold Jacorzynski— sostenía que:

Para los zapatistas, como para gran parte de la población indígena del sureste mexicano, la agricultura está orientada hacia la producción diversificada para la subsistencia, más que para el monocultivo a gran escala para el mercado global. [...] Además, la tierra no es una mercancía que se puede dividir y tener la propiedad individual —es ‘madre tierra’ [...]. La noción de la tierra como madre es una expresión simbólica del reconocimiento del rol de la tierra en proveer el sustento necesario para la reproducción de la comunidad. Para que se cumpla ese rol, la tierra debe de pertenecer en común a la comunidad, no comprada y vendida por individuos privados (Wilson, 2009: 114-15, traducción propia).

Indígenas: comunidad, organización, resistencia y autonomía

El debate entre estas posturas, sin embargo, mostró poco interés en los lugares y los objetos que se utilizaban en él. Quedaba claro que el sujeto «indígena» —a pesar de amplias discusiones sobre el concepto (Gledhill,

2004)¹— constituía un ente particular, independientemente del estatus que se le asignaba. Si en el esquema gubernamental aparecía como una víctima que necesitaba de apoyo, en el esquema crítico se vislumbraba como un salvador que se encontraba fuera de las relaciones que dirigen a los hombres citadinos, «no indígenas» u «occidentales». Esta idea del indígena, intrínsecamente comunitario y externo al Estado-nación tiene una larga historia en la antropología que se ha hecho sobre los pueblos de Chiapas. Su historia derivó en varios objetos etnográficos privilegiados, relacionados con la organización local; uno de esos objetos tiene un particular interés porque tempranamente fue identificado por algunos investigadores como pauta definitoria de la cultura indígena: el llamado *sistema de cargos*.

Desde el origen de la etnografía de los pueblos identificados como *mayas*, a inicios del siglo XX, la organización religiosa resultó de sumo interés para aquellos que buscaban en los pueblos contemporáneos los elementos de una cultura ancestral, y que esperaba encontrar en la vida ritual (Tozzer, 1907). Pero fue a mediados del siglo XX que la organización del trabajo ritual se colocó en el centro de la atención de varios estudios. En un texto de fines de los cincuenta, Manning Nash (1958) propuso un conjunto de tesis sobre la jerarquía cívico-religiosa en pueblos de Guatemala. Describe a esta organización como dos escalas de puestos, entrelazadas como si fueran una sola unidad, que las personas deben ocupar por cierto tiempo para cumplir tareas colectivas de carácter cívico o religioso. Los ocupantes de los cargos deben poner tiempo y trabajo, además de recursos varios, para cumplir con las tareas; a cambio reciben prestigio, en forma de autoridad, reconocimiento público y trato deferencial. En su análisis Nash dice que la jerarquía cívico-religiosa en los pueblos indígenas de Guatemala constituye un elemento definitorio de la organización social². Esta jerarquía, asegura Nash, cumple diversas funciones: una es la integración y el establecimiento de los límites de una comunidad; también funge como medio para realizar diversas tareas colectivas y para tomar decisiones; igualmente es a través de ella que se establece

1. «El indigenismo de hoy no es el indigenismo de ayer, por ejemplo, pero el entender la renovada importancia de la comunidad indígena, tan paradójica que parece estar a primera vista bajo los auspicios de un régimen neoliberal, sigue presentándonos cada vez más problemas de explicación» (Gledhill, 2004: 16).

2. “The ordinary operation of the civil-religious hierarchy defines the limits and membership of the local society. [...] The hierarchy is virtually the entire social structure of an Indian municipio. At the most general level of social integration this structure does, for Guatemalan Indians, what kinship does for African societies, or what the social class system does for Ladino society” (Nash, 1958: 68).

la relación entre los indígenas y las fuerzas supernaturales, por medio de la entrega de ofrendas, la celebración de fiestas y el cuidado de objetos y lugares rituales. Además, explica Nash, como consecuencias no buscadas, la jerarquía tiene dos resultados importantes: uno es nivelar económicamente a la comunidad, al hacer que aquellos que acumulan ciertos recursos los utilicen en el desempeño de los cargos (evitando así la formación de clases). Otro resultado relevante es que la jerarquía sirve de mediación con la sociedad mayor, las instituciones del Estado guatemalteco en este caso. Todo ello en su conjunto refuerza el carácter corporativo de la organización indígena, cuyos miembros raramente tratan con el mundo externo de manera individual.

Por los mismos años, varios estudios en Chiapas empezaban también a analizar esas formas de organización, dándole otros nombres: *jerarquía cívico-religiosa*, siguiendo a Nash, *sistema de cargos* (Vogt, 1966), o *formas de gobierno indígena* (Aguirre Beltrán, 1953). Lo interesante en todos ellos es que consideraban ese objeto etnográfico como un elemento central en la definición de lo indígena. Las tesis de 1958 de Nash fueron retomadas y evaluadas en otros estudios, mostrando variantes de esta organización que, por ejemplo, a veces no tenía función niveladora, o no implicaba una indistinción de lo religioso y lo civil (Cancian, 1976 y 1992; Favre, 1973; Guiteras, 1986; Vogt 1966). Se analizaban los procesos rituales, las atribuciones de autoridad y prestigio implicadas en este sistema, los cargos permanentes y el carácter rotativo de muchos otros, y la colaboración de redes de familiares y amigos (que hace que participen todos los habitantes de un municipio en las responsabilidades cívicas y religiosas, de manera desigual). Se describía cómo los ocupantes de los cargos iban ganando prestigio con su participación en la organización, cómo se daba el financiamiento de las fiestas religiosas y la aceptación de cargos del gobierno municipal, dando origen a diversas trayectorias de escalamiento en la jerarquía, en lo que Cancian analizó como una *economía de prestigio* (Cancian, 1976)³.

El origen de la jerarquía cívico-religiosa, dice Nash, estaba claramente vinculado con la era colonial y la necesidad de las autoridades civiles y religiosas de organizar las relaciones con las llamadas Repúblicas de Indios, en subordinación. Eric Wolf, con quien también dialoga Nash, fue más claro en este aspecto: la organización corporativa indígena en su conjunto y su economía de prestigio derivan de las relaciones coloniales y de las necesidades de subordinación y explotación a las que se sometió a

3. Wolf, en su análisis de las comunidades *corporadas* ya había hablado de *economía de prestigio* (Wolf, 1957).

la población nativa, a través de tributo y trabajo (Wolf, 1957)⁴. Mientras Wolf hablaba de campesinos en un sentido amplio, otros antropólogos destacaban la relación estrecha entre esta organización corporativa y lo propiamente indígena, hasta colocarlo como un rasgo indígena. Más aún, cuando Vogt (1966 y 1969) estudió esta jerarquía cívico-religiosa en un municipio de Chiapas, Zinacantan, propuso que se trataba de una forma de organización que podría tener un origen prehispánico, y que podría ser mejor entendido como un elemento central de lo que llamó «cultura zinacanteca». El resultado fue que entre los años cincuenta y setenta se estableció una relación estrecha entre ese objeto llamado jerarquía, sistema o gobierno, con la llamada *cultura indígena*⁵.

A finales del siglo XX, y frente a discusiones sobre reformas constitucionales, surgió entonces la hipótesis de que esa forma de organización corporativa pudiera ser reconocida en la legislación nacional como forma de gobierno propia, como base de un gobierno por «usos y costumbres». Algunos otros analistas posteriores a la rebelión zapatista de 1994 estudiaban con especial interés algunas de estas formas de organización en torno al trabajo ritual o al gobierno local para encontrar las bases de las llamadas prácticas autonómicas que se estaban promoviendo entre grupos de apoyo al zapatismo⁶. En lugares donde el llamado sistema de cargos no aparecía

4. “Historically, the closed corporate peasant configuration in Mesoamerica is a creature of the Spanish Conquest. Authorities differ as to the characteristics of the pre-Hispanic community in the area, but there is general recognition that thoroughgoing change divided the post-Hispanic community from its pre-conquest predecessor. In part the new configuration was the result of serious social and cultural crises which destroyed more than three-quarters of the Indian population and robbed it of its land and water supply. Population losses and flight prompted colonial measures leading to large-scale resettlement and concentration of population” (Wolf, 1957: 7).

5. Vogt era profesor de la Universidad de Harvard y director de un proyecto —*Harvard Chiapas Project*— que llevó a más de 100 estudiantes de diversas universidades de Estados Unidos a hacer estancias de investigación en pueblos indígenas de Chiapas, la gran mayoría en Zinacantan. El proyecto inició en 1957 y duró hasta el retiro de Vogt en 1989; contó con financiamientos de fundaciones como Ford, Carnegie, National Science Foundation, entre otras (Vogt, 1994).

6. «Los famosos y a veces temidos ‘usos y costumbres’, ya no de comunidades destinadas a infamantes cooptaciones [refiriéndose a Chamula, según el análisis de Jan Rus, 1994] sino intercomunicadas horizontalmente dentro de los pueblos originarios, no tienen que ver con el minucioso y descriptivo análisis entomológico de los doctos culturalistas [refiriendo entre otros a Vogt, 1966, y Aguirre Beltrán, 1953] sino con una realidad sociopolítica, tensa y obstinada desde hace 500 años, la que ha tomado formas novedosas de mutación radical desde hace 25. Esos usos y costumbres, aprehendidos llanamente (sin el bisturí funcionalista) en el tejido de la realidad, no son sino la expresión provisional evolutiva y cambiante de la resistencia indígena, regulada por sucesivas formas de continua organización oculta, la principal siendo la autonomía, vivida de contrabando hasta que, después del 1º de enero de 1994, exigiera que se acabase con su clandestinidad: es el mensaje de los Acuerdos de San Andrés y de los documentos que los anuncianaron o los completan» (Aubry, 2002: 405).

con esta forma tan central y tan profunda para la organización, eran otros los elementos que ocupaban esa centralidad, como ocurría con las cooperativas de producción y comercio (muchas surgidas en el siglo XX por influencia de la política indigenista, la Iglesia Católica y las organizaciones campesinas) o las asambleas ejidales y comunales (surgidas con la política agraria del siglo XX en México), entre otras (Mattiace, 2002)⁷. De diversas formas estos múltiples elementos de organización eran así subsumidos a la idea de una otredad indígena trascendental, definida por una cultura. A pesar de las variadas historias y cambios, lo que terminaba predominando en el análisis era una pauta de comunidad/identidad/cultura que definía lo indígena más como prenoción que como resultado de la investigación.

Burocracias locales

En contra de estas corrientes de interpretación de las formas de organización, otros estudios detallaban la manera en que la llamada jerarquía cívico-religiosa era el producto variado y cambiante de la acumulación histórica de cargos burocráticos de la administración colonial y de la evangelización católica, de la organización de los ayuntamientos y municipios en el siglo XIX a raíz del liberalismo y el federalismo, de los cambios económicos en los distintos municipios y la formación de élites locales (Rus y Wasserstrom 1980; Rus, 1994), e incluso de la organización militar (Bartra, 1997). Incluso Vogt, a pesar de su convencimiento de que se trataba de un esquema cultural prehispánico, ofrece datos para la historia de la burocracia local de Zinacantán en los siglos XIX y XX (Vogt, 1966). Vistas como burocracia, esas formas de organización se nos presentan como los derivados de múltiples conexiones con las formas de dominio, gobierno, evangelización y trabajo, más que con supuestos modelos culturales perennes, es decir, como burocracias locales con historias variadas dentro de amplias jerarquías administrativas. Frank Cancian, quien estudió profusamente el sistema de cargos y la economía de prestigio en Zinacantán (un municipio de los Altos de Chiapas), llegó a proponer en un momento la posibilidad de analizar este sistema de cargos como una

7. Mattiace, por ejemplo, ubica prácticas autonómicas en la historia de las organizaciones campesinas de los setenta y ochenta en Chiapas en Las Margaritas, pero también localiza sus antecedentes en lo que identifica como identidades étnicas y comunitarias previas, expresadas en peregrinaciones a pueblos de otras etnias, por ejemplo. En otro texto dice que «*Los pueblos indígenas de México han practicado formas diversas de autonomía durante décadas, y ésta funciona, en parte, como instrumento de resistencia contra un sistema político, económico y cultural dominado por no indígenas. También constituye una forma de sobrevivencia indígena, tras sufrir las consecuencias del abandono del gobierno*» (Mattiace, 2002b: 243).

burocracia, comparando algunas de sus características con la definición de Max Weber sobre la *burocracia racional* (Cancian, 1966)⁸.

Su análisis ofrecía elementos que permitían analizar el sistema de cargos como un producto de una historia reciente, del siglo XX; incluso propone que las listas de espera para ocupar cargos, que abarcaban 20 años de anticipación, reflejaban más bien un agotamiento del sistema (al no poder incluir a todos), y no una vitalidad cultural como afirmaban otros (Vogt, 1966). Sin embargo, Cancian no continuó con esta perspectiva, y no fue retomada por otros más adelante. Tras el levantamiento zapatista, los análisis volvieron sobre la idea de la organización como expresión de una cultura indígena, como una muestra de resistencia y autonomía. Las discusiones en torno al programa de Ciudades Rurales Sustentables, vistas por un lado como un proyecto de desarrollo, y por el otro como una forma de despojo o de contraataque a las formas autonómicas de organización indígena, muestran la vitalidad de esa perspectiva cultural entre funcionarios, analistas, activistas y periodistas.

Fue en otros espacios de discusión, con otros ejes, en donde se puso énfasis en las posibilidades de hacer etnografías en ámbitos locales (como podrían ser los pueblos de Chiapas), como parte de procesos de formación del Estado, de la dominación y de la transformación de las burocracias

8. «La jerarquía religiosa puede ser considerada como una organización racional y legalista encaminada al mantenimiento y la realización del ritual religioso». «Aunque sus frases [de Max Weber] puedan parecer extrañas en este contexto no distorsionan los hechos etnográficos» (Cancian, 1966: 319). El cargo, dice Cancian, tiene un carácter burocrático: tiene una esfera específica de funciones señalada por una división del trabajo, y quien lo ocupa está sujeto a una disciplina estricta en el desempeño de sus funciones; el individuo es libre y está sujeto a la autoridad solo en lo que se refiere a sus funciones, y no hay una apropiación del puesto por el ocupante. Los ocupantes son designados, no elegidos, y eso ocurre también en el sistema de cargos, aunque cada vez más las personas se postulan para puestos, y hay listas de espera. Los candidatos son elegidos por calificación técnica en la *burocracia* de Weber; aparentemente esta regla no se cumple, pues no hay criterio al respecto del conocimiento ritual, pero «[...] el dinero tiene muchos rasgos paralelos con las calificaciones técnicas» (1966: 321). Se puede calcular por cantidades de dinero o de maíz la capacidad de la persona para los gastos que implican los cargos de licor, alimentos, velas y otros objetos. «De esta manera, cuando los regidores y los alcaldes viejos basan su designación en la posibilidad del individuo de sufragar los gastos de un cargo determinado, recurren a criterios universalistas» (1966: 321). En cambio, hay dos características de la *burocracia* de Weber que el *sistema de cargos* no posee: el puesto es una ocupación única o principal del ocupante (sucede solo en los períodos de ocupación del cargo); no hay salario en dinero por el cargo (aunque sí hay reconocimiento o prestigio que se mide por la cantidad de dinero invertida en el cargo). Dice al final: «La jerarquía religiosa es una organización que opera racional y legalistamente. Ni factores particularistas, como el parentesco, ni la posesión de conocimientos especializados afectan a la designación que se hace de los ocupantes de los puestos. Este tipo de organización contrasta fuertemente con el basado en la nobleza hereditaria» (1966: 325).

(Agudo y Estrada, 2011; Gilbert y Nugent, 1994; Gledhill, 2000; Hansen y Stepputat, 2001; Nuijten, 2003; Sharma y Gupta, 2006). Sin embargo, estas discusiones están lejos de haber tenido el mismo éxito en los debates públicos contemporáneos sobre Chiapas, la rebelión zapatista y las políticas públicas. En esta bibliografía reciente (aunque incluye textos clásicos reeditados) se pone énfasis en la concretización en la práctica de entidades abstractas como el Estado. Esta mirada hacia lo práctico se distingue claramente de los acercamientos que privilegian la palabra enunciada, por ejemplo a través de programas de gobierno, y la comparan con su expresión práctica. En vez de separar «ideas» y «actos», o de analizarlos a partir de las relaciones aparentes entre enunciación y práctica, los estudios etnográficos referidos buscan juntar estos dos aspectos en un mismo momento y estudiarlos como actividades (palabras y actos) con relación a distintos fines. El énfasis en la practicidad del Estado ofrece la ventaja de poder pensarla en otras áreas, donde lo práctico de diferentes tipos de actividades —como hablar, mover, sentir, etc.— no necesariamente se tiene que comparar con una fuente imperante de enunciación (es decir, evitando el impulso a la evaluación de la coherencia entre lo dicho y lo hecho, que además muchas veces se separan entre diferentes actores). Sin embargo, categorías como *Estado* —que siguen estando en la preocupación intelectual, aunque sea a través de argumentos que cuestionan su existencia como entidad concreta, diferenciada y centralizada (Abrams, 2006; Foucault, 2006; Mitchell, 2006; Nuijten, 2003)— no terminan de dar cuenta de la plasticidad de la organización de la dominación. Es decir, un cuestionamiento del Estado como abstracción no logra salirse de la lógica de la historia del concepto: hay aún una visión Estado-céntrica en el análisis de organización social, políticas públicas y rebelión. Sorprende en cambio que al entrar a esta multiplicidad de prácticas cotidianas de organización y mediación social, el concepto de *burocracia* no se encuentre como un referente tan natural, como sí lo están las ideas sobre reproducción de la comunidad para los críticos de los discursos gubernamentales sobre las Ciudades Rurales.

La burocracia de Weber: un repaso

La burocracia como objeto de escrutinio ha estado presente en la investigación social de muchas maneras, ya sea en el análisis de las instituciones (por ejemplo: Coser, 1974; Foucault, 2006; Goffman, 1961; Melossi y Pavarini, 1980), de los *sistemas expertos* (Giddens, 1993; Velasco et al., 2006) o aquellos que tratan de analizar el carácter de la sociedad y el capitalismo contemporáneos (por ejemplo: Bauman, 2003; Beck, 2006;

Harvey, 2000 y 2008). No obstante, para esbozar los fundamentos de un análisis centrado en la burocracia —lo cual sería imprescindible para retomar y avanzar en esta línea de estudio— resulta importante regresar a Max Weber, con una lectura que aproveche estos amplios debates.

En sus varias definiciones de la burocracia, Weber se movía entre, por un lado, la definición de un tipo ideal inspirado en las diversas formas históricas y contemporáneas de organización de la dominación y, por otro lado, en las formas específicas de la dominación racional burocrática: una organización que se rige por atribuciones asignadas por reglas escritas claras, en una jerarquía funcional con una independencia entre el funcionario y los medios de administración, donde el puesto implica un aprendizaje profesional, y el desempeño se rige por reglas abstractas, y por fidelidad al cargo y sus atribuciones y no a las personas. Por ello, al referirse a las otras formas de organización de la dominación propone hablar de «preburocracia», como en el caso de la administración en la dominación tradicional y la patriarcal. No obstante, en algunos pasajes Weber sugiere que de alguna manera las preburocracias también implican algunos elementos de organización de la dominación por cuadros administrativos, normas, fidelidades, cargos, etc., aunque no tienen las características propias de la organización racional.

