



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

**SIMBOLOS DE CULTURA POLITICA
EN LAS COMUNIDADES NAHUAS DE MORELOS**

Simbolismo y cultura política en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos

**TESIS PARA Aquiles Amparán Chihu DE DÓCTOR
EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS DE LA UAM-I**

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

AQUILES CHIHU AMPARAN

DIRECTOR: DR. ROBERTO VARELA VELAZQUEZ

Director: Dr. Roberto Varela

Asesor: Dr. Esteban Krotz

Asesor: Dr. Luis Leñero

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

**SIMBOLOS DE CULTURA POLITICA
EN LAS COMUNIDADES NAHUAS DE MORELOS**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS DE LA UAM-I**

AQUILES CHIHU AMPARAN

DIRECTOR: DR. ROBERTO VARELA VELAZQUEZ

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

INDICE

AGRADECIMIENTOS4

I. INTRODUCCION

Antecedentes6
El universo de estudio8
La tesis sustentada13
El paradigma de la cultura politica en Almond y Verba18
La cultura politica como sistema de creencias, valores y simbolos25
Victor Turner y el procesalismo simbolico30

PRIMERA PARTE: QUETZALCOATL

II. EL SIMBOLO **SIMBOLOS DE CULTURA POLITICA
EN LAS COMUNIDADES NAHUAS DE MORELOS**

La dimensi6n
La dimensi6n
La dimensi6n posicional
.....

III. LA FIESTA

La fiesta de Quetzalcoatl
Fiestas en las ciudades
.....

IV. EL CAMPO

La Universidad nahuatl en Tepetepan119
La ceremonia de entrega del bast6n de mando en Ixcocotla128
Integrando la tradici6n
.....

SEGUNDA PARTE: EL TEPOTECO

V. EL SIMBOLO **AQUILES CHIHU AMPARAN**

La dimensi6n135
La dimensi6n139
La dimensi6n posicional145
.....

VI. LA CASA DEL PUEBLO

Los "traidores del pueblo" en 1975149
El telef6rico, el periferico y el tren153
La protesta al club de golf, un drama social157
La ruptura de una noxa (El proyecto del club de golf El Tepoteco)162
La crisis ("los traidores del pueblo" en 1995)168
Mecanismos de reajuste (La ceremonia de entrega del bast6n de mando)176
El reconocimiento de un cisma irreconciliable184
El movimiento como un rito de paso192
.....

VII. EL CAMPO

El territorio comunal195
Santa Catarina204
El movimiento municipalista de Tepetepan211
.....

VIII. CONCLUSIONES

.....216

BIBLIOGRAFIA

.....225

APENDICE

.....247

INDICE

AGRADECIMIENTOS	4
I INTRODUCCION	
Antecedentes	6
El universo de estudio	8
La tesis sustentada	13
El paradigma de la cultura política en Almond y Verba	18
La cultura política como sistema de creencias, valores y símbolos	25
Víctor Turner y el procesualismo simbólico	30
PRIMERA PARTE: QUETZALCOATL	
II EL SIMBOLO	
La dimensión exegetica	
La dimensión operacional	
La dimensión posicional	
III LA FIESTA	
La fiesta de Quetzalcóatl	
Ceremonias liminoides	
IV EL CAMPO	
La Universidad náhuatl en Ocoatepec	119
La ceremonia de entrega del bastón de mando en Xoxocotla	128
Inventando la tradición	
SEGUNDA PARTE: EL TEPOZTECO	
V EL SIMBOLO	
La dimensión exegetica	135
La dimensión operacional	139
La dimensión posicional	145
VI LA CASA DEL PUEBLO	
Los "traidores del pueblo" en 1979	149
El teleférico, el periférico y el tren	153
La protesta al club de golf, un drama social	157
La ruptura de una norma (El proyecto del club de golf El Tepozteco)	162
La crisis ("los traidores del pueblo" en 1995)	168
Mecanismos de reajuste (La ceremonia de entrega del bastón de mando)	176
El reconocimiento de un cisma irreconciliable	184
El movimiento como un rito de paso	192
VII EL CAMPO	
El territorio comunal	195
Santa Catarina	204
El movimiento municipalista de Temoac	211
VIII CONCLUSIONES	
.....	216
BIBLIOGRAFIA	225
APENDICE	247

AGRADECIMIENTOS

La terminación de esta tesis ha sido posible por el apoyo que recibí de muchas gentes con las que estoy en deuda.

Doña Vicenta Villalba, practicante de la herbolaria, con un reconocido prestigio a nivel nacional e internacional nos alojó en su casa. Ahí, mi esposa y yo recibimos el cariño de ella y el de su familia: Su señor padre Don Bardomiano (que en paz descansa) y su marido Don Pedro Barreto.

Don Felipe Alvarado Peralta, autor de varios libros sobre Amatlán, fue la primera persona que nos permitió conocer el mito de Quetzalcóatl. A pesar de nuestras diferencias ideológicas y políticas, siempre supimos crear el debido respeto el uno hacia el otro.

En general, agradezco al conjunto de los habitantes de Amatlán y de Tepoztlán que me permitieron acercarme a las distintas facetas de su vida comunitaria.

En el ámbito institucional, le agradezco al Dr. Roberto Varela la dirección de esta tesis y la libertad que me otorgó para trabajar en el programa de doctorado. El Doctor Esteban Krotz, miembro del jurado, enriqueció mi trabajo con interesantes opiniones. Al Doctor Luis Leñero, miembro del jurado, le agradezco

que me haya brindado su amistad y caluroso afecto, así como sus valiosos comentarios.

Julietta Santos y Salvador Melquiades me auxiliaron en distintas fases de la investigación. El Doctor Luis Vázquez, investigador del CIESAS de Guadalajara, leyó una primera versión del borrador aportando valiosas sugerencias. El Doctor Jaime Litvak King me otorgó todas las facilidades para consultar la excelente biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas que él dirige y ha puesto al servicio de la comunidad académica.

Recibí financiamiento de CONACULT durante el primer año de investigación (1994). Durante tres años (1995-1997) CONACYT me otorgó una beca y el apoyo financiero que me permitió realizar el trabajo de campo. No puedo dejar de mencionar a la UAM, institución a la que pertenezco en donde he encontrado los espacios favorables para mi desarrollo intelectual.

Mi esposa, Herlinda García, ha sido una gran compañera en el trabajo de campo y fuente de innumerables ideas.

I

INTRODUCCION**Antecedentes**

Antes de redactar la primera versión de mi proyecto de tesis de doctorado había venido desarrollando el tema de la cultura política en relación a los mitos y símbolos políticos. En esos trabajos aludía al mito y al símbolo como elementos culturales que funcionan a manera de metáforas que motivan a la acción. Recuerdo que le atribuía al mito un sentido sociológico más que antropológico. A la manera de Sorel, como un llamado para la acción o imágenes triunfalistas que motivan la conciencia de las masas en lucha. El mito como parte de los grandes movimientos sociales en donde los hombres se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa (Chihu, 1991b).

Más tarde, situado en el análisis de la disputa en torno a los símbolos políticos, había realizado una investigación sobre el conflicto entre el PRD y el PRI por los símbolos y colores nacionales. Este conflicto en el terreno simbólico tuvo como resultado que el partido oficial le condicionara al naciente partido opositor su registro a cambio de renunciar al uso de los

colores nacionales en el símbolo de su partido. Como resultado el PRD registró el emblema del sol con sus rayos en negro con un fondo blanco (Chihu, 1991c).

La búsqueda por establecer el marco teórico para la presente investigación empezó con la lectura de los clásicos de cultura política en la Ciencia Política. Esta tarea me llevó a autores tales como Gabriel Almond (1956); Almond y Verba (1963); Sidney Verba (1965); Lucien Pye (1972). Sin embargo, aunque en estos autores encontraba la base teórica del tema de cultura política, sus estudios a nivel nacional a base de encuestas dejaban mucho que desear en cuanto a presentar resultados ya sea en relación al nexo entre cultura y política o sobre lo que ellos mismos definían como cultura política: el conjunto de símbolos, creencias y valores que definen la situación en donde se desarrolla la acción política (Verba, 1965:513).

De la Ciencia Política proseguí con la Antropología, en donde consulté las investigaciones de David Kertzer (1987); Marc Abelés (1988); Myron Aronoff (1993). Si bien, los resultados de estos estudios eran satisfactorios, no me proporcionaban algún método o categorías que me permitieran realizar otro trabajo como el de ellos.

Situado en la Antropología emprendí una búsqueda interdisciplinaria y descubrí trabajos como los de Pertti Ahonen (1991); Chaffe (1993); Raffaele De Mucci (1990); Simonetta Falasca-Zamponi (1992); Gilmore (1985); László Kurti (1990). En esta búsqueda me topé con el artículo de un politólogo Dittmer (1977)

que proponía una hipótesis interesante: lo inherentemente cultural en el terreno de la cultura política se localiza en el terreno del universo simbólico. Este enfoque metodológico me permitía aislar una variable empírica nítidamente focalizable que en nuestro estudio se constituye como unidad básica de análisis: el símbolo.

De manera natural, esta hipótesis me llevó a descubrir los trabajos de antropólogos como Abner Cohen y Víctor Turner quienes sostienen el valor instrumental de los símbolos. De los dos, considero que en el conjunto de la obra de Víctor Turner se encuentra la metodología y conceptos apropiados para realizar un análisis sobre el valor instrumental de los símbolos.

El universo de estudio

En un primer momento pensé investigar sobre el simbolismo y la cultura política en el D.F. Sin embargo, opté por regresar a los métodos clásicos de la Antropología y me refugié en el estudio de caso. Seleccioné un universo más controlable y preferí trabajar en una comunidad en la que existiera algún símbolo de relevancia. Escogí una comunidad nahua de Morelos ya que mis vínculos con ese estado son muy estrechos.¹

Elegí Amatlán, porque el emblema y símbolo de Quetzalcóatl me impactó desde el primer momento en que tuve contacto visual con él.

¹.- Abarcan desde los recuerdos en torno a la casa de mi abuela en Cuernavaca, mis actuales amistades, los amigos de la Primaria Evolución y la Secundaria Federal Froylán Parroquín, mi experiencia profesional y el trabajo de campo (Chihu: 1979, 1980).

No obstante, conforme avanzaba en la redacción de la tesis pude darme cuenta que era necesario ampliar mi estudio de caso, ya fuera hacia otra comunidad nahua del municipio de Tepoztlán o del estado de Morelos. Fue entonces cuando surgió el movimiento de resistencia frente al club de golf en Tepoztlán y ello me brindó la posibilidad de ampliar mi universo de estudio.

La arena política² que nos ocupa se sitúa en el municipio de Tepoztlán, uno de los seis municipios que cuentan con más de un 30% de población indígena de habla nahua en el estado.³

Tepoztlán cuenta con una población de 28,872 habitantes.⁴ Abarca una superficie de 279 kilómetros cuadrados que corresponden a un 5.6 % de la superficie del estado.⁵ Colinda al norte con el Distrito Federal (delegación de Milpa Alta), al sur con los municipios de Yautepec y Jiutepec, al este con los municipios de Tlalnepantla y Tlayacapan, al oeste con los municipios de Huitzilac y Cuernavaca.

De acuerdo al Códice Mendocino, Tepoztlán fue una cabecera xochimilca-tlahuica sujeta a dominación por los mexica hasta el

².- La "arena" es el marco (institucionalizado o no) en el cual se busca un reconocimiento público de la toma de decisiones (Turner, 1974:133).

³.- Puente de Ixtla tiene un 33.08%, Miacatlán un 37.7%, Tetela del Volcan un 41.85%, Zacualpan un 41.93%, Tepoztlán con un 71.44% y Temoac un 100%

⁴.- Censo de población del INEGI de 1993-94. Con un padrón de 14 mil electores. Basurto Trejo, Carlos. "El Regional del sur", 2 de marzo de 1994, Morelos.

⁵.- El estado de Morelos tiene una extensión de 4,941 kilómetros cuadrados.

tiempo de Moctezuma I, entre 1440 y 1469. El Tepoztlán prehispánico incluía casi el mismo territorio que el municipio actual y entre sus poblaciones se contaba Amatlán (Parodi, 1986).

Amatlán forma parte de los ocho poblados que integran el municipio de Tepoztlán.⁶ Esta comunidad,⁷ al igual que Tepoztlán, es un asentamiento prehispánico que se remonta a la época en que xochimilcas y tlahuicas (dos de las tribus nahuatlacas que de acuerdo al mito de la migración, salieron juntas del lugar de la peregrinación) se fusionaron con los habitantes autóctonos, los chichimecas y los toltecas (Barreto, 1984). El área urbana de Amatlán ocupa una extensión aproximada de 375 hectáreas en la que habitan 1000 amatlecos agrupados en 70 familias. Cada familia posee en las tierras circundantes al poblado, al menos una parcela o tarea (800 mts²).

El estado de Morelos ha sido objeto de numerosas investigaciones. De esos estudios destacan los de Robert Redfield

6.- Amatlán, Tepoztlán, Ixcatepec, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santa Catarina, Santiago Tepetlapa, Santo Domingo Ocotitlán.

7.- Amatlán se encuentra al norte del estado de Morelos en el municipio de Tepoztlán en las coordenadas 99 grados y 2 minutos de longitud oeste, 18 grados y 58 minutos de latitud norte. Tiene sus límites al noreste con los municipios de Tlalnepantla y Tlayacapan, al noroeste con los pueblos de Santo Domingo Ocotitlán e Ixcatepec, al suroeste con el pueblo de Santiago Tepetlapa y al sureste con el pueblo de San José de los Laureles. Rumbo al sur se localiza el ingenio de Oacalco que puede ser observado desde Cinteopa (lugar dedicado al templo del maíz, en donde se descubrió la pieza arqueológica de Quetzalcóatl en su manifestación de Tlahuizcalpantehcutli). A nueve kilómetros hacia el oeste se llega al centro de Tepoztlán cabecera del municipio.

