

Cultura política, poder y racionalidad

HÉCTOR TEJERA GAONA *

POLITICAL CULTURE, POWER AND RATIONALITY. The purpose of the author is to introduce some problems derived from the study of political culture -specially concerning its definition-, the most outstanding aspects to approach it as well as an analysis of some of the strategies recently set forth in which the mentioned study is considered as extrinsic or even irrelevant in order to understand the political behaviour of Mexican people.

En este artículo me propongo presentar algunos problemas derivados del estudio de la cultura política, especialmente en lo que se refiere a su definición como tal y a los aspectos que considero más relevantes para abordarla, al tiempo que realizar la crítica de algunas estrategias planteadas recientemente, en las cuales dicho estudio se considera accesorio o incluso irrelevante para comprender el comportamiento político de los mexicanos.

Desde sus inicios, el núcleo fundamental de la reflexión antropológica ha girado alrededor de la cultura y su conceptualización y muestra de ello son las diversas definiciones de cultura elaboradas por antropólogos, y es sumamente probable —además de deseable— que se continúen construyendo muchas más. Éstas tendrán mayor o menor éxito dependiendo de sus posibilidades de explicar los fenómenos que se estudian y de dar cuenta de sus relaciones.¹ Coincido con Giménez en que estudiar la cultura significa:

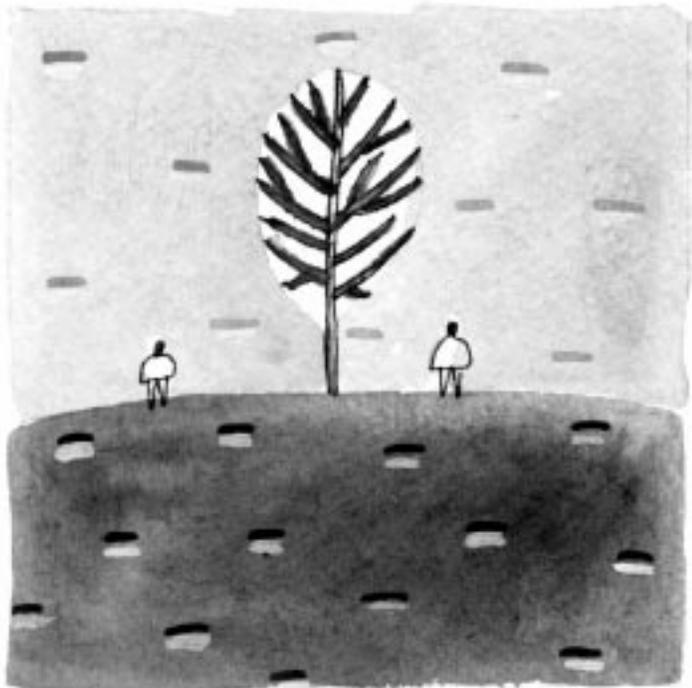
...elaborar un discurso controlado y refutable sobre la misma. Lo de “controlado” se refiere a la necesidad de someter a controles específicos el léxico, los paradigmas y los modelos que generan ese discurso. Lo “refutable” quiere decir que el discurso en cuestión tiene que definir y prever los criterios específicos de su propia validación, según parámetros compartidos por la comunidad científica (Giménez, 1994: 33).

Se requiere, por tanto, no solamente garantizar la consistencia de la definición en términos de un paradigma específico sino también su puesta a prueba en el terreno de la investigación. Este es uno de los desafíos que enfrentarán muchas de las diversas definiciones de cultura política que se han propuesto en las últimas décadas.² Sin embargo, no se trata solamente de que exista *un* concepto analítico. En realidad, pueden existir diversos, dependiendo de las perspectivas teóricas a partir de las cuales se elaboren, siempre y

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

¹ Gilberto Giménez nos recuerda que “con excepción de las definiciones normativas, inapropiadas para la tarea científica, todas las demás formas de definición pueden ser utilizadas y de hecho han sido utilizadas para circunscribir el ámbito de los llamados fenómenos culturales. Y no hay inconveniente en ello, con tal de que cumplan con su función de identificar claramente el tipo de fenómenos al que se refieren” (Giménez, 1994: 35).

² En este sentido, comparto parcialmente la preocupación de Roberto Varela cuando afirma: “No veo que se haya establecido como concepto analítico el concepto mismo de cultura política: a lo más, es un cómodo concepto descriptivo que puede servirnos en forma limitada para circunscribir provisionalmente un fenómeno” (Varela, 1993: 109).



cuando muestren su eficacia hermenéutica en cuanto a los fenómenos culturales relacionados con la dimensión política.

No obstante la importancia del análisis cultural en la antropología, los estudiosos de esta disciplina han tenido que reconocer —no sin cierta desazón— que fueron los sociólogos anglosajones quienes aplicaron por vez primera el concepto de cultura —más específicamente el de cultura política— para analizar la relación entre el sistema social y el político, basándose para ello en la entonces influyente escuela de “cultura y personalidad”, tan importante en la antropología norteamericana durante las décadas de los cuarenta y los cincuenta.

Como se sabe, Gabriel Almond propuso en 1956 que los sistemas políticos podían ser estudiados con base en un enfoque que investigara las manifestaciones culturales de una sociedad y su relación con la existencia de ciertos regímenes políticos. Es en el estudio que él realizó en conjunto con Sydney Verba (1963) donde se presentan —entre otros países— los resultados para el caso mexicano. Ambos analizan las orientaciones políticas con respecto al sistema político (Almond y Verba, 1963: 10) basándose en elementos cognoscitivos, evaluativos y afectivos, y a partir de ellos consideran que la cultura política puede clasificarse en tres formas:

- la parroquial, propia de sociedades poco diferenciadas donde las funciones políticas se encuentran insertas en otras instituciones sociales;
- la de subordinación, pasiva y asociada a la existencia de regímenes autoritarios y,
- la de participación, idealmente aquella que favorece la existencia de regímenes democráticos debido a los deseos de los individuos por ejercer sus derechos y obligaciones.³

En el contexto de la teoría sociológica de las décadas de los cincuenta y los sesenta, sustentada en la reflexión dicotómica entre sociedad tradicional y sociedad moderna, y de las condiciones para la transición de la primera a la segunda, la premisa que subyace a la visión general de la sociología de la cultura política influida por Almond y Verba es que existe una estrecha relación entre cambio cultural y transformación social. La modernización social causa una transformación cultural que, a su vez, propicia el cambio hacia una sociedad democrática (moderna).

Quizá uno de los aspectos más criticados de las propuestas de Almond y Verba haya sido precisamente el énfasis en la estrecha relación entre autoritarismo y cultura súbdito, y entre democracia y cultura participativa. No obstante, Gabriel Almond ha modificado el esquema inicial en favor de una propuesta que, si bien continúa poniendo el énfasis en los aspectos normativos y por ende *integrativos* de la cultura, es menos mecánica que las concepciones iniciales. Así, en cuanto a la relación entre sistema político y contexto cultural afirma:

la relación entre estructura política y culturas es interactiva; no pueden explicarse las propensiones culturales sin hacer referencia a la experiencia histórica y las limitaciones y oportunidades estructurales contemporáneas; y ello, por su lado, establece un conjunto de patrones actitudinales que tienden a persistir en alguna forma y grado y por un significativo periodo de tiempo, a pesar de los esfuerzos por transformarlos (Almond, 1983: 127 citado en Booth y Seligson, 1984: 118. Traducción nuestra).

Esta propuesta mantiene, sin embargo, una perspectiva que no toma en consideración los procesos interactivos y comunicativos propios de las sociedades contemporáneas y, en consecuencia, persiste en ella la premisa de que la cultura significa un obstáculo para las transformaciones sociopolíticas. Por ello, más

³ Uno de los postulados principales de los estudios de Almond y Verba fue que existía una correlación entre los sistemas políticos y el tipo de cultura política de una sociedad. De esta forma, se afirmaba que cada tipo de cultura política y la combinación de sus elementos componentes prefiguraba un cierto tipo de régimen político.

allá de los intentos de Almond por superar la relación concomitante entre cultura política y sistema político, dicha relación se mantiene como tendencia. Sin embargo, existe una serie de problemas que deben resolverse en cuanto a dicha relación. Por ejemplo, ¿cómo explicar la discrepancia entre los valores de los mexicanos y su sistema político? ya que, como Booth y Seligson reconocen en su estudio sobre la cultura política en el medio rural y urbano de México:

Aun cuando se acepte la primera visión del vínculo causal directo o la visión relajada de Almond, la cultura y la estructura aparecen inextricablemente relacionadas para los estudiosos de la cultura política. Nuestro análisis ha fallado en cubrir dicha relación y esto puede poner en duda la teoría. Esto es, nuestros datos muestran una vasta cultura política democrática al seno de un régimen político esencialmente autoritario; y es difícil de entender cómo uno puede ser causa del otro o cómo ambos pueden estar mutuamente interactuando. Admitámoslo, los datos que hemos presentado están limitados a un solo país, y la muestra no refleja el total de la población. Sin embargo, creemos que los hallazgos son lo suficientemente claros como para requerir que los expliquemos. Nuestros datos sugieren que *uno no puede explicar la naturaleza autoritaria del sistema político mexicano como consecuencia de una cultura política masivamente autoritaria*. Si nuestros datos reflejan en lo general el conjunto de la población mexicana, podemos concluir que los mexicanos apoyan fuertemente las libertades democráticas, un patrón muy lejos de la cultura política autoritaria que nosotros creíamos que existía en México (Booth y Seligson, 1984: 118. Traducción y cursivas nuestras).

Habría que mencionar que subsiste en la obra de Almond y Verba una valoración positiva de la cultura participativa, sin considerar que tanto la extrema apatía como la excesiva participación pueden obstaculizar el funcionamiento de un sistema democrático. La primera, debido a que los canales formales o institucionales a través de las cuales se ejerce la democracia no operan debido a la carencia de participantes; la segunda, porque la acción exagerada profundiza los antagonismos políticos (Gutiérrez, 1996: 6). Existe además otra cuestión relacionada con la participación ciudadana que dichos autores no abordan en su análisis: su eficacia política. La injerencia en los asuntos políticos por parte de los ciudadanos o las organiza-

ciones civiles no necesariamente implica un cambio en la política gubernamental. Como afirma Lipset (1993: 155):

Por una parte, los miembros pueden presentar un bajo nivel de participación política en una organización o sociedad, pero sin embargo influir en la política por su capacidad de retirar o brindar el apoyo electoral a una u otra de las diferentes burocracias que rivalizan por el poder. Por otro lado, una sociedad o ciudadanía puede asistir regularmente a reuniones, pertenecer a un gran número de organizaciones políticas y hasta poseer una elevada proporción de votantes que concurran a las urnas y sin embargo tener poca o ninguna influencia en la política.

Aún cuando en la actualidad difícilmente podamos encontrar algún científico social que se adscriba plenamente a la posición de Almond y Verba, es pertinente mencionar un último aspecto que pone en entredicho buena parte de sus postulados: la historia de México, especialmente la de los últimos noventa años. Uno de los temas preferidos de la ciencia política nacional y extranjera ha sido la existencia del régimen de partido de Estado, pero las innumerables movilizaciones sociales que han caracterizado la vida política del país en este siglo hacen difícil clasificar la cultura política de los mexicanos en un esquema sustancialmente parroquial o de subordinación.

Por otra parte, la crítica de los antropólogos se ha dirigido a la perspectiva psicologista que tiñe el análisis iniciado por Almond y Verba,⁴ que indudablemente ha ocupado un lugar importante en el desarrollo de la investigación y estudio sobre la cultura política de los mexicanos. Simplemente habría que recordar los ya clásicos trabajos de Samuel Ramos sobre la psicología del mexicano y, posteriormente las investigaciones de Rafael Segovia (1975) sobre el carácter autoritario de los niños mexicanos. Cabría también destacar el estudio de Fromm y Maccoby (1970) en una villa campesina en la que encuentran una cultura política con escasos contenidos democráticos.

Puede argumentarse que el análisis de la cultura política es incompleto si no profundiza en la dimensión individual y, en efecto, algunos investigadores de la cultura política han intentado, por ejemplo, profundizar en las motivaciones individuales de los políticos, con el propósito de establecer algunos patrones generales de comportamiento, así como entender e incluso predecir sus acciones.⁵

⁴ Como los propios autores lo reconocen, "El presente trabajo ha sido influenciado, específicamente, por la 'cultura/personalidad' o 'enfoque psicocultural' con relación al estudio de los fenómenos políticos" (Almond y Verba, 1963: 6).

⁵ Sobre los estudios acerca de las motivaciones puede consultarse: Payne, 1972, y Payne, *et al.*, 1984.

No obstante, la antropología se ha propuesto estudiar la cultura política desde una perspectiva no solamente más acorde con el orden simbólico de lo político (Nivón, 1990: 39), sino también con los efectos de la acción social (en la cual dicho orden simbólico juega un importante papel) sobre las estructuras de poder. El propósito ha sido comprender los procesos que dan lugar a las transformaciones en las relaciones e instituciones políticas. En consecuencia, el énfasis en la investigación se ha dirigido a la explicación de las premisas y las causas de la acción e interacción política de diversos grupos sociales, así como de los efectos de éstas sobre su entorno. Dicho énfasis puede explicarse en la medida en que la perspectiva antropológica de la dimensión cultural es fundamentalmente social. Como apunta extensamente Victor Turner:

Las técnicas y los conceptos del antropólogo le capacitan para analizar competentemente las interrelaciones entre los datos asociados al polo ideológico del sentido. Igualmente le capacitan para analizar la conducta social dirigida hacia el símbolo dominante total. Lo que no puede hacer, en cambio, con su preparación actual, es discriminar entre las fuentes precisas de los sentimientos y deseos inconscientes que determinan en gran parte la forma externa del símbolo, seleccionan unos objetos naturales con preferencia a otros para servir como símbolos y explican ciertos aspectos de la conducta asociada a los símbolos. Para él es suficiente decir que el símbolo evoca emociones. El símbolo como una unidad de acción... se convierte en objeto de estudio tanto de la antropología como de la psicología... (pero) Para él (el antropólogo) el símbolo ritual es en primer término un factor en una dinámica de grupos, y en consecuencia sus aspectos de mayor interés son sus referencias a los grupos, las relaciones, los valores, las normas y las creencias de una sociedad... En otras palabras, *el antropólogo trata el polo sensorial del significado como si fuera una constante, mientras que los aspectos sociales e ideológicos los trata como variables cuyas interdependencias tiene que explicar* (Turner, 1980: 40. *Cursivas nuestras*).

Cultura política o simplemente cultura

Los antropólogos y los no antropólogos dedicados al estudio de la cultura política usualmente postulan o se adscriben a una definición de cultura en general, y posteriormente elaboran una definición particular para referirse a la cultura política. Pareciera entonces que la política no fuese una dimensión intrínseca del

proceso cultural sino que, por el contrario, requiriera anexarse a la definición genérica de cultura. Como ejemplo, cito a Roberto Gutiérrez cuando define a la cultura política como:

síntesis heterogénea y eventualmente contradictoria de valores, conocimientos, opiniones, creencias y expectativas que conforman la identidad política de ciudadanos, grupos sociales u organizaciones políticas. Como podrá observarse, en esta definición se establece una diferenciación entre el plano psico-cultural y el estrictamente conductual, subrayando que las premisas culturales se derivan de hábitos y formas de comportamiento que, evidentemente, deben ser leídos como portadores de cierto significado. Complementariamente, en este tratamiento de la categoría de cultura política, que como podrá observarse no excluye la definición clásica de Almond y Verba aunque la sesga hacia un campo de análisis complementario, se encuentra en juego una concepción de cultura que debe hacerse explícita. Recurrimos para ello a Clifford Geertz (1987: 20), quien afirma que el concepto de cultura “es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significaciones que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Gutiérrez, 1996: 43-44).

Es común que al definir la cultura se tienda a poner de lado un aspecto central de todo proceso cultural: la cuestión del poder como un elemento consustancial, y solamente al momento de definirla como “cultura política” se retome dicha cuestión. Otro ejemplo es el de Roberto Varela, quien precisa que la cultura es la: “matriz consciente e inconsciente, que otorga sentido al comportamiento social y la creencia” (1996: 37) y define a la cultura política como: “el conjunto de signos y símbolos que afectan a las estructuras de poder” (Varela, 1996: 51).

No obstante resulta difícil explicar un proceso cultural, una cultura, sin tomar en cuenta por qué algunos signos y símbolos son dominantes y otros no; por qué algunas prácticas son generales y otras no; por qué hay consenso en cuanto a algunas tradiciones, costumbres usos y valores y sobre otras no existe; explicación que se requiere para responder a las preguntas ¿cómo se construye la hegemonía?,⁶ ¿cómo se generan los

⁶ Siguiendo la posición de Comaroff y Comaroff (1992: 29) entendemos hegemonía como “esa parte de ideología dominante que se ha naturalizado, y ha ideado un mundo tangible a su imagen”.



acuerdos sociales?, ¿cómo es posible que la autoridad —siguiendo a Weber— se haya convertido en un poder legitimado? En este mismo orden de ideas, ¿por qué en las encuestas los mexicanos parecen legitimar el régimen político y, al mismo tiempo, desaprueban la legitimidad del gobierno?⁷

Las definiciones de cultura son, en general, enunciados de los elementos que la componen (valores, costumbres, símbolos, etcétera), mas no se integra a las mismas la relación que estos elementos guardan entre sí. Si fuera el caso, muy probablemente el poder y su ejercicio (una de cuyas formas podría ser la política) estarían desde hace tiempo incluidos en dichas definiciones. Mientras que en la perspectiva antropológica la conciencia colectiva de corte durkheimiano se privilegia por encima de la conciencia social, será difícil explicar la diversidad.

El problema al que nos enfrentamos cuando se intenta formular una caracterización de la cultura política de una determinada entidad social radica en que la experiencia cotidiana y, en su caso, la acción política, moldean en distintos grados los hábitos, modos de vida, percepciones y estilos de ejercicio y, en consecuencia, parecen modificar constantemente sus características. En general la premisa antropológica que nos permite hablar de cultura es que ésta se mantiene a través del tiempo. Meyer Fortes, por ejemplo, en su obra *Time and Social Structure and other Essays* (1970: 263), sugería que se utilizara el método estadístico, específicamente la medida de tendencia central que se conoce como moda, para delimitar aquellas normas que rigen determinada relación específica.⁸ Sin embargo, la cuestión es más compleja ya que se requiere, como diría Wallace, comparar las visiones de la cultura que insisten en la reproducción de la uniformidad con aquellas que sustentan la organización de la diversidad; en síntesis, conocer:

Cómo las sociedades aseguran que las diversos conocimientos de adultos y niños, hombres y mujeres, guerreros y chamanes, esclavos y señores se articulan para formar las estructuras equivalentes que son la substancia de la vida social (Wallace, 1970: 110, citado en Wolf, 1990: 592. Traducción nuestra).

En una sociedad donde existen relaciones de dominación y desigualdad con base en la presencia de clases sociales, diversas etnicidades y distintas religiones, entre otros elementos, cada sector que la integra manifestará percepciones distintas sobre aspectos similares. Por ejemplo, qué significa la democracia. La consideración de Esteban Krotz sobre que el estudio de la cultura política en México obliga al reconocimiento de la pluriculturalidad,⁹ asume como aspectos a considerar en dicha cultura la hegemonía y el consenso,

⁷ Víctor Manuel Durand nos dice: “La mayoría de los mexicanos consideran que el régimen político mexicano es democrático. Cuando se preguntó ‘¿Usted considera que en México existe o no existe la democracia?’ el 59.4 por ciento respondió afirmativamente. El 18.7 por ciento afirmó que ‘la democracia existe sólo algunas veces’ y una minoría, 7.6 por ciento, dijo que ‘la democracia no existía’ ... No hay duda que el régimen cuenta con una gran legitimidad entre la población. La satisfacción que sienten los mexicanos con el régimen no se presenta con la misma magnitud en el caso del gobierno. Cuando se preguntó ‘¿Qué tanto confía en que el gobierno de México hace lo correcto? ¿Confía siempre, la mayor parte del tiempo, solamente a veces, o casi nunca?’ las respuestas dicotomizadas nos indican que poco más de la mitad ‘no confía’, el 53.8 por ciento, contra el 42.4 por ciento que ‘confía siempre o la mayor parte del tiempo’, el resto, 3.7 por ciento ‘no sabía’ o ‘no contestó’, que en este caso es insignificante” (Durand, 1994: 7 y 12).

⁸ Por supuesto las encuestas pueden constatar la presencia de ciertos elementos de la cultura política con referencia a los indicadores establecidos por quienes la diseñan. Pero *los procesos mediante los cuales la cultura política se transforma* no pueden ser establecidos mediante este tipo de técnicas de investigación empírica.

⁹ “El estudio de la cultura política en México lleva inevitablemente al reconocimiento de la pluriculturalidad realmente existente. Esta diversidad cultural se refiere también a las formas de concebir y de justificar, de ejercer y de estructurar el poder y no es anulada por la existencia de elementos culturales ampliamente compartidos en el país a causa de la historia nacional y de la acción de las instituciones estatales” (Krotz, 1996: 31-32).

por una parte, y los diversos proyectos del sistema político y social, por otra. Sostiene, además, una perspectiva que desde nuestro punto de vista es central y que podemos enunciar de la siguiente manera: *en la cultura política hay más cultura que política*. En sus palabras:

¿O es que no se asoman en las adivinanzas, angustias, esperanzas y conductas de fin de sexenio de las clases medias, de los funcionarios y políticos en torno a la designación de candidatos para la ocupación de puestos administrativos y de representación política, los mismos elementos centrales de su cultura política que se pueden observar en su comportamiento cotidiano en relación con las más diversas instancias de la burocracia administrativa, asistencias, judicial, policiaca, fiscal? ¿No se aprecia, por ejemplo, en análisis de los ámbitos tan disímiles como lo son las instituciones universitarias, partidos de oposición e instancias eclesiásticas, no sólo modos muy semejantes de ejercer el poder sino también formas igualmente semejantes de pensarlo, de justificarlo y de ritualizarlo? (Krotz, 1996: 21).

Cultura y poder

Más allá de los adjetivos que reciba el estudio cultural de los procesos políticos, en los últimos años se ha hecho cada vez más evidente que una parte central en la discusión sobre la cultura política está relacionada con el poder. Ya desde 1985, Krotz definía a la cultura política como: “el universo simbólico asociado al ejercicio y las estructuras de poder o, mejor, los universos simbólicos asociados a los ejercicios y estructuras de poder” (Krotz, 1985: 121).

La política sería la acción o el conjunto de acciones que modifican de una u otra manera las estructuras de poder existentes. Más recientemente Jorge Alonso nos dice:

La cultura política se refiere a sentimientos, creencias, valoraciones que dan significado a lo político. De alguna manera se refiere a diversos ethos en torno a las relaciones de poder... La cultura implica un sentido compartido que

se da a la existencia. Pero la gente no tiene creencias uniformes, y una misma cosa es apreciada desde diferentes puntos de vista y desde diversas escalas de observación. Pese a esto, prevalece una organización de significados en interacción. La acción política contiene un fuerte contenido simbólico. Hace y produce efectos en su comunicación de representaciones. La cultura política se mueve entre lo que existe y lo que se quiere que exista (Alonso, 1996: 193).

Alonso, además de coincidir con Krotz en cuanto a la doble particularidad de la cultura como generalidad —como conciencia colectiva— y como diversidad, como proceso de reinterpretación, nos ofrece una propuesta sobre la cultura política que toma en cuenta un aspecto a nuestro parecer central: el de su contenido como *posibilidad y utopía*.¹⁰ Para que esta última se realice, se requiere del ejercicio del poder, por lo que es importante hacer algunas consideraciones sobre el mismo.

Analíticamente, pueden distinguirse al menos cuatro tipos de poder: el primero sería como atributo personal en tanto potencia o capacidad de un individuo para ejercerlo; el segundo, la posibilidad por parte de alguien de imponer sus decisiones determinando las acciones de otros en un contexto interpersonal; el tercero, siguiendo la propuesta de Richard Adams, estriba en la capacidad de controlar los flujos de energía que constituyen parte del entorno de otros individuos,¹¹ y es mejor definido por Eric Wolf como poder táctico u organizacional; por último, el cuarto es aquel que tiene la posibilidad de estructurar los campos posibles de acción de otros (Wolf, 1990: 586). Con esta separación analítica no pretendo, sin embargo, asumir que la explicación del poder se sustenta en la superposición de sus esferas de ejercicio (Arno, 1993: 42), que tendrían como punto de partida las relaciones diádicas (Radcliffe-Brown, 1977), con base en las cuales el poder se expande a otras esferas de la vida social.

Cuando hablamos de poder en el ámbito de la cultura política, hacemos referencia a aquellos procesos organizativos de las relaciones de producción, reproducción y consumo de los bienes (materiales o simbólicos) de una sociedad determinada, donde el poder delimita el cuándo, el cómo y el por qué se accede a cada una de dichas relaciones.

¹⁰ Como dice Danielle Miterrand (1996: 47), “la utopía es la energía misma de la acción”. Para un estudio más específico de la utopía puede verse Krotz, (1988).

¹¹ La definición de Roberto Varela sobre la política se refiere a este concepto de poder cuando afirma: “Defino, inspirándome en Adams, como política la acción que produce un efecto —mantenimiento, fortalecimiento, 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). El estudio de la política, por tanto, incluye la caracterización de estructuras de poder, la determinación de acciones que influyen en ellas y la identificación de unidades operantes que las producen” (Varela, 1996: 51).

Podemos encontrar dos grandes corrientes en la reflexión sobre la cultura política: por una parte, la que la considera un “sistema de creencias empíricas, símbolos expresivos y valores que definen la situación del grupo al momento de la acción política” (Almond y Verba, 1980: 29) y, por la otra, aquella que podría resumirse así:

la cultura política es un conjunto de interpretaciones heterogéneas y a veces contradictorias y desarticuladas de valores, conocimientos, opiniones, creencias y expectativas que integran la identidad política de los ciudadanos, grupos sociales u organizaciones políticas (Gutiérrez, 1996: 43), conjunto que se codifica y emplea coyunturalmente con el propósito de obtener ciertos resultados en beneficio de alguno de los grupos en conflicto (Lipset, 1987: 29). Es el conjunto de signos y símbolos que afectan las estructuras de poder (Varela, 1996: 51), como resultado de la combinación de actuar y pensar los eventos políticos¹² que se pone en juego con el propósito de alcanzar ciertos objetivos o espacios sociales articulados como proyectos y utopías.

Como corolario, el estudio de la cultura política requiere también analizar cómo se adquiere y detenta el poder, sus formas de permanencia y transformación, su expresión en espacios localizados, y cómo se emplean los rituales para reafirmarlo (Abelés, 1992), ya que frecuentemente el ritual es empleado para convertir la cultura en discurso y estrategia política (Bendix, 1992: 770. Véase también Abelés, 1988).

La formulación de “cartas” que justifican la acción social, al hacer referencia a reglas o sistemas de creencia hegemónicos, puede ser empleada para influir o determinar el comportamiento de los sujetos sociales. Además, con base en la resignificación de dichas “cartas” o en la elaboración de nuevas, se abren posibilidades de justificación de la acción social (Véase Malinowsky, 1974: 49 y ss. y Leach, 1976: 299-300). La cultura por tanto puede ser *objetivada* con el propósito de legitimar la acción política.

Entendemos por *objetivación* el proceso mediante el cual un grupo social o un individuo construye un

discurso que insiste o exagera ciertos aspectos de su identidad, vida cotidiana, entorno social, convicciones y creencias, con el cual reelabora símbolos, espacios sociales y autoafirmaciones (Norton, 1995: 742-743). Por un lado, dicha objetivación permite sancionar posiciones y acciones en cuanto al poder y la política y, por otro, como parte sustancial del discurso político, es sumamente importante en la construcción de identidades políticas. Debido a que responde a situaciones coyunturales y que, por lo tanto, se encuentra en constante proceso de transformación, es un elemento en las relaciones políticas que constantemente dinamiza las percepciones sociales de grupos e individuos y, en esta medida, se convierte en un obstáculo en el quehacer tipológico de dichas percepciones sociales y, por consiguiente, en la clasificación de “culturas políticas”.

La objetivación está íntimamente relacionada con la construcción de identidades de oposición, de espacios discursivos donde la historia y la cultura sirven para justificar la lucha política como lo muestra tanto el caso de Cataluña (Rodríguez, 1996: 111-129) como el movimiento indígena en México. Se forman así identidades político-sociales en cuya constitución resulta central tanto la selección de aspectos de la tradición y la historia y su reelaboración como la invención de otros. Este proceso permite disputar con otros sectores sociales el dominio sobre los espacios donde se clasifican y establecen nuevas fronteras simbólicas (Bourdieu, 1987: 475 y ss.), donde resulta central el acceso a los medios de comunicación, por la influencia que éstos ejercen en los procesos de modificación en las relaciones y la acción política al fundar nuevos “campos” de significación social.¹³

Habría que distinguir entre cultura política, cultura cívica y opinión pública. En lo personal, pienso que la cultura cívica forma parte de la cultura política y la defino como: el conjunto de los principios y valores que sustentan los derechos y obligaciones derivados del consenso para convivir bajo un determinado régimen político.¹⁴

En cuanto a la opinión pública, ella está íntimamente vinculada con dos cuestiones: en primer lugar, con la relación entre gobernantes y gobernados —como

¹² Los eventos políticos, afirma Abelés, se expresan fundamentalmente en tres esferas: el debate público sobre las orientaciones y elecciones que conciernen a una comunidad entera que, por otro, es enfrentada por los profesionales de la política y sus respectivos partidos; la política como administración de una colectividad —el hombre político moderno como empresario público—; y, por último, como un medio de expresión. Abelés afirma que estos tres elementos constituyen la actividad política y le imprimen su actual complejidad (Abelés, 1992: 23-24).

¹³ Lo que explica en parte el éxito del EZLN.

¹⁴ En su clásico estudio sobre la cultura política, Almond y Verba definen a la cultura cívica como “la manera como los dirigentes políticos toman sus decisiones, sus normas y actitudes, así como las normas y actitudes del ciudadano corriente, sus relaciones con el gobierno y con los demás ciudadanos” (Almond y Verba, 1963: 5).

expresión colectiva y, por tanto como fuerza sobre lo público— y, en segundo, con la construcción del consenso.¹⁵ En relación con este último, si bien en muchos aspectos la opinión pública es coyuntural y cambiante en la medida en que está sujeta a los diferentes sectores o grupos que interactúan a través de los medios de comunicación masivos, al mismo tiempo expresa muchos de los contenidos culturales más arraigados de una sociedad.¹⁶

¿Opciones racionales vs. acciones culturales?

La noción de actor social en los estudios de cultura política ha tomado un lugar importante en la reflexión antropológica, ante los problemas explicativos de los estudios sistémicos (Neri, 1996: 525-543). Pero aun cuando —como dice Esteban Krotz— dicha noción haya contribuido al reconocimiento de la heterogeneidad cultural del país y a la necesidad de “pensar nuestra cultura” (Krotz, 1993: 25), ha obligado a buscar nuevas estrategias explicativas en cuanto a la acción social.

Sin embargo, también ha provocado el abandono de la perspectiva cultural ante los obstáculos teórico-metodológicos para estudiar la primera desde los comicios electorales. Además, parece haber provocado el retorno de la perspectiva sustentada en el *rational choice* —de antigua tradición en los modelos predictivos de la macroeconomía—, pero ahora trasladada a la explicación de la relación entre ciudadanos y sistema político. Como ejemplo, y retomando dicha perspectiva, José Antonio Crespo considera que:

Es posible prescindir fundamentalmente de la cultura política como variable explicativa, por más que en algún grado y en algún momento pueda intervenir ésta para dar cuenta de algunos procesos específicos, que variarán de un país a otro a partir, quizá no sólo de las condiciones políticas y el ambiente institucional, sino de las peculiaridades culturales del país en cuestión (Crespo, 1996: 34).

Este mismo autor, que suscribe que al estudiar los procesos políticos son los esquemas costo-beneficio los que aportan las explicaciones sustantivas, afirma:

Un individuo o sector que poco a poco logre una mejor situación social, que disponga de mayor educación formal, que cuente con más recursos económicos y con mayor información política (así como con la capacidad para asimilarla e interpretarla), podrá tener frente a sí una distinta relación costo-beneficio respecto de la participación política autónoma; en principio, ésta le resultará más fácil, menos riesgosa y con más probabilidades de éxito. En realidad lo que habrá cambiando no son los valores (aunque también hayan cambiado en algún sentido), sino las circunstancias políticas, que a su vez han modificado la relación costo-beneficio para este actor. La conducta que antes parecía irracional ha dejado de serlo, y por tanto puede desplegarse ahora con decisión (...) Pero no necesariamente hay detrás de este tipo de participación un valor absoluto y supremo que guía la acción política, como pueden ser la igualdad, la libertad, la democracia, etc. Estos valores, desde luego, suelen ser utilizados como banderas legitimadoras de un movimiento político que tiene como móvil alguna demanda o beneficio más particular. *En esa medida la participación puede orientarse a partir de beneficios recibidos más que a partir del cumplimiento de los valores que sustentan la acción* (Crespo, 1996: 32. *Cursivas mías*).

Por supuesto, Crespo adopta una posición extrema al simplificar la cultura a valores tan generales y difusos como son la igualdad, la libertad y la democracia, dejando de lado la cuestión de si la cultura política se circunscribe exclusivamente a dichos valores. En todo caso, cualquier definición de cultura política, como hemos visto, resultará mucho más amplia y compleja. Pero la cuestión estriba en el eje argumentativo bajo el cual Crespo sustenta el análisis de los procesos electorales, al sostener que el comportamiento político estará ubicado en el ámbito de la relación costo-beneficio, aun cuando los individuos pertenezcan a grupos cuyas características culturales

¹⁵ El consenso en el plano de la comunidad tiene por objeto el *sistema de creencias* y, por tanto, los valores de fondo. Si una sociedad-Estado comparte los mismos objetivos valores —tales como libertad, igualdad y creencias pluralistas— estamos entonces en presencia de una “cultura política homogénea” (Sartori, 1997: 58).

¹⁶ Una muestra de ello se encuentra en sucesos tales como el escándalo político, el cual se ha convertido en un hecho cotidiano en nuestro país. Sobran los ejemplos, pero destacan los relacionados con las acusaciones de corrupción. Más allá de la veracidad de los mismos, encontramos que un aspecto consustancial a las campañas políticas —que tanto dependen e intentan incidir en la opinión pública— es la denuncia de los contrincantes. El discurso político se convierte no en un intento de regenerar la moral pública, sino de apelar a la violencia simbólica del orden social con el propósito de establecer los límites entre lo moral y lo inmoral. Debido a este propósito, parte fundamental del discurso en dichas campañas se dedica más a leer el pasado de los contrincantes —a provocar el escándalo— que a delinear el futuro probable. Finalmente, como ha planteado Baudrillard, dicho escándalo no es más que un homenaje a la ley (Baudrillard, 1978: 32).

y niveles de información sean distintos. Al respecto, desde mi perspectiva el problema radica fundamentalmente en que *presupone que las acciones de los individuos son racionales con base en los resultados electorales*. La pregunta básica de los análisis electorales de por qué los ciudadanos votan por determinado partido puede ser contestada incorrectamente si se parte de motivaciones *imputadas* con base en una *lógica de elección* sustentada en enunciados formales del tipo medios-fines cuyo eje central es la maximización de beneficios. Como podemos observar, Crespo parte de los resultados electorales para afirmar dos cosas: por un lado, que la tesis sustentada por el gobierno de que los resultados de los comicios electorales del año 1988 eran producto de la crisis económica fue más cercana a la realidad en la medida en que las votaciones dieron el triunfo al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en las elecciones presidenciales de 1994, y, por el otro, que las expectativas acerca de una nueva cultura política en México cuya punta de lanza se ubicaba en las elecciones de 1988, fueron haciéndose añicos conforme se sucedieron los diversos comicios en el país, y perecieron en las elecciones de 1994 (Crespo, 1996: 26).

Aun aceptando sin conceder que los ciudadanos hayan emitido un “voto de castigo” al PRI en 1988, como resultado de la crisis económica en el sexenio de Miguel de la Madrid, y un voto de apoyo en 1994 a partir del consenso logrado por Carlos Salinas, sin que su cultura política sea sustancialmente distinta en 1988 y en 1994, de ello no se desprende que dichos resultados puedan explicarse con base en la relación medios-fines.

En el análisis de Crespo lo social desaparece y la papeleta, el voto, se configura en el marco inferencial para explicar la intencionalidad de los electores. Subyace la idea de que los resultados electorales expresan

lo social y, por tanto, manifiestan aspiraciones e incluso utopías por parte de quienes eligen entre un partido y otro. Lo anterior es ciertamente un paso lógico, pero no es necesariamente correcto en la medida en que se establece una relación entre lo inmanente al individuo como deseo o finalidad y lo fenoménico colectivo en su expresión electoral.

La segunda cuestión es que este tipo de análisis parece olvidar que la relación medios-fines está íntimamente vinculada a esquemas valorativos que inciden en la percepción de lo que dichos individuos consideran necesario o conveniente para ellos, así como de la manera de alcanzarlo. Es cierto que la interpretación de los resultados macroeconómicos con base en la inducción sobre los comportamientos individuales ha ocupado buena parte de la reflexión económica pero, incluso en los últimos años, los economistas han continuado reflexionado ampliamente sobre un punto ya tratado por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: la importancia de la cultura como una variable que incide en los límites o posibilidades del crecimiento económico. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Lawrence E. Harrison y David S. Landes.¹⁷

La ecuación medios-fines está matizada por un contenido sustancialmente valorativo y David Kaplan toca el centro de este punto cuando plantea:

Los fines son alternativos cuando la consecución de un fin implica el sacrificio de algún otro; el sacrificio de un fin es necesario para conseguir otro cuando ambos dependen de medios comunes y escasos. Para que los fines sean alternativos, también es necesario que exista alguna escala común reconocida de valoración relativa, como el dinero o la hora de trabajo, en función de la cual puedan compararse los fines. Sin tal escala común de valores, los fines no pueden ser sometidos a decisiones economizadoras,

¹⁷ Harrison (1992). No obstante que no suscribimos la mayor parte de la interpretación que realiza Harrison, lo cierto es que es un intento por explicar algunos de los problemas económicos de Norteamérica con base en las transformaciones culturales a todos los niveles de la vida social. También es una reflexión de cómo transformar culturalmente a la sociedad de este país para impulsar su crecimiento económico. Por su parte, Landes (1998: 486 y 487) afirma, al comparar el éxito económico de las empresas japonesas con relación a las europeas y norteamericanas: “Puede ser un error considerar estas ventajas como una simple cuestión de técnica, del tomar o del copiar. La gente hace toda la diferencia (...) En la manufactura de automóviles, todo esto depende de una perspectiva de grupo que unifica dirección y trabajo no solo en el cometido de hacer eficiente la calidad, sino incrementarla continuamente. No se considera que el trabajo se oponga a la innovación, aun en su vertiente de ahorro de trabajo y en las grandes firmas cada trabajador se siente obligado, e incluso es empujado, a realizar sugerencias... para ahorrar esfuerzo aquí y dinero, incluso unos pocos yenes, allá (Uno solamente puede preguntarse cómo la dirección lidia con este torrente de ideas). Todos los que están en la línea, son entrenados para realizar diversas tareas, y una interrupción no es una oportunidad para descansar sino para hacer alguna otra cosa (...) Todo esto puede sonar bien, pero no es fácil (...) Implica una rigurosa subordinación de la persona a los superiores o al grupo”. En nota de pie de página este profesor emérito de economía e historia de Harvard apunta: “El economista Harvey Leibenstein ha establecido el contraste en términos generales: el ideal en el Este es una visión *contractual* de corto plazo o un *ideal* contractual de asociación, más que un ideal de *pertenencia* a largo plazo. Hay un sentido con el cual el Oeste se representa los contratos... implican devoción a una actividad o trabajo (incluso un “derecho de propiedad” en el trabajo) más que una lealtad a la firma en general.” Traducción nuestra.



puesto que no hay forma de decir qué combinación de fines rendirá el máximo beneficio. Finalmente, la alter-natividad de los fines implica que estos fines son ilimitados en el sentido de que no están sometidos a los frenos culturales y están colocados en la misma escala de racionalidad económica. Los medios se convierten en comunes cuando son moralmente neutrales para los distintos fines, es decir, cuando no existen condiciones institucionales o psicológicas que ligen los medios a un determinado fin o prohíban su utilización para otro fin, de tal forma que puedan ser destinados con igual eficacia a cualquiera de los fines que produzcan los máximos beneficios Y, por supuesto, cuanto más ilimitados se conciban los fines, más escasos resultarán los medios. Los supuestos antes esbozados implican un marco institucional muy concreto, en la ausencia del cual uno no puede comportarse de forma económicamente racional, aún cuando lo pretenda (Kaplan, 1976: 216).

Abordar procesos sociales de gran amplitud (por ejemplo, el comportamiento electoral) partiendo de hipótesis behavioristas que, en todo caso, deberían ser comprobadas, relega el hecho de que el comportamiento individual se inscribe en procesos culturales que inciden no solamente en la forma en que los individuos actúan para la consecución de sus intereses, sino *en la definición de los mismos* y en los resultados finales.

Una preferencia electoral implica una selección a partir de diversas posibilidades, pero aun en el caso de que quien emita dicho voto se encuentre inmerso en

una estructura corporativa (donde el votar por cierto candidato o partido le signifique un beneficio directo) su elección estará entrecruzada por consideraciones conscientes e inconscientes y por las posibilidades y límites que establece el sistema político (o de partidos) bajo el cual sufraga.

El análisis racionalista se fundamenta en el establecimiento de acciones derivadas de ciertas expectativas o deseos por parte de los sujetos sociales con base, por ejemplo, en variables macroeconómicas, aunque también puede partir de series estadísticas, como es el caso de los resultados electorales. Sin embargo, habría que reconocer que especialmente en el caso de los procesos electorales poco explica la acción social y no deja de ser optimista en la medida en que presupone racional a lo social, abandonando los contenidos multisemánticos, ambiguos y frecuentemente contradictorios de los fenómenos políticos. Por lo demás, como advierte Habermas, no debe confundirse la elección del *homo economicus* con la racionalidad. Este autor define como racional: “a la persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura: pero sobre todo cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades” (Habermas, 1989: 39).

Postular explícita o implícitamente la existencia de una cultura política sustentada en las “motivaciones” individuales con base en la relación medios-fines evita enfrentar el estudio de los aspectos subjetivos de la política (Krotz, 1993: 20), generalmente relegados a las reflexiones de ensayistas y humanistas sobre lo mexicano y el carácter nacional. Como apuntan Comaroff:

La “motivación” de la práctica social, en otras palabras, siempre existe en dos niveles distintos pero relacionados: primero, las (culturalmente configuradas) necesidades y deseos de los seres humanos; y segundo, en el pulso de las fuerzas colectivas que potenciadas de formas complejas, se expresan por medio de las primeras (Comaroff y Comaroff, 1992: 38. Traducción nuestra).

En este sentido, las fuerzas culturales que imprimen su lógica a la cultura política, a la vez que son construidas y reformuladas en la interacción social en un contexto heterogéneo y diverso, generan campos de inteligibilidad con base en valores difuminados pero compartidos por el conjunto de la sociedad.

Lo anterior no implica que la antropología haya resuelto de manera satisfactoria cómo deben abordarse los fenómenos culturales de la dimensión política y además oscila entre diversas disyuntivas:

¿buscamos explicaciones del comportamiento político de tal modo que la cultura sea responsable de dicho comportamiento?, ¿buscamos un entendimiento cabal del comportamiento político de tal modo que dicho comportamiento no sería inteligible sin estudiar la cultura política de los actores sociales?, ¿buscamos explicar la incongruencia entre la cultura política y el comportamiento político de los actores sociales?, ¿buscamos, por el contrario, encontrar una lógica de comportamiento político al rescatar el factor subjetivo?... (Varela, 1993: 109).

Además, la perspectiva antropológica se ubica en un desafío más amplio ya que más allá de la convicción de los antropólogos al respecto, la capacidad explicativa de la perspectiva cultural no está necesariamente difundida o peor aún, aceptada en otras disciplinas sociales, en la medida en que existe una tendencia a abandonar la explicación cultural cuando se aborda la dinámica política del país.¹⁸

Es verdad que una propuesta de síntesis entre las explicaciones sistémicas y las relacionadas con la acción social es la elaborada por Bourdieu en el concepto de *habitus*,¹⁹ donde la elección racional (*rational choice*) estaría constantemente interferida por las estrategias inconscientes de los sujetos sociales. Sin embargo, este intento de síntesis entre las explicaciones sistémicas y las que parten de la acción social no ha representado, hasta el momento, más que una propuesta sugerente para estudiar la cultura política.²⁰

Por lo demás, cabe aclarar que no debe subestimarse el estudio de las elecciones en nuestro país. Su importancia radica no solamente en que pueden delimitarse tendencias políticas, así sea matizadas por factores como el fraude y la compra de votos (Krotz, 1993: 21-22), sino en que dichas tendencias tienen incidencia directa en la organización política del país. Como ha planteado, no sin razón, Silvia Gómez Tagle:

en un contexto de cambio político como el mexicano (en que se estrena una nueva legislación en cada elección federal) el estudio académico de los procesos electorales tiene una doble importancia: primero, el enriquecimiento del conocimiento de los factores que inciden en la dinámi-

ca del régimen político, y segundo, como una aportación política a la consolidación del proceso democrático, en tanto que la información sistematizada y objetiva acerca de los obstáculos que se presentan para la democratización puede generar un nuevo consenso social sobre las condiciones de legitimidad electoral (Gómez Tagle, 1992: 253).

Al respecto, en la medida en que el estudio de la cultura pueda dar cuenta de algunos elementos que inciden tanto en el comportamiento político como en la preferencia electoral, será un aspecto fundamental para ampliar nuestra comprensión de la dinámica política en nuestro país.

Bibliografía:

- ABELÉS, MARC
1988 "Modern political ritual. Ethnography of and inauguration and a pilgrimage by president Mitterrand", en *Current Anthropology*, vol. 29, núm. 3, junio.
1992 "Antropologie politique de la modernité", en *L'Homme*, vol. XXXII, núm. 11, (1), enero-marzo, pp. 23-24.
- ALMOND, GABRIEL
1956 "Comparative political systems", en *The Journal of Politics*, vol. XVIII, núm. 3.
- ALMOND, GABRIEL Y SYDNEY VERBA
1963 *The Civic Culture*, Princeton University Press.
1980 *The Civic Culture Revisited*, Boston, Little Brown.
- ALONSO, JORGE
1996 "Cultura política y partidos en México", en Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ARNO, ANDREW
1993 "Structural Communication and Control Communication: An Interactionist Perspective on Legal and Customary Procedures for Conflict Management", en *American Anthropologist*, núm. 92.
- BAUDRILLARD, JEAN
1978 *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairós.
- BENDIX, REGINA
1992 "National sentiment in enactment and discourse of Swiss political ritual", en *American Ethnologist*, vol 19, núm. 4, noviembre.

¹⁸ La otra cuestión es que en su empleo cotidiano la noción de cultura política ha retomado la visión decimonónica de lo culto, en el sentido de que aquel que "tiene" una cultura política se comporta como ciudadano de acuerdo a ciertas normas y reglas, conoce sus derechos y obligaciones electorales y, finalmente, es democrático por convicción.

¹⁹ "Los condicionamientos asociados con una clase particular de condiciones de existencia dan lugar a *habitus*; sistemas durables de disposiciones intercambiantes, estructuras predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, esto es, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a las influencias sin presuponer una búsqueda consciente de fines o una expresa habilidad en las operaciones necesarias para tenerlas" (Bourdieu, 1990: 53. Traducción nuestra). Puede verse también el texto de Patricia Safa donde realiza una explicación más amplia de la noción de *habitus*. Patricia Safa, 1993: 161 y ss.

²⁰ Quizá ello se deba a los problemas metodológicos y técnicos que se enfrentan al realizar un estudio sobre la cultura política desde dicha propuesta.

- BOOTH, JOHN Y MITCHELL SELIGSON
1984 "The political culture of authoritarianism in México: a reexamination", en *Latinamerican Research Review*, vol. XIX, núm. 1, A.
- BOURDIEU, PIERRE
1987 "La ideología como representación", en Gilberto Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, Secretaría de Educación Pública/Consejo Mexicano de Ciencias Sociales/Universidad de Guadalajara.
1990 *The Logic of Practice*, California, Stanford University Press.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Bouldon (Colorado), Westview Press.
- CRESPO, JOSÉ ANTONIO
1996 "El voto priísta en 1994: racionalidad y cultura política", en *Nueva Antropología*, núm. 50 (México).
- DURAND, VÍCTOR MANUEL
1994 "La larga duración del autoritarismo del sistema político y su lenta transición a la democracia: el papel de la cultura política", ponencia presentada en el Seminario *Democratización y Opinión Pública, un enfoque comparativo*, Universidad de Sao Paulo, 28 al 30 noviembre.
- FORTES, MEYER
1970 *Time and Social Structure and other Essays*, Londres, London School of Economics/The Atholone Press [1949].
- FROMM, ERICH Y MICHAEL MACCOBY
1970 *Social character in a Mexican Village, A socio-psychoanalytic study*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1994 "La teoría y el análisis de la cultura: problemas teóricos y metodológicos", en Jorge A. González y Jesús Galindo (coords.), *Metodología y Cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GÓMEZ TAGLE, SILVIA
1992 "Balance de las elecciones de 1991 en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- GUTIÉRREZ, ROBERTO
1996 "La cultura política en México: teoría y análisis desde la sociología", en Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- HABERMAS, JÜRGEN
1989 *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, tomo I.
- HARRISON, LAWRENCE E.
1992 *Who prospers: How Cultural Values shape economic and political success*, Harper Collins Publishers (Basic Books).
- KAPLAN, DAVID
1976 "La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones", en Maurice Godelier, (comp.), *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona.
- KROTZ, ESTEBAN
1985 "Hacia la cuarta dimensