

El cacique y la clientela en América Latina: un enfoque interdisciplinario

Por *Marcos CUEVA PERUS**

Introducción

DESDE UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA este trabajo describe y al mismo tiempo analiza (hasta donde lo permite un texto de esta extensión), la problemática del cacicazgo y el clientelismo en América Latina. Dicha problemática sigue siendo de actualidad, por más que el tema sea poco tratado en las ciencias sociales, en la medida en que éstas buscan con frecuencia adaptarse a un proceso que se presenta como democrático y también modernizante, por lo que hay fenómenos que supuestamente habrían quedado atrás. Empero consideramos que no puede evaluarse una problemática de esta índole en función de una dinámica exterior a la academia, y no es —ni puede serlo— el propósito de esta investigación hacer política ni adquirir o dar poder. La problemática del cacicazgo y el clientelismo, examinada en el pasado las más de las veces por la sociología, puede parecer ahora extemporánea, sobre todo porque solía ser identificada con el mundo rural e incluso con el prehispánico. Sin embargo, sostenemos que es posible reabrir el debate desde nuevas perspectivas y sugerir que no es una rémora, salvo que se considere que el pasado está completamente cancelado —lo que supone también alguna especie de decreto de “pertinencia” ajeno a la academia para reducirla a la sincronización con la coyuntura mediática. Para decidir que el tema es cosa del pasado, habría que demostrar que las prácticas y las mentalidades ligadas al caciquismo y a las clientelas han desaparecido en América Latina: no lo sostienen ideológicamente ni la derecha (cuando tacha de populista a tal o cual gobierno o líder, por ejemplo en Venezuela) ni la izquierda (cuando evalúa retrocesos como los de Paraguay u Honduras, entre otros). Sucede justamente que según lo han demostrado distintos autores, lo propio de esta problemática está en subsistir por mucho

* Investigador titular en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <cuevaperus@yahoo.com.mx>.

tiempo al margen o por encima de estructuras y procedimientos formales, como la ley o las decisiones democráticas. ¿Hasta dónde llegan estas prácticas de poder y qué características del pasado caciquil sugieren que no han perdido actualidad?

Aquí sostenemos que el cacicazgo y el clientelismo pueden ser estudiados desde una perspectiva que no se limite a la sociología y que incluya la historia, la filosofía y la antropología. Esto permite abordar el problema desde dos ángulos. El primero es el de la estructura objetiva: ésta no fue producto de un supuesto atraso durante la Colonia, sino que fue traída —como puede probarse con estudios históricos— desde la metrópoli, por lo que podía pasar por algo si no nuevo, sí por lo menos distinto. El segundo ángulo es el subjetivo: puede ser abordado desde la filosofía y la antropología, de tal modo que pueda mostrarse cómo se constituyen los sujetos que reproducen el poder —a veces sin verlo siquiera— en lo individual y en lo social al mismo tiempo.

Así las cosas, la problemática es lo que a veces se llama un “fenómeno de sociedad” y no un asunto circunscrito —que por lo mismo estaría pasado de moda. Más aún, la problemática está relacionada con la corrupción que persiste en muchos países latinoamericanos, salvo que se pruebe lo contrario. Desde el punto de vista histórico, demostramos aquí que el origen de la problemática está en la antigua metrópoli (España), y que esta hipótesis puede ser sustentada con antecedentes precisos en la época previa al Descubrimiento de América y con precedentes más recientes, como la Restauración (entre finales del siglo XIX y principios del XX), siempre en España. La corrupción no es algo “nuestro” ni por cierto exclusivo “de abajo” ni “modo de sobrevivencia” del necesitado. Tampoco es un rasgo cultural: demostraremos que el cacicazgo y el clientelismo que llegan a torcer la democracia responden a una antropología que también se encuentra en la antigua metrópoli y supone una representación singular del don. Para naturalizar la corrupción, o para no verla como tal, habría que desconocer que otra concepción del espacio social es posible y probar la validez del nominalismo contra el universalismo. Así, “personalizar” y “personalizar el poder” —algo muy propio de las prácticas caciquiles y clientelares— no es algo cultural ni que deba ser usado —en nombre de la costumbre y lo que supuestamente “todo el mundo hace”— contra la posibilidad de una cultura universal. Desde el punto de vista filosófico, habría que probar que en general las ideas son ajenas a prácticas incluso cotidianas, lo que es tanto como decir

que la filosofía es puramente especulativa o puro “idealismo”: mostramos en cambio que a través de la filosofía puede ser abordado lo que se conoce como *imaginario*, que influye en representaciones de la vida en sociedad y en las prácticas que les corresponden. Negar esta dimensión supondría poder demostrar que el empirismo es el único modo de acceso a la experiencia y que ésta es puramente sensible, no asequible a la mente e imposible de entender con los conceptos (por lo que no habría más que “encuestar”, hacer trabajos de campo o dar “testimonios”). En ese caso, un texto académico no tendría ya por objetivo explicar ni entender, sino —en el mejor de los casos— reproducir un estado de cosas, sin apertura alguna ni posibilidad de diálogo.

Mostraremos en particular que la filosofía de Georg W.F. Hegel —a condición de reconocerla como tal, parte de una disciplina— es útil para reconstituir cómo tiene lugar en la subjetividad el caciquismo, por el cual quien tiene un origen de esclavo —o que se encuentra en una situación de tal, real o imaginada— no busca asumirse como esclavo y superar la relación con el amo (superando la relación objetiva y no a la persona del amo), sino convertirse a su vez en amo (es decir, tomando su lugar). Así, no hay superación de la relación sino cambio de papeles: no “estar abajo” es “estar arriba” y nunca es ser igual ni estar entre pares. En estas condiciones, resulta contradictorio tener una democracia formal —o haber tenido en el siglo XIX regímenes que se decían liberales— y practicar la desigualdad más cruda, sin poder siquiera concebir otra cosa, la igualdad. Llamaremos entonces *caidismo* a esta imposibilidad del notable para concebir y practicar una relación de igualdad, y sostendremos que la desigualdad se debe a las características jerárquicas del clientelismo y al trasfondo antropológico que toma la apariencia de un regalo (el favor) que en realidad no lo es.

Los límites de una aproximación sociológica

LA sociología latinoamericana con fuerte influencia anglosajona ha utilizado frecuentemente la expresión “relación patrón-cliente” para describir los vínculos clientelares entre grupos dominantes y dominados en América Latina. La influencia de Max Weber es muy fuerte y a partir de este autor alemán se habla muchas veces de “patrimonialismo”. Existe empero una variante interesante, la recogida por Juan José Linz: éste se refiere —siguiendo a We-

ber— al *sultanismo*,¹ un tipo de relación que no se circunscribe a América Latina. El interés de esta palabra consiste en que remite al mundo árabe, y también en que permite precisar el contenido de esa dependencia “patrón-cliente”, que en realidad es en términos generales la que se establece de un modo particular entre monarca y súbdito en la España que conquista a América, según veremos más adelante. En estas circunstancias, el sultanismo se habría reproducido hasta cierto punto a través de la figura del realengo (que aparece casi en sincronía histórica con el Descubrimiento de América), que se afianzó en Castilla y en Andalucía. No basta con decir que hay patrimonialismo en América Latina, y es posible sugerir que la forma llega a parecerse mucho al sultanismo, aunque el rey no sea el sultán.

Si bien los tipos definidos por Weber son útiles, plantean algunos problemas y sirven a veces de coartada supuestamente cultural para legitimar el sultanismo y lo que supone de discrecionalidad. En el patrimonialismo, la autoridad reside en reglas personales y familiares, dictadas por la tradición, y el modelo de la casa se extiende al ámbito público. El patrimonialismo parece entonces ser algo “familiar”. En el sultanismo, variante del patrimonialismo, el poder descansa más en la discrecionalidad que en la autonomía relativa del jefe. En el límite, en un régimen patrimonial lo público es manejado como propiedad personal, y el espacio público no alcanza a consolidarse como tal, con autonomía. El filipino Nathan Quimpo es uno de los autores que mejor ha descrito ese mecanismo (y no está de más recordar que en Filipinas el imperio español y el Islam se entrecruzan): el patrón no distingue entre los asuntos personales y los públicos y en este espacio se trafica con favores.² Desafortunadamente esta pista encontrada en el campo de la sociología no ha tenido un eco en la historiografía ni en la antropología. Lo que Weber opone a este régimen tradicional —y a otros antiguos— es una autoridad con reglas burocráticas que son legal-racionales, al grado de ser casi como “máquinas” o “instrumentos de precisión”. Weber supone aquí que el mecanismo es impersonal, al grado que las personas son sustituibles. En el límite, hay en Weber una visión desencantada de la modernidad, vista como “helada” (con la famosa

¹ Juan José Linz, *Totalitarian and authoritarian regimes*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2000, pp. 151-157. Linz da como ejemplos de *sultanismo* a los gobiernos de Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana y François Duvalier en Haití.

² Nathan Quimpo, “Trap parties and corruption”, *Kasama* (Solidarity Philippines Australia Network), vol. 21, núm. 1 (enero-marzo de 2007), p. 1.

expresión de la “noche polar”), por contraste con la “calurosidad” de un mundo de relaciones personales y familiares, el mundo de “la casa”. Si esta visión que opone lo “personal” de la cultura a lo “impersonal” del Estado es llevada al extremo, termina por presentarse como cultura, oponiendo el calor al frío —para lo que nunca han faltado mitos en América Latina.

Estos tipos, a nuestro juicio bastante influidos por la cosmovisión alemana del mundo, no toman en cuenta una definición clara de la persona: los regímenes meritocráticos, por ejemplo, premian el mérito personal (no la pertenencia al gremio ni al estamento), muchas veces evaluado de manera compleja, mientras que los regímenes patrimonialistas suelen castigar la subjetividad personal autónoma (lo veremos en el cacicazgo español que dura hasta el siglo xx), si no reproduce fielmente el poder instituido. A lo único que puede remitir Weber para legitimar el patrimonialismo es a una tradición “inmemorial”, lo que no deja de recordar al mito y que abre al mismo tiempo la puerta a los usos y costumbres de “cada quien” —algo con lo que el relativismo supuestamente cultural escamotea el debate sociológico e introduce en él la ideología, disfrazada además de cultura y pertrechada en el uso singular del plural mayestático de “lo nuestro”.

Hasta aquí, conviene considerar, como ya se ha hecho, que Weber se topa con una noción que remite al mundo árabe e islámico, el sultanismo. Hay un antecedente en la historia de España, el Estado de los omeyas, aunque no sea obvio que se prolongue incluso hasta después de la Reconquista —no hemos encontrado material al respecto. Weber atribuyó el feudalismo prebendario a regímenes antiguos de Egipto y también de China,³ donde la “clientela del rey” —un sistema de “favoritos”— era la fuente de la burocracia patrimonial, que tenía así una estructura prebendaria. La estructura se vuelve sultanista debido a un tipo de dominación muy personalizado que se mueve por lo mismo dentro de la esfera del “arbitrio libre del señor”⁴ y la gracia. Las relaciones administrativas con el soberano no se determinan por el deber objetivo del cargo, sino por fidelidad personal de los servidores.⁵ Lo que es muy marcado en el sultanismo es que el soberano puede “dispensar su ‘favor’ —describe Weber— otorgando o retirando su gracia libérrima por

³ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1969, tomo I, p. 208.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

inclinaciones o antipatías personales o por decisión puramente personal, particularmente también la comprada mediante regalos —la fuente de los ‘arbitrios’”.⁶ Lo “personal” e incluso “familiar”, por cálido que parezca, no es ajeno a relaciones de poder. El problema aparece cuando en “lo nuestro” existe un ejercicio de poder que es algo construido, para nada natural.

En el absolutismo español, las formas del poder social no dejan de recordar en algunos aspectos al sultanismo, aunque esas formas están muy diseminadas en la sociedad. El límite del acercamiento sociológico está en que, en los términos que escoge Weber, el subdesarrollo no aparecería como tal, ni como algo que sirve a la metrópoli, sino como “tradición” o costumbre, lo que es muy distinto y por lo demás difícil de explicar, pero sí más fácil de justificar y de utilizar como coartada, máxime si hay un elemento cultural, que Weber define textualmente como “personal” por oposición a la burocracia sin “pasión” ni “amor” ni “entusiasmo”.⁷ Si es “muy humana”, la relación de poder puede hacerse pasar por natural, a diferencia de la burocracia moderna, una supuesta “máquina”: esta lectura justifica la práctica de poder al naturalizarla. Veremos desde el punto de vista antropológico qué es lo “personal” y cómo de ningún modo es gratuito ni desinteresado. Si la sociología es útil para el análisis, no puede servir como punto de partida para ejercicios de poder que, aun si parecen “personales” y por ende familiares, son arbitrarios, según explicaremos.

*Un acercamiento desde la Historia:
¿qué tipo de nobleza hubo en el siglo XVI metropolitano?*

LA relación entre el rey y los señores en la España previa a la Conquista se asemeja al “sultanismo” al que se refiere el apartado anterior: no se trata de nada inmemorial ni de mitos, sino de una estructura que aparece en un periodo específico de la Historia, y que por lo mismo no puede darse por eterna o transhistórica, así se reproduzca en la larga duración. Por tanto, no es cualquier nobleza o aristocracia la que existía en España en vísperas del Descubrimiento de América, por lo que se puede precisar el parecido con el sultanismo de Weber.

⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁷ *Ibid.*, p. 179.

La España que se lanza a la Conquista de América es la que casi al mismo tiempo vence a los musulmanes. Es también el lugar de la Contrarreforma. Sin embargo, por importantes que sean el estamento militar y el religioso en la Historia española hay algo más. Entre finales del siglo xv y principios del xvi se consolida un nuevo tipo de estamento noble, según lo ha demostrado el trabajo poco conocido de Faustino Menéndez Pidal. No es cualquier nobleza y, en particular, no es la del cristiano viejo. Es una “nueva nobleza” —como la llama el mismo Menéndez Pidal—, que más que de la guerra o de la religión (o de la pureza de sangre), se ha hecho dependiente del rey, por lo que ha perdido autonomía como estamento. Ahora, “la nobleza [...] emana del rey”,⁸ lo que personaliza al estamento, hecho de dependientes; más aún, esta cercanía o lejanía con la figura también depende del grado de parentesco que se tenga con el monarca, según si se es “primo del Rey” o más simplemente “pariente del Rey”,⁹ lo que llevará por cierto al auge de líneas segundas y de bastardos de las casas reales.¹⁰ El estamento crea entonces vínculos de dependencia con el monarca que son al mismo tiempo familiares en menor o mayor grado, lo que influye en el poder de tal o cual, el poder de recibir concesiones (o favores, la gracia). “Pariente” es el “título” que cuenta y que da derechos. La función —que antes era guerrera, sobre todo— cuenta mucho menos. Aquí está el origen de una identificación muy característica de América: es caballero quien es hidalgo, el conocido “hijo de algo” o “hijo de alguien”. A la larga, se llama “hidalguismo” a este “fenómeno” que atañe a gente que no es noble por tradición: “el hidalguismo —dice por lo demás Menéndez Pidal— consiste en una exagerada ‘toma de posesión’ de la calidad de noble”,¹¹ en la medida en que se muestra lo que no se es, para lo que es necesario el “alarde”, la “bravuconada”. Explica Menéndez Pidal: “el hidalguismo nace de un desequilibrio entre el puesto que se desearía tener en la sociedad y el que realmente se ocupa”.¹² Claudio Sánchez-Albornoz considera, a su vez, que el hidalguismo muestra un “celo por mantener los signos exteriores

⁸ Faustino Menéndez Pidal, *La nobleza en España: ideas, estructuras, historia*, Madrid, Fundación Cultural de la Nobleza Española, 2008, p. 157.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 311.

¹² *Ibid.*, p. 312.

de jerarquía”.¹³ Es tal el deseo de ser “alguien” —como equivalente de ser hidalgo— que prolifera incluso el “hidalgo ocioso y hambriento, eterno pretendiente y acosador de ministros y autoridades”.¹⁴ Esta “plaga” de la “vanidad nobiliaria”, como la llama a su vez Juan Beneyto, llegará al auge durante los Austrias.¹⁵ Se trata de un ideal que va más allá de la antigua nobleza y que llega entonces hasta lo que algunos llaman “hidalgos de aldea”. Este tipo de hidalguía se ha difundido en Castilla así como en León desde el siglo xv y hace participar al grueso de la sociedad. Va junto con un poderío creciente del rey, al grado que afirma el dicho: “la ley es lo que quiere el rey”. Este fenómeno que se despliega desde el siglo xv, como hemos dicho, y llega por lo menos hasta el siglo xvii (el del esplendor del barroco, dicho sea de paso) encontrará fácilmente un terreno abonado en América, donde aparentemente para cualquiera se abre la posibilidad de hacerse hidalgo. De hecho, el ideal del conquistador es hacerse hidalgo para vivir no de la guerra como el noble antiguo, sino de rentas e influencia social. El hidalgo no es el caballero, como tampoco el cortesano lo es: las dos figuras de nobleza poco tienen que ver con hazañas guerreras —no hay demasiadas en América— y sí más con el ingenio e incluso con una codicia que “corría parejas con la pericia”.¹⁶ El hidalgo no busca los deberes del guerrero, sino que aspira a las exenciones fiscales y, en América, a tener “gentes dependientes” o si se quiere, a ser un “pequeño monarca”. Beneyto describe muy bien dos procedimientos propios de este mundo más cortesano e hidalgo que guerrero: la arbitrariedad y la lisonja. Sobre ambas es posible hacer una reflexión antropológica ya que suelen constituir el fondo de las relaciones personales que se presentan como si fueran naturales o, dicho de otro modo, simplemente espontáneas. Si el ocio se extiende como ideal en vísperas del Descubrimiento, dice Beneyto, es porque, “había sido impuesto desde la Corte, que gustaba de confundir la autoridad con la arbitrariedad”.¹⁷ Es aquí donde el patrimonialismo se inclina hacia el sultanismo por la hi-

¹³ Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa, 2000, p. 673.

¹⁴ Juan Beneyto Pérez, *Historia social de España y de Hispanoamérica*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 64.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷ *Ibid.*

pertrofia del poder de una persona que se hace sentir mediante su “regalada gana”, a diferencia incluso de quien consulta con Dios. Ante un poder arbitrario, el modo de conseguir alguna gracia es mediante la lisonja: “el poder creciente del monarca —escribe Beneyto— invita a la lisonja para permanecer en el goce de las sinecuras y de los beneficios”.¹⁸

Así, desde algún tiempo antes de la Conquista de América se improvisan nobles por concesiones del rey, y se establece un toma y daca de concesiones por partida doble, como ocurre en la Castilla descrita por Sánchez Albornoz: cuenta tanto “la honra concedida o negada por el rey” como “el honor caprichosamente otorgado o negado por el crédito público”,¹⁹ que también encuentra en este intercambio sus intereses y su modo de otorgar o negar favores, como si todo el mundo tuviera que ser dependiente de ellos. Así, desde el siglo xv “el orgullo y la soberbia” han ganado incluso a las clases bajas castellanas.²⁰ “El agujijón de la soberbia —considera este autor— tenía envenenada el alma de los españoles”.²¹ Sin embargo, este “pecado capital” no aparece como tal en una sociedad en la cual, siempre según Sánchez-Albornoz, “la honra se proyectaba por sendas muy varias sobre la vida de todos los hispanos. Todos estimaban mucho la honra-jerarquía social y gustaban de acrecentarla; eran muy celosos de la honra-homenaje personal que ora recibían, ora tributaban, según los casos”.²² No es asunto puramente subjetivo, puesto que del título y de la honra depende el acceso a la renta y la influencia. Así, los castellanos “vivían siempre en guardia para conservar su honra-fama o para vengar su deshonra y restaurar su crédito-honra”.²³ Si se quiere, la honra funciona como moneda con la que paga el rey los servicios o las lisonjas y también es el “crédito público” que se otorga como “regalo” pero que puede ser retirado e incluso destruido.

La nobleza mencionada aquí ha dejado de estar ligada como antaño al pueblo, ése que guerrearía contra los moros; esta “nueva nobleza”, más o menos cortesana según esa cercanía o lejanía con el rey, es la de un reino donde cuenta mucho estar emparentado, y es también la del territorio o solar donde los nobles y sus séquitos

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* [n. 13], p. 626.

²⁰ *Ibid.*, p. 631.

²¹ *Ibid.*, p. 630.

²² *Ibid.*, p. 636.

²³ *Ibid.*

se emparentan, por “vecindad”.²⁴ Es más importante demostrar esta misma vecindad y la “casa” que el verdadero linaje o la filiación. Todos —o casi— los apellidos comunes en América están en esta “nueva nobleza” que crece desde Extremadura hasta Navarra y que incluso se inventa linajes míticos. A esta nobleza quiere pertenecer el aventurero de América que luego espera de la Corona alguna gracia. El territorio marca el lugar del reino sobre los súbditos sin potestades intermedias. Así, surge lo que Sánchez Albornoz llama una “dignidad real entendida como titularidad de unos derechos en las estructuras de poder”:²⁵ los privilegios se fijan en el territorio —el solar, el palacio, la casa— también por razones económicas porque el prestigio social lo aportan las rentas obtenidas.²⁶ El peso de la influencia social ligada a las rentas hace que el hombre del campo quiera parientes en la ciudad, una “casa puesta” cerca de la Corte —la casa de la parentela patricia—, y lleva al mismo tiempo a que la renta se quiera convertir parcialmente en posesión de una finca rústica que se ostenta.²⁷

Como la función ha perdido importancia, salvo en el mito guerrero con la leyenda de antepasados reales o supuestos, ahora es más importante el mostrar: el grupo noble está “caracterizado sobre todo por sus apariencias externas de magnificencia y brillo”,²⁸ y por la adquisición de fama. No se trata tanto de ser noble —por la función— como de parecerlo, con “los modelos formales que definen al noble”.²⁹ En este mundo donde los signos exteriores son de suma importancia, Sánchez Albornoz hace notar que debido al “gran valor de los signos en el mundo medieval: el significante no sólo es consecuencia o manifestación visible del significado, sino que lo condiciona, de manera que muchas veces el significado es consecuencia del signo”.³⁰

Como puede verse a partir de elementos históricos concretos y precisos, no es cualquier nobleza ni aristocracia (¿cómo entender a los “mejores”?) la que se impone en la metrópoli en vísperas de la Conquista. Es una nobleza que debe su ascenso a una estructura muy personalizada y familiar, lo que permite entonces verle rasgos

²⁴ *Ibid.*, p. 187.

²⁵ *Ibid.*, p. 181.

²⁶ *Ibid.*, p. 183.

²⁷ *Ibid.*, pp. 442-443.

²⁸ *Ibid.*, p. 163.

²⁹ *Ibid.*, p. 161.

³⁰ *Ibid.*

de sultanismo. La diferencia con otras noblezas europeas es más notoria si se piensa en la distinción entre nobleza de toga y nobleza de espada. Aquí, el ennoblecimiento está ligado a la guerra o al ejercicio del cargo público que el rey ennoblece al reconocerlo como función y como mérito. En cambio, la “nobleza” americana es adquirida más bien por “señorío” (con su derecho de uso y abuso) e igualmente en similitudes con una “nobleza de Corte” que le debe su condición a la cercanía con el rey. Mucho depende de lo que se juega en relaciones personales que aparecen como familiares, aunque no se tenga parentesco real o cercano con el rey. Agreguemos que este peso de la relación personal desalienta la formación de cuerpos intermedios, a diferencia de la nobleza de toga. Cuando en el siglo XVIII las reformas borbónicas traten de algún modo de crearlos, la resistencia en América será fuerte.

Algunos cacicazgos en la Colonia

POR lo menos en el caso de la Nueva España, existen estudios que sugieren que el cacicazgo es de origen español, aunque en un principio se sirva de una estructura precolombina: con todo, a ésta casi no la reconoce como tal, salvo que la nobleza indígena se alíe con los conquistadores. Es lo que ocurre en un principio y existen ciertamente casos —como en Oaxaca y Yucatán en el territorio del México actual— donde la nobleza indígena conseguirá perdurar, incluso hasta el siglo XVIII. Sin embargo, se cree con frecuencia que el cacicazgo es en el fondo una versión particular del mayorazgo y después, que se basa en el otorgamiento de mercedes. El cacicazgo americano, incluido el novohispano, es con todo más laxo y llega a tener mucho de señorío; fue equiparado al mayorazgo hasta el siglo XVIII.³¹

En el otorgamiento de los privilegios de honra no todo es asunto de sangre por importante que ésta sea. A partir del mismo siglo XVI, a veces cuando se reconoce al noble indígena, también cuenta la nobleza “de privilegio”, la que se recibe “por la voluntad del monarca”, la “gracia del soberano” y que responde a “servicios y méritos prestados al rey”,³² lo que recuerda la estructura ya des-

³¹ Margarita Menegus Bornemann, “El cacicazgo en Nueva España”, en *id.*, y Rodolfo Aguirre Salvador, coords., *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés, 1991, pp. 13 y 45.

