

Cultura política: una propuesta socio-antropológica de la construcción de sentido en la política

Pablo Castro Domingo*

Resumen:¹ Este artículo analiza algunos de los paradigmas más importantes de la cultura política, con la finalidad de intentar una síntesis fenomenológica desde las ciencias antropológicas. Al mismo tiempo, a partir de la noción de cultura política, se propone la construcción de una ruta nueva de investigación para enriquecer los estudios regionales.

Palabras clave: cultura política, imaginarios, mapas intramentales, poder y construcción de sentido.

Abstract: This article examines some of the most important paradigms of political culture in order to attempt a phenomenological synthesis founded on the anthropological sciences. At the same time, based on the notion of political culture, we build a new research path aimed at enriching regional studies.

* Jefe del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), edificio F. Av. San Rafael Atlixco 186, colonia Vicentina, C. P. 09340, Iztapalapa, México. Correo electrónico: cadp@xanum.uam.mx

¹ Este artículo es producto de la investigación "La construcción cultural de la falta de interés de los ciudadanos en las prácticas electorales en el Estado de México", realizada con recursos del Fondo Sectorial: SEP-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); convocatoria ciencia básica 2007, a través del Departamento de Antropología de la UAM-I.

Key words: political culture, imaginaries, intra-mental maps, sense construction and power.

Introducción

Aquí se revisarán algunos de los paradigmas más influyentes de la cultura política, para intentar una síntesis fenomenológica desde las ciencias antropológicas. Como es conocido, la antropología social ha estudiado la política, religión, economía, cosmovisión y enculturación, entre otros temas, desde la óptica de la cultura. Con el estudio clásico *The Civic Culture*, de Gabriel Almond y Sidney Verba (1963), apareció el pronunciamiento de analizar la cultura política en el ámbito de la ciencia política y no en el de la antropología. Sin embargo, en los últimos años, los antropólogos han retomado el tema y propuesto líneas de investigación nuevas para examinar la construcción de sentido sobre la política.

El análisis de la cultura política puede ayudar a conocer los procesos políticos en el ámbito regional; a dilucidar movimientos locales, que con el tiempo se expandieron, como el neocardenismo en Michoacán, que en 1988 le disputó la Presidencia de la república al Partido Revolucionario Institucional (PRI), o el Movimiento Vida Digna (MOVIDIG) y la Unión Popular Emiliano Zapata (UPREZ), originarios de Netzahualcóyotl, Estado de México, que en alianza con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) alcanzaron una proyección nacional. En este tenor, es posible inferir cómo los códigos y significados de una producción local o regional pueden difundirse y compartirse a escala nacional o trascender las fronteras, como el movimiento zapatista, originario de Chiapas, que logró estructurar redes de apoyo internacional. En este sentido, la noción de cultura política puede ofrecer una dimensión sugerente para repensar el análisis de las prácticas y procesos políticos regionales como los clientelismos, la intermediación, los liderazgos, el abstencionismo electoral, la desafección política y los gobiernos divididos y yuxtapuestos, entre otros.

The civic culture: la influencia de un modelo cultural

Los orígenes del tema en cuestión se remontan a los llamados estudios del carácter nacional, de la escuela antropológica estadounidense de la década de 1940, sobre problemas de personalidad y cultura. Ésos se elaboraron como exigencias de la situación política internacional de 1939; pusieron en marcha la metodología de los estudios a distancia, es decir, reconstruyeron la cultura de las sociedades inmersas en la Segunda Guerra Mundial a través de documentos, filmaciones, obras de teatro, entrevistas y observaciones con los participantes que residían fuera en el momento del conflicto. Así se demostró que las propiedades innatas de los seres humanos y los elementos idiosincrásicos se integraban a una tradición social, que condicionaba a los participantes de esas culturas a establecer ciertas regularidades en sus conductas habituales. Entonces, el carácter nacional era una abstracción académica, que pretendía dar cuenta de la estructura intrapsíquica de los individuos que interactuaban en la sociedad.

Los trabajos sobre la personalidad y la cultura aclararon que esta última se adquiría por medio de la endoculturación, pero que podía alterarse por el préstamo, aculturación, resistencia e innovación. Los análisis sobre el carácter nacional partieron de los supuestos siguientes: a) no hay diferencias de conocimiento entre las razas, ni ventajas de algún grupo humano para aprender un tipo específico de formas culturales; b) hay diversidades amplias entre las personas, que deben tomarse como eventos particulares; c) las culturas humanas pueden verse como sistemas de patrones de comunicación, que codifican y dan significación a las cosas; d) también tienen ciertas características holísticas; e) la cultura de cada sociedad tiene rasgos únicos; f) puede registrar cambios concomitantes; g) es perpetuada y reinterpretada de una generación a otra y h) la versión de un patrón cultural de un subgrupo puede sistematizarse y alcanzar el rango nacional (Mead 1953).

Los estudios del carácter nacional fueron la primera aproximación para entender los valores, ideas y conocimiento de los países con un interés político. La representatividad es uno de los aspectos que más se le han cuestionado a Mead, porque los trabajos que

pretendían dar cuenta de las culturas nacionales se basaban en unos cuantos actores. Por ejemplo los realizados en Japón, Rusia, Inglaterra y Estados Unidos visualizaron que con el análisis de los valores se podía entender el comportamiento habitual, por lo que sin duda fueron un antecedente importante para estudiar la ciencia política estadounidense sobre cultura política.

Almond y Verba (1963) acuñaron la noción de cultura política, y la entienden como cúmulo de conocimientos, sentimientos y evaluaciones en relación con el sistema político. Esto es, un conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas, que son extrasomáticos y transmisibles por mecanismos distintos de la herencia biológica (Kroeber y Kluckhohn 1952). En su modelo, Almond y Verba (1963) podían presentarla idealmente de tres formas: localista, subordinada y participante. En la primera, los individuos no participan ni esperan nada del sistema, saben muy poco del papel del gobierno y de sus funcionarios, y expresan una fuerte suspicacia y ausencia de confianza con respecto a sus autoridades. En la segunda, los sujetos se relacionan directamente con el sistema, le exigen una donación o beneficio a cambio de aceptar las dinámicas del poder. En este tipo de relación social, las personas aceptan de manera pasiva su inserción, sin poner en tela de juicio la legitimidad de la autoridad, incluso los subordinados apoyan con afecto al gobierno y se sienten orgullosos de él. En la tercera, los individuos están insertos en el sistema, y participan con tal de influir en la formulación de la política. Quienes se identifican con este tipo de relación social apoyan o rechazan al gobierno, con base en la legitimidad. Con este modelo, Almond y Verba realizaron una comparación entre México, Italia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, mediante una encuesta.

El trabajo de Almond y Verba recibió algunas críticas centradas en el supuesto de que la percepción subjetiva de los actores sociales era casi determinante en la participación y desarrollo del sistema político. No obstante, el modelo ha tenido una gran aceptación e incluso en la actualidad hay politólogos que continúan reproduciéndolo y readecuándolo en sus estudios de caso. Por ejemplo, en 1970, Hansen presentó un análisis sobre el sistema político mexicano, donde además de incluir los datos duros, tediosos y objetivos de la econo-

Figura 1

The Civic Culture

Porcentaje de enorgullecimiento	México	Italia	Alemania	Inglaterra	EE UU
Gobierno e instituciones políticas	30	3	7	46	86
Legislación social	2	1	6	18	13
Asuntos internacionales	3	2	5	11	5
Sistema económico	24	3	33	10	23
Características de la gente	15	11	36	18	7
Virtudes espirituales y religiosas	8	6	3	1	3
Contribución a las artes	9	16	11	6	1
Contribución a la ciencia	1	3	12	7	3
Atributos físicos del país	22	25	17	10	5
Nada o no sabe	16	27	15	10	4
Otros	14	21	3	11	9
Total de respuestas	144	118	148	148	158

Fuente: Almond y Verba (1963, 102).

mía nacional, puso en juego a la cultura política. Planteó cómo el sistema había logrado tanta estabilidad en medio de un crecimiento económico acelerado, esto es, cuál era la naturaleza de las demandas de los segmentos de la sociedad; cómo había respondido el sistema a las exigencias nuevas y cómo había logrado mantener el apoyo de las grandes capas sociales. Uno de los aspectos que más le sorprendieron a Hansen fue el número limitado de demandas presentadas.