(Tepoztlán, a Mexican village); Oscar Lewis (Tepoztlán, un pueblo de México); Arturo Warman (Los campesinos en la tierra de Zapata, Y venimos a contradecir); Claudio Lomnitz (Evolución de una sociedad rural, Las salidas del laberinto); Guillermo de la Peña (Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos); Varela Roberto (Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos).

Sobre Tepoztlán se han realizado exhaustivos y magníficos trabajos, de manera tal, que tal vez podría afirmarse que ha sido una de las comunidades más estudiadas del mundo.

¿En estas condiciones, cómo podría justificarse esta investigación?

Los símbolos, rituales y ceremonias a los que aludo en mi investigación constituyen una manifestación cultural muy elaborada, a la vez que un fenómeno reciente en la vida del estado de Morelos.

En lo referente a las ceremonias de los grupos de la mexicanidad y las ceremonias y símbolos de poder que observé en Amatlán. Los antropólogos e investigadores que han escrito sobre Morelos no han dado cuenta del fenómeno. Salvo la excepción de Judith Friedlander en su obra Ser indio en Hueyapan (1977).

Judith Friedlander, simpatizante de estos grupos. En su introducción declara haber venido a México con la intención de estudiar a estos grupos de concheros y de la mexicanidad. En esas páginas explica que los sinsabores que le produjeron el conocer a estos grupos personalmente le llevaron a cambiar su objeto de estudio. Lo cual hizo en Hueyapan al analizar problemas de

identidad étnica.

En el capítulo intitulado "Los extremistas culturales" menciona a un "grupo de no indios que ha estado llegando a Hueyapan para enseñar a los lugareños cuestiones referidas a su indianidad. Durante los últimos 25 años, miembros de una organización de base urbana y esencialmente de clase media, han estado visitando Hueyapan y muchas otras comunidades llamadas indígenas del México Central para alentar a los indios a que se enorgullecen de su herencia indígena y la conserven" (Friedlander, 1977:209).

Asimismo, el fenómeno de surgimiento de símbolos políticos en Tepoztlán no ha sido documentado. Son pocos los estudios sobre simbolismo en México. Puedo citar por ejemplo el libro de Evon Vogt, Ofrendas para los dioses, Análisis simbólico de rituales zinantecos.⁸ El ensayo de Eric Wolf, "La virgen de Guadalupe: un símbolo nacional mexicano."⁹ El trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán, "Los símbolos étnicos de la identidad nacional."¹⁰

Más escasos aún son los estudios que tratan sobre símbolos políticos o sobre lo que Abner Cohen llamaría la contextualización de los símbolos en las relaciones de poder (Cohen, 1979a). Como ejemplos podemos citar a David Gow, "Símbolo y protesta:

⁸.- FCE, 1979. Título original: Tortillas for the gods, publicado en 1976 por Harvard University Press.

⁹.- Traducido en el Anuario 1989 Laboratorio de Antropología, Coordinadores Ricardo Avila y Rubén Páez, Ed. Universidad de Guadalajara. El título original es The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. Journal of American Folklore 71: 34-39, 1958.

¹⁰.- Anuario Indigenista, Vol. XXX, diciembre 1970.

movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos."¹¹ Duncan Earl, "El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval Chamula y el mantenimiento de la comunidad."¹² Evon Vogt y Suzanne Abel "On political rituals in contemporary Mexico."¹³ Eva Hunt, "Ceremonies of confrontation and submission: The symbolic dimension of indian-mexican political-interaction."¹⁴

En este sentido, esta tesis puede representar un aporte en torno tanto en lo que respecta al conocimiento de la génesis de símbolos culturales, como en lo que concierne a un análisis comparativo de varios símbolos ceremoniales que en las comunidades nahuas de Morelos tienen un particular valor instrumental y político.

La tesis sustentada

Esta investigación es un estudio de simbología comparada cuyo principal objetivo es el de analizar el valor instrumental de los símbolos en una determinada arena y campos políticos.

El término simbología comparada es el resultado de la

¹¹.- América Indígena, Vol. XXXIX, No. 1, enero-marzo, 1979.

¹².- América Indígena, Vol. XLVI, Núm. 3, julio-septiembre de 1986.

¹³.- En: Secular Ritual, Editado por Sally Moore y Barbara Myerhoff, 1977 (pp. 173-188). Vangorgum, Assen/Amsterdam, The Netherlands.

¹⁴.- En: Secular Ritual, Editado por Sally Moore y Barbara Myerhoff, 1977 (pp. 124-147). Vangorgum, Assen/Amsterdam, The Netherlands.

recapitulación que Víctor Turner realiza sobre sus principales conceptos sobre simbolismo en la última fase de su vida y obra. En una de sus obras finales, From ritual to theatre *The human seriousness of play*. Turner escribe un artículo en el que define qué entiende por simbología comparada. Este trabajo lleva por título "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in Comparative Symbology." En él señala que la simbología comparada se distingue de otras disciplinas como la semiótica (o semiología) y de la antropología simbólica que se dedican al estudio de los símbolos, signos, señales, índices o íconos.

De acuerdo a Turner, la simbología es el estudio o la interpretación de los símbolos, a la vez que la representación o expresión a través de símbolos. El término comparativa denota que se refiere a una rama de estudios que comprenden la comparación como método, como lo hace por ejemplo la lingüística comparativa.

De acuerdo a Turner, la simbología comparada trata de las relaciones que se presentan entre los símbolos y los sentimientos, valores y creencias que les adjudican o atribuyen los usuarios, intérpretes o exégetas. Esto se refiere a las dimensiones semánticas del símbolo, a su significado en cuanto a lenguaje y contexto. De ahí que sus datos provengan de los sistemas culturales e incluyan la literatura y la tradición oral, las actividades no verbales y verbales relacionadas a formas de acción simbólica tales como los rituales y dramas, los mitos, la pintura, la escultura, la música, la arquitectura.

Esta tesis tiene el objetivo de realizar un análisis de

simbología comparada en las comunidades nahuas de Morelos. Como universo de estudio elegí un municipio de Morelos (Tepoztlán) y de él seleccioné a dos comunidades: Amatlán y Tepoztlán. Los símbolos que ahí encontré son analizados en el ámbito del campo sociocultural que integran con símbolos semejantes de otras comunidades nahuas de Morelos.

No es mi interés analizar a los símbolos en abstracto ni tampoco analizar el significado que tienen éstos en el inconsciente de los individuos. Por el contrario, ubico a los símbolos en tres tipos de procesos sociales: político, ritual y terapéutico. Considero que los símbolos instigan a la acción social. En el contexto de una arena y campo sociales podríamos llamarlos fuerzas, en la medida en que influyen e inducen a la acción a las personas y a los grupos (Turner, 1980:39-40).

En Amatlán, el símbolo de Quetzalcóatl le ha permitido a los grupos de la comunidad relacionarse con autoridades nacionales, estatales y grupos artísticos que asisten desde hace 13 años a celebrar, durante la fiesta, el aniversario del nacimiento de Ce-Acatl Topiltzin, Quetzalcóatl. El símbolo de Quetzalcóatl sirve a varios grupos como vehículo de intercambio social e interacción política, a la vez que se ha convertido en terreno de disputa. Este manejo del símbolo cultural constituye una forma de hacer política. La manipulación del símbolo mítico permite consolidar y establecer periódicamente una estrategia de relación entre líderes, grupos, el pueblo y autoridades.

En Tepoztlán, la protesta popular ante el proyecto de club de

golf promovido por la empresa KS y el gobierno del estado, surge como un drama social que da inicio con la ruptura de la vida cotidiana. Esta primera fase del drama social, el surgimiento de una brecha, da inicio debido a la ruptura de una norma: la comunalidad. La fase siguiente es la aparición de una crisis. Distintos mecanismos de ajuste y reformas son puestos en marcha con la finalidad de dar fin a la crisis. En esta tercera fase, surgen acciones y procesos con un profundo significado simbólico. En estas ceremonias surge el símbolo del Tepoztecatl como símbolo de identidad. Y en los rituales los responsables de la situación de crisis son identificados y personalizados en monigotes que simbolizan a los "traidores del pueblo." Una vez que los procesos de ritualización son desarrollados, paulatinamente la comunidad vuelve a la cotidianidad.

Esta tesis, constituye un análisis de la manipulación de símbolos con fines políticos.

En nuestro país, la relevancia de los estudios sobre cultura política tiene su origen en los eventos de carácter político de la última década. La coyuntura en las elecciones presidenciales de 1988 origina profundas modificaciones en la cultura política tradicional sobre las que es necesario teorizar tales como el cuestionamiento de la legitimidad de la cultura política de partido único de Estado (PRI) que culmina con la formación de la Corriente Democrática liderada por Cuauhtémoc Cárdenas, el nacimiento del FDN con una gran presencia en las elecciones presidenciales de 1988 y el surgimiento del PRD como un fuerte partido opositor, la

emergencia de una serie de movimientos sociales de la sociedad civil. El surgimiento del EZLN en Chiapas.

En Morelos, al igual que en Chiapas está sobre el tapete de la discusión los problemas de la etnicidad, de las organizaciones indígenas, el derecho consuetudinario, la lucha por la autonomía en las comunidades indígenas.

Esta investigación aporta un análisis comparado de formas de cultura política en dos comunidades nahuas de Morelos. Considero que las dos comunidades seleccionadas como estudios de caso para el análisis de la cultura política son representativas tanto del municipio de Tepoztlán como de las formas de cultura política que se desarrollan en el conjunto de las comunidades nahuas del estado de Morelos.

En el análisis de estas dos comunidades aislado dos elementos claves que dan cuenta de la relación entre cultura y política. El primero, un símbolo dominante como Quetzalcóatl. El segundo, una tradición cultural como la comunalidad.

En el municipio de Tepoztlán, al igual que en otros en los que aún perdura la propiedad comunal de la tierra, la política se manifiesta como una cultura política de la comunalidad de defensa de la tierra frente a los embates de los proyectos y desarrollos turísticos del exterior.

Hemos tomado como punto de partida el concepto de la cultura política como el conjunto de creencias, valores y símbolos en los que se desarrolla una acción política. Sin embargo, puedo agregar que, desde mi punto de vista, la cultura política comprende el

conjunto de las tradiciones culturales que coadyuvan a la reproducción y el mantenimiento de las estructuras de poder de las clases hegemónicas y subalternas. De manera que podemos captar el significado de la política en el marco de un universo simbólico, un mundo de costumbres, lazos afectivos, el imaginario, la memoria colectiva, las tradiciones, los mitos, las utopías, las leyendas, el universo de valores y los patrones de conducta anclados espacial y temporalmente en una historia cultural-regional específica.

A la vez, situar esta investigación de cultura política en el terreno del universo simbólico trae como consecuencia dos ventajas: La primera, destacar la dimensión cultural de la política, sin reducirla a la estructura económica, o al sistema político (sistema de partidos y elecciones). La segunda ventaja consiste en aislar una variable empírica nítidamente focalizable, en nuestro estudio las unidades básica de análisis son el símbolo. En ambos casos, los símbolos míticos de Tepoztécatl y de Quetzalcóatl funcionan como metáforas que motivan a la acción.

El paradigma de la cultura política en Almond y Verba

La fase en que se gesta la tradición culturalista en el estudio de la política abarca la década de los cuarenta y los cincuenta.¹⁵ Este período es dominado por la escuela de "cultura y personalidad" cuyos principales exponentes son Ruth Benedict, Margaret Mead,

¹⁵.- No obstante, los principales exponentes no intitulan sus obras como de cultura política.

Erich Fromm y Harold Laswell. Las tesis que predominan en esta etapa son el resultado de una síntesis de las ideas de la antropología cultural y del psicoanálisis a partir de las cuales se intentan explicar comportamientos políticos y fenómenos como el autoritarismo y el fascismo en función de la socialización de patrones de conducta aprendidos en la familia durante la niñez. Como resultado, este tipo de estudios comparados conducían a generalizaciones sobre el "carácter nacional" en los distintos países.

El punto de partida de los estudios de cultura política se sitúa en el campo de la Ciencia Política. Herman Finer, de la Universidad de Chicago, es el primer politólogo que menciona el concepto de cultura política de manera explícita, sin definirlo y lo aplica en un estudio comparativo de varios Estados europeos (Finer, 1956). Dos años más tarde, aún sin precisar significados, Beer lo emplea en el mismo sentido (Beer, 1958). Finer le aporta al concepto una particular orientación al realizar un estudio de política comparada de la conducta política y los gobiernos de Inglaterra, Francia, Alemania y la Unión de Repúblicas Soviéticas y Socialistas.

A partir de la década de los sesenta, predomina el paradigma impuesto por Gabriel Almond y Sidney Verba en su obra The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations, estudio que surge en reacción a los estudios de comunidad a los que se les opone el análisis de la cultura política mediante la aplicación de encuestas a larga escala.

En The Civic Culture, un análisis de la cultura política

comparada en cinco países en los que se incluye a México, los precursores definen a la cultura política como el conjunto de elementos cognoscitivos, afectivos y valorativos que el ciudadano tiene sobre el sistema político (Almond, 1963). Almond y Verba se refieren a los estudios de cultura política como un terreno interdisciplinario en donde el concepto de cultura política, a diferencia de otros como el de socialización política o carácter nacional, les permite el acceso a los métodos que emplean la antropología, la psicología y la sociología. No obstante, se percatan de que el concepto de cultura tiene un sentido muy amplio. Por esta razón, se limitan a las orientaciones psicológicas que tienen los miembros de una sociedad en relación con la política (actitudes hacia el sistema político y actitudes hacia el papel de uno mismo en el sistema político).

Para los precursores, la cultura política de una nación está configurada por la distribución de patrones de orientación hacia los objetos políticos entre los ciudadanos.

Desde 1956, Gabriel Almond define a la cultura política como el particular patrón de orientaciones hacia la acción política en que se encuentra cimentado cada sistema político.¹⁶ (Almond, 1956) Las orientaciones a las que alude Almond son de tres tipos: a) orientaciones cognitivas (conocimientos y creencias sobre el sistema político; b) afectivas (sentimientos de apego, compromisos y rechazos respecto al sistema político; y c) valorativas (opiniones

¹⁶.- En The Journal of Politics publica el texto intitulado "Comparative Political Systems."

y criterios de evaluación sobre el sistema político)¹⁷ (Almond, 1963).

Almond y Verba proponen una tipología sobre la cultura política¹⁸ en función de su concepto de la cultura política como el conjunto de orientaciones psicológicas de los individuos hacia la política. Desde este punto de vista, la cultura política de una nación se encuentra configurada por la particular distribución de patrones de orientación hacia los objetos políticos entre los miembros de una nación. La tipología que proponen Almond y Verba, en la que se describe el nivel de participación política en un país y sus distintas regiones es la siguiente:

1) La cultura política parroquial (localista, provincial). Este tipo de cultura política denota la inexistencia de una relación entre el ciudadano y las instituciones nacionales, este tipo de cultura política se presenta a niveles regionales, basados en la aldea, el clan, la etnia, en los que se presenta una estructura

¹⁷.- Almond se inspira en Parsons para quien toda orientación hacia la política involucra tres componentes: la percepción o cognición; la preferencia, involucramiento o afecto (catexis); y la evaluación o elección a través de la aplicación de valores hacia los componentes afectivos y cognoscitivos. (Parsons, 1951) La teoría de Parsons sobre los intereses de la acción en función de los cuales el actor actor social enjuicia toda situación, indica que las formas básicas de la orientación motivacional constitutivas de pautas culturales se encuentran tipificadas por: a) Sistemas de ideas o creencias cognitivas, b) sistemas de pautas ajustativas o símbolos expresivos, c) sistemas de pautas integrativas o criterios de orientación de valor. (Parsons, 1988: 54)

¹⁸.- Almond, Gabriel A. y Verba, Sidney. "An approach to political culture," en: AA.VV. The civic culture, Political attitudes and democracy in five nations, (Almond, Gabriel and Verba, Sidney comp.), Capítulo I (3-42), Princeton, University Press, 1963.

tradicional muy descentralizada.

2) La cultura política de súbdito (de sujeción). En ella, los individuos permanecen pasivos frente a las instituciones nacionales a través de las cuales se canalizan las demandas sociales. De ellas esperan beneficios o perjuicios, pero no se piensa que se puede participar y modificar el sistema. A este tipo de cultura de sujeción corresponde una estructura autoritaria y centralizada.

3) La cultura política democrática (de participación). En este tipo de cultura política, el ciudadano se encuentra consciente de las instituciones políticas y de sus posibilidades como actor en el escenario político y a través de elecciones, manifestaciones, peticiones, grupos de presión. A este tipo de cultura política corresponde a una estructura democrática de participación.

Cabe señalar, que de acuerdo a Almond y Verba, en la realidad encontramos culturas políticas de tipo mixto resultado de la combinación de las diversas orientaciones como es el caso de la República mexicana. La cultura política de una sociedad es el resultado de un conjunto de subculturas. La cultura cívica es una cultura política que equilibra de modo armonioso elementos "parroquiales", elementos de "sujeción" y elementos de "participación."

Almond y Verba enriquecen el concepto de cultura política con el de cultura cívica que se entiende como una cultura política democrática garante de las libertades y derechos individuales, regida a la vez por el principio de gobernar con el consenso de los gobernados; cabe señalar que se concibe la implementación de un

cambio moderado logrado vía la persuasión, el consenso y el pluralismo. Las formas como las élites políticas toman decisiones, las relaciones de los ciudadanos frente a los gobernantes y demás ciudadanos, constituyen por lo tanto la cultura cívica cuyos principios rectores tienen un sustrato cultural determinante (Almond y Verba, 1963).

En la definición de la cultura política como patrón de orientaciones de los ciudadanos hacia el sistema político, Almond establece una diferencia entre estructura y cultura política. Mientras que la estructura está constituida por las actividades observables que componen el sistema político, la cultura política es el lado oculto del sistema político, las tendencias subyacentes o la dimensión psicológica del sistema político (Almond y Powell, 1972). Esta distinción entre estructura y cultura política también la realiza su colaborador Sidney Verba, quien sostiene que la cultura política de una sociedad "se refiere no a lo que está pasando en el mundo de la política, sino a lo que la gente cree que está pasando" (Verba, 1965).

Esta distinción entre estructura y cultura política nos lleva a la diferenciación que realizan los precursores entre cultura política y participación política (derivada necesariamente de su distinción entre cultura política y estructura). En Verba, la participación es una actividad en la que los ciudadanos toman parte con el fin de obtener los beneficios del gobierno (Verba y Norman, 1971: 11). La participación sería el conjunto de las actividades de ciudadanos dirigidas a influir la selección del personal

gubernamental y sus decisiones, así como los significados a través de los cuales los intereses, deseos y demandas del ciudadano son comunicadas. Almond y Verba no incluyen en la cultura política las acciones y la participación política.¹⁹ Para ellos la participación consiste en los intentos de los ciudadanos por aconsejar a sus gobernantes, así como las cosas que la gente hace por influirlos.

La concepción de participación en Almond y Verba presenta serios problemas. Tiene razón el antropólogo Richard Adams al argumentar que el estudio de la participación necesariamente debe involucrar el análisis de la estructura de poder operante, así como los intentos que realiza cada actor para conseguir que los demás cedan a sus propios intereses. La participación política no consiste (como piensan Almond y Verba) únicamente en los esfuerzos de los individuos por influir en sus gobiernos, sino que también abarca las acciones del gobierno para lograr imponer sus intereses y

¹⁹.- En The civic Culture, las preguntas de las encuestas intentan averiguar lo siguiente: el grado de impacto del gobierno nacional en la vida diaria, la atención a las campañas políticas, si el ciudadano sigue la política diariamente, la habilidad para mencionar los nombres de líderes de partidos y ministros, el trato que se espera de las autoridades de gobierno y la policía, la frecuencia con que se habla de política, el sentimiento de relativa libertad para discutir de política, cualidades atribuidas a los que apoyan al PRI y al PAN, tipos de adhesión a un partido, qué tan activo debe ser el hombre ordinario en su comunidad, intentos por influir en el gobierno local, satisfacción con su participación en el voto, creencia de que las elecciones son necesarias, propensión a formar grupos, membresía en asociaciones voluntarias, pertenencia a organizaciones, recuerdos de influir en las decisiones de la familia, recuerdos de libertad de protesta en la familia, actuales protestas en las decisiones de la familia, libertad para discutir un trato injusto en la escuela o para discutir con el maestro, libertad para protestar en las decisiones del trabajo, si es consultado acerca de las decisiones en su trabajo. (Almond y Verba, 1963)

obstaculizar los intereses de los grupos contrarios (Adams, 1971).

Un segundo postulado susceptible de crítica es aquel que sostiene que la consolidación y la vigencia de la democracia de un país tiene su origen en la cultura cívica de sus ciudadanos. Para estos autores la democracia no es causa, sino efecto de la cultura cívica; es decir, la cultura cívica no es efecto de la democracia sino su causa. De acuerdo a Almond y Verba, la estabilidad democrática de un país descansa, a la vez que depende, en la cultura cívica de sus ciudadanos (las encuestas son sus instrumentos para determinar si existe entre la población una cultura política democrática). Desde ese punto de vista, la democracia de un país recaería sobre los ciudadanos y no sobre las autoridades (posiblemente por ello es que se da prioridad a la investigación de los conocimientos, sentimientos y valores que deben tener los ciudadanos y no sobre los que deben tener las autoridades).

La cultura política como sistema de creencias, valores y símbolos

En este trabajo propongo el estudio de la cultura política como el análisis del conjunto de valores, creencias y símbolos que definen la situación en la que una acción política se desarrolla.

Tal y como hemos indicado anteriormente, la Ciencia Política no le aporta a los estudios y al concepto de cultura política la fuerza teórica necesaria que permita un análisis de la relación

entre los fenómenos culturales y la política. El gran número de estudios privilegian el estudio de la esfera de la política en detrimento de la esfera cultural y tienen en común una concepción que reduce la política exclusivamente a actividad institucional y electoral. De un lado, se limita la participación política a los órganos del sistema político, Francisco Galván describe este reduccionismo con la ecuación: cultura política = sistema político, sistema electoral y de partidos. (Galván, 1992) Y por el otro, se limita la participación política ciudadana a participación electoral; una forma de participación política muy delimitada en el tiempo y en el espacio donde no se contempla que existen otras formas de participación política cotidianas, orgánicas y permanentes, tanto por sus acciones como por sus lugares.

Sería de esperarse que la Antropología -por su objeto de estudio propio-, le otorgara al concepto de cultura política una fuerte carga cultural. Sin embargo, esta disciplina si no lo rechaza, al menos no lo acepta como un concepto propio, y se refiere a él marginalmente, como es factible confirmar al revisar el Annual Review of Anthropology, en el que de 1970 a la fecha sólo encontramos un artículo que menciona el concepto de cultura política (Hart, 1985).

Considero que la Antropología debe situar el concepto de cultura política en un lugar central al interior del corpus de su sistema teórico. Esta disciplina le puede aportar a estos estudios la peculiar óptica del análisis dialéctico de la interdependencia entre la cultura y la política que nos permita realizar tanto un

análisis de la cultura en términos políticos como un análisis de la política en términos culturales. Este es el significado fuerte que consideramos debe dársele al concepto.

Un examen de los temas recurrentes que abordan los estudiosos en la materia en México me ha permitido elaborar la siguiente tipología sobre los distintos estudios de cultura política:

1) Los estudios de la cultura política comparada de ciudadanos de sistemas políticos de diversos países.²⁰ (cultura cívica, perfil ciudadano)

2) Los estudios sobre religión y política.²¹

3) Los estudios de la cultura política del partido único de Estado.²²

4) Los estudios de las élites de la sociedad política y la cultura política hegemónica que reproducen.²³

5) Los estudios sobre los diversos organismos, sectores y clases de la sociedad civil y la cultura política que originan.²⁴

6) Los estudios de comportamiento electoral.²⁵

²⁰.- The civic culture (Almond y Verba, 1963).

²¹.- "Providencialismo, rasgo de la cultura política mexicana." (Paoli, 1988)

²².- (Monsiváis, 1988).

²³.- Roderic Camp, (Camp, 1983)

²⁴.- Guillermo de la Peña, (De la Peña, 1990)

²⁵.- Jose Antonio Crespo, (Crespo, 1989).

7) Los estudios sobre la cultura política indígena.²⁶

En esta tipología es posible observar dos defectos presentes en los actuales análisis sobre la cultura política en México.

En primer lugar, la polisemia del concepto de cultura política en el que no se distingue entre cultura política y estructuras de poder. En segundo lugar, la carencia de un análisis de lo que he llamado la dimensión cultural de la política.

No obstante las críticas que he señalado en relación a Almond y Verba, en ellos se encuentra un concepto de cultura política de gran utilidad y que he incorporado a mi análisis. Me refiero 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" (Verba, 1965: 513).

Por lo que se refiere al segundo aspecto, en esta tesis considero que la cultura política abarca las tradiciones y 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, la cultura política es 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

²⁶.- "Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México," (Tejera, 1994).

hegemónicas y subalternas.

Estos elementos y tradiciones culturales proveen de un particular significado a la acción política de los grupos en las estructuras de 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 de un mundo de las tradiciones culturales, la memoria colectiva y los patrones de conducta anclados espacial y temporalmente en una historia cultural-regional específica.

En este terreno, como he indicado anteriormente, le corresponde a la Antropología el trabajar la cultura política en torno al análisis de la dimensión cultural de la política.

Varios antropólogos que han analizado la cultura política tomando en cuenta el simbolismo encontramos pistas interesantes. El antropólogo inglés Ronald Cohen concibe a la cultura política como el conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros (Cohen, 1979). El antropólogo francés Marc Abelés la considera como los símbolos y rituales estrechamente ligados tanto a la consolidación del poder como a su impugnación (Abelés, 1992). De acuerdo al antropólogo mexicano Esteban Krotz, está constituida por los universos simbólicos asociados a los ejercicios y a las estructuras de poder (Krotz, 1985). El antropólogo Roberto Varela (1993) 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 protoniveles (individuos y unidades domésticas). La antropóloga Larissa Lomnitz (1996) la explica 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).

Sin embargo, considero que Víctor Turner es quien ha elaborado un sistema teórico explicativo útil para la cultura política. De él retomo su método y principales categorías de análisis.

Víctor Turner y el procesualismo simbólico

Víctor Turner (1920-1983) nació en Glasgow Escocia, el 28 de mayo de 1920, hijo de una actriz de teatro y de un ingeniero en electrónica. Se enroló en el ejército inglés durante la segunda guerra mundial y fue miembro del Partido Comunista Inglés. Estudió Antropología y tuvo profesores de la talla de Firth, Fortes, Forde, Leach, Radcliffe-Brown y Nadel. Sus estudios sobre símbolos rituales lo llevaron a realizar trabajo de campo en Africa, India, Israel, México, Irlanda y Japón.

La primera fase de la vida y obra de Víctor Turner inicia en la Universidad de Manchester bajo la dirección de Max Gluckman. En este período realiza su tesis de doctorado (vinculado con el

Instituto RhodesLivingstone) en Zambia realizando trabajo de campo durante tres años con los Ndembu. El producto de este esfuerzo se ve materializado en su tesis doctoral: Schism and Continuity in an African Society.

Durante el lapso que abarca de 1955 a 1963 trabaja como profesor e investigador en la Universidad de Manchester convirtiéndose en una de las principales figuras de la Escuela de Antropología de Manchester.

La segunda fase inicia al trasladarse a la Universidad de Cornell en donde se desempeña como profesor de Antropología. En su estadía en esa Universidad realiza viajes a Africa, de los que resultan varias obras: The forest of Symbols, The drums of Affliction y The Ritual Process.

La tercera fase en su vida y obra arranca en 1968, cuando se cambia a la Universidad de Chicago, en donde ocupa la cátedra de profesor de Antropología y Pensamiento Social. Este cambio de residencia marca una modificación en su objeto de estudio que se desplaza de las sociedades primitivas a las sociedades complejas y de la religiones tribales alas religiones mundiales. Las obras que Turner madurará en esta fase son producto de un trabajo de campo realizado en México, Irlanda, Inglaterra, Europa, India, Sri Lanka y Japón, países en donde Turner tiene como objeto de estudio las peregrinaciones cristianas, la literatura, la cultura popular y el folklore de esos lugares.

En Chicago se establece como uno de los principales exponentes de la Antropología simbólica, a la que prefiere denominar

simbología comparada, una disciplina dedicada al estudio de los procesos y formas simbólicas. Durante este período funda y edita la serie de libros: *Symbol, Myth and Ritual*. A partir de 1973 publica durante seis años 17 libros en los que participan celebridades como Raymond Firth y Mircea Eliade.

La cuarta fase de la vida y obra de Víctor Turner termina en la Universidad de Virginia en donde ocupa la cátedra William Kenan como Profesor de Antropología y Religión. En esta época escribe su obra *From Ritual to Theatre*, sus preocupaciones teóricas se extienden al campo de la literatura, el teatro y el **performance**. Su trabajo de campo sobre el carnaval de Río de Janeiro dará como fruto varios artículos.²⁷

He empleado el marco teórico metodológico de Víctor Turner tanto para el análisis de la cultura política de la comunalidad en Tepoztlán como un drama social, así como para el análisis de los procesos de reindianización y reinvención de la tradición en Amatlán.

Parece ser que el primero en calificar la obra de Víctor Turner empleando el término de procesualismo simbólico es Charles Keyes.²⁸

²⁷.- He podido establecer esta periodización de la vida y obra de Turner gracias a los datos biográficos aportados por Frank Manning. "Víctor Turner's Career and Publications" en: Ashley, Víctor Turner and the construction of...

²⁸.- Keyes, Charles. "Notes on the Language of Processual Symbolic Analysis." Unpublished synopsis of a course of lectures, Department of Anthropology, University of Washington, 1976. Alan Boyd utiliza esa categoría en su tesis: To praise the prophet: A processual symbolic analysis of "Maulidi" a Muslim ritual in Lamu Kenya. UMI, 1981, Ph. D.

Víctor Turner nunca empleó este para designar su obra, cuando hacía referencia a ella prefería utilizar el concepto de simbología comparada. No obstante, que Turner no reconociera este concepto como propio ni haya sido utilizado por otros antropólogos para calificar su obra. Propongo el empleo de la categoría de procesualismo simbólico por considerarla la más apropiada (teórica y metodológicamente) para designar la obra de Turner.

Lo que he llamado la teoría del procesualismo simbólico toma como punto de partida una concepción de la cultura como proceso, como un producto de la interacción social.²⁹ Esta teoría orienta el análisis hacia los procesos de interacción entre la cultura y la acción política.

Defino al procesualismo simbólico como una síntesis teórico metodológica que toma en consideración al procesualismo y la obra de Víctor Turner. Como resultado de esta síntesis retomo para mi investigación las principales categorías de análisis del procesualismo: el proceso, la "arena", el "campo social" y de Víctor Turner creador de una teoría sobre el simbolismo ritual: y sus principales conceptos son: "drama social", "liminalidad", "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

²⁹.- ..."culture has to be seen as processual, because it emerges in interaction and imposes meaning on the biotic and ecological systems (also dynamic) with which it interacts" (Turner, 1977).

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.³⁰

Es necesario aclarar que los términos de campo y arena no siempre estuvieron formulados de una manera clara en Turner. Es el ejemplo del artículo publicado en 1971: "An Anthropological Approach to the Icelandic Saga," en el que define al campo social como el escenario y los actores directamente involucrados el proceso social analizado (Turner, 1985:83) y a la arena como el espacio social y cultural que rodea a aquellos directamente involucrados con los participantes del campo pero que no están directamente implicados en los procesos que definen el campo.³¹

En esa primera época de Turner los conceptos de campo y arena

³⁰.- Sus principales conceptos son el de arena (pequeña área, al interior de un campo político, en la que individuos o facciones compiten entre sí). 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 investigador, desborda los límites de distintos grupos y puede cambiar con el tiempo). Apoyo (todo lo que suponga una ayuda para mantenerse en el poder, la coerción y la legitimidad son dos apoyos básicos). 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). Poder (la capacidad para afectar el comportamiento de los demás y/o influir en el control de las acciones más preciadas, influencia limitada al ámbito de lo público). 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) (Swartz, Turner y Tuden, 1966).

³¹.- Swartz (1968:11) citado por Turner (1985:84).

son tomados prestados de Marc Swartz y significan precisamente lo contrario a como los definirá más tarde en "Hidalgo: History as Social Drama" que si bien es presentado en 1970 al Departamento de Antropología de la Universidad de Brandeis es publicado en 1974 con modificaciones a dichos conceptos. En esta investigación empleo los términos tal y como los formula Turner en "Hidalgo: History as Social Drama" (Turner, 1974).

Las "arenas" son el escenario concreto en el cual los paradigmas se transforman en metáforas y símbolos en relación a qué poder político es movilizado y se ponen a prueba las relaciones de fuerza existentes entre los portadores de paradigmas (Turner, 1974:17). La "arena" es el marco (institucionalizado o no) en el cual se busca un reconocimiento público de la toma de decisiones (Turner, 1974:133), es el escenario para la toma de decisiones (Turner, 1974:135).

Los "campos" son el dominio cultural abstracto en donde los paradigmas (normas, reglas) son formulados, establecidos y entran en conflicto. Un conflicto de paradigmas sucede cuando se quebranta una norma (Turner, 1974:17).

Para Turner, los símbolos están asociados a 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.

El concepto 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 ritual³² la función de instigador de la acción social.

Turner define al símbolo como una clase especial de signo.³³ Su concepto de símbolo dominante³⁴ viene a constituir una innovación.

³².- En La selva de los símbolos, 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 general 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" (Turner, 1980:21).

³³.- 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 (Morris, 1938).

³⁴.- 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).

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).

No obstante, otros antropólogos como Abner Cohen y Sherry Ortner han realizado aportes en relación a los símbolos dominantes o símbolos clave. En su libro Two-Dimensional man: An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society 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. Cohen ubica la diferencia entre signo y símbolo como un problema de grados que varía dependiendo de la intensidad de los diversos significados que representa, de la intensidad de los sentimientos que evoca, y de las propiedades de impulso a 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 a su potencia, desde el menos potente, un simple signo hasta el más potente, un símbolo dominante.³⁵ 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

³⁵.- 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 (Lewellen, 1985).

tensión en el sistema de valores (Ortner, 1973).

Víctor Turner realiza una síntesis entre el procesualismo y su teoría sobre el simbolismo ritual que le da como resultado un modelo que aplicará durante toda su obra: el modelo "drama social", "liminal-liminoide".

El procesualismo incluye el análisis dramático (Turner, 1974:43). Los "dramas sociales" representan las fases del proceso en disputa. Como el mismo Turner indica, el concepto de "drama social" es su principal unidad de descripción y análisis en el estudio del proceso social (Turner, 1957: xvii).

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 sobre 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. El concepto es desarrollado principalmente en dos de sus obras: Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life (1957). Dramas, fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society (1974).

El concepto de "drama social" tiene como propósito describir el proceso de ajustes en momentos críticos de la sociedad. El "drama social" es 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. El concepto de **performance** viene a enriquecer el concepto de drama social y se refiere a los eventos que se representan bajo la forma y estética dramáticas y constituyen canales de la objetivación de normas, valores y creencias mediante las cuales se reinterpretan lo privado en términos de lo colectivo, y lo abstracto (el mito) toma forma concreta.

El foco central del análisis procesualista es el de los procesos sociales (manifestaciones, disputas, sublevaciones, ceremonias 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.³⁶ 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

³⁶.- 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 (Turner, 1974: 64).

individuales y colectivos.

Los procesos de revitalización simbólica que surgen en las comunidades nahuas de Morelos son producto de situaciones de crisis acontecidas en específicos períodos. Siguiendo a Víctor Turner, estas crisis tornan visibles las contradicciones y conflictos existentes entre los grupos políticos que integran la arena política local. A través del análisis del "drama social" Turner considera que un conflicto de interés latente deviene un conflicto de interés manifiesto.

El "drama social" es un estudio de caso sobre un conflicto, este concepto da cuenta de un proceso social que recorre cuatro fases:

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, puestos 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 (Turner, 1957:91-93).

Para los fines de nuestro estudio, vinculados al surgimiento de símbolos, es necesario destacar que la representación de rituales públicos surgen durante la fase de mecanismos de reajustes implementados para salvar la situación de crisis (Turner, 1957:92).

A nivel teórico y empírico me interesaba comprobar si era

factible aplicar a mis estudios de casos el modelo de Turner. Me sorprendió encontrarme 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 (Turner, 1974:33). En su artículo "An Anthropological Approach to the Icelandic Saga", Turner se encuentra convencido 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. Asimismo, afirma que el objetivo de ese estudio era el de comparar los perfiles de dramas en diferentes sociedades (Turner, 1985:71).³⁷

Al igual que los símbolos dominantes son moléculas del ritual, el drama social constituye diminutas unidades de análisis que pueden ser aisladas para comprender el conflicto social. En la vida social no todos los procesos son dramáticos. El drama social acontece en eventos que adquieren un carácter trágico.

El "drama social" es una herramienta de análisis para describir episodios de conflicto social. Un modelo de cuatro fases que inicia con la ruptura de una norma crucial para el grupo social, lo cual provoca una crisis y 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 (Turner, 1974: 78-79).

³⁷.- Publicado por primera vez en The Translation of Culture, Tavistock Publications, Ltd, ed. Beidelman, 1971.

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 (Turner, 1986:39). Esta fase abre las puertas del proceso ritual y contiene a su vez, como proceso ritual, una fase liminal.

En relación al ritual, el procesualismo simbólico emplea también un par de importantes categorías de análisis: liminalidad-liminoide. El concepto de liminalidad empleado en los trabajos sobre el simbolismo ritual de Víctor Turner tiene sus antecedentes en Arnold Van Gennep, quien lo define como una fase de los ritos de paso (**rites de passage**) en la que el sujeto se encuentra entre un estado previo como joven o iniciado y un futuro estado como iniciado o adulto.³⁸ Turner distingue los fenómenos y situaciones que suceden en las sociedades tribales aplicándoles el concepto liminal de los fenómenos y situaciones que acontecen en las sociedades complejas aplicándoles el concepto liminoide. Cabe indicar además que debido a la ambivalencia característica del fenómeno Turner emplea el término fase liminoide en otras esferas fuera de los rituales de paso, tales como en las peregrinaciones o las comunas hippies.

Liminoide significa una forma semejante -sin ser idéntica- a lo liminal, "oid" proviene del griego **eidos** que significa una forma

³⁸. - **Rites de passage**, son los ritos que acompañan cambios de posición social o status, consisten en tres fases: separación, margen o **limen** y reincorporación. La primera fase separa a los sujetos participantes en el ritual de sus viejos lugares en la sociedad, la última fase los instala transformados y cambiados en un nuevo lugar en la sociedad.

que se parece o asemeja a otra (Turner, 1982: 32). Turner considera a la liminalidad como un fenómeno propio de las sociedades tribales y al fenómeno liminoide como único de las sociedades complejas. Encuentra la diferencia entre ambos en el carácter de obligatoriedad en uno y la opcionalidad en el otro. Mientras que en los rituales tribales no se puede dejar de asistir o participar, Turner cita el ejemplo del Mukanda, un ritual de circuncisión. Al carnaval se puede asistir o dejar de asistir, se puede participar en las representaciones propias de la fiesta o asistir como mero espectador (Turner, 1982:43).

La liminalidad se presenta tanto en las sociedades primitivas, como en las sociedades modernas. Sin embargo, mientras en las sociedades primitivas la fase liminal del ritual, por ejemplo en los ritos de paso, se presenta como el aislamiento del individuo frente al grupo (sujeto que convive de manera cotidiana con la colectividad). En las sociedades modernas en la fase liminal del ritual, como por ejemplo, durante las fiestas como el carnaval³⁹ o los espectáculos de masas, el individuo se encuentra no aislado y en contacto con la colectividad (sujeto que no convive de manera cotidiana con la colectividad).

Las situaciones liminal-liminoideas constituyen el escenario en el cual surgen nuevos símbolos, paradigmas y modelos, como el

³⁹.- Roberto Da Matta, tiene análisis del carnaval como un rito de paso: "O carnaval como un rito de passagem," en Ensaio de antropología estrutural. Petrópolis: Vozes, 1973. "Constraint and license: A preliminary study of the Brazilian national rituals," en: Secular ritual, Editado por Sally Moore y Bárbara Myerhoff. Assen/Amsterdam: Van gorcun, 1977.

semillero de la creatividad cultural. El término "antiestructura," estrechamente vinculado al de liminalidad, denota la disolución de la estructura social normativa con sus roles, status, derechos jurídicos y obligaciones. La "antiestructura" representa un potencial latente de alternativas de las que surgirá lo nuevo. La "antiestructura" o "sistema protoestructural" es el precursor de innovadoras formas normativas, la fuente de nueva cultura (Turner, 1982:28). Como indica Turner, existen símbolos de estructura y de antiestructura.