

# **El procesualismo simbólico. Una propuesta de análisis en la cultura política**

**Aquiles Chihu Amparán**

En la actualidad, los estudios de cultura política enfrentan una gran dificultad relacionada con el carácter polisémico de un concepto que ha abarcado una extensa gama de definiciones. Este problema se refleja en la amplitud de los temas abordados que van desde la cultura política comparada de ciudadanos de sistemas políticos de diversos países, hasta los estudios del comportamiento electoral.

Considero que una importante veta en el estudio de la cultura política se localiza en torno al aparato de hegemonía, conformado por un sistema simbólico y un ceremonial que legitima los aparatos de Estado. Es precisamente en el núcleo de este sistema que representa la construcción del consenso, en el que se materializa una ideología correspondiente a un sistema determinado.

Esta propuesta de análisis puede constituir una aportación a los estudios de cultura política fundados sobre todo en categorías tales como sistema político, estructura política y políticas gubernamentales. Lo que denomino el “procesualismo simbólico” constituye una propuesta teórico-metodológica que funda sus bases en tres categorías: “campo político”, “trama social” y “símbolos dominantes”.

*La cultura política es el conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y los fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros*

R. Cohen, 1979

## **El capital simbólico**

**L**a tradición marxista, en su variante gramsciana, ha dejado claramente establecido que todo Estado tiende necesariamente

a la construcción y el mantenimiento de un aparato de hegemonía que le permita preservarse y reproducirse. En este sentido, la frase que define al Estado y a la política como hegemonía acorazada de coerción denota que el Estado no se asienta a largo plazo en la coerción sino en el consenso.

Para obtener la hegemonía, todo grupo antes de ser dominante se convierte en dirigente, vale decir, establece una supremacía político-militar y una supremacía civil-moral. Esta consolidación de la clase dominante significa la socialización de un orden en el que prevalece un cierto tipo de vida y una concepción del mundo diseminada en lo público y en lo privado, que moldea el espíritu del gusto, la moral, las costumbres, los principios religiosos, políticos, éticos e intelectuales de todos los sectores de la sociedad.

Este aparato de hegemonía se encuentra constituido por un sistema simbólico-ceremonial que legitima los aparatos de Estado. En este sistema encontramos las ceremonias políticas, la arquitectura, los mitos y símbolos políticos. De manera que, a diferencia de la ciencia política, que se encarga del estudio de los sistemas políticos, y de la antropología política, que se ocupa del estudio de las estructuras de poder, la cultura política comprende el estudio de la estructura del teatro de la política.

Como parte de este objeto de estudio se encuentran los ceremoniales de poder que develan el poder de los ceremoniales. Lo que Evon Vogt y Suzanne Abel han denominado los rituales políticos del México contemporáneo: el grito de Independencia, el tapadismo como rito de mistificación y las campañas políticas.<sup>1</sup>

Este sistema simbólico-ceremonial bien puede ser denominado —en términos de Pierre Bourdieu— capital simbólico.

Como lo ha demostrado Bourdieu, las estructuras simbólicas constituyen una dimensión de todo poder. En los distintos campos (económico, político, científico, artístico, cultural) a lo largo de la historia se ha acumulado capital, y existen poseedores y desposeídos de ese capital.<sup>2</sup> No todos tienen acceso al capital artístico o científico, sólo acceden a él quienes poseen los

<sup>1</sup> E. Vogt y S. Abel, "On political ritual in contemporary Mexico", The Netherlands, 1977.

<sup>2</sup> Lo que Bourdieu denomina campo se encuentra constituido por dos elementos: 1) la existencia de un capital común y 2) la lucha por su apropiación.

medios económicos y simbólicos. Las clases no se distinguen entre sí únicamente por su capital económico, existen otras formas de capital y la burguesía desplaza el problema de la diferenciación económica a la diferenciación simbólica.

El capital simbólico es ese capital negado, no reconocido como capital que, junto al capital religioso, constituye la única forma posible de acumulación cuando el capital económico no es reconocido.<sup>3</sup>

Las distintas formas de capital político que surgen de específicos capitales simbólicos y culturales constituyen la cultura política. Los campos son un lugar en donde se expresa la lucha de clases, pero cada uno conserva la especificidad y autonomía que le confiere la forma de capital. En los campos los individuos ocupan una determinada posición de acuerdo con la forma de capital que poseen. Un campo es un espacio de luchas entre individuos y grupos que buscan alterar o mantener (de acuerdo con su posición de subordinante o subordinado) la distribución de poder derivada de la forma de capital específica del campo en disputa. Existen distintos campos, el campo político es el lugar en donde los individuos confrontan sus concepciones del mundo, se trata de un campo de luchas y conflictos simbólicos.