En la investigación se encontró que en México coexistían los tres tipos ideales de cultura política propuestos por Almond y Verba. Se mostró a un sector con cultura localista, con atributos como la apatía, pasividad, fatalismo, resignación, estoicismo, desconfianza y sentimientos de inferioridad. Asimismo, descubrió que 25 por ciento de la población estaba aislada o tan mal informada que era incapaz de comprender las funciones del sistema político o tenía tal desconfianza hacia las autoridades que siempre evitaba lo más posible el contacto con ellas. También reveló que el sector más grande vivía una cultura subordinada, donde los individuos conocían al gobierno y sus actividades, aprobaban y desaprobaban varios de sus aspectos y programas, pero permanecían pasivos. En su perspectiva,

los mexicanos le tenían buena voluntad a su sistema político e instituciones, sin embargo, descubrió que, paradójicamente, esperaban muy poco de él y de sus funcionarios.

Para Hansen existían cuatro factores que le permitieron una estabilidad relativa al sistema: la ideología que imprimía legitimidad, el crecimiento de oportunidades económicas, la naturaleza de la cultura política y la estructura y funcionamiento. Según él, en México 90 por ciento de la población vivía una cultura localista y subordinada, delimitadas en forma perfecta porque sus actitudes cognoscitivas, afectivas y valorativas limitaban de manera severa la cantidad y naturaleza de las demandas, además dicho segmento sabía poco del gobierno, esperaba poco de él y en muchos casos sólo deseaba que se le dejara en paz. Para Hansen, las experiencias de socialización primaria, tanto en la familia como en la escuela, resultan centrales para la interiorización de los patrones de desconfianza y hostilidad.

Por último, los resultados arrojaron que 10 por ciento de la gente compartía una cultura política participante, y aunque generaba demandas, éstas representan un costo muy bajo en recursos. Para persistir, el régimen mexicano sólo se había tenido que preocupar por alcanzar el apoyo de los participantes en esa cultura, porque 90 por ciento había aceptado los efectos del bienestar social y crecimiento económico.

A mediados de los años setenta, Segovia (1975) también utilizó el modelo propuesto por Almond y Verba, aunque con ciertas especificidades y readequaciones. Demostró cómo cada cultura política guardaba una correspondencia con su sistema. Esto no quiere decir que la síntesis o funcionalidad entre la cultura y el régimen emergiera como un proceso racional de los actores, sino que cada gobierno generaba las formas culturales que contribuían a su supervivencia. Para Segovia, la incorporación de los individuos a la sociedad era un proceso desde el cual se podían aportar conocimientos nuevos sobre la cultura política. Asentó cómo ellos adquirirían patrones de comportamiento y valores sobre lo bueno y lo malo de sus grupos de referencia. Para el caso mexicano, el estudio manifiesta una correspondencia notable entre los conocimientos, valores y sentimientos de los niños con su origen social y con respecto a su asistencia a escuelas públicas o privadas. Por último, se

demostró que las ideas sobre el nacionalismo, interiorizadas por los niños en las escuelas, eran una suerte de eje legitimador del Estado. En el análisis se le otorgó una importancia desmedida al papel de la ideología como elemento rector para la estabilidad política.

En su revisión de *The Civic Culture*, Craig y Cornelius (1980) presentaron un artículo con una exploración sugerente acerca del modelo de la cultura política; si en el análisis se recuperaba la conciencia política de un país en específico, lejos de medir la participación de los actores sociales, en realidad se mediría la efectividad del régimen para imponer su voluntad. Su propuesta entonces fue la necesidad de estudiar las especificidades del sistema político. Aunque los autores consideraban adecuado el abordaje general de Almond y Verba, con la crítica le dieron un giro al enfoque de la cultura política por dotar a los actores con una capacidad de agencia, no por ello cuestionaron el núcleo duro de concepto de cultura construido en la antropología estadounidense de los años cuarenta.

Podría pensarse que la influencia del modelo de Almond y Verba sólo se extendió a los años sesenta y setenta, pero lo cierto es que en fecha reciente aún se utiliza. Un ejemplo es Peschard (1997), quien analizó el cambio y las constantes en el comportamiento electoral del Distrito Federal en 1988, 1991 y 1994. Ella consideró a la cultura política como el conjunto de percepciones y orientaciones encaminadas a la acción política que era susceptible de ser revelada, a través de encuestas y cuestionarios. Es decir, como un conjunto de valores, símbolos, imágenes y representaciones que los individuos tienen de su sistema político y de su papel en él. También se creía que el enfoque de la cultura política podría ser una herramienta importante en el análisis político, pero ello no significaba que con él se pudiera dar cuenta de todo el universo político. Reconoció algunas deficiencias en el tratamiento de Almond y Verba, como la dificultad para abordar el cambio, por lo que se planteó la necesidad de introducir una noción que respondiera por la diversidad en la que opera la cultura política. Por esto se propuso utilizar el modelo de Girvin, para descomponerla o desagregarla en tres dimensiones: una macro, que diera cuenta de los símbolos, valores y creencias definitorias de la identidad colectiva, por lo general resistentes al cambio;

una meso que daría cuenta de las reglas del juego de la comunidad que guiaban el comportamiento y, por último, una micro, referente al espacio de las luchas cotidianas o de los procesos políticos.

El objetivo de Peschard era explicar la intención de los votantes del Distrito Federal en las elecciones federales. Ella demostró que los factores sociodemográficos, económicos y culturales permitían delimitar las percepciones y actitudes de éstos. En 1988, por ejemplo, cuando la situación económica y política era álgida, la postura de los votantes se encaminó a cuestionar al régimen; en 1991, cuando las condiciones cambiaron, curiosamente también lo hicieron sus actitudes críticas y, en 1994, cuando hubo problemas políticos, la tensión se elevó reflejándose en sus decisiones. El documento cierra sosteniendo que los análisis de la cultura política permiten diferenciar a las clientelas de los partidos políticos principales, aunque sólo en situaciones particulares, porque se argumenta que la cultura política es un proceso permanente de construcción o redefinición de opiniones, juicios, actitudes y percepciones de los actores sociales.

Monzón, Roiz y Fernández (1997) aplicaron en forma más ortodoxa el modelo de Almond y Verba en el Perú de Fujimori. Con base en un muestreo realizado en 1992 en Lima, El Callao, Arequipa y Cuzco, en el documento se entendía por cultura política a la distribución de las pautas de orientación hacia los objetos políticos entre los miembros de una nación. Los investigadores encontraron tres parámetros que la condicionaban: el terrorismo, la crisis económica y el desempleo. Plantearon las hipótesis de trabajo siguientes: a) había una clara disociación entre el sistema y cultura políticos; b) el peruano no se sentía representado políticamente y c) la orientación del voto estaba más condicionada por la comunicación personal que por la difusión en los medios masivos de comunicación.

Los resultados apuntaron a que en el Perú contemporáneo había una cultura de participación política, fundamentada en la Carta Constituyente de Derechos y Deberes Políticos. Pero en la ciudadanía se detectó un sentimiento de desvalorización de las instituciones y una intervención más valorada donde había una verdadera representatividad política municipal. En la década de 1990, la cultura política de Perú presentaba dos tendencias: a) la búsqueda de formas directas de participación orientadas hacia la representación

dentro del movimiento ciudadano en vez de en partidos políticos y b) una intervención indirecta importante en las elecciones locales y presidenciales y un interés escaso por el ejercicio del sufragio para la representación parlamentaria. El argumento de conclusión es contundente: en Perú existe una gran aceptación del autoritarismo y paternalismo, que coexiste con una cultura política de participación cuyo objetivo era la democracia.