³² *Ibid.*, pp. 36 y 53.

crita para España antes del Descubrimiento. Este tipo de relación ha sido trasplantado desde la metrópoli y no es cosa de *tlatoanis*. Así, ese mérito, que según veremos no es exactamente tal, explica la mayoría de los cacicazgos novohispanos, más aún a partir de Felipe II y el otorgamiento de mercedes de tierras.³³ Como puede verse, la raza no es determinante aunque entre en juego, como sucedió cuando bajo el reinado de Carlos V había reconocimiento a los llamados “señores naturales”, pero con renuencia.

Desde finales del siglo xvi cuenta más el servicio de vasallaje al soberano que la sangre indígena. Es el principio de lo que Margarita Menegus llama “nobleza advenediza”,³⁴ que de todos modos adquiere, como en el señorío, derecho a tributos, servicios personales y terrazgos. No es que toda estructura indígena haya desaparecido, pero tampoco es seguro que se conserve en su estado original (tal vez ni siquiera en lugares como Oaxaca): es la estructura española la que aglutina o fragmenta, al “dispensar” o no la concesión. América Latina tampoco es el lugar de privilegios heredados: a la observación de Menegus sobre el carácter advenedizo que pronto adquieren los cacicazgos novohispanos hay que agregar la medida tomada por los Reyes Católicos desde el Descubrimiento y que favorece el realengo, el territorio donde el rey dispone; entran en juego dos voluntades, la de quien quiere hacerse de un título de nobleza y de patrimonio y la que depende del rey. Aquí se usa el favor o concesión que el otro espera, más que por mérito en una función, por una fidelidad personal que, desde un punto de vista antropológico, no es el equivalente de lealtad, según veremos más adelante. Por lo pronto, existen estudios que demuestran una forma de ascenso que pasa por el cacicazgo —aunque se le llame así tardíamente— que no siempre depende de la raza y que tampoco supone castas: la adquisición de privilegios se consigue por servicios prestados al rey y por la gracia de éste, lo que lleva a la potencial confusión entre un “modo de ser” muy personalizado y uno de ascender. Lo que en el origen hace el conquistador es tratar de explicarse el cacicazgo del jefe indígena a partir de una estructura conocida, la española, que es la que se implanta finalmente en América por distintos caminos. El cacicazgo no viene de abajo, sino de arriba. Dicho en otros términos, no es seguro que forme

³³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

parte de “lo nuestro”, si se entiende por ello que es algo que no se encuentra en otros lugares.

Releer a Mariátegui

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI es un autor que la sociología bajo influencia anglosajona difícilmente tomaría en cuenta. Pese a tratarse de un ensayista, a partir de ejemplos precisos en la Historia ofrece elementos para reforzar lo ya sugerido: el cacicazgo y la clientela vienen de afuera y ni siquiera es seguro que representen una forma de existencia social superior a las que existían en un mundo precolombino que se desmorona a partir de la Conquista. Partimos aquí de dos señalamientos que Mariátegui hace en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* para reflexionar sobre el problema del caciquismo en América Latina. Aunque el fenómeno caciquil ha sido atribuido a las estructuras socioeconómicas precolombinas, demostraremos que tiene sus orígenes en buena medida en formas de dominación españolas. Estas formas pueden encontrarse con frecuencia en el mundo árabe: Mariátegui lo sabía, puesto que describía como *fellahismo* una de las condiciones del indio en los Andes luego de la Conquista:

bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico cuya acción arribaba a todos los ámbitos de su soberanía; bajo una aristocracia extranjera los nativos se redujeron a una dispersa y anárquica masa de un millón de hombres, caídos en la servidumbre y el “fellahismo”.³⁵

¿Qué es este fellahismo? Formalmente, una modalidad de arrendamiento, pero lo cierto es que Mariátegui procedió a la analogía con el mundo árabe. ¿Es posible que este fellahismo se relacione con lo que ha sido descrito como *sultanismo*? En todo caso, el caciquismo también puede ser tratado —por analogía con el mundo árabe, para seguir lo sugerido por el autor peruano— como una forma de lo que hemos llamado *caidismo*. En este fenómeno social, la aspiración del que se encuentra sometido no es la igualdad, sino una aspiración de ascenso —en medio de la atomización y la dispersión a las que se refiere Mariátegui— y el poder de someter y “hacerse sentir”,

³⁵ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979, p. 51.

a la usanza del rey con su libre arbitrio absoluto. Según veremos más adelante, esta dispersión también se encuentra en España como condición para que se reproduzcan cacicazgos y clientelas por lo menos hasta principios del siglo xx.

El ensayista y político peruano no consideraba que la llegada del conquistador español y el establecimiento de la Colonia en América hubieran supuesto un progreso automático ni el advenimiento del capitalismo ni siquiera la instalación inmediata de una forma de sociedad superior. Una forma fue destruida sin que se pusiera nada sólido en su lugar:

la destrucción de esta economía, y por ende de la cultura que se nutría de su savia, es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores. El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos.³⁶

Así, es posible pensar que el “esclavo” no ve otra relación que la de amo-esclavo en la que está inmerso: superarse es tomar el lugar del amo, en el mejor de los casos, y en el peor —como ocurre en un conocido episodio de la Revolución Mexicana—,³⁷ negar ese lugar, pero sin estar en condiciones de articular una alternativa sólida.³⁸

Parte de lo señalado tiene que ver con la destrucción del trabajo, vuelto muchas veces compulsorio (forzado), y convertido además en signo de derrota, algo que deja traslucir una expresión mexicana, a trabajar porque “no hay de otra”, no por gusto. Del mismo modo en que el dinero no es visto como capital ni como posibilidad de inversión (productiva), el trabajo no es conservado como algo que tenga valor, lo que diluye la posibilidad de una praxis o transformación a través de la actividad creadora, sin negar con todo que la haya. La hacienda, al decir de Mariátegui, “acusa el hábito de tratar al peón como una cosa y no como una persona”.³⁹ El conquistador, siempre según el ensayista peruano, “tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Nos referimos a la llegada de Francisco Villa y Emiliano Zapata a Palacio: la silla presidencial que según Eufemio Zapata “todo lo corrompe” inspira temor y odio (por lo que Eufemio Zapata hubiera querido quemarla).

³⁸ Desde luego, no es el caso de Villa ni de Zapata con el Plan de Ayala.

³⁹ Mariátegui, *Siete ensayos* [n. 35], p. 32.

naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del Hombre”.⁴⁰ Así, es la tierra que “da” o no “da” —como, siempre en la expresión mexicana, es tal o cual platillo el que “trabaja”. Es la tierra que “nutre” o “no nutre”, pero no es el trabajo el que otorga valor. El conquistador destruye la fuente del “valor” sin siquiera percibirla o apreciarla, y la Colonia termina en “régimen de despooblación”.⁴¹ “La persecución y esclavizamiento de los indios —escribía Mariátegui— deshacía velozmente un capital subestimado en grado inverosímil por los colonizadores: el capital humano”.⁴² Simplemente, el trabajo no es visto como origen del valor de la tierra y por lo mismo no tiene valor: lo tiene la renta que por lo demás se gasta y reproduce el ocio. Mariátegui consideraba que para Perú la minería era un agravante: destruyó el carácter agrario de la civilización incaica y pugnó por convertir al indio en “pueblo minero”: en la mita, el indio había sido arrancado de su suelo y de sus costumbres para verse llevado al trabajo forzado. Así, el trabajo pierde valor también para el “esclavo”, para quien este mismo trabajo “mata” (como en la expresión “matarse de trabajo”), en vez de permitir crear y emanciparse, tal como lo concebía Hegel.

Que un esclavo quiera convertirse en amo, en América Latina quiere decir que existe una aspiración más o menos generalizada a vivir de rentas, al menos mientras no se instala una dinámica capitalista o moderna, como se quiera llamar. Para volver a Mariátegui, lo propio del que domina en América Latina es que tiene una visión del mundo muy marcada por el rentismo:

pesan sobre el propietario criollo la herencia y la educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo del feudalismo. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El capitalista, o mejor el propietario, criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de la creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos.⁴³

La propiedad no está ligada a la creación ni a la iniciativa ni a la acumulación: según el autor peruano, prevalece el espíritu de feudo

⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 34.

sobre el espíritu de burgo. Por lo demás, Mariátegui vuelve una y otra vez sobre este punto, puesto que muestra cómo, al menos en Perú, el latifundista en la sierra no tiene el menor interés en la productividad de los recursos que posee: la renta la extrae de la tierra y del indio depredados. Éste es un tema que no ha perdido actualidad, puesto que América Latina suele seguir viviendo de lo que algunos autores llaman “extractivismo”. Para Mariátegui, el asunto se remonta a un conquistador que ni siquiera se interesa mayormente por la tierra, puesto que prefiere extraer rápidamente de una mina el máximo de metales. La estructura que finalmente se consolida como “cacicazgo” se articula en la renta y el modo de gastarla, y el excedente llega a quienes se lo apropian bajo la forma de tributo de los vencidos. Hemos insistido en esta relectura de Mariátegui porque observar cómo es tratado el trabajo en la Colonia permite abordar la “mentalidad” que crea caciques y clientelas: la mentalidad del *caid* que no está ligada a la producción, sino a la política, algo que desde un punto de vista capitalista puede parecer una extraña y contradictoria inversión en el ocio. Sucede que la renta se gasta para reproducir una clientela que es una relación de poder. ¿Cómo funciona en la subjetividad?

*El acercamiento filosófico:
regatear la humanidad (y el reconocimiento)*

Las características del capitalista latinoamericano —que no llega a ser plenamente tal— enumeradas por Mariátegui (falta de iniciativa, de riesgo, de creación) tienen que ver con una oligarquía que valora más las relaciones de dependencia ya descritas que el trabajo y la autonomía que éste permite. Es conocido el desprecio del hidalgo por el trabajo manual; en América, el problema se agrava porque es al vencido al que corresponde trabajar en condiciones próximas al estado vegetativo o cuasi-animal, el de una “bestia de carga”. En estas condiciones en las cuales el trabajo no tiene mayor reconocimiento social ni es el origen del mérito (lo es el servicio prestado),⁴⁴ no hay posibilidad de lo que, retomando a Hegel, Alexandre Kojève llama “supresión dialéctica” de la relación entre amo y esclavo.

⁴⁴ Recuérdese la expresión mexicana “hacer méritos...” que a veces supone todo menos el mérito real.

El texto de Kojève demuestra en efecto que el trabajo permite que el esclavo, al “objetivarse”, tenga una “conciencia trabajadora”, lo que implica “sentido y voluntad propia” y por lo mismo la posibilidad de autonomía. Sin embargo, la “conciencia servil” funciona de otro modo, ya que no reconoce lo que podría hacer del trabajador alguien autónomo, con “autoconciencia”, más allá del “sentimiento de sí mismo”. A falta de reconocimiento al trabajo, la libertad no es liberación; la libertad es la del ocio y de imponer la propia voluntad, la misma libertad del monarca arbitrario que hace “lo que le da la gana”. En suma, esta relación busca reproducir la dependencia y niega cualquier posibilidad de autonomía: cuando existe, es reprimida, cooptada o negada. Por lo pronto, para esta conciencia servil liberarse no es entonces hacerlo mediante el trabajo, sino dejando de trabajar, lo que es tanto como liberarse dejando de transformar el mundo y renunciando a la autonomía —alguien trabaja para que otro viva sin trabajar. “Tomar conciencia de una contradicción —sostiene Kojève— no es necesariamente querer superarla”.⁴⁵ La religión sirve para que el esclavo se sienta igual que el amo: “en el Más Allá, en el único mundo que cuenta verdaderamente, ya se está liberado y se es igual del Amo (en la servidumbre de Dios)”.⁴⁶ Si el amo está divinizado, ser su igual es hacerse divinizar. “Sin lucha, sin esfuerzo —escribe Kojève—, el cristiano realiza pues el ideal del esclavo: obtiene —en y por (o para) Dios— la igualdad con el amo”,⁴⁷ que es incluso amo divino o amo absoluto. Si los seres son iguales en la servidumbre ante Dios, quien se hace amo divinizado —el hombre inmortal, por cierto un “círculo cuadrado”, según Kojève—⁴⁸ busca tener servidores y no estar en posición de servir. El siervo es así el “servidor de un amo en la gloria y para el placer del cual trabaja”.⁴⁹

El tipo de conciencia (conciencia para sí, pero no del mundo) que se impone y se reproduce es de otro tipo. En los términos de Kojève, esta conciencia consiste en la reiteración del gesto con el que al amo se le debe reconocer sin ser reconocido por él: se reproducen así sin intercambio la “entidad reconocida” y la “entidad reconocedora”, y es aquí que se juega el “regateo de Humanidad”

⁴⁵ Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971, p. 207.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁹ *Ibid.*

que viera Leopoldo Zea, el regateo del lugar para “saber” quién reconoce—incluso anulándose o anulando la autonomía— y quién debe ser reconocido, quién es “alguien” y quién “ninguno”, el “ninguneado”, según la expresión mexicana. En términos generales, de acuerdo con Zea,

el hombre no sólo se enfrenta a sus semejantes tratando de cosificarlos como ha cosificado al mundo natural, quiere, además, y esto es lo contradictorio, que éstos le reconozcan como su igual, como su semejante. Así, por un lado, mediante una tarea cosificadora, trata de negar a los otros lo que tienen con él de semejantes; por el otro, trata de que éstos le reconozcan como su igual, como un hombre semejante a ellos. Sirviéndose de toda clase de subterfugios intentará negar a los otros su humanidad, pero al mismo tiempo se las afirmará pidiendo a éstos el reconocimiento de la propia. Se entabla así—prosigue Zea— una lucha de carácter dialéctico mediante la cual se regatea y concede humanidad, se exige y se niega. En este regateo se juega la existencia toda del hombre.⁵⁰

Este regateo, el pedir ser reconocido (haciendo pasar por humano el regateo mismo) pero sin reconocer (salvo que se sea reconocido), es decir, sin reciprocidad, es considerado como derecho natural de quien tiene un poder real o imaginado, el de “graciar” o no al otro. Es amo quien “ha sabido forzar al esclavo a reconocerlo en tanto que amo” en una lucha a muerte por el prestigio, de acuerdo con Kojève.⁵¹ Según veremos, el señalamiento de Zea—a partir del cual se “regatea” quién está “para servir” a quien— también puede ser leído desde una perspectiva antropológica en un contexto preciso, el latinoamericano: el regateo es el del favor que por lo demás endeuda—un “favor fundacional”, como lo ha llamado Javier Auyero al referirse al clientelismo en Argentina.⁵²

Al reconocer sin ser reconocido, el “siervo” niega “la actividad para sí mismo” y es un dependiente-apéndice, la “prolongación de”, el “hombre de” (de un grupo, un líder, una familia, un pariente etc.). Si esta negación no se acompaña de la muerte y la vida y la conciencia se mantiene, pero no hay autonomía posible, la destrucción o la negación equivale al sometimiento. Esta conciencia

⁵⁰ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, p. 85.

⁵¹ Kojève, *La dialéctica del amo* [n. 46], p. 198.

⁵² Javier Auyero, *La política de los pobres: las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 109.

a la vez dependiente y servil desconoce el deseo humano, el de reconocimiento en el valor humano, para seguir con los términos de Kojève. Reencontramos aquí la actitud que Mariátegui critica en el conquistador, incapaz de ver como persona a quien trabaja. No hay reconocimiento de la vida del otro como objetividad, como algo independiente. El otro únicamente puede existir en la dependencia donde se regatean los lugares, a veces sin ver siquiera lo que está de por medio. Este paso por la fenomenología describe ya una mentalidad, y permite ir un poco más lejos para ver con qué se “regatea” y se designan los lugares en esta relación caciquil y clientelar.

Esbozo de antropología del clientelismo

AUNQUE la palabra se origina en el nombre que diera Colón al jefe del grupo taíno-arahuaco, el *cacique* no se encuentra nada más en América Latina. En esta región sobrevive hasta bien entrado el siglo XX como lo demuestra el caso específico de México donde pervive, a decir de algunos, una “burguesía agraria parasitaria”, pero muy capaz de cooptación política y mediatización de las demandas populares. La palabra fue estudiada, por ejemplo, por la sociología en la sierra norte de Puebla y en el Valle del Mezquital a principios de los años setenta, en un momento en que el partido gobernante mexicano llamaba a luchar contra el “viejo” y el “nuevo” caciquismo.⁵³ El fenómeno existe hasta tiempos recientes en una España que no alcanza a volverse políticamente liberal. No son pocos los estudios sobre los cacicazgos en distintas regiones españolas, por lo menos hasta finales del siglo XIX. Tal es el caso de la España de la Restauración (1875-1923), que ha dado lugar a trabajos bien localizados por regiones: en ese periodo, el caciquismo —con lo que tiene de cooptación— permite incluso, según algunos autores, impedir las asonadas militares (pronunciamientos), seguramente que por el modo de “repartir” mediante la política, incluso al precio del fraude.

La Restauración —escribe José Varela Ortega— no era ya un ensayo autoritario, casi un precedente de las dictaduras primorriverista y franquista, sino un régimen liberal estable, aunque no democrático [...] en que el fraude electoral gubernamental se combinaba y administraba sabiamente

⁵³ Véase el estudio de referencia, Roger Bartra, Eugenia Huertas *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, UNAM/Siglo XXI, 1975.

para integrar intereses e influencias sociales. Era un régimen construido en y desde la primacía del poder ejecutivo y diseñado para satisfacer a un reducido pero extendido grupo de políticos profesionales de la más variada y amplia parentela liberal.⁵⁴

Lo que se consigue así es satisfacer el “hambre de presupuesto” y la “ambición de poder” sin pasar por los “regimientos insubordinados”, según las expresiones que retoma Varela Ortega.⁵⁵ La clientela aparece como un factor de estabilidad, por contraste con la asonada militar. Al estudiar el caciquismo en Cantabria durante la Restauración, Aurora Garrido Martín constata que ni siquiera es necesario recurrir demasiado al fraude, el soborno, la compra de votos y las amenazas y la coacción en las elecciones: el clientelismo —que tiene como contrapartes la apatía y la indiferencia ante la política— se impone por métodos menos coactivos, como el favoritismo, el amiguismo y las “recomendaciones”. La autora describe la relación clientelar como “instrumental y asimétrica (se origina y refleja la desigualdad de riqueza, poder y estatus) que impone obligaciones recíprocas de distinto contenido para ambas partes”.⁵⁶ De acuerdo con Garrido Martín, dicho clientelismo, que no es exactamente feudal, logra sobrevivir por largo tiempo como factor de cohesión social. Esta cohesión es piramidal: fuera de la órbita que crea el caciquismo, la sociedad está atomizada, como lo demuestra para Murcia el estudio de Francisco Javier Salmerón Giménez; cualquier intento de disidencia o de subvertir la realidad (caciques murcianos),⁵⁷ se aísla y, cuando el descontento llega más lejos, se reprime. El efecto es brutal, puesto que sobre quien suele estar en situación precaria —el no propietario, en particular— recae el ejercicio de una “soberana voluntad” arbitraria, como lo muestra el mismo trabajo de Salmerón Jiménez, para quien hasta la legalidad termina en arbitrariedad. Parte del “regateo” —volviendo a Zea— es el saber poner “condiciones, modos y plazos”, como suele hacerlo el cacique para imponerse y al mismo tiempo, bloquear los modos alternativos de comunicación y solución de problemas.⁵⁸

⁵⁴ José Varela Ortega, dir., *El poder de la influencia: geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 12.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Aurora Garrido Martín, *Favor e indiferencia: caciquismo y vida política en Cantabria (1902-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1998, p. 181.

⁵⁷ Javier Salmerón Jiménez, *Caciques murcianos: la construcción de una legalidad arbitraria (1891-1910)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002, p. 273.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 259.

La figura del cacique logra sobrevivir al mundo rural en el que se origina y se prolonga al mundo urbano, fenómeno que es posible encontrar también en el mundo árabe, en Egipto por ejemplo, y que permite hablar de “caidismo” como forma de expresión política de “intermediación” (lo que los estudios en idioma inglés llaman *broker*). Así, hace ya tiempo un estudioso como Wayne A. Cornelius logró demostrar cómo el caciquismo se reproduce en el mundo urbano y en México, incluso después de la Revolución Mexicana.⁵⁹ Hasta cierto punto, cabe preguntarse si el criollo latinoamericano no está marcado por rasgos de caciquismo a partir del momento en que se convierte en intermediario en la época colonial, primero, y en la independiente después, entre el interior nacional y el extranjero.

De acuerdo con lo que sugiere Robert Kern al estudiar el caciquismo en el siglo XIX español, el cacique tiene una doble función: de “colecta”, si se quiere, lo que le permite la distribución de favores, y de aspiración a convertirse en oligarca,⁶⁰ lo que hace que aunque “colecte” y distribuya, el cacique se reserve también el derecho a lucrar desde un puesto (administrativo-político) o “en el café, la tertulia o el partido”.⁶¹ Es en parte gracias al caciquismo que se mantiene una estructura paralela jerárquica, extragubernamental, que sólo conoce las leyes cuando le sirven, pero que prefiere imponer las razones personales a las públicas,⁶² las mismas —nótese bien— que a Weber le parecen impersonales. Estas “razones personales” que impone el cacique recuerdan desde luego el “libre arbitrio” del rey y su “gracia”, así como también al sultanismo. Según Kern, el peso del caciquismo en la España del siglo XIX es tal que permitirá que prevalezcan Castilla y Andalucía sobre otras regiones, y que la estructura perdure en Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, que no consiguen su independencia sino hasta 1898.

¿Cómo se forma este caciquismo? Según Kern, a partir de las ambiciones de quienes tienen puestos que hoy llamaríamos de “clase media”, como notarios, pequeños propietarios de tierra (un poco más que el *fellah* de Mariátegui) y supervisores inmobiliarios. Más que en la fuerza económica directa, el interés del cacique está

⁵⁹ Wayne A. Cornelius Jr., “Contemporary Mexico: a structural analysis of urban caciquismo”, en Robert Kern, ed., *The caciques: oligarchical politics and the system of caciquismo in the Luso-Hispanic world*, Albuquerque, University of New Mexico, 1973, pp. 135-150.

⁶⁰ Robert Kern, “Spanish caciquismo, a classic model”, en *ibid.*, pp. 42-55.

⁶¹ *Ibid.*, p. 45.

⁶² *Ibid.*, p. 48.

en el poder, aunque también en el acceso a los bienes. La complicación de la figura está en una estructura política que sobrevive imponiéndose a la economía mediante la clientela de lo que el idioma inglés llama *power broker*. Según Kern, esta estructura se reproduce con fuerza cuando en una sociedad hay ignorancia y falta de educación, por lo que es posible la manipulación de la opinión pública.⁶³ Este hueco, a nuestro juicio, no es llenado por cualquier cosa, ni permanece vacío: si el cacique recuerda al monarca absoluto, la opinión pública se guía por la honra al modo en que hemos recogido más arriba sobre Castilla y León en vísperas del Descubrimiento de América.

Desde un punto de vista antropológico, cabe preguntarse por el tipo de vínculo social por el cual tiende a regirse esta estructura en la que el cacique sirve de intermediario y aspira al mismo tiempo a ser oligarca. No se trata de una estructura donde exista el intercambio entre iguales. En esa misma medida, no existe el don tal y como fuera interpretado por Marcel Mauss, en un sentido antiutilitario: dar, recibir, devolver y saber cómo llevar a cabo cada uno de estos pasos por buena voluntad y significándole libertad al otro, y no por “intercambio” bajo coacción. Tampoco se trata de un intercambio cualquiera, y menos de intercambio en un mercado que sería supuestamente transhistórico y en el cual todos se orientarían por la misma racionalidad. Los usos y costumbres son otros.

En apariencia en América Latina existe una dimensión festiva que suele asociarse al regalo, por lo que el don puede interpretarse así —como regalo (asimismo, ya en el terreno religioso, la vida parece un “regalo de Dios” o un “don de Dios”). El regalo genera una apariencia de gratuidad. Sin embargo un autor como Alain Testart ha reinterpretado a Mauss —y a algunos otros antropólogos como Lucien Lévy-Bruhl— para delucidar entre otras cosas si todo don está exento de intención, interés y llamado al intercambio que, añadamos, puede llegar a un “traficar”. En realidad, en el cacicazgo y en la fiesta asociada está presente un *do ut des* menos gratuito de lo que parece en el regalo. Implica al mismo tiempo un favor y una deuda, dos elementos constitutivos de lo que para Ernest Gellner es indudablemente una relación de poder entre “patrón” y “cliente”, en particular en el mundo del Mediterráneo.⁶⁴ El don

⁶³ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁴ Véase el texto de Ernest Gellner, *Patrons and clients in Mediterranean societies*, Duckworth, University of Michigan, 1977.

no es el simple “dar” que no obliga. Es más bien un don que es tal —a diferencia del simple “dar”— por exigir una contraparte,⁶⁵ por volverla exigible, en otras palabras. Es un regalo que pide, conmina. Quien recibe el regalo queda obligado, y la relación de poder hace que la contrapartida sea exigible, a diferencia del simple dar, dicho sea en términos de Testart.⁶⁶ Aunque una expresión mexicana atribuye al indio el “no dar paso sin huarache”, es el favor del patrón el que vuelve exigible una contrapartida (en especie, en dinero etc.), lo que hace que el don sea una dádiva o una prebenda. En realidad, según Testart, al exigir una contraparte se acaba el don en el sentido en que lo entiende Mauss,⁶⁷ ya que no hay libre voluntad en quien al recibir el regalo o el favor se ve en realidad compelido, coaccionado. Para Testart, este tipo de don es característico de las relaciones clientelares⁶⁸ que lo utilizan para acrecentar el poder y el prestigio. Si el favor endeuda, el don es en realidad un préstamo que da derecho a un intercambio futuro.⁶⁹ El tráfico de favores da lugar a los intercambios que aparecen como obligaciones recíprocas. En algunos casos, se puede ir más lejos: al estudiar el clientelismo político en Argentina, Javier Auyero, por ejemplo, llega a la conclusión de que “dar, ahora desde el punto de vista del dirigente, termina siendo una manera de poseer”.⁷⁰ Así, el regalo-favor es visto desde el poder como derecho al usufructo y a la posesión, a la cosificación a la que se refiere Zea.

Quienes pueden esperar algo de la distribución de favores en un cacicazgo recurren al mismo sistema antropológico del regalo, como lo ha demostrado María del Carmen Lamela Vieira sobre Lugo, en España. El “jamón” —como se lo conoce en Lugo— es el equivalente de una modalidad de la “mordida” mexicana.

En la ciudad de Lugo se practica con asiduidad cierta práctica social denominada “regalar” [...] se trata de un intercambio no comercial de bienes y servicios en el cual una ofrenda inicial gratuita y voluntaria genera una respuesta similar por parte del receptor hacia el donante. Pero son regalos

⁶⁵ Alain Testart, *Critique du don: essai sur la circulation non marchande*, París, Syllepse, 2007, p. 19.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁰ Javier Auyero, “Clientelismo político en Argentina: doble vida y negación colectiva”, *Perfiles Latinoamericanos* (México, Flacso) núm. 20 (junio de 2002), pp. 33-52.

que se hacen esperando a cambio otro regalo particular; usualmente, no el contradon de un bien, sino de un servicio —o sea, a cambio de un favor. El que así regala no está alardeando de su capacidad adquisitiva ni será necesariamente admirado por su generosidad; está invirtiendo en alguien al que le reconoce más poder y más prestigio cuanto más importante sea la inversión.⁷¹

El servicio se considera un favor porque no se encuentra en el mercado, aunque el regalo implica de algún modo que se vende ese mismo servicio. Hasta cierto punto, suele ser el cliente quien anticipa el regalo al favor, por lo que el engranaje es colectivo y las relaciones clientelares pueden ser anticipadas por el propio cliente, para quien en el regalar se encuentran “estrategias de inversión”.⁷² Dando regalos se espera cubrir necesidades a futuro, y se supone entonces que a más regalos, más necesidades cubiertas, tales como seguridad laboral, atención médica o consejo legal.⁷³ A su vez, el que recibe una serie de regalos se vuelve “influyente”. Los regalos se le hacen al cacique para obtener favores (como atención sanitaria, tramitación de pensiones, admisión de hijos en colegios privados subvencionados, empleos públicos, aprobación en exámenes de admisión etc.). Los regalos más frecuentes son botellas de licor, artículos decorativos de plata así como plumas y bolígrafos. El que espera ser favorecido puede ser desde un contratista hasta quien aspira a una pequeña prebenda y ha dado “detalles” como bombones, tabaco o colonias.⁷⁴ Como existe una relación de poder, el regalo hecho desde abajo supone que quien lo recibe es un benefactor, lo que es tanto como reconocerle ese mismo poder. El regalo que inicia una deuda es una “inversión”, a diferencia del que la salda y es en cambio un contradon (lo que hace que sea mal visto saldar cuentas). Se trata más bien de crear “deudas morales” con regularidad, incluso mediante agradecimientos.⁷⁵ El regalo llama al “libre arbitrio del señor”: es regalo y petición de favor.

Estas relaciones —dice Eric Wolf— no están desprovistas de afecto, con “un afecto mínimo necesario que disfrace el peso predominante del interés”.⁷⁶ Al mismo tiempo, esta relación per-

⁷¹ María del Carmen Lamela Vieira, *La cultura de lo cotidiano: estudio sociocultural de la ciudad de Lugo*, Madrid, Akal, 1998, p. 94.

⁷² *Ibid.*, p. 95.

⁷³ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁶ Citado en *ibid.*, p. 102.

sonal impide el establecimiento de una ley objetiva. En Lugo, por ejemplo, se pide a “Rosa Fuentes” o a “Luis Pérez” sin importar el cargo ni la función, puesto que lo que cuenta es que “están” en el poder, el que sea.⁷⁷ No hay ley objetiva porque predominan las voluntades, algo que Simmel ya había visto en la servidumbre: “la apariencia de las cosas —escribe dicho autor— no nos ofrece aquí más que un absoluto ‘influir’ por un lado, y un absoluto ‘ser influido’ por otro”.⁷⁸ “El factor subjetivo —explica este mismo autor— tiene un predominio decisivo sobre el factor objetivo [...] a diferencia del trabajo, el producto no es un objeto cortado por la personalidad cuya energía ha absorbido; más bien, el énfasis descansa en la preservación de los poderes del propio sujeto”.⁷⁹ Quien se hace servir y no está para servir es quien posee el “libre arbitrio del señor” al que se refiriera Weber.

Hemos mostrado que este tipo de don existe en España. Por lo mismo, no es propio del atraso en tal o cual país latinoamericano ni tiene su origen en el mundo prehispánico ni siquiera en sus festividades. Así las cosas, Mariátegui no se equivocaba al decir que la estructura que se imponía era foránea, por lo que el autor peruano hablaba de *fellahismo*. ¿Este fellah es el arrendatario que aspira a ser él también patrón? En todo caso, que esta antropología peculiar del don se encuentre en España permite hablar efectivamente de sultanismo —como lo ha hecho Linz para referirse, entre otros, a varios países latinoamericanos— y de caidismo, según veremos para concluir. El “regateo de humanidad” es así el del favor de acuerdo con el “criterio” de quien lo lleva a cabo, siguiendo ante todo su “libre arbitrio absoluto”, y reconociendo tal vez únicamente al otro si recibe de él regalos o lisonjas que refrenden el lugar de poder. Es así como la perspectiva antropológica completa la filosófica sugerida por Zea; hemos mostrado cómo se reproduce una estructura convirtiendo a quienes la integran en “sujetos” (que dan favores, el valedor) o en regalos (el que pide que le hagan “la valona”, según la expresión michoacana en México), participando ambos.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁸ Georg Simmel, *Sociología*, 1. *Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, p. 152.

⁷⁹ Georg Simmel, *On individuality and social forms: selected writings*, Chicago, University of Chicago, 1971, p. 210.

Conclusión

HEMOS mostrado que el cacicazgo y la clientela se encuentran latentes en la forma en que la monarquía y la nobleza se relacionaban en la metrópoli en el momento del Descubrimiento y la Conquista de América. Lo dicho significa que no es obvia la asociación entre “cacique”, “mundo prehispánico”, “mundo rural” y “atraso”. Se trata más bien de una estructura que la metrópoli trajo al mundo americano y que tiene raíces —entre otras— en el mundo mediterráneo. En estas condiciones, es posible pensar que una estructura de dominio se reproduce y sobrevive con más probabilidades de hacerlo que una vencida; en este caso, la nobleza indígena en América Latina se habría incorporado a una estructura traída desde fuera. Por lo demás, la problemática subsiste de tal modo en España que se encuentra por lo menos hasta finales del siglo XIX (en la Restauración), e incluso en algunos aspectos hasta la actualidad. También se encuentra bajo una forma particular en el mundo urbano actual en países como Egipto, lo que hace posible llamar *caidismo* a este modo de ascensión social que está desligado del trabajo y del mérito en tal o cual función, y vinculado en cambio a la habilidad para ponerse bajo el ala de algún notable —por lo general, ubicado en una instancia política o administrativa— que pagará con favores los servicios recibidos. El *caidismo* es así, digamos, la aspiración del esclavo a convertirse en amo, con frecuencia mediante un cargo (gobernador o juez en el mundo árabe; de la palabra *caidismo* proviene otra, *alcaide*). Patrick Haenni ha mostrado cómo en Egipto es negado el universalismo ya que el otorgamiento de favores en la clientela de los notables se hace justamente por “singularidades” o “casos particulares”, si se prefiere: así, negar el universalismo (o convertirlo en alguna singularidad foránea) es también negar la posibilidad de igualdad⁸⁰ y legitimar la desigualdad implícita en la distribución discrecional y el “libre arbitrio del señor”. Mientras se mantiene esta práctica no hay ciudadanos sino favoritos, y el *caid* media⁸¹ y al mismo tiempo otorga favores, por ejemplo autorizaciones diversas, permisos de construcción o empleos en la función pública:⁸² es el cacique en

⁸⁰ Patrick Haenni, *L'ordre des caids: conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris, Karthala, 2005, p. 135.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

su versión árabe y el requisito para que exista es un amplio sector informal, que en Egipto se reproduce con la crisis en el mundo urbano y bajo influencia islamista. Aunque esta estructura parece ajena al Estado, ofrece protección dentro del mismo Estado cuya burocracia es muy lenta u obstruye el funcionamiento: el pobre es integrado en el mundo del rico mediante la compra-venta de protección “dentro del Estado ante el Estado”, en la que se especializa el caid-notable, ducho en la utilización de “redes de todo tipo”, como las llama Haenni,⁸³ y que constituyen lo que se conoce en México como “influencias” o “palancas”. Este intermediario le ofrece al pobre entrar al mundo del rico mediante protección y al mismo tiempo un reclutamiento que espera obtener servicios. La política “informal” egipcia se convierte así en “pesca”, en particular de un prestigio desde el cual sacar dividendos económicos y sociales, y el cinismo recomienda entonces a quien tiene un título buscar un cargo en una municipalidad, sobre todo en los departamentos de permisos de construcción.⁸⁴

Más allá de esta comprobación histórica sobre la pervivencia de caciques y clientelas, es posible también pensar que el “regateo de Humanidad” al que se refiriera alguna vez Leopoldo Zea se vuelve más fuerte —hasta llegar a regatear no sólo la humanidad, sino incluso el derecho al reconocimiento o su negación— en un mundo de vencidos y vencedores, como el americano. El “ninguneado” no es nada más otro; es también un vencido y por lo mismo no es “diferente” sino “menos que humano”, otra vez ninguno. Ante la dificultad que supone encontrarse en esta posición, y también —si se recurre a la dialéctica de Hegel— de servirse del trabajo para transformarse y superar la relación amo-esclavo, la estructura que predomina hace que obtener el “reconocimiento” suponga al mismo tiempo renunciar al origen propio y hacerse amo —o cacique— poniéndose primero bajo la tutela de éste y en seguida a la espera del favor o la gracia. En esta medida el caciquismo y el clientelismo se convierten en un modo privilegiado de ascenso social (por la mediación en la distribución de privilegios), pero que bloquea cualquier “superación dialéctica” de una relación que en la representación frecuente del latinoamericano simplemente “da vueltas” (“la vida es la ruleta donde apostamos todos”, pero

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Tal vez quepa recordar que Naguib Mahfuz se popularizó a través de la película mexicana *El callejón de los milagros* (1995).

también la representación de la suerte en *A que le tiras cuando sueñas mexicano*). Aunque la vida dé vueltas, no se transforma de raíz y no permite la igualdad. Desde este punto de vista no ha perdido actualidad la línea de interpretación que desde la filosofía introdujera Zea.

Desde el punto de vista antropológico, la relación social de dependencia hace aparecer el don como un regalo que sin embargo no es gratuito, y por ende no es regalo a fin de cuentas. Es entonces favor en el de arriba, lisonja en el de abajo, en ambos casos un modo de endeudar o comprometer a la espera de algo, e incluso como exigencia. El regalo se convierte en favor y promesa —de probable reconocimiento y otorgamiento de privilegios, como el rey de antaño con los señores— que implica una deuda por cobrar o, si se quiere, la creación de una prestación exigible, el servicio que se confunde con el mérito. El reverso es el regalo hecho al cacique para que distribuya y “concesione”: esta estructura tiene la capacidad de involucrar a la sociedad de arriba abajo —desde el hombre de negocios hasta el de la calle, el “barrio” egipcio— y es la misma que permite que el esclavo sueñe con ser amo. Es la misma capacidad que algunos autores han detectado por ejemplo en el mundo urbano egipcio, y que, a fin de cuentas, es un modo muy eficaz de desactivar la disidencia (el desacuerdo) y más aún, la autonomía.

Hemos mostrado que la estructura de cacicazgo y clientela está formada en la Historia y en espacios concretos, por lo que no es eterna ni una “forma de ser” en la cual la política pueda hacerse pasar por cultura o por plural mayestático (“lo nuestro”) —si fuera el caso, sería una ideología siempre rechazada la que se hace pasar por esa cultura. Si es una estructura de poder, tampoco quiere decir que no haya “de otra” más que adaptársele, “entrarle” y pasarle la factura al independiente: en todo caso, este “no hay de otra” tiene un sesgo que ya hemos señalado, puesto que supone negar el valor del trabajo, de la ley y la institución para decidir desde una estructura paralela —llamada de “usos y costumbres”— donde justamente se premia el “regateo de Humanidad” y el poder “caso por caso” en quien lo ejerce de las más diversas formas —y establece las condiciones, los modos y los plazos. No es desde luego algo que sea el objetivo de un análisis que debe quedar aquí abierto al diálogo entre iguales, lo propio de la ciudadanía y de la relación entre pares a la que hoy se aspira en muchos países de América Latina.

RESUMEN

Desde una perspectiva interdisciplinaria que incluye la historia, la filosofía y la antropología, el texto analiza el caciquismo y el clientelismo y encuentra que ambos constituyen un fenómeno cuyo origen está en España y no en el mundo prehispánico, pese a que la palabra *cacique* es americana. Se muestra también que es posible abordar el fenómeno en sus manifestaciones subjetivas y en sus prácticas cotidianas, para lo cual son útiles la filosofía de Leopoldo Zea y la antropología del don. Se trata de un fenómeno social que va más allá de la política y que en la antigua metrópoli se encuentra hasta el siglo xx. Estas constataciones permiten reabrir el debate sobre caciques y clientelas.

Palabras clave: caciquismo, historia, filosofía, antropología.

ABSTRACT

This text focuses on caciquism and clientelism from an interdisciplinary perspective that embraces History, Philosophy and Anthropology. Despite the word *cacique* having an American origin, the study shows that the dynamics of caciquism and clientelism go back to Spain and not to the pre-Hispanic world. This study also illustrates that the phenomenon may be approached through its subjective manifestations and daily practice by means of Leopoldo Zea's philosophy and the Anthropology of the Gift. The scope of this social phenomenon, observed in the ancient metropolis throughout history and even into the 20th century, goes beyond politics. These observations allow us to re-open the debate on caciques and clienteles.

Key words: caciquism, History, Philosophy, Anthropology.