En otros momentos, además, sugiere que la forma burocrática racional tiene variantes que aparecieron en Estados muy antiguos (Egipto o China, por ejemplo) o en instituciones como las empresas capitalistas, los ejércitos y las Iglesias, antes de la formación del Estado moderno. Finalmente, propone que la burocracia racional terminará predominando, por su superioridad técnica y por las condiciones de expansión cualitativa y cuantitativa de la misma, y por su presencia difuminada en la vida cotidiana. En resumen, cuando habla de su evolución, Weber analiza la transformación y/o destrucción de las formas preburocráticas, y la aparición de la jerarquía racional primero en el ejército, la empresa, la fábrica, y finalmente en el Estado. Es en este contexto que Weber propone que la burocracia es *un hecho universal* (1964: 178). Agrega que una vez que una sociedad ha entrado en una dinámica de formación de burocracias, no las ha dejado nunca (1964: 1072-1073).

Sobre el elemento definitorio de la burocracia, Weber propone diversas aproximaciones. En algunas partes identifica a la burocracia por la presencia de un cuadro administrativo (su caracterización es central en definición de la burocracia racional); en otras más bien a partir de las consecuencias de la administración sobre la vida cotidiana. La dominación burocrática, propone Weber, se mide por el impacto de la actividad del cuadro administrativo en la vida cotidiana, por lo que se puede decir que

dominación es equivalente a administración. Así, mientras en un pasaje dice: «Sólo el pequeño instituto (*político, hierocrático, económico, etc.*), podría prescindir ampliamente de ella» (1964: 179), cuando habla de la vida cotidiana dice: «[N]o debe uno dejarse engañar y perder de vista que todo trabajo continuado se realiza por funcionarios en sus oficinas. Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco» (1964: 178). Además, el hecho burocrático está inscrito en nuestra vida cotidiana incluso al confrontar la dominación burocrática. Weber argumenta que la defensa de los dominados normalmente se hace a través de una «contraorganización» propia, pero que ella sigue las mismas tendencias de burocratización (Weber, 1964: 178). Es ese énfasis en los efectos de la burocracia en la vida cotidiana lo que resulta de interés para la antropología.

Así entendida, la burocracia se difumina en los resquicios de la vida diaria, en las rutinas cotidianas como asumir nuestro nombre como representación de nuestra identidad (pública) en distintos espacios, objetivada además en trozos de papel, plástico o tela, en documentos tan diversos como la credencial («*Id*»), el certificado de estudios, la tarjeta de crédito o el nombre que escribimos en la cita del médico (acompañada de un registro alfanumérico), en la declaración de impuestos o en el exvoto que colocamos como ofrenda en la iglesia. La identidad como idea, sentimiento y actividad (que tanto ha interesado a los estudios que parten de la noción de «cultura») es también un efecto burocrático: un eje fundamental de nuestra relación con las otras personas, de cómo nos clasificamos y somos clasificados, de cómo administramos y somos administrados/dominados en la sociedad —aunque a veces se nos revela con su condición cambiante y disputada. Estamos así insertos en rutinas y relaciones que conllevan manipulación de objetos y de movimientos en el espacio, y todo eso nos hace parte de Iglesias, organizaciones y asociaciones, empresas, instituciones gubernamentales, etc. Aunque no todos tomamos parte de la misma manera en estas instituciones/burocracias, ni en los mismos momentos, estas distintas instancias nos invocan —o como dice Althusser de la ideología, nos interpelan (2006)— de manera desigual. La presencia o no de un cuadro administrativo especializado, separado y reglamentado, en cambio, es un efecto o un desarrollo específico de estas rutinas o de la necesidad de ellas (como en el caso, propuesto por Weber también, de la empresa capitalista que requiere paulatinamente de regularidad y seguridad y por ello se vuelve un impulso hacia la racionalización).

En otros pasajes, el concepto weberiano de la burocracia racional también se define por el saber. Ni la oficina ni su rutina son suficientes para figurar la burocracia, ni para entender su dominación: Weber sugiere que la dominación burocrática se funda en el saber. Esta idea presupone

que el saber está rodeado de un aura especial que no se crea solamente en la oficina y en su rutina, sino más allá de ella. El saber es una fuente de legitimidad⁹. El modelo weberiano implica que cualquier producto de saberes en asociación u organización entre personas se puede ver como un producto burocrático —por más incipiente que esa burocracia sea— que busca ordenar el mundo. Pero Weber no desarrolla estas tesis sobre la relación multidimensional entre el saber y la burocracia ni sobre sus implicaciones en el proceso de dominación. En contra de una imagen homogénea de esta relación, lo que se puede observar en la vida cotidiana es que el saber burocrático no es unívoco y se encuentra en convivencia con otros discursos y lenguajes, producidos en burocracias parcialmente diferenciadas.

Proponemos entonces que la burocracia, como administración fundada en un saber y que implica una clasificación del mundo social y los actos que surgen de ella, no es unívoca y se presenta como saberes encontrados y en disputa. Los saberes se expresan en espacios concretos, donde se disputan los marcos de referencia y su contenido.

Etnografía de la burocracia en Chiapas

Partiendo de esta revisión de algunos de los aspectos centrales de la definición de *burocracia* en Weber, proponemos una reformulación. La unicidad imaginada entre Estado y burocracia se rompe desde el inicio si preguntamos por el origen de los «escritorios», fundamento etimológico de la burocracia (*bureau* significa «escritorio» en francés), y que el mismo Weber vincula a otras formas de dominación previas al Estado. Pero el escritorio como objeto no agrega cualitativamente nada a una manera social de clasificar y ordenar a personas, sus relaciones entre ellas y con los objetos (como modo de administración). El escritorio es un objeto explícito de la dominación, como lo son también los documentos y la escritura misma, la contabilidad, los valores de cambio o monedas reconocidas, los recintos de especialistas, los archivos y los mapas, los ejércitos y los registros de tributos; igual sucede con objetos más íntimos y rutinizados, como el sillón del padre de familia, el carro, la falda y un sinnúmero de cosas que marcan la identidad pública y privada de las personas, y con ello su participación en aparatos administrativos más sutiles, rutinarios y

9. Matheson sugiere que los tipos ideales de Weber podrían ser desarrollados en una tipología más amplia, considerando muchas más formas de legitimación y muchos distintos tipos de medios de dominación que en la tipología de Weber aparecen confundidos (Matheson, 1987): convención, contrato, principios universalistas, sacralidad, experiencia o saber, aprobación popular, vínculos personales y cualidades personales.

difuminados en la naturalidad de la vida cotidiana. Vistos de esta manera, estos objetos íntimos problematizan las ideas de unicidad del binomio Estado/burocracia, y su separación de la sociedad —en el sentido en que Mitchell cuestiona también estas distinciones (2006)— y de lo cotidiano. Entendemos la burocracia entonces, en general, como la administración que genera especializaciones y diferenciaciones, que se expresan en rutinas de movimientos, personas y objetos conformando espacios y dando ritmos a la vida social. La administración de la vida cotidiana se configura muchas veces como rutinas, que terminan apareciendo como la forma natural de las cosas. La burocracia entonces es una forma distinta de hablar de la dominación por rutina, y la formación de cuadros administrativos racionales es solo una de sus formas técnicas más desarrolladas. La etnografía de ciertas rutinas en pueblos de Chiapas nos hizo ver distintos ángulos de estas formas burocráticas, en distintos sentidos.

Primero, muchos aspectos de la organización local se pueden entender como expresiones actuales de jerarquías burocráticas más amplias, gubernamentales, no-gubernamentales y contra-gubernamentales, herencias burocráticas del pasado que se han rutinizado en la organización contemporánea. Es el caso, por ejemplo, de la jerarquía cívico-religiosa¹⁰, el ejido y los bienes comunales¹¹, las cooperativas, las organizaciones sociales, las uniones de crédito, las organizaciones no gubernamentales, los gobiernos autónomos y de alguna forma el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, que tiene como antecedentes otras organizaciones guerrilleras y un Movimiento de Liberación Nacional)¹².

En segundo lugar, algunos formatos de la organización burocrática estatal son replicados y reinterpretados localmente, como las cárceles o ciertas formas de retén o caseta de cobro, como pasa con las cuerdas que se colocan en los caminos para hacer cobros por derecho de paso, o las cadenas en los caminos secundarios de la frontera con Guatemala (Galemba, 2009). Igualmente las oficinas locales de turismo, creadas en

10. Una forma de organización que los antropólogos describieron como particular de las comunidades indígenas y que consiste en una imbricación de cargos religiosos y políticos, algunos como parte de la administración municipal vigente y otros determinados por «tradición» (Aguirre Beltrán, 1953; Cancian, 1992; Favre, 1973; Guiteras, 1986; Vogt, 1966).

11. Dos formas de apropiación social de la tierra, establecidas después de la revolución mexicana, amparadas en la Constitución mexicana de 1917 y promovidas hasta antes de las reformas constitucionales de 1992. La tierra es restituida a pueblos que la perdieron de manera no legal, o entregada a grupos de solicitantes que forman núcleos agrarios organizados, con tierra expropiada a haciendas privadas que rebasan el mínimo legal de extensión de propiedad establecido en la misma constitución.

12. Grupo armado formado entre los ochenta y los noventa en una amplia región de Chiapas, y que organizó un levantamiento armado declarando la guerra al gobierno mexicano el 1 de enero de 1994.

los municipios turísticos de Los Altos (Chamula y su iglesia, a la que se entra pagando por un boleto en la oficina de turismo), en los escenarios naturales (las lagunas de Montebello o las cascadas de Agua Azul), o los centros de ecoturismo administrados por grupos zapatistas (como Agua Clara, ocupado después del levantamiento de 1994 y renombrado como «Balneario El Salvador»). Igualmente, la idea del buen gobierno en los municipios autónomos zapatistas ha llevado a la formación de cuadros de promotores de salud y educación, a la creación de cooperativas de producción y venta y al establecimiento de tiendas, talleres, aulas y clínicas (como ocurre en Oventic, uno de los centros administrativos zapatistas más visitados).

En tercer lugar, estas diversas formas corporativas de administración de empresas y bienes colectivos y de representación política y religiosa se entrecruzan con las burocracias más amplias de maneras muy diversas. Muchas fueron creadas con la asesoría y financiamiento gubernamental, o de burocracias no gubernamentales, civiles o religiosas, o por programas de inversión social en desarrollo.

Son muy variadas las interpretaciones que se hacen de este universo de formas burocráticas, desde la idea de que son expresión de «organización indígena» o «autonomía», hasta las que las califican como «informalidad», «corrupción» o «ilegalidad». En los propios pueblos, las personas pueden aceptar ciertas formas de organización burocrática como si fueran propias, como la idea de los habitantes del ejido Rafael Cal y Mayor, en el municipio de Cintalapa (en la selva de los Chimalapas), que declaraban a la investigadora que ellos habían redactado el reglamento ejidal, un documento que por ello valoraban mucho —cuando se trata de un formato burocrático que solo pasa por la aprobación de la asamblea (Paniagua, 2001). También está el ejemplo de la organización de los campesinos que tomaron tierras a raíz del levantamiento neozapatista de 1994, y que dieron origen a la organización en torno a la tierra en forma de «ejidos», es decir, siguiendo un formato oficial (Van der Haar, 2001 y 2004). En oposición a estas experiencias, los habitantes de algunos pueblos pueden considerar una forma específica de burocracia como externa, como en el caso del rechazo a diversos partidos e Iglesias en algunos pueblos. Se presentan así conflictos entre diferentes burocracias, o disputas por la administración y el establecimiento de las rutinas. El ejemplo del conflicto entre los zapatistas y el gobierno mexicano es emblemático en este sentido, y se puede ver en algunas tesis actuales sobre el mismo: una lucha por el control de las instituciones locales (Van der Haar, 2001 y 2004) o un conflicto entre diferentes sistemas jurídicos (Garza, 2002). Los conflictos entre burocracias también se expresan, por ejemplo, en forma de «con-

flictos religiosos» contemporáneos en Chiapas, que podrían en cambio ser leídos como conflictos burocráticos (entre Iglesias, como instancias administradoras de bienes de salvación).

Podríamos pensar, como el antropólogo Pedro Pitarch (1996), que saliendo del centro del pueblo, de las fiestas y los cargos, nos movemos hacia áreas menos burocráticas, y terminamos charlando sobre «almas» con curanderos de parajes apartados. Pero incluso allí nos encontramos con narraciones sobre burocracias, no solo porque el reconocimiento como curandero es parte de una serie de categorías y especializaciones en el municipio (en este caso, Cancuc, aunque lo es en muchos pueblos llamados indígenas), sino porque el conjunto de *ch'ulel* o almas se nos muestra también organizado en tres distintos componentes o entidades que hablan de una amplia clasificación de objetos y personas. Por un lado están las almas llamadas *lab*, que son identificadas a veces con ciertos animales, pero también con viejas figuras burocráticas, como el *bispa* (obispo), *pale* (padre), o el *provisor* (profesor según Pitarch, 1996 y 1999; o Provisor, un cargo colonial, según Ruz, 1999). Otro tipo de alma es el «ave del corazón» difícil de identificar en los relatos pero esencial, se trata de ese componente anímico de la persona que se aloja en el corazón y que está siempre en peligro de ser robado y comido, justamente por los *lab* poderosos de los otros, esos que aparecen como jaguar o como ave de rapiña, o los más poderosos y temidos *lab* en forma de *pale* o *bispa*, a quienes les encanta comer gallina. Otras formas de esas almas, o *ch'ulel*, viven por igual dentro de las personas y fuera de ellas (son copresentes), ocupando espacios interiores de las montañas (en el llamado *Chi'ibal*), ordenados en jerarquía rigurosa, que de alguna manera replica la jerarquía entre las personas. Pitarch incluso extiende la imagen del *Chi'ibal*, o montaña donde habitan los *ch'ulel*, a las imágenes de Bonampak (Pitarch, 1996). ¿Se podrían leer los murales de Bonampak también como representación de la burocracia de las almas, en la guerra, en la paz y en la celebración?¹³.

Proponemos analizar la infinidad de variantes del hecho burocrático, de acuerdo con los grados de especialización que llevan a la formación

13. La experiencia de investigación etnográfica puede convertirse en un recorrido por diversas burocracias locales, cuando se señala a ciertas personas como las únicas con autoridad para permitir la presencia del etnógrafo o su participación en algunas actividades. Las regulaciones hablan de una jerarquía y de una organización del movimiento de objetos y palabras en el espacio, de la aceptación o no de observadores, incluso en la definición, muchas veces disputada, de quién es «externo». En algunos casos es requerida la presentación de credenciales, oficios y otros documentos, o la asistencia a asambleas, oficinas, templos, escuelas o clínicas para la consecución del contacto con las personas, la conversación y el registro. La burocracia científica y otras muchas burocracias, con sus reglas y formatos, se encuentran así en el momento de la investigación de campo.

de cuadros y de rutinas, y sus diversas formas de solidificación y desvanecimiento en los lenguajes sociales. Es decir, podemos pensar en ciertas categorías sociales, momentos, objetos y espacios o ciertas formas de organización fuera de o contra una forma histórica específica de Estado (como aparato gubernamental, que varía de un Estado a otro, además), pero no podemos pensarlas como fuera de o en contra de una cierta dinámica burocrática (como administración de la vida cotidiana).

Podemos percibir cómo opera la especialización conectada a la identidad (pública) de las personas, con la que se decide, siguiendo ciertas reglas no expresas, la repartición de bienes y actividades, es decir, la administración del trabajo social cotidiano. En el caso del programa de las Ciudades Rurales Sustentables en Santiago el Pinar, analizar lo que ocurrió con el programa a través de la especialización y las tendencias de diversos cuadros y rutinas, implica ubicar los diferentes grupos de personas involucradas, las prácticas que emplearon —las palabras, gestos, rutinas, etc.—, la forma que tomaron estos entes y los posibles cambios que presentaron. En vez de ubicar a dos polos de un conflicto, donde «los mestizos», capitalistas, occidentales, y modernos ocupan un lado, y «los indígenas», Otros, anticapitalistas y premodernos, por el otro, podríamos analizar lo ocurrido con la Ciudad Rural poniendo nuestro interés en los lazos que se crearon de manera más o menos formal entre diferentes personas, los fines que los grupos se fijaron, y las tareas que realizaron. Esto implica tomar en cuenta a todas las personas que aparecieron en el escenario, como los periodistas, funcionarios de gobierno y académicos: todos son parte del espacio de disputa donde las burocracias toman su forma.

Fijarse en las burocracias significa también trazar los objetos alrededor de los cuales se organizan las burocracias: los bienes establecidos a través de debates y pronunciamientos públicos forman un saber central sobre el cual se construyen rutinas. De esta manera, un análisis de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar se interesaría por las burocracias formadas alrededor del espacio discursivo en el cual participan tanto los conductores de TV10 Chiapas, como los críticos al programa que disputaron las categorías utilizadas en él. Al centro de estas burocracias (en plural para no borrar las diferencias formales que existen entre diferentes grupos) está la idea de la cultura: las «burocracias de la cultura» que intervinieron en los debates sobre la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar trabajaban en la permanencia de la idea de la existencia de la cultura, que se utilizaba con el propósito de apoyar a personas y grupos, llenando objetos específicos de significados, como las casas (invisibles). Pero también había «burocracias del desarrollo», que por un lado utilizaban ideas sencillas del desarrollo —como un mejoramiento para la población en general, y

específicamente de la población más pobre— y por el otro lado establecían o reforzaban lazos más o menos formales entre personas y grupos, muchas veces a través de un símbolo formal del grupo. Así, por ejemplo, el rol de los agentes municipales fue muy importante en todos los aspectos de la Ciudad Rural. Se adueñaron de varias de las casas, controlaron el acceso a las casas y los proyectos productivos por parte de los de «su» localidad, así como tuvieron acceso a eventos simbólicos, con una participación restringida, como la inauguración de la Ciudad Rural, etc. El expresidente municipal y su hermano también tuvieron puestos del gobierno fuera de Santiago el Pinar, con lo que se esperaría que se facilitarían ciertas transacciones que involucrarían a los grupos que simbolizaban los líderes, al mismo tiempo que significó la posibilidad de ejercer influencia en decisiones económico-políticas en toda la zona de los Altos de Chiapas para políticos de la localidad. Esta es al mismo tiempo una parte de un probable fortalecimiento de los lazos entre élites en Santiago y políticos estatales —lazos que no necesariamente son estables y duraderos, pero cuya fuerza por ejemplo se probó en las elecciones estatales de 2012, cuando una sugerencia de quienes habían facilitado el flujo de recursos a Santiago el Pinar hizo que los cuatro partidos que gobernaban se juntaran formalmente en uno: el mismo que llegó a ganar las elecciones en ese año. Al centro de estas alianzas, sin embargo, existen lazos entre «empresarios» y «altos funcionarios de gobierno» —en primer lugar Ricardo Salinas, el *Grupo Salinas* y el *Grupo Indi*, y grupos de políticos, donde participan tanto el gobernador de ese entonces, Juan Sabines, como su sucesor, Manuel Velasco. Lo que producían las burocracias del desarrollo, en otras palabras, eran alianzas que giraban en torno a la acumulación ordenada: la centralización de diferentes tipos de capitales —en el sentido Bourdiano (Bourdieu 2000)— que se buscaba asegurar a través de una redistribución dirigida y limitada.

Un acercamiento a las burocracias que se involucraban en diferentes aspectos de la administración de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar también se interesaría por los conflictos dentro de las burocracias, como cuando ciertos funcionarios se oponían a la idea del programa, y propusieron otras soluciones a los problemas presentados, como inversiones en centros regionales junto con el mejoramiento de la infraestructura para sus periferias —una propuesta que no prosperó.

Conclusiones

Desde una perspectiva del estudio del poder y la dominación, «el hecho burocrático» ofrece un objeto práctico que se mueve en una constante tensión entre lo estable y lo móvil, que privilegia la acción organizada

y que incluye el discurso como acción —por más diverso, efímero y contradictorio que pueda ser este objeto. La ventaja que ofrece el estudio de las burocracias, sobre todo frente a las perspectivas que se centran en la cultura, pero también en el Estado, es que liga grupos y personas cuyas relaciones aparecen fuera de foco, o que llaman la atención por transgredir las líneas teóricas establecidas. En comparación con el concepto de Estado, no se queda en la crítica de la coherencia de este concepto, sino que permite conceptualizaciones que avanzan la discusión sobre cómo se produce la dominación; el Estado-aparato burocrático es solo una parte, y no siempre la más importante.

Siguiendo a Weber, podemos decir que la burocracia es un hecho universal. Sin embargo, no es solo la formación de cuadros lo que la define, sino fundamentalmente la especialización, su efecto sobre la vida cotidiana y su ordenamiento por el «saber». Se puede recuperar esto de la definición de la *burocracia* de Max Weber; en cambio, las derivaciones de su análisis pueden ser replanteadas. Primero, Weber hablaba de la posibilidad de que ciertas formas de organización pudieran prescindir de la burocracia; en cambio, si se considera la idea de que la administración de la vida cotidiana es un elemento definitorio de la burocracia, sería posible plantear que aunque los pequeños institutos prescindan de ciertas formas de ella, los involucrados están integrados e interpelados por otras burocracias y por los mismos pequeños institutos. El resultado es la necesidad de pensar en burocracias de una manera más abierta que lo que comúnmente se hace, analizando por ejemplo las diversas interpretaciones de las burocracias como elaboraciones locales de formas de administración más amplias, como «las burocracias del trabajo ritual», las «burocracias de la cultura», las «burocracias del desarrollo», o las «burocracias de la autonomía». Se trata de una participación colectiva pero diferenciada y en disputa en la construcción desigual de los lenguajes/saberes, como en las confrontaciones entre los saberes rituales, religiosos, del desarrollo, o de la autonomía, por ejemplo, aplicados en el despliegue de esas burocracias.

Según Weber, el saber funciona como justificación de la jerarquía y el mando, un saber que es burocrático en sí mismo, es especializado y en algún punto es «legal» (apegado a leyes y reglamentos). Es además aprendido y certificado por instituciones de enseñanza especializados. Pero mientras el saber para Weber es el fundamento de la profesionalización, la carrera (ascenso) y la jerarquía en la dominación racional burocrática, nosotros queremos subrayar los límites inestables de las burocracias formales, y la participación cotidiana en la formulación, la práctica y las disputas de los saberes burocráticos. Es decir, podemos enfocarnos en las diferentes conceptualizaciones que se entrelazan en la práctica, como

cuando la crítica a las Ciudades Rurales invierte los valores transmitidos en el programa, pero también cuando se producen pequeñas imperfecciones de los mensajes formales, como cuando un habitante de Santiago el Pinar rompe el esquema por un momento frente a las cámaras, probablemente sin querer, cuando toma una iniciativa que no debió de haber tomado.

Finalmente, la noción de Weber de la burocracia como la administración por el saber resulta acertada pero limitada, en tanto los saberes son múltiples y se encuentran en disputa. A lo que apuntamos aquí, entonces, es a una discusión sobre los «encuentros» desiguales entre burocracias diferentes —aunque a veces traslapadas— y sobre los movimientos que cambian constantemente las relaciones de fuerza entre ellas; también sobre los lenguajes que se utilizan para hablar de las posiciones de y las relaciones entre burocracias de diferentes tipos, y los problemas de lograr establecer sistemas clasificatorios¹⁴. Las clasificaciones burocráticas se llevan a cabo de maneras más invisibles en los espacios «privados». A veces, como señala Weber, se trata de un uso bastante cínico de los instrumentos por parte de la burocracia para imponer sus saberes, por ejemplo, la representación de los vínculos entre el «gobierno» y los «pueblos indígenas» construida en la transmisión por televisión el día de la inauguración de la Ciudad Rural Sustentable. Pero en otros momentos surgen demagogos, constructores de acción política en la democracia que de hecho *asumen* sus propios «sistemas clasificatorios» de forma que parece haber una dominación por convicción real, como los especialistas en «desarrollo» que diseñan los programas de gobierno, o los ideólogos de la «autonomía» que despliegan diversas estrategias discursivas para reinterpretar la organización burocrática local como algo propio, distinto e independiente de otras burocracias y jerarquías.

Bibliografía

- Abrams, P. (2006) [1977]. Notes on the Difficulty of Studying the State. En *The Anthropology of the State, A Reader*. A. Sharma y A. Gupta, Comps. UK: Blackwell Publishing.
- Aguirre Beltrán, G. (1953). *Formas de gobierno indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Agudo, A. y Estrada, M. (2011). *(Trans)formaciones del estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*. México: El Colegio de México, Universidad Iberoamericana.

14. Un enfoque puesto en las confrontaciones entre rutinas asociadas a esas burocracias nos acerca a la idea de «hegemonía» en el sentido planteado por William Roseberry: como un «lenguaje contencioso» (Roseberry, 1994).

- Althusser, L. (2006). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). En *The Anthropology of Power, A Reader*. A. Sharma y A. Gupta, Comps. UK: Blackwell Publishing.
- Arnold, A., et al. (Manuscrito no publicado). A Rights-Based Analysis of the Sustainable Rural Cities Program: The case of Santiago el Pinar. Ithaka.
- Aubry, A (2002). La autonomía en los acuerdos de San Andrés: Expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal. En *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. Mattiace, Hernández y Ruz, Coords. México: CIESAS, IWGIA.
- Barmeyer, N. (2008). Taking on the State: Resistance, Education, and Other Challenges Facing the Zapatista Autonomy Project. *Identities*, 15(5): 506-527.
- Baronnet, B.; Mora, M. y Stahler-Sholk, R. (Eds) (2011). *Luchas "muy otras"*. Mexico: UAM, CIESAS & UNACH.
- Bartra, R. (1997). Violencias indígenas. *La Jornada*, México, 31 de agosto de 1997. En: <http://www.jornada.unam.mx/1997/08/31/sem-bartra.html>. Accedido el 05 de enero de 2014.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2006) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós Ibérica.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cancian, F. (1966). Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya. En *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. E. Vogt, Ed. México: CONACULTA-INI.
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: INI-CONECULTA.
- Cancian, F. (1992). *The Decline of Community in Zinacantan. Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*. USA: Standford University Press.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Monte Ávila.
- Coser, L.A. (1974). *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.
- De Leon, K., et al. (Manuscrito no publicado). Analyzing the Sustainable Rural Cities Program. Ithaca.
- De Vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: CIESAS y FCE.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad & Programa Democracia y Transformación Global.
- Escalona, J.L. (2004). Reconstrucción de la etnicidad y transformaciones sociales. En *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. A. Roth, Ed. México: El Colegio de Michoacán.
- Escalona, J.L. (2011). El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México. En *(Trans)*

- formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales.* A. Agudo y M. Estrada, Eds. México: El Colegio de México y la Universidad Iberoamericana.
- Evans-Pritchard, E.E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Favre, H. (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Foucault, M. (1984). Des espaces autres. Hétérotopies. En *Dits et écrits 1984. Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967)*. *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5: 46-49.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Galemba, R. (2009). Culture of Contraband: Contesting (Il)legality at the Mexico Guatemala Border. Tesis doctoral no publicada, Department of Anthropology, Brown University.
- Galván, F. (1984). La crítica del capitalismo en Alain Touraine y la Escuela de Frankfurt. *Dialéctica*, IX(16): 27-41.
- Gambetta, D. (2007). *La mafia siciliana. El negocio de la protección privada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garza, A. (2002). *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: GEDISA.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gledhill, J. (2000). *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*. London: Pluto Press.
- Gledhill, J. (2002). Introducción: pensando acerca del presente a través del pasado. En *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. A. Roth, Ed. El Colegio de Michoacán.
- Guiteras, C. (1986). *Los peligros del alma*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books.
- Gupta, A. (2006) [1999]. Blurred Boundaries. The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imaged State. En *The Anthropology of Power. A Reader*. A. Sharma y A. Gupta, Comps. UK: Blackwell Publishing.
- Hansen, T.B. y Stepputat, F. (2001). *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. University of California Press.
- Harvey, D. (2008). *La condición de la postmodernidad*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jordan, L. (2008). El problema de la responsabilidad social corporativa: La empresa Coca-Cola en Los Altos de Chiapas. Tesis de maestría no publicada. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

- Joseph, G. y Nugent, D. (Comps.) (1994). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Levi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. España: Peñínsula.
- Marx, K. (1985). *El capital*, Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matheson, C. (1987). Weber and the Classification of Forms of Legitimacy. *The British Journal of Sociology*, 38(2).
- Mattiace, S. (2002a). Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas. En *Tierra. Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. Mattiace, Hernández y Ruz, Coords. México: CIESAS, IWGIA.
- Mattiace, S. (2002b). Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México. En *Tierra. Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. Mattiace, Hernández y Ruz, Coords. México: CIESAS, IWGIA.
- Melossi, D. y Pavarini, M. (1980). *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. México: Siglo XXI.
- Mitchell, T. (2006) [1999]. Society, Economy, and the State Effect. En *The Anthropology of Power. A Reader*. A. Sharma y A. Gupta, Comps. UK: Blackwell Publishing.
- Nash, M. (1958). Political Relations in Guatemala *Social and Economic Studies*, 7(1): 65-75.
- Nuijten, M. (2003). *Power, Community and the State. The Political Anthropology of Organization in Mexico*. London: Pluto Press.
- Paniagua, L. (2001). Colonización y vida en los Chimalapas. Tesis de licenciatura no publicada. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, P. (1999). Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal. En *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. J. Baschet, Comp. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. G. Joseph y D. Nugent, Eds. Durham: Duke University Press.
- Rus, J. (1994). The Comunidad Revolucionaria Institucional. The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968. En *Everyday Forms of State Formation, Revolution and the Negotiation o Rule in Modern México*. G. Joseph y D. Nugent, Eds. Durham: Duke University Press.
- Rus, J. y Wasserstrom, R. (1980). Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective. *American Ethnologist*, 7(3): 466-478.
- Ruz, M. (1999). El rumor y el silencio en las voces del cuerpo. En *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. J. Baschet, Comp. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Service, E. (1984). *Los cazadores*. Barcelona: Labor.

- Sharma A. y Gupta, A. (Comps.) (2006). *The Anthropology of Power. A Reader.* UK: Blackwell Publishing.
- Stack, T. (2013). Ser ciudadano y ser indígena, entre el Estado de derecho y el vivir en sociedad. En *Identidades diversas, ciudadanías particulares.* J. Uzeta, Ed. México: El Colegio de Michoacán.
- Toledo, S. (2002). *Fincas, Cultura y Poder en Simojovel.* México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Tozzer, A. (1907). *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones.* New York: Archaeological Institute of America - The MacMillan Company.
- Van der Haar, G. (2001). *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highland of Chiapas,* México. Netherlands: FLACSO-CLACS.
- Van der Haar, G. (2004). Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica. En *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas.* M. Pérez, Comp. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velasco, H.; Díaz de Rada, A., et. al. (2006). *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos.* Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Vogt, E. (Ed.) (1966). *Los zinacantecos.* México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Vogt, E. (1969). Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas. Cambridge (Mass.): The Belknap of Harvard University Press.
- Vogt, E. (1994). *Fieldwork Among the Maya. Reflections of The Harvard Chiapas Project.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2000). *El político y el científico.* Madrid: Alianza.
- Williams, R. (1977). *Marxism and literature.* New York: Oxford University Press.
- Wilson, J. (2009). Abstract Space and the Plan Puebla Panamá: a Lefebvrean Critique of Regional Development in Southern Mexico. Tesis doctoral no publicada. School of Social Sciences, University of Manchester.
- Wolf, E. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Journal of Anthropology*, 13(1): 1-18.