Bizberg (1997) presentó otro trabajo sobre cuestiones teórico-metodológicas; él realizó un recorrido por algunos de los paradigmas más influyentes de la cultura política, y planteó la pertinencia de incorporar el concepto de legitimidad en la discusión. Según él, todo análisis sobre el tema debería de seguir una serie de lineamientos con el fin de construir una explicación mejor sobre las visiones del mundo. Primero, considerar que la cultura no es una capacidad que se adquiere, ni acompaña al desarrollo económico o social, sino que es un conjunto de valores o principios que se constituyen como una matriz que está en transformación permanente para ser coherente. En este sentido, Bizberg opina que las incongruencias encontradas en los trabajos de Almond y Verba (1963), Hansen (1970) y Cornelius (1980) no deberían entenderse como un rasgo de debilidad del sistema político, es decir, que a mayor congruencia mayor fortaleza del régimen. Segundo, no se debiera sustituir a la legitimidad política por los intereses, porque el sistema se sostiene con base en el convencimiento real de la mayoría de la población; en su legitimidad. Tercero, se tiene que ser consciente de la existencia de un proceso de socialización, mediante el cual se transmiten los principios que dan lugar a una visión totalizadora de la vida política. Cuarto, se debe entender que los procesos transmitidos por medio de la socialización no son normas inscritas en la personalidad y que la determinan a actuar en forma automática, sino que son matrices de significados que permiten interpretar la realidad cotidiana.

Los trabajos posteriores se fueron distanciando del prístino estudio de *The Civic Culture*. Durand (1997) propuso insertar el análisis de la cultura política en el marco de la teoría de sistemas, para analizarla como un subsistema. Si bien el autor partió de la conceptualización de Almond y Verba, donde intervienen las dimensiones eva-

luativas, cognoscitivas y afectivas; también creía que la definición era incompleta y, por ende, propuso examinar el conjunto de reglas que posibilitaban la relación entre los individuos con el sistema político. Esto es, de evaluación, de orientación de su afectividad, valores como normas y las reglas de comportamiento. Para hacerlo, Durand sugirió el abordaje de las reglas desde la óptica de Giddens, donde las normas sociales serían una suerte de técnicas o procedimientos generalizables aplicados al desempeño-reproducción de las prácticas sociales. Se retomó del modelo de Giddens la noción de estructura, entendida como el conjunto de reglas y recursos, donde las primeras se presentan en la conciencia de los individuos y se materializan cuando los actores las utilizan para calcular su acción. Durand aclaró que la cultura política de masas debía ser analizada como parte del sistema político constituido por reglas que reflejaban la forma de pensar de los individuos sobre la política y el cálculo de sus acciones. Por último, apuntó que la cultura política era un subsistema relevante para explicar el cambio o la permanencia del sistema, que las modificaciones en el segundo condicionaban las ocurridas en el primero.

Luego, Durand, con la colaboración de María Mácia Smith, alcanzó los efectos de la educación formal en la cultura política. En el estudio, realizado en el contexto del cambio de valores ocasionado por la modernización de la sociedad y los efectos de la globalización, se examinó la importancia de la educación como formadora de los valores que incidían en la participación y en la cultura política. Mostró la trasmisión de los valores básicos de la identidad nacional y local, y cómo en ese proceso se formaba la personalidad que coadyuvaba a la adquisición de la seguridad en sí mismos de los individuos y la confianza en las instituciones políticas que los rodeaban. También se sostiene que el grado de educación no era sinónimo de un tipo determinado de cultura política, caracterizado por ciertos valores. El objetivo del artículo se encaminaba a mostrar que la relación entre educación formal y valores políticos no era unidireccional ni mecánica. Demostró cómo en México la instrucción temprana se relacionaba con valores autoritarios derivados de la ideología de la Revolución, mientras que la superior lo hacía más con los democráticos.

Tendencias nuevas

En los trabajos revisados hasta ahora se aprecia cómo se ha replanteado y reformulado el análisis de la cultura política; sin embargo, ninguno realizó un esfuerzo por examinar los conceptos que han guiado por tantos años a la investigación. Castaños (1997) sugirió que se tenía que revisar el concepto de signo de Saussure, para ver la pertinencia de su utilización en contextos culturales contemporáneos. Señaló que el tratamiento de cultura en muchas ocasiones se alejaba del campo de la ciencia, porque unas veces el modelo era restringido y otras demasiado extensivo y se perdía en la vaguedad. Él consideró que, en general, las teorías de la cultura no ofrecían modelos adecuados para guiar el uso de procedimientos pertinentes para captar los significados. Por tanto, propuso concebir al signo no sólo como un significante y una representación, sino también como portador de condiciones deónticas y valoraciones, tanto relativas a lo representado como a lo significante. Además, sustentó que en la representación debían reconocerse tres componentes: el significado semántico, los marcos o esquemas y lo que habitualmente se conoce como datos. Por último, propuso que la información debía recopilarse mediante la entrevista sociolingüística y la observación etnográfica, para obtener datos de alta calidad.

Con un tratamiento novedoso, Lechner (1997) planteó que resulta muy común confundir a la cultura política con creencias y preferencias expresadas en las encuestas de opinión pública. Dice que las creencias y preferencias son sólo la punta del iceberg, porque para lograr una explicación de la cultura política es necesario investigar el sistema de valores, las representaciones simbólicas y los imaginarios colectivos. Un elemento interesante del tratamiento de Lechner remite al mundo de las “evidencias” que la gente no verbaliza, ni explicita por considerarlas algo normal y natural, como ya dado; parte del paisaje. Consideró que los prejuicios con que se perciben y evalúan los problemas diarios y sus posibles soluciones pertenecen al ámbito de las evidencias. Se sugiere que en este mundo de lo no consciente echan raíces las representaciones simbólicas, mediante las cuales se hace inteligible la realidad y se otorga sentido a las relaciones sociales. Para Lechner, el mundo social es indisocia-

ble de su representación, esto es, ninguna situación es inteligible en ausencia de sistemas de interpretación que den sentido y coherencia a la multiplicidad y complejidad de los elementos que se ponen en juego. Por ello, las construcciones simbólicas contribuyen de manera decisiva en la política, porque mediante ellas se estructura y ordena la sociedad.

La realidad del Cono Sur ha estimulado abordajes novedosos, donde se ha examinado la relación entre medios de comunicación y cultura política. En particular, Quevedo (1997) analizó el caso argentino, donde se entiende por cultura política al conjunto de formaciones simbólicas e imaginarias, mediante las cuales los individuos viven y se representan las luchas por el poder y las competencias por el dominio de los sistemas decisorios. Se describe cómo en Argentina, en 1983, el uso intensivo y novedoso de la publicidad y el *marketing* político desafió las formas tradicionales de la comunicación, y significó una ruptura en el terreno de las estrategias de imagen en la construcción de los presidentes y, más tarde, en un vínculo mantenido entre el gobierno con los medios y la sociedad en su conjunto. Sin embargo, tuvieron que pasar varios años para que la política dejara de ver a los medios como simple trasmisor de mensajes, y los visualizaran como un espacio de poder. Quevedo también planteó que pasaron varios años antes de que los políticos utilizaran a los medios como un vehículo eficiente para alcanzar el poder, a través de la construcción de imágenes, uso de la palabra y espacio público.

Carlos Menem operó como un agente de cambio político, pues fue el primer actor en utilizar a los medios como un vehículo central para la lucha por el poder, y renunció a las movilizaciones populares tradicionales y a las mediaciones partidarias. Por ello, Quevedo confirmó que en la Argentina de los años noventa la legitimación política y la construcción del consenso gravitaron en fuentes nuevas. Los medios pasaron a ser actores políticos sobresalientes, a raíz de una caída de los metarrelatos históricos, una desconfianza notable en las instituciones del Estado, un desinterés creciente de los ciudadanos en la política, un incremento en la importancia de la ideología de la eficiencia del mercado y la aparición de la videopolítica.

La cultura política también se ha analizado desde el modelo de la transición a la democracia. Moisés (1997) exploró el cambio en las construcciones simbólicas del pueblo brasileño. En Brasil había una tradición importante de analistas interesados en explicar la cultura política desde los años treinta. Y se crearon imágenes como el clientelismo, populismo, actitudes de complacencia con respecto a las autoridades, apatía política, antipartidismo y anticonstitucionalismo, que la moldearon. No obstante, en el presente hay una serie de cambios significativos, como consecuencia de un movimiento complejo en contra del régimen autoritario: la experiencia del terrorismo de Estado, que generó demanda de mayor libertad; la crisis del régimen autoritario, que provocó divisiones y la deslegitimación; el inicio de la apertura política en coexistencia con la crisis económica nacional e internacional y la modernización económica y social. Como resultado de estos procesos, Brasil experimentó un giro en las orientaciones políticas, que sin duda se fueron enfilandó hacia la democracia; sin embargo, según el autor el proceso no fue lineal, porque todavía el apoyo a la dictadura y autoritarismo eran considerables.

El caso de Colombia también ha suscitado un interés notable para describir e interpretar los imaginarios políticos. Silva (1997) elaboró un análisis sobre dos actores vinculados al Cártel de Medellín; abordó la construcción simbólica de la figura carismática del narcotraficante Pablo Escobar, así como la degradación simbólica del ex presidente Ernesto Samper. Asimismo, analizó el contexto de la muerte del líder de dicho cártel y las imágenes emergidas en función del fenómeno del narcotráfico. Entre los funcionarios colombianos y autoridades estadounidenses, por ejemplo, se cimentó la idea de que Escobar era escoria, y con frecuencia se hablaba de él en términos peyorativos. Entre los sectores populares emergió la imagen de Escobar como un actor cubierto por un aura de divinidad. En la lectura de los sectores marginados de Colombia se le consideró santo, incluso su muerte convocó a más gente a la que pudiese haber reunido cualquier acto público vinculado con el sistema político.

En la investigación se analizó cómo en los medios se publicó información sobre un financiamiento de los cárteles de la droga

para la campaña de Ernesto Samper, que terminó con el desprestigio del otrora presidente. El hecho jamás fue demostrado, pero el pueblo reaccionó con indignación ante el suceso. Lo interesante de estos dos eventos es que la posición y actitud de los colombianos osciló con respecto al narcotráfico, esto es, apoyaron a un narco-trafficante confirmado, pero rechazaron a un funcionario público presuntamente implicado con los cárteles de la droga. El planteamiento de este problema por sí solo ya es una contribución a los estudios de cultura política, pues puso de manifiesto la complejidad del comportamiento social, y definió una naturaleza multidimensional y estocástica de los procesos simbólicos asociados al ejercicio del poder. Aunque Silva no explicó la naturaleza del escapismo político, sí planteó algunos elementos que condicionaron al cambio de actitudes entre los ciudadanos, como el que las personalidades del cártel hubiesen contribuido a elevar el nivel de vida de la gente, ante la incapacidad manifiesta del gobierno colombiano para resolver las demandas del pueblo.

Algunos análisis han intentado demostrar que el enfoque de la cultura política no puede dar cuenta de las transformaciones complejas de las sociedades nacionales. Con esta tendencia, Crespo (1996) exploró la pertinencia de seguir un modelo racionalista en contrapartida a los culturales. En él planteó que en los últimos años la democratización y cambios políticos se han estudiado desde el enfoque de la cultura política, esto es, a través de las percepciones que englobaban al mundo de la información, valores, expectativas, creencias, ideas, temores y afectos. Sin embargo, para Crespo el comportamiento político no se restringe a valores, ideales y afectos, sino que también puede estar condicionado por ecuaciones costo-beneficio, que se les presenta a los ciudadanos en distintas circunstancias. Ahora, el enfoque racionalista no corta de tajo ni mucho menos omite a la cultura, pues como bien sostiene el autor, en ocasiones los afectos, ideas, valores y creencias pueden condicionar más el comportamiento, pero en otras la simple racionalidad explica la conducta. Con base en esto, de optar por un modelo cultural, hay que tener cuidado de no caer en excesos tales como el de que los mexicanos no participan en política, por no tener una cultura que les permita hacer frente al régimen autoritario.

También se analizaron los procesos electorales de 1988, 1991 y 1994, para demostrar que la abundancia y escasez de recursos son factores que constriñen de manera sustancial la conducta de los actores. De esta forma se concluye que el comportamiento político se explica más por los recursos que por los valores, ideas y creencias.

La política como sistema cultural

La subdisciplina conocida como antropología política no ha tenido, a la cultura política como centro del interés. El análisis de este tópico desde las ciencias antropológicas es una tendencia de estudio reciente, en la que los investigadores han tratado de explicar cómo las tradiciones culturales o la interiorización de los valores corresponden a un determinado tipo de conducta política. Cabe señalar que no hay acuerdo sobre la noción de cultura, tampoco de política y menos aún sobre cultura política.

Para iniciar el recuento de los trabajos más influyentes sobre cultura política desde la antropología, el ensayo de Krotz (1985), además de ser una crítica, es una propuesta teórica sugerente, donde plantea que el enfoque de la escuela estadounidense de ciencia política tiene algunas fallas, como la identificación del Estado-nación como la única unidad de análisis posible, la reducción de los fenómenos políticos y culturales estudiados, la falta de valor explicativo de los análisis y la carencia de diacronía. Por otro lado, hay dos aportaciones: una relacionada con el descubrimiento de la heterogeneidad de los patrones culturales referentes al ejercicio del poder en la sociedad y otra con la aparición de los actores políticos y sus acciones. En este ensayo se retoma de forma crítica el modelo de Almond y Verba, es decir, las tres dimensiones que constituyen la noción de cultura política: la cognitiva, integrada por un cúmulo de conocimiento; la afectiva, compuesta por sentimientos, rechazos y compromisos referentes al ámbito del poder y la evaluativa, estructurada por juicios y opiniones.

Este trabajo contribuye con la propuesta de que en ciertos contextos puede florecer una cuarta dimensión, que no necesariamente es adicional a las tres descritas. Para exteriorizarla, es necesario par-

tir de un enfoque que reconstruya la dinámica interna del universo simbólico, y retome la oposición complementaria tradicional entre ideología y utopía. Esta última resulta muy sugerente para dilucidar aspectos nuevos de la cultura política, porque esboza un elemento que puede dar movilidad a las nociones de cultura analizando los descontentos, rechazos, enjuiciamientos y proposiciones que no se tomaron en cuenta en los estudios politológicos clásicos. Con esta sugerencia quizá se podrá edificar una visión nueva de la cultura política, pero desde las prácticas cotidianas y los imaginarios de los actores sociales ordinarios.

En otro esfuerzo teórico-metodológico, Krotz (1997) exploró el mundo de la cultura política con el interés de construir una propuesta desde el sujeto mismo. Como definición inicial, el autor la considera como el universo simbólico asociado con el ejercicio y las estructuras de poder en una sociedad dada. En el ejercicio teórico se retoman las propuestas de Almond y Verba sobre las dimensiones cognitiva, afectiva y evaluativa, pero estableció la necesidad de introducir la de utopía. Este enfoque se aleja de otros estudios que por lo general se refieren a utopía como fantasías o eventos inexistentes o irrealizables. Además, se propone que la utopía remite a expresiones de inconformidad con el presente y a las esperanzas con el futuro; esto es, reside en una evaluación de las condiciones presentes, en la construcción de una inconformidad y en la visualización de un proyecto. En consecuencia, la utopía es una idea que se construye bajo ciertas condicionantes materiales; no son ideas que aparezcan de la nada en espacios subterráneos, sino construcciones elaboradas con base en relaciones sociales e ideas particulares. En este sentido, la utopía es la dimensión que forja ciertos cambios en la cultura política, porque marca la aparición de expectativas nuevas que se orientan a la acción. La conclusión del ensayo es que sólo será posible una comprensión cabal de los actores sociales que crean, reproduzcan, mantengan y cambien la sociedad y la cultura, si se logra conocer lo que se anhela, desea o sueña.

En el análisis simbólico de la política se afirma constantemente que las complejidades culturales se pueden investigar con base en muestreos generales. No obstante, algunos académicos sostienen que no es posible inferir la cultura a partir de estrategias cuantitati-

vas, porque sólo a través de preguntas cerradas no se puede acceder a los significados de la política. En esta perspectiva, Urla (1993) examinó la cultura política en el País Vasco a través del uso público del lenguaje de las encuestas y datos de los censos, entre vascos militantes y moderados en los primeros años de la autonomía política. El enfoque resulta muy sugerente, porque utiliza los muestreos como un referente y no como una fuente, es decir, más que manejar las cifras para delimitar tendencias y orientaciones posibles del comportamiento político se exploran los significados que la gente construye y le concede a las cifras de las encuestas que hablaban de ellos. Se juega con la idea de que en los sistemas políticos modernos las estadísticas ocupan un lugar privilegiado en el ejercicio del poder, porque se les ha dado un uso retórico en la contienda de las ideologías políticas. De ahí que los vascos construyan sus imágenes sobre su país como una nación en riesgo y de su situación social como la de una ciudadanía comprometida. Más aún, el estudio concluye que los vascos, como minoría, utilizan las estadísticas para construir una legitimación de su resistencia, así como una construcción social de su identidad.

Con este primer bloque de estudios ya se puede delimitar una diferencia notable entre el oficio del politólogo, que con frecuencia trabaja con información cuantitativa, y la tradición del antropólogo que lo hace por lo general con datos cualitativos y de primera mano. En los estudios antropológicos se puede corroborar la forma de obtener información y de procesarla para construir los datos que permiten contrastar, comprobar y hasta refutar las hipótesis de trabajo. Según esta práctica, De la Peña (1990) reveló cómo realizó un trabajo de campo prolongado en vecindarios y un estudio de caso con 40 familias de diversas zonas urbanas en Guadalajara. Se explica cómo, para el abordaje de la cultura política, se construyeron tipos ideales, con la finalidad de comparar y ordenar. Para interpretar la evidencia obtenida en el trabajo de campo, donde resaltaban las diferencias en la cultura política, fue necesario examinar las clasificaciones que la propia gente construye sobre su experiencia. De tal suerte que se elaboraron cuatro modelos heurísticos para explicar la cultura política en el contexto de Guadalajara: a) el clientelista, donde los individuos ven a la sociedad como un espacio donde las

oportunidades de vida y las riquezas se distribuyen de manera arbitraria; b) el liberal, donde la visualizan como un espacio abierto a la competencia de las personas; c) el proletario, donde los sujetos hacen hincapié en el papel de las acciones colectivas para dar cuenta de la desigualdad social y d) el comunitario, donde los individuos advierten a la sociedad global a través de las responsabilidades de la sobrevivencia y el bienestar mínimo de los demás miembros del grupo.

Lejos de aplicar una encuesta para ver cómo se estructuraba la cultura política en Guadalajara, se trabajó con base en una estrategia cualitativa a través de relatos de vida sobre la trayectoria política de los actores. Todo con el fin de explicar las actitudes que éstos construyen frente a lo político. Asimismo, se mostró la relación muy estrecha entre cultura política y experiencias familiares, carrera de vida, identidad del actor, percepción de su papel en la sociedad, actividades sindicales, experiencia en organizaciones de barrio y en partidos políticos.

En otro trabajo, De la Peña (1996) continuó la exploración de la cultura política desde el espacio de las biografías y relatos de vida. En él postuló que con esta estrategia metodológica se podría explorar la relación dialéctica entre subordinación y resistencia, lo que contribuiría a esclarecer el comportamiento de la cultura política en las clases populares; que distan de tener una conciencia homogénea. De esta manera, se sugiere que sólo a través del enfoque biográfico, donde se analizaron diversos aspectos sobre la vida de los informantes como sus relaciones parentales, trayectoria laboral y participación política, etcétera, se podría profundizar en el tema en cuestión. Se considera que los testimonios biográficos deben estar contextualizados socialmente, tomando como modelos los análisis de Mintz sobre un cañero de Puerto Rico y de Glantz sobre un personaje político de Morelos, para explicar el conjunto de discursos, símbolos y valores que guían las relaciones de una colectividad con el poder público; esto es, buscar la explicación de la cultura política por medio de los testimonios situados en un contexto social. Ahora, para De la Peña el modelo clásico de cultura política, instaurado desde la ciencia política, llevó a excesos tales como la atomización de la cultura y al mecanicismo entre el proceso de socialización y

la adquisición de valores. Por último, sugirió que la cultura popular está cimentada a partir de las percepciones y evaluaciones de las trayectorias migratorias, familiares, religiosas y laborales, y que la cultura política es un subnivel de ella.

La relación Estado-sociedad ha sido un tema de interés recurrente en la ciencia política, sin embargo, las pretensiones macroanalíticas de sus enfoques omiten o pierden de vista los aspectos profundos de la cultura. Como contraste, se han planteado vetas analíticas nuevas que exploran la cultura política e ironía. Al respecto, Schmidt (1996) realizó una investigación novedosa donde exploró la relación entre humor y política, a través de los chistes generados durante la gestión del otrora presidente Carlos Salinas de Gortari; las preguntas eran por qué los individuos aceptaban ser dominados, por qué no se revelaban, qué tipo de resistencia generaban y bajo qué condiciones se daba. Para el autor, los mexicanos lejos de permanecer al margen del mundo de la política formal, en realidad están muy integrados pero lo hacen en canales distintos. Claro que como la participación política se había estudiado como actos masivos y desde los resultados electorales, a la resistencia e intervención individual se le ha concedido poca importancia por no tener una repercusión inmediata en los procesos de toma de decisiones. No obstante, en el trabajo se arguye que si bien no se percibe un efecto inmediato en las resistencias pasivas, sí hay uno cultural de gran relevancia. Con base en esos supuestos, se conceptualiza al chiste como una expresión social, porque hace evidente la opinión de la sociedad con respecto a las acciones del régimen que la frustran. En este sentido, el chiste se presenta como un instrumento catártico y liberador de los aspectos que operan como tabú; se ponen de manifiesto algunos patrones políticos del régimen autoritario como la corrupción, tortura e ignorancia de los funcionarios, como ejemplo está uno de los chistes fascinantes presentados por Schmidt:

Un presidente municipal de la sierra de Guerrero recibe un telegrama que dice:

Movimiento telúrico trepidatorio localizado en su zona. Envíe informes.

Pasan varias semanas y por fin llega la respuesta del presidente municipal:

Movimiento sofocado, telúrico muerto, trepidatorio y 15 cabrones más se dieron a la fuga pero los seguimos de cerca, mientras tanto no enviamos informes porque hubo un temblor de la chin-gada (1996, 50-51).

También se demuestra que el chiste político cuenta con una autonomía relativa respecto a la dominación política e influencia ideológica, de hecho, por definición es trasgresor e irreverente porque su meta es destruir los valores y símbolos del régimen. Schmidt concluye que en el chiste se dice la verdad sin temor a consecuencias, porque su propia naturaleza rebasa las ataduras políticas, ideológicas y morales de la sociedad, pues según Scott (2000) opera como un discurso oculto.

El estudio de las campañas político-electorales ha abierto vetas interesantes para entender cómo se recrea y reproduce la cultura política. Bajo este esquema, Adler, Lomnitz y Alder (1990) investigaron la campaña del PRI, de 1988, por la Presidencia. La intención era explicar la cultura política de México a través de la campaña del licenciado Carlos Salinas de Gortari, pues se considera un espacio fundamental donde se reproduce el sistema político. Se analizó a partir de un enfoque procesual como si se tratase de un ritual de paso con lugares liminales, fronterizos y potencialmente disruptores del orden establecido. Asimismo, se mostró cómo la reproducción del sistema político mexicano se estructura en el tiempo, con base en la ritualización de las alianzas, enemistades y mitos. En el documento, los rituales se visualizaron como espacios centrales para la explicación del sistema, porque en ellos se ponen de manifiesto los conflictos, se reafirma el poder, se construyen imágenes, se sitúa al individuo y su grupo en la estructura social, se revitalizan los mitos que sustentan al régimen y se intentan resolver los conflictos. Ahora bien, los autores sostienen que con tal análisis se puede entender la cultura política en la que se construyeron y utilizaron redes verticales y horizontales, que sirvieron como base en la organización del Estado nacional. El sistema político mexicano puede definirse como uno jerárquico con ciertos tintes democráticos e individualistas, con el nacionalismo como eje de su ideología.

Los análisis sobre la ciudadanía han contribuido a las reformulaciones y replanteamientos de los sistemas simbólicos vinculados al ejercicio del poder.

Por ejemplo Rosaldo (1997) ha explorado las negociaciones para acceder a una ciudadanía plena, de chicanos, vietnamitas y chinos en San José, California. Se centró en la reproducción de membresía latina, esto es, en cómo los latinos conciben la comunidad, dónde perciben o no un sentimiento de pertenencia y cómo reivindican su derecho a formar parte de Estados Unidos. Se presenta la noción de ciudadanía cultural, entendida como la forma en la que los sujetos perciben su lugar en la sociedad y cómo asocian su sentido de emancipación. También se propone que la cultura está en cambio constante, y por ello hay tantos conflictos, y esto hace imposible concebirla como un espacio monolítico y homogéneo.

Para Rosaldo, la minoría latina había conseguido y expandido sus derechos, gracias al apoyo de sectores progresistas y disidentes de Estados Unidos. La hipótesis central del proyecto arguye que las personas en comunidades subordinadas luchan para alcanzar una emancipación plena. En términos metodológicos se crea una estrategia dialógica, donde la interacción con los informantes guía la investigación, de hecho, la noción que se ofrece de micropolítica nació en observaciones y entrevistas. Subyace una idea de cultura política como un espacio que se construye en las arenas, donde los actores sociales dirimen sus proyectos de vida que imaginan y por supuesto tratan de recrear.

Con frecuencia, los estudios antropológicos han analizado la cultura política en relación con otros fenómenos sociales. Alonso (1996) al explorar el papel de ésta en los partidos políticos, propuso que se estructura en los sentimientos, creencias y valoraciones que dan significado a lo político. Piensa que cada partido es portador de una cultura política determinada, que se construye desde una tensión doble generada en sus relaciones internas y con el exterior, además se concibe que en las luchas extra e intrapartidistas se adoptan hábitos, modos de vida y estilos burocráticos que fijan la relación entre gobernantes y gobernados. También se visualiza a la cultura política como un espacio fluido que sufría múltiples modificaciones, donde su relación con otras agrupaciones conllevaba

a traslapes, fusiones y rechazos, etcétera. Según el estudio, entre las valoraciones y las prácticas de la cultura política hay jerarquías que posibilitan las categorizaciones, que permiten hablar de culturas elitistas o de masas. Para Alonso, la cultura se comparte, sin que las ideas y creencias de los actores sean necesariamente iguales.

Un planteamiento muy sugerente es el tratamiento de la cultura política como un modo de vida, donde el sistema se mueve entre lo que existe y lo que se quiere que exista. Según Alonso, en el México posrevolucionario los dos pilares del sistema son el presidencialismo y el partido de Estado, por un lado; y la emergencia de la democracia, por el otro. Esto es, con el centralismo y autoritarismo la cultura política se queda en lo que existe; sin embargo, con las demandas por la democracia que trascienden a los partidos, ésta avanza a lo que se quiere que exista.

En una obra coordinada por Alonso y Ramírez (1997) se analiza la configuración de las culturas políticas con tintes democráticos en Jalisco. En ella, la democracia es entendida como un proceso, una cultura donde se construyen una voluntad y una formalización específica de relaciones sociales. Asimismo, se considera que la democracia se erige en contra del poder autoritario, con la intención de liberar a la sociedad de las ideologías estáticas, demandar el reconocimiento de la diversidad, propiciar la cultura propia, combatir la desigualdad social y toda clase de exclusión, y constituirse como el lugar del diálogo. En este sentido no es sinónimo de elegir a las autoridades, pues es necesario que la cultura política transforme las actitudes de sumisión en reclamos. De ahí que la democracia se explique por la ideología, el tipo de liderazgo, la interiorización y la socialización.

La constante es que la cultura política se ha estudiado entre sectores marginados, emergentes y poderosos en sociedades nacionales, sin embargo, se ha prestado poca atención a los patrones culturales forjados por las etnias en las arenas políticas. Uno de los pocos trabajos sobre este tema es el de Pacheco (1997), en donde se pregunta si es posible analizar la política comunitaria o el sistema de cargos con las herramientas conceptuales de la ciencia política estadounidense propuesta por Almond y Verba. Se reconoce que entre los sistemas político nacional e indígena hay diferencias nota-

bles, imposibles de soslayar en los análisis sobre la cultura política. Por ejemplo, primero la ciudadanización, pues mientras el Estado-nación establece la igualdad político-jurídica de toda persona, entre los indios de México la individualización en dichos términos es impensable, porque los individuos se reconocen como parte de un grupo. Una segunda diferencia se refiere a la idea sobre las fuentes del poder, pues mientras el Estado legitimaba su ejercicio vía la Constitución, en las sociedades indígenas se hace a través de los servicios a la comunidad. Una tercera es la participación política, cuando el Estado la visualiza entre hombres y mujeres como semejante, entre los indígenas la femenina no se presenta al margen de la masculina.

Pacheco advierte que los indios de México han construido formas de organización social que les permiten mantener coherencia y unidad dentro del grupo, identidades étnicas y sistemas de justicia con las que han podido evitar la disipación de la colectividad. No obstante, también esa forma de organización se ha visto alterada por la inserción de actores nuevos en la esfera pública comunitaria. La investigación también establece que los grupos indígenas de México están experimentando un proceso de destrucción a consecuencia de las fuertes presiones de la sociedad nacional, y como resultado en los últimos tiempos se ha dado un proceso agresivo de incorporación.

Pacheco demostró que los cargos indígenas se constituyen como un autogobierno que regula los aspectos más relevantes de la vida comunitaria, es decir, la política, economía, impartición de justicia y la socialización. Las formas de ejercer el poder entre los indígenas encuentran canales para la expresión y participación política distintos a los cauces de la política formal del Estado-nación. Estos elementos llevan a plantear a la autora que la noción de cultura política, entendida como el conjunto de orientaciones y actitudes políticas en relación con el sistema y sus instituciones, tienen deficiencias notables para explicar ese tipo de realidades sociales. Por esto, la concepción de cultura propuesta por Almond y Verba no puede dar cuenta de las actitudes y comportamientos que los indígenas tienen tanto de su propio sistema político como del nacional.

Geertz, uno de los antropólogos más influyentes de la escuela cultural estadounidense, en un artículo de su famoso volumen *La interpretación de las culturas* (1987) explora la relación entre la política y la cultura con el ejemplo de Bali. Como se ha visto hasta ahora, los autores trataron de inferir el comportamiento político por medio del análisis cultural. Sin embargo, Geertz invierte el planteamiento, esto es, que la política refleja el sentido de la cultura. Es decir, ésta debería de entenderse como una estructura de significación que da forma a la experiencia del hombre y a la política como el escenario donde ambas se desenvuelven públicamente.

Bajo este esquema, la relación entre cultura y política no es una empresa modesta y más aún, se considera que la mayor parte de las aproximaciones son muy generales, evocativas y retóricas. Por esto, se sugiere que el analista debe rastrear los lazos sociológicos entre temas culturales y fenómenos políticos, y no deducir al infinito de una esfera a la otra. Ahora, si bien en este tratamiento no propone un modelo de cultura política, sí establece algunos parámetros desde los cuales se podrían explorar facetas nuevas de las relaciones de poder. Quizá la contribución más importante es la noción de cultura, entendida como un esquema de significaciones representadas en símbolos, transmitido a lo largo de la historia, es decir, como un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y adquieren sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida.

El análisis de los rituales políticos en las democracias occidentales ha abierto vetas interesantes para entender cómo los políticos y los ciudadanos resignifican los discursos de la nación. El antropólogo Abélès (1988) estudió dos rituales donde el personaje central es el otrora presidente francés François Mitterrand. Planteó que la política de los Estados nacionales puede ser analizada con las mismas herramientas conceptuales usadas por los antropólogos para explicar a las sociedades tradicionales. También, que dichos especialistas en occidente deben repensar la teoría desde sus culturas, para aclarar si los *social dramas* son un patrón de dichas sociedades, o si es posible que se presenten en contextos urbanos de otras complejas y muy desarrolladas.

El primer ritual se relaciona con una costumbre bien instituida, cuyo origen fue una inauguración y luego una conmemoración, en la que por lo regular participan funcionarios electos durante el desempeño de sus deberes. Este ritual se instauró en febrero de 1986 en Nièvre, un distrito del cual Françoise Mitterrand fue funcionario público por más de 30 años, y que le sirvió como trampolín para después alcanzar el puesto de representación más importante de Francia. El elemento principal fue la inauguración de la estación ferroviaria de Nièvers, evento que colocó a Mitterrand como el protagonista principal de la vida pública en Francia, en un contexto de debate nacional donde la oposición obtuvo un triunfo en las elecciones legislativas. Ahora, lo que capta la atención es el efecto y la relevancia de las imágenes y los símbolos en el pueblo francés, además de la forma en la que éstos contribuyeron a la construcción de una legitimidad política.

El segundo ritual es una peregrinación a Solutré, donde se recuerda la expulsión de los alemanes de Francia y la liberación del pueblo francés. Además, en Solutré, corazón de la Bourgogne, hay una piedra sobre un sitio prehistórico, que para los franceses representa una de sus raíces y que por supuesto es un espacio cargado de un componente simbólico importante.

La conformación de los valores y formas no excluye la invención de rituales nuevos. También, que la generación de signos en el ritual puede llegar a tomar la forma de mensaje, o determinar las condiciones de enunciación del mismo. Según el autor, tanto la invención como el mensaje son peculiares de los rituales políticos modernos, y son dos espacios fundamentales desde los cuales se construye la representatividad política. Esto significa que ellos edifican una forma histórica de legitimidad de imágenes de las personas electas y una distorsión inevitable de las formas. Por último, Abélès señala que con base en el análisis etnográfico, es posible delimitar una cierta unidad entre los rituales políticos modernos y los tradicionales.

El estudio de los procesos políticos en sociedades complejas ha estimulado reflexiones novedosas, que han abierto nuevas perspectivas teóricas y rutas de investigación. En esta óptica, Abélès (1992) ha estudiado la política de las naciones europeas y abierto un diá-

logo crítico con modelos clásicos de la antropología política. Según el autor, en esta subdisciplina de las ciencias antropológicas se han presentado cuatro formas globales de analizar los fenómenos políticos: a) estudiar los modos de adquisición, perpetuación y devolución del poder y sus articulaciones con los resortes principales de la sociedad; b) examinar la acentuación sobre los modos de territorialización de la política, del ejercicio localista del poder y de la producción de la identidad; c) investigar lo cotidiano en la acción política, dentro de los procesos de toma de decisiones y de la interacción permanente entre gobernadores y gobernados y d) estudiar la cultura política, que considera a lo simbólico como su concreción y a los rituales como espacios que afirman o rechazan al ejercicio del poder.

Para Abélès es una condición sine qua non replantear el quehacer de la antropología política dentro de un contexto global, por dos razones: hay una tendencia en la disciplina por investigar los fenómenos del poder en la sociedad. Y hay una crisis en las legitimaciones y en los paisajes tradicionales de la política. Por tanto, se plantea la necesidad de analizar los modos de adquisición y devolución del poder, la vida cotidiana de la acción política y los procesos simbólicos y rituales asociados.

En un curso impartido por el profesor Abélès en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México sugirió, en concordancia con sus planteamientos, que sería deseable que la antropología política se transformara en una de los políticos. El cambio no es sólo semántico, Abélès propuso las seis áreas temáticas siguientes, para explicar los fenómenos políticos desde un punto de vista cultural, y son analizar: a) las “prácticas” o reglas pragmáticas, que implican la construcción de una memoria, la trasmisión de un patrimonio y la modificación y trasmisión de los símbolos de la política; b) los problemas de la “representación”, que supone la trasmisión política, la elegibilidad y la teatralización de lo político; c) la “legitimidad”, que entraña la construcción del consenso y credibilidad y el papel de los rituales; d) el “papel de las instituciones”, es decir, el papel estructural como comunidad; e) la “vida cotidiana” de la política y f) la “síntesis de espacios y tiempos políticos”, donde los actores de la política local

construyen sus ideas, valores y expectativas con base en el pasado, y saben hacia dónde se dirigen. Mientras que los actores de la global lo hacen con base en el presente, y no saben cuál es el destino en el futuro.

Después de este recorrido por las propuestas para el análisis de los fenómenos políticos, desde un punto de vista cultural, quizá la de Varela (1996; 2005) permita establecer una síntesis de los modelos más influyentes que con frecuencia presentan problemas de mala definición, y en muchos casos de ambigüedad. Por esto, él parte de la noción de cultura entendida como una matriz tanto consciente como inconsciente, que da significación a las creencias y al comportamiento social, esto es, como un conjunto de símbolos y signos a la usanza de Edmund Leach. Y que éstos transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan sentimientos y emociones y expresan ilusiones y utopías. En estos términos, Varela imagina a la cultura como un código que le sirve al actor para la reflexión sobre su acción social y lo sitúa en el mundo social. Además, plantea que los conocimientos e información, valores, emociones y sentimientos e ilusiones y utopías no son interpretados de igual forma por los actores, sino que son compartidos en términos de aprobar, consentir, aceptar, sentir y experimentar. Asimismo, los cuatro rubros son entendidos como paquetes que operan de forma diferenciada entre los participantes de una cultura determinada, a consecuencia de una serie de mediaciones como podría ser la educación formal, el grado de información y el papel de los medios, entre otros.

Para Varela, la cultura política es un conjunto de signos y símbolos compartidos que transmiten conocimientos e información, portan valoraciones, suscitan sentimientos y emociones, expresan ilusiones y utopías, que afectan y dan significado a las estructuras de poder. Esta noción podría complementarse con el modelo de la jerarquía e igualdad, propuesta por Kapferer (1988), para exponer la construcción de sentido que se asocia al ejercicio del poder en Sri Lanka y Australia. Para él, en algunas sociedades el sistema político no puede entenderse si se omite la lógica valorativa jerárquica, porque opera de manera distinta a la estratificación de las sociedades occidentales modernas. Es obvio que en ambas existen desigualdades, las cuales no tienen el mismo significado para los actores en las

sociedades jerárquicas, que para los nacidos en aquéllas basadas en las democracias occidentales, pensadas en términos de individualismo e igualitarismo.

Según Kapferer, en Sri Lanka el poder político está estrechamente interconectado con el sistema religioso, con la reproducción de una lógica de grupo, con la exclusión e intolerancia a prácticas e ideas divergentes y con el extremo ejercicio de la violencia política. En sentido contrario, en las democracias occidentales, como en Australia, el modelo de la comunidad imaginada ha posibilitado el surgimiento de identidades comunes, con personas con quienes no se tiene una relación directa. En estas sociedades la cultura política individualista en principio busca la igualdad, esto es, el mismo trato de la ley para todos; pero también intenta construir espacios de tolerancia en relación con la alteridad; reconoce una oferta de ideas plurales que por supuesto no intentan desmembrar, y tiene un sentido de certidumbre sobre la transparencia en la vida cotidiana. Los valores no son ideales inmutables; a través de la negociación cotidiana de los ciudadanos se han ido transformando sustancialmente. Por supuesto, no todo es cambio dentro de las arenas políticas, hay valores muy arbitrarios, verticales y excluyentes, muy interiorizados en los ciudadanos; pero, sin duda los actores se hayan insertos en un proceso de negociación, donde los ideales son repensados, reformulados, transformados y desechados.

Consideraciones finales

Es importante entender que la cultura política no es un sistema unificado y mucho menos homogéneo, y que los símbolos y signos se producen, desechan y transforman socialmente. En este sentido, es como un esquema que transmite significaciones materializadas en símbolos y signos de una generación a otra; esto es, un sistema de modelos que se heredan y expresan a través de formas simbólicas con las cuales los actores sociales se comunican, perpetúan y adquieren sus conocimientos y actitudes frente a la política. También hay que entender que la cultura política no puede ser reducida a

creencias, actitudes y preferencias, pues aunque esos ámbitos sean parte de ella, no se restringe tan sólo a eso; se estructura en los sistemas de valores, en las representaciones simbólicas y en los imaginarios colectivos. En esos espacios los actores hacen inteligibles sus esferas de poder y dan sentido y coherencia a la multiplicidad y complejidad de sus relaciones de poder.

Es posible decir, parafraseando a Geertz, que el hombre es un animal que fabrica herramientas, que ríe o miente, es incompleto, o para ser más exacto, un animal que se completa a sí mismo. Como agente de su propia realización, el hombre crea, valiéndose de su capacidad general para construir modelos simbólicos, las aptitudes específicas que lo definen; él se hace para bien o para mal, un animal político por la obra de su construcción cultural o de imágenes esquemáticas de su orden social.

Recibido en septiembre de 2009

Aceptado en febrero de 2010

Bibliografía

Abélès, Marc. 1988. Modern Political Ritual. *Current Anthropology* 29 (3): 391-404.

———. 1992. Anthropologie Politique de la Modernité. *L'Homme* (enero-marzo): 15-30.

Adler, Larissa, Claudio Lomnitz e Ilya Adler. 1990. El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en 1988. *Nueva Antropología* XL (38): 45-83.

Almond, Gabriel A., y Sidney Verba. (1963). *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Parke: Sage.

Alonso, Jorge. 1986. Cultura política y partidos en México. En *El estudio de la cultura política en México*, coordinado por Esteban Krotz,

- 187-214. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- y Juan Manuel Ramírez. 1997. *La democracia de los de abajo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, CIESAS, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIIH-UNAM), Consejo Electoral del Estado de Jalisco.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar. 1988. *Cultures of Politics-politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Colorado: Westview Press.
- Bizberg, Ilán. 1997. Legitimidad y cultura política: una discusión teórica y una revisión del caso mexicano. *Revista Mexicana de Sociología* 1: 3-17.
- Castaños, Fernando. 1997. Observar y entender la cultura política. *Revista Mexicana de Sociología* 2: 93-193.
- Castro Domingo, Pablo (coordinador). 2005. *Cultura política, participación y relaciones de poder*. México: El Colegio Mexiquense, CONACYT, UAM-I.
- Craig, Ann y Wayne Cornelius. 1980. *Political Culture in Mexico: Continuities and Revisionist Interpretations*. En *The Civic Culture Revisited*. Boston, Toronto: Little Brown and Company.
- Crespo, José Antonio. 1996. Comportamiento electoral: cultura política y racionalidad en los comicios de 1994. *Nueva Antropología* xv (50): 23-48.
- De la Peña, Guillermo. 1996. Testimonios biográficos, cultura popular y cultura política: reflexiones metodológicas. En *El estudio de la cultura política en México*, coordinado por Esteban Krotz. México: CNCA, CIESAS.

- . 1990. La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara. *Nueva Antropología* XL (38): 83-107.
- Durand Ponte, Víctor Manuel. 1997. Cultura política de masas y cambio del sistema político: el papel de la ambigüedad cultural. *Revista Mexicana de Sociología* 1: 19-35.
- Espinoza Valle, Víctor Alejandro. 2004. *El voto lejano: cultura política y migración México-Estados Unidos*. México: Miguel Ángel Porrúa, El Colegio de la Frontera Norte.
- Geertz, Clifford. 1987. La política del significado. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Hansen, Roger. 1970. *La política del desarrollo mexicano*. México: Siglo XXI.
- Inglehard, Ronald. 2003. *Human Values and Social Change: Finds from the Values Surveys*. Leiden: Brill.
- Kapferer, Bruce. 1988. *Legends of People, Myths of State, Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Kroeber, Alfred y C. Kluckhohn. 1952. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Papers of the Peabody. En *Museum of American Archeology and Ethnology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Krotz, Esteban. 1997. La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas. En *Cultura política a fin de siglo*, coordinado por Rosalía Winocur. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Juan Pablos Editor.
- . 1990. Antropología, elecciones y cultura política. *Nueva Antropología* XL (38): 9-20.
- . 1985. Hacia la cuarta dimensión de la cultura política. *Iztapalapa* 6 (12-19): 121-129.

- Lechner, Norbert. 1997. El malestar con la política y la reconstrucción de los mapas políticos. En *Cultura política a fin de siglo*, coordinado por Rosalía Winocur. México: FLACSO, Juan Pablos Editor.
- Mead, Margaret. 1953. National Character. En *Anthropology Today*, coordinado por Alfred Kroeber. Chicago: University of Chicago Press.
- Moisés, José Álvaro. 1997. Cambios y continuidades en la cultura política de los brasileños. En *Cultura política a fin de siglo*, coordinado por Rosalía Winocur. México: FLACSO, Juan Pablos Editor.
- Monzón, Cándido, Miguel Roiz y Mercedes Fernández. 1997. Perfiles de una cultura política autoritaria: el Perú de Fujimori en los años noventa. *Revista Mexicana de Sociología* 2: 93-128.
- Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes. 1997. Cultura política entre las etnias. En *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, coordinado por Elsa Patiño Tovar y Jaime Castillo Palma. México: La Jornada Ediciones, CIICH-UNAM.
- Peschard, Jacqueline. 1997. Cultura política y comportamiento electoral en el Distrito Federal. *Revista Mexicana de Sociología* 1: 37-52.
- Pitts, Victoria. 2003. *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Quevedo, Luis Alberto. 1997. Videopolítica y cultura en la Argentina de los noventa. En *Cultura política a fin de siglo*, coordinado por Rosalía Winocur. México: FLACSO, Juan Pablos Editor.
- Rosaldo, Renato. 1997. Ciudadanía cultural y minorías latinas en Estados Unidos. En *Cultura política a fin de siglo*, coordinado por Rosalía Winocur. México: FLACSO, Juan Pablos Editor.

- Schmidt, Samuel. 1996. Política y humor: chistes sobre el presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari. *Nueva Antropología* xv (50): 49-71.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones ERA.
- Segovia, Rafael. 1975. *La politización del niño mexicano*. México: El Colegio de México.
- Silva, Armando. 1997. El Cártel de Medellín y sus fantasmas. En *Cultura política a fin de siglo*, coordinado por Rosalía Winocur. México: FLACSO, Juan Pablos Editor.
- Stephen, Lynn. 2002. *¡Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Urla, Jacqueline. 1993. Cultural Politics in an Age of Statistics: Numbers, Nations, and the Making of Basque Identity. *American Ethnologist* 20 (4): 818-843.
- Varela, Roberto. 2005. *Cultura y poder: una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Barcelona: Anthropos, UAM-I.
- . 1996. Cultura política. En *Antropología política: enfoques contemporáneos*, coordinado por Héctor Tejera Gaona, 37-53. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores.
- Winocur, Rosalía (coordinadora). 2002. *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México*. México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto Federal Electoral, FLACSO.
- Wolf, Eric. 2001. *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