## **La cultura política**

Desde mi punto de vista, la cultura política abarca las tradiciones y los elementos culturales en los que se desarrolla y cobra sentido la actividad política de los grupos y estructuras de poder en una arena política o campo social específicos.

Desde esta perspectiva, se considera a la cultura política como el conjunto de tradiciones culturales (costumbres, comunalidad, derecho consuetudinario) y elementos culturales (mitos, símbolos, rituales) que permiten la reproducción y el mantenimiento de las estructuras de poder de las clases hegemónicas y subalternas. Estos elementos y tradiciones culturales proveen de un particular significado a la acción política de los grupos en las estructuras de

<sup>3</sup> P. Bourdieu, *El sentido práctico*, España, 1991, p. 198.

poder, de manera que la política se configura como una serie de fenómenos de superficie y datos inmediatos que adquieren un mayor sentido en el marco del mundo de las tradiciones culturales, la memoria colectiva y los patrones de conducta anclados espacial y temporalmente en una historia cultural-regional específica.

No obstante las críticas que en otro lugar se han señalado a los planteamientos de Gabriel Almond y Sidney Verba,<sup>4</sup> en ellos se encuentra un concepto de cultura política de gran utilidad y que se ha incorporado en este análisis. En concreto, se alude al concepto planteado por Sidney Verba, quien sostiene que la cultura política de una sociedad consiste en “el sistema de creencias empíricas, símbolos expresivos y valores que definen la situación en la que una acción política se desarrolla”.<sup>5</sup>

En varios antropólogos que han analizado la cultura política tomando en cuenta el simbolismo se encuentran pistas interesantes. El antropólogo inglés Ronald Cohen concibe a la cultura política como el conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y los fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros.<sup>6</sup> El antropólogo francés Marc Abelés la considera como los símbolos y rituales estrechamente ligados tanto a la consolidación del poder como a su impugnación.<sup>7</sup> De acuerdo con el antropólogo mexicano Esteban Krotz, está constituida por los universos simbólicos asociados con los ejercicios y con las estructuras de poder.<sup>8</sup> El antropólogo Roberto Varela la define como el conjunto de signos y símbolos que afectan a las estructuras de poder; entendiendo por política la acción que produce un efecto (mantenimiento, debilitamiento, alteración, transformación parcial o radical) en la estructura de poder de una unidad operante en cualquier nivel de integración social (local, provincial, estatal, nacional, internacional, mundial), excluidos los protroniveles (individuos y unidades domésticas).<sup>9</sup> La antropóloga Larissa Lomnitz la expli-

<sup>4</sup> A. Chihu, “Nuevos desarrollos en el concepto de cultura política”, México, 1977.

<sup>5</sup> S. Verba, “Comparative Political Culture”, EUA, 1965, p. 513.

<sup>6</sup> R. Cohen, “El sistema político”, Barcelona, 1979.

<sup>7</sup> M. Abelés, “Modern Political Ritual: Ethnography of a Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand”, 1988.

<sup>8</sup> E. Krotz, “Hacia la cuarta dimensión de la cultura política”, México, 1985.

<sup>9</sup> R. Varela, “El concepto de cultura política en la antropología social mexicana contemporánea”, México, 1993.

ca sobre la base de la estructura de las redes sociales que tienen relación con el poder y el sistema simbólico que la legitima (el discurso, los rituales políticos, el lenguaje, la arquitectura, los mitos de la cosmología política, los emblemas, el uso de tiempos y espacios).<sup>10</sup>

No obstante la utilidad de estas aportaciones, se retoma el sistema teórico explicativo de Víctor Turner como guía teórico-metodológica en el análisis de la cultura política. En los fundamentos de la obra de este antropólogo se encuentra la idea de la cultura como sistema de símbolos, concepción cuyo origen se remonta a Talcott Parsons.

### **Talcott Parsons y la cultura política**

La antropología simbólica tiene una gran deuda con Talcott Parsons en lo que se refiere a su concepto de cultura y a su concepto de poder como proceso simbólico.

El estudio del símbolo ha sido tradición en la antropología, a raíz de que se abandonó el concepto de la cultura como una totalidad para adoptar la concepción de la cultura como un sistema de símbolos.

Clifford Geertz retoma la concepción parsoniana de la cultura entendida igual que un sistema de símbolos<sup>11</sup> en virtud de los cuales el hombre da significado a su existencia.<sup>12</sup> Sistema de símbolos aprendidos que orientan la interacción social.

De acuerdo con Parsons, el mundo de la acción social comprende un universo poblado por tres clases de objetos: sociales, físicos y culturales.<sup>13</sup> Los objetos sociales son los actores, los objetos físicos constituyen la realidad que (como diría Carlos Marx) existe independientemente de los actores y los objetos culturales

<sup>10</sup> L. Lomnitz, "Identidad nacional / cultura política: El caso de Chile con referencia a México", inédito, 1996.

<sup>11</sup> Para C. Geertz el símbolo es "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el significado del símbolo—. Véase C. Geertz, *La interpretación de la cultura*, México, 1992, p. 90.

<sup>12</sup> C. Geertz, *op. cit.*, 1992, p. 215.

<sup>13</sup> T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, 1988, p. 16.

son los elementos simbólicos de la tradición cultural (ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, considerados por el actor como objetos de la situación y no se encuentran internalizados como elementos constitutivos de la personalidad del actor). En este orden de ideas, la simbolización no puede surgir sin la interacción social, el individuo no puede apropiarse ni generar sistemas simbólicos fuera de la interacción con otros objetos sociales. De ahí que el sistema de símbolos compartidos constituyan la tradición cultural (que posee tres rasgos característicos: es transmitida, aprendida y compartida).

En la base de la concepción cultural como sistema de símbolos se encuentra otra diferenciación. Geertz distingue entre cultura y estructura social. La primera constituye el marco de las creencias, los símbolos expresivos y los valores en función de los cuales los individuos toman una posición respecto al mundo. La segunda constituye la conducta interactiva. La cultura es “[...] la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas”.<sup>14</sup>

Pero aquí no termina la deuda de la antropología simbólica con Parsons. En el subsistema político, el poder es la capacidad de apropiarse de los recursos existentes en la sociedad. La aportación y originalidad de la teoría política de Parsons se encuentra en la explicación de la fuerza y del consenso como momentos estrechamente ligados. Para resolver este dualismo —el cual en otro momento Antonio Gramsci había resuelto con su fórmula: Estado = sociedad política + sociedad civil—, Parsons recurre a la fórmula: poder = interacción social + proceso simbólico.

Por una parte, el poder involucra a los actores y sus redes sociales. Por la otra, el poder es intercambio simbólico, es decir, capacidad de asegurar que se lleven a cabo las obligaciones de los actores involucrados en las relaciones de poder, y para lograr este objetivo los medios empleados son los recursos simbólicos.

<sup>14</sup> C. Geertz, *op. cit.*, 1992, p. 133. De acuerdo con este autor la cultura se caracteriza por lo que Sorokin llamó “la integración lógico-significativa” y “la integración causal-funcional”. Véase P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Nueva York, 1937.

Por las anteriores consideraciones, no es posible dejar de reconocer que el concepto de cultura como sistema de símbolos y el procesualismo simbólico como manipulación de símbolos encuentran su origen en el sociólogo inglés.

La antropología simbólica, llamada así por centrar su objeto de estudio teórico y empírico en los símbolos, ha tenido sus principales exponentes en David Schneider, Clifford Geertz y Víctor Turner. Estos antropólogos, si bien comparten la noción de la cultura como un sistema de símbolos, difieren en cuanto a su concepto de símbolo y sus métodos para analizar las formas y acciones simbólicas.

## **Víctor Turner**

Lo que se ha llamado la teoría del procesualismo simbólico encuentra sus fundamentos en una concepción de la cultura como proceso y producto de la interacción social. Esta teoría orienta el análisis hacia los procesos de interacción entre la cultura y la acción política.

El procesualismo simbólico constituye una síntesis teórico-metodológica que toma en consideración al procesualismo y la obra de Víctor Turner. Del procesualismo se retoman las categorías de proceso, “arena”, “campo social”, y de Víctor Turner, creador de una teoría sobre el simbolismo ritual, categorías como las de “drama social” y “símbolo dominante”.

En oposición al funcionalismo, el procesualismo sustituye el análisis de las estructuras sociales atemporales por el estudio del conflicto y del cambio. El concepto de sistema político es desplazado por el de “campo” y “arena” políticos y el objeto de análisis se sitúa en torno a las estrategias manipulativas del individuo empeñado en la obtención del poder. La teoría procesual analiza las estrategias de los individuos para conquistar y mantenerse en el poder. Los principales conceptos de esta teoría son los siguientes: 1) *arena*; pequeña área, dentro de un campo político, en la que individuos o facciones compiten entre sí; 2) *campo*: antes la unidad de estudio era un grupo, una tribu o una comunidad, el campo es definido de acuerdo con el punto de vista de cada inves-

tigador, desborda los límites de distintos grupos y puede cambiar con el tiempo; 3) *apoyo*: todo lo que suponga una ayuda para mantenerse en el poder, la coerción y la legitimidad son dos apoyos básicos; 4) *facciones*: grupos políticos informales, que se aglutinan en torno a un líder y organizados para un fin concreto, el grupo se desintegrará una vez obtenido ese fin; 5) *poder*: la capacidad para afectar el comportamiento de los demás y/o influir en el control de las acciones máspreciadas, influencia limitada al ámbito de lo público; y 6) *política*: los procesos que intervienen en la determinación y realización de objetivos públicos y en la obtención y uso diferenciados del poder por parte de los miembros del grupo implicados en dichos objetivos.<sup>15</sup>

Turner vuelve sobre estos conceptos en un trabajo posterior, donde sostiene que las “árenas” son el escenario concreto en el cual los paradigmas se transforman en metáforas y símbolos en relación con el tipo de poder político que es movilizado y se ponen a prueba las relaciones de fuerza existentes entre los portadores de paradigmas.<sup>16</sup> La “arena” es el marco (institucionalizado o no) en el cual se busca un reconocimiento público de la toma de decisiones,<sup>17</sup> es el escenario para la toma de decisiones.<sup>18</sup> Los “campos” son el dominio cultural abstracto en donde los paradigmas<sup>19</sup> (normas, reglas) son formulados, establecidos y entran en conflicto. Un conflicto de paradigmas sucede cuando se quebranta una norma.<sup>20</sup>

Para el antropólogo escocés, los símbolos están asociados con intereses humanos que le otorgan significados al usarlos y manejarlos en el espacio de la arena pública. El procesualismo simbólico es la aplicación de la teoría procesualista a los problemas relacionados con los conflictos en los que se encuentra una manipulación de símbolos. Es el análisis teórico que tiene como objeto los procesos y conflictos en los cuales nuevos símbolos son creados.

<sup>15</sup> M. Swartz, V. Turner y A. Tuden, *Political Anthropology*, Chicago, 1966.

<sup>16</sup> V. Turner, *Dramas, fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Londres, 1974, p. 17.

<sup>17</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1974, p. 133.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 135.

<sup>19</sup> Modelos culturales de conducta que existen en la cabeza de los actores.

<sup>20</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1974, p. 17.

Los conceptos de símbolo ritual y símbolo dominante de Víctor Turner constituyen un gran aporte a la antropología simbólica. Entre el símbolo y la conducta existe una relación dialéctica, Turner le atribuye al símbolo ritual la función de instigador de la acción social.<sup>21</sup> Asimismo, este autor define al símbolo como una clase especial de signo.<sup>22</sup> Su concepto de símbolo dominante viene a constituir una innovación.<sup>23</sup> No obstante, otros antropólogos como Abner Cohen y Sherry Ortner han realizado aportes en relación con los símbolos dominantes o símbolos clave.

Por su parte, Abner Cohen define a los símbolos como objetos, actos, conceptos o formaciones lingüísticas que permanecen ambiguas por una multiplicidad o disparidad de significados, que evocan sentimientos y emociones e impulsan a los hombres a la acción.<sup>24</sup> Cohen ubica la diferencia entre signo y símbolo como un problema de grados que varía dependiendo de la intensidad de los sentimientos que evoca, y de las propiedades de impulso a

<sup>21</sup> V. Turner define al símbolo ritual como “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”. El símbolo es “una cosa de la que, por consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual”. Véase V. Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, México, 1980, p. 21.

<sup>22</sup> Morris es el primero en definir al signo como una entidad constituida por un significante: el vehículo sensorial perceptible o forma exterior y un significado: el sentido. Véase C.W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938.

<sup>23</sup> Al símbolo dominante Víctor Turner le confiere cuatro rasgos principales: a) multiplicidad de significados: ambigüedad, significado impreciso, complejidad e incertidumbre en el significado de los símbolos que constituyen la fuente de su fortaleza; b) unificación de significados dispares: ligados por analogía entre sí porque tienen cualidades comunes o porque están asociados de hecho o de pensamiento; c) condensación de significados: ideas, relaciones entre cosas, interacciones y transacciones son representadas simultáneamente por el símbolo vehículo; los símbolos encarnan varias ideas que a nivel del subconsciente interactúan con otras y se asocian en la mente dando lugar a un proceso de síntesis en un nuevo significado para el individuo; y d) polarización de significados: polo ideológico o normativo que tiene como referentes a la moral y al orden social; el polo sensorial u orético que tiene como referentes procesos que se espera estimulen deseos y sentimientos, los significados son fenómenos y procesos naturales y fisiológicos cuyos contenidos se relacionan con la forma externa del símbolo.

<sup>24</sup> A. Cohen, *Two-Dimensional man: An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Londres, 1974.

la acción que posee. Esta variación en grados la describe como la potencia del símbolo. Los símbolos están ordenados en rangos que varían de acuerdo con su potencia, desde el menos potente, un simple signo, hasta el más potente, un símbolo dominante.<sup>25</sup> Por su parte, Sherry Ortner nos habla de símbolos clave que constituyen el corazón de un sistema cultural, elementos clave, valores focales, valores dominantes, palabras clave. Ejemplos de símbolos clave son el ganado para los nuer, la motocicleta para los *Hell Angels*, el sable y el crisantemo que elige Ruth Benedict en los símbolos japoneses como metáforas representativas de una tensión en el sistema de valores.<sup>26</sup>

Víctor Turner realiza una síntesis entre el procesualismo y su teoría sobre el simbolismo ritual en la que el resultado es un modelo que aplicará durante toda su obra: el modelo “drama social”, “liminal-liminoide”.

Del procesualismo incorpora el análisis dramático, ya que los “dramas sociales” representan las fases del proceso en disputa. Como el mismo Turner lo indica, el concepto de “drama social” viene a ser su principal unidad de descripción y análisis en el estudio del proceso social.<sup>27</sup>

El método del “drama social” de Víctor Turner combina el análisis general de la comunidad con el estudio de la historia de vida de un individuo. Se trata de una serie de estudios de caso de las comunidades narrado a través de la vida de los actores principales. El estudio de Turner en una comunidad africana sobre lo que él llamó un “drama social” giraba en torno al análisis de una serie de crisis sucedidas en la historia de la comunidad que venían a interrumpir la vida cotidiana y la unidad de la comunidad.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Los símbolos dominantes son los símbolos más potentes porque se encuentran enraizados en necesidades existenciales y en relaciones de poder, son interiorizados y percibidos de manera muy personal, a la vez que reproducen la cotidianidad política mediante la reafirmación de mitos y valores comunes. Véase T. Lewellen, *Introducción a la antropología política*, 1985.

<sup>26</sup> S. Ortner, “On Key Symbols”, 1973.

<sup>27</sup> V. Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Inglaterra, 1957.

<sup>28</sup> El término “drama social” es desarrollado principalmente en dos de sus obras: *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (1957) y *Dramas, fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974).

Este concepto tiene como propósito describir el proceso de ajustes en momentos críticos de la sociedad. Se trata de una secuencia de acción simbólica perfectamente delimitada espacial y temporalmente, de tal manera que constituye un evento separado de la vida y la experiencia cotidianas. La categoría de *performance* viene a enriquecer el concepto de “drama social” y se refiere a los eventos que se representan bajo la forma y la estética dramáticas y constituyen canales de la objetivación de normas, valores y creencias mediante las cuales se reinterpreta lo privado en términos de lo colectivo, y lo abstracto (el mito) toma forma concreta.

El aspecto central del análisis procesualista es el de los procesos sociales (manifestaciones, disputas, sublevaciones, ceremoniales y rituales). Para Turner, algunos de estos acontecimientos forman parte de dramas sociales que son secuencias de eventos en los que los grupos en conflicto intentan imponer su propio paradigma y demostrar la ilegitimidad del paradigma de sus enemigos.<sup>29</sup> Esta confrontación entre portadores de paradigmas toma la forma de drama, ya que los participantes realizan una serie de actividades en donde uno de los objetivos es el de mostrar a los otros lo que han hecho. De ahí que las acciones tomen el aspecto de una representación para una audiencia. En el drama social, los actores están actuando conscientemente hacia la obtención de ciertos objetivos públicos, por lo que el estudio de un drama social debe involucrar necesariamente un análisis del proceso de comunicación y de los símbolos que la gente emplea para lograr sus propósitos individuales y colectivos.

El “drama social” es un estudio de caso sobre un conflicto, este concepto da cuenta de un proceso social que recorre cuatro fases:<sup>30</sup>

- 1) Ruptura de las normas regulares que gobiernan las relaciones sociales.
- 2) Creciente crisis que devela los patrones recurrentes de lucha faccional del grupo social.
- 3) Mecanismos de ajustes y reformas, formales e informales, pues-

<sup>29</sup> En Turner, el término paradigma se refiere a los modelos culturales de conducta que existen en la cabeza de los actores, ya sea en un pequeño grupo o en toda una fase histórica. Véase V. Turner, *op. cit.*, 1974, p. 64.

<sup>30</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1957, pp. 91-93.

tos en movimiento por los líderes de las facciones del grupo social.

- 4) Reintegración del grupo social en cuestión o el reconocimiento social de una crisis irreparable entre las diferentes facciones y partidos políticos.

Para los fines de este estudio, vinculado al surgimiento de símbolos, es necesario destacar que la representación de rituales públicos surgen durante la fase de mecanismos de reajustes instrumentados para salvar la situación de crisis.<sup>31</sup>

A nivel teórico y empírico, aquí interesaba comprobar si era factible aplicar a los estudios de caso en las sociedades modernas el modelo de Turner. Fue una sorpresa encontrar que el mismo Turner había pensado primero que el “drama social” no era de tipo universal. Sin embargo, posteriormente llegó a afirmar que los dramas sociales podían ser aplicados en el estudio de las sociedades complejas.<sup>32</sup> Este autor llega al convencimiento de que cada sociedad tiene sus propias variantes y formas de “dramas sociales”, los cuales a su vez presentan su propio estilo, una estética del conflicto y mecanismos de ajuste.<sup>33</sup>

Así como los símbolos dominantes son moléculas del ritual, el “drama social” representa diminutas unidades de análisis que pueden ser aisladas para comprender el conflicto social. Si bien en la vida social no todos los procesos son dramáticos, el “drama social” acontece en eventos que adquieren un carácter trágico y es una herramienta de análisis para describir episodios de conflicto social. Se trata de un modelo de cuatro fases que inicia con la ruptura de una norma crucial para el grupo social, lo cual provoca una crisis y un conflicto entre los grupos más importantes, que lleva a la aplicación de mecanismos de ajuste para reconciliar dichos grupos; la fase final aparece como la expresión simbólica de la reconciliación o el cisma irremediable.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>32</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1974, p. 33.

<sup>33</sup> V. Turner, *On the edge of the bush. Anthropology as experience*, Arizona, 1986, p. 71. Turner sostiene que este estudio tuvo por objetivo comparar los perfiles de dramas en diferentes sociedades.

<sup>34</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1974, pp. 78 y 79.

En varios momentos de su obra, Turner hace notar que durante la tercera fase (mecanismos de ajuste) de todo “drama social” se presentan ritualizaciones y acciones simbólicas.<sup>35</sup> Esta fase abre las puertas del proceso ritual y contiene a su vez, como proceso ritual, una fase “liminal”.<sup>36</sup>

Turner distingue los fenómenos y situaciones que suceden en las sociedades tribales aplicándoles el concepto de “liminal”, mientras que a los fenómenos y situaciones que acontecen en las sociedades complejas les atribuye el concepto “liminoide”. Cabe mencionar, además, que debido a la ambivalencia característica del fenómeno, este autor emplea el término fase “liminoide” en otras esferas de los rituales de paso, tales como en las peregrinaciones o las comunas hippies.

El término “liminoide” significa una forma semejante —sin ser idéntica— a lo “liminal”.<sup>37</sup> De acuerdo con Turner, la diferencia entre “liminal” y “liminoide” se encuentra en el carácter de obligatoriedad en el primero, y la opcionalidad en el segundo. Es el caso de un ritual de circuncisión (como el ejemplo del mukanda planteado por Turner), al que ningún miembro de la sociedad tribal puede dejar de asistir o participar, y el del carnaval, festejo propio de las sociedades complejas al que los individuos pueden asistir —ya sea participando en las representaciones o como meros espectadores— o dejar de hacerlo.<sup>38</sup>

Cabe aclarar una segunda característica que distingue los fenómenos de “liminal” y “liminoide”. En el primer tipo de socieda-

<sup>35</sup> V. Turner, *The Anthropology of Performance*,..., 1986, p. 39.

<sup>36</sup> Para Víctor Turner, la fase liminal de los ritos de paso comprende tres fases: 1) separación, fase que significa “la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales”; 2) transición (o limen), en esta fase “el estado del sujeto del rito (o pasajero) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero”; y 3) agregación, fase en donde el paso se ha consumado ya, el sujeto del rito (que puede ser individual o corporativo) alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de ello, adquiere derechos y obligaciones de tipo estructural y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos. Véase V. Turner, *op. cit.*, 1980, p. 104.

<sup>37</sup> “Oid” proviene del griego *eidos* que significa “una forma que se parece o asemeja a otra”.

<sup>38</sup> V. Turner, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, Nueva York, 1982.

des, la fase “liminal” del ritual, por ejemplo en los ritos de paso, consiste en el aislamiento del individuo frente al grupo (ya que se trata de un sujeto que convive de manera cotidiana con la colectividad); en el segundo tipo de sociedades, por ejemplo, durante las fiestas de carnaval o los espectáculos de masas, el individuo no se encuentra aislado sino en contacto con la colectividad (ya que se trata de un sujeto que no convive de manera cotidiana con la colectividad).

Las situaciones “liminal”-“liminoides” constituyen una especie de semillero de creatividad cultural del cual surgen nuevos símbolos, paradigmas y modelos. Estrechamente vinculado con la “liminalidad”, el término “antiestructura” denota la disolución de la estructura social normativa con sus roles, estatus, derechos jurídicos y obligaciones, y representa un potencial latente de opciones de las que surgirá lo nuevo. La “antiestructura” o “sistema protoestructural” es el precursor de innovadoras formas normativas, la fuente de nueva cultura.<sup>39</sup> En aquellos momentos en que las sociedades atraviesan por una transición liminal entre diferentes estructuras sociales en donde los tradicionales patrones socioculturales son puestos en duda y sometidos a crítica, a la vez que aparecen nuevos horizontes y formas de interpretar la vida. Desde esta perspectiva teórica, la liminalidad constituye el espacio en donde los paradigmas son cuestionados o modificados.

Debe añadirse que la “fase liminal” es un periodo marginal, una situación interestructural.<sup>40</sup> Los ritos de paso representan la transición de una clasificación social a otra, de un estatus social a otro, de una profesión o edad a otras. Estos ritos no se limitan a momentos coyunturales restringidos por un espacio de tiempo muy corto, sino que pueden expresar cambios como la entrada en la guerra por un pueblo o la transición de una época de escasez a una de abundancia.<sup>41</sup>

En efecto, la “liminalidad” es un punto intermedio de transición entre dos posiciones.<sup>42</sup> Por un lado, se tiene un estado de marginalidad en el que las acciones y relaciones no provienen de

<sup>39</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1982, p. 28.

<sup>40</sup> V. Turner, *op. cit.*, 1980, p. 103.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>42</sup> V. Turner, *op. cit.*, p. 237.

un estatus social reconocido, sino que son originadas fuera de él. Por el otro lado, en el sistema de clases sociales se encuentra el estatus que confiere el escalón más bajo en la estratificación social donde recompensas desiguales son asignadas a diferentes posiciones. La "liminalidad" es ese estado intermedio entre la marginalidad o condición de permanecer (de manera continua, por adscripción, temporal, situacional o en forma voluntaria) al margen de la estructura de un sistema social, de la conducta, del estatus, de los roles (ejemplo de este estado son los chamanes, mediums, sacerdotes, hippies) y la "inferioridad estructural" o estatus más bajo en la estratificación de clases sociales, los más pobres. La "liminalidad" denota cualquier condición en las periferias o fuera de la vida cotidiana, como es el caso de los movimientos milenaristas surgidos en fases de transición de las sociedades.<sup>43</sup>

## Conclusiones

En la actualidad, los estudios de cultura política enfrentan una gran dificultad relacionada con el carácter polisémico de un concepto que ha abarcado una amplia gama de definiciones. Desde la idea de la cultura política como elementos cognoscitivos, afectivos y valorativos que se encuentran en la base de actitudes y comportamientos políticos;<sup>44</sup> o como el estrato oculto que subyace bajo las actitudes y el comportamiento de los individuos frente al poder.<sup>45</sup>

Este problema también se refleja en la amplitud de los temas abordados en este tipo de estudios, que abarcan desde la cultura política comparada de ciudadanos de sistemas políticos de diversos países;<sup>46</sup> el estudio de las élites de la sociedad política y la cultura política hegemónica que reproducen;<sup>47</sup> los diversos orga-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>44</sup> G. Almond y S. Verba, "An approach to political culture", Princeton, 1963.

<sup>45</sup> R. Gutiérrez, "A manera de introducción: elementos para un análisis de la cultura política contemporánea en México", México, 1988.

<sup>46</sup> G. Almond y S. Verba, *op. cit.*, 1963.

<sup>47</sup> R. Camp, "La cultura política mexicana", México, 1983.

nismos, sectores y clases de la sociedad civil y la cultura política que originan;<sup>48</sup> o el comportamiento electoral.<sup>49</sup>

La propuesta de análisis aquí desarrollada considera que una importante veta en el estudio de la cultura política se localiza en torno al aparato de hegemonía, conformado por un sistema simbólico-ceremonial que legitima los aparatos de Estado. Es precisamente en el núcleo de este sistema que representa la construcción del consenso, en el que se materializa una ideología correspondiente a un sistema político determinado.

En el análisis de este universo, puede ser de gran utilidad el procesualismo simbólico debido al resultado de una vasta obra en el estudio de los símbolos y rituales en el contexto de una arena y un campo específicos. Las categorías de “arena”, “campo”, “drama social”, “capital simbólico”, *performance*, pueden constituir una aportación a los estudios de cultura política, sobre todo a los estudios de carácter local. Las nociones de campo y arena, que toman como punto de partida la especificidad del capital (cultural, político, económico) de los campos, permite enfocar este tipo de estudios desde una óptica distinta de la de los estudios de comunidad, los estudios municipales o los estudios sobre procesos electorales.

## Bibliografía

- Abelés, Marc, “Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand”, en *Current Anthropology*, 29, 3, June, 1988, pp. 391-399.
- Almond, Gabriel y Sidney Verba, “An approach to political culture”, en Almond, Gabriel and Verba, Sidney comp., *The Civic Culture, Political attitudes and democracy in five nations*, Princeton, University Press, 1963.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Ed. Taurus, Madrid, España, 1991.

<sup>48</sup> G. de la Peña, “La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara”, México, 1990.

<sup>49</sup> J. A. Crespo, “La cultura política después del 6 de julio”, México, 1989.

- Camp, Roderic Ai, "La cultura política mexicana", en R. Camp, *Los líderes políticos en México: Su educación y reclutamiento*, FCE, México, 1983.
- Crespo, José Antonio, "La cultura política después del 6 de julio", en *Nueva Antropología*, núm. 35, vol. X, México, 1989, pp. 29-38.
- De la Peña, Guillermo, "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara", en AA.VV. *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 38, México, octubre 1990, pp. 83-107.
- Cohen, Abner, *Two-Dimensional man: An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
- Cohen, Ronald, "El sistema político", en *Antropología política*. J. Llobera (comp.), Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 55-82.
- Chihu, Aquiles, "Nuevos desarrollos en el concepto de cultura política", en *Polis 96-2*, UAM-Iztapalapa, México, 1997, pp. 175-196.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, México, 1992.
- Gutiérrez, Roberto, "A manera de introducción: elementos para un análisis de la cultura política contemporánea en México", en *Revista A*, UAM-Azcapotzalco, núm. 23/24, vol. IX, 1988, pp. 9-16.
- Krotz, Esteban, "Hacia la cuarta dimensión de la cultura política", en *Iztapalapa*, núm. 12-13, año 6, UAM-Iztapalapa, México, enero-diciembre, 1985, pp. 121-127.
- Lewellen, Ted, *Introducción a la antropología política*, Ed. Bellaterra, 1985.
- Lomnitz, Larissa, "Identidad nacional/cultura política: El caso de Chile con referencia a México", UNAM, inédito, 1996.
- Morris, C.W., *Foundations of the theory of Signs*, University, Chicago Press, 1938.
- Ortner, Sherry, "On key symbols", en *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 5, oct., 1973, pp. 1338-1346.
- Parsons, Talcott, *El sistema social*, Ed. Alianza Universidad, núm. 326, Madrid, 1988.
- Sorokin, P., *Social and cultural Dynamics*, 3 vols., Nueva York, 1937.

- Swartz, Marc, Víctor Turner y Arthur Tuden, "Introducción", en Swartz, Turner and Tuden, *Political Anthropology*, Ed. Aldine, Chicago, 1966, pp. 1-41.
- Turner, Víctor, *Schism and continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Dramas, fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974.
- \_\_\_\_\_, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- \_\_\_\_\_, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, Nueva York, 1982.
- \_\_\_\_\_, *On the edge of the bush. Anthropology as experience*, The University of Arizona Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *The Anthropology of Performance*, 1986.
- Varela, Roberto, "El concepto de cultura política en la antropología social mexicana contemporánea", en Esteban Krotz (compilador), *La cultura adjetivada*, Ed. UAM-I, México, 1993, pp. 75-113.
- Verba, Sidney, "Comparative Political Culture", en L. Pye y S. Verba (eds.), *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, 1965.
- Vogt, Evon and Suzanne Abel, "On political ritual in contemporary Mexico", en S. Moore y B. Myerhoff, *Secular ritual*, Vangorgum, Assen/Amsterdam, The Netherlands, 1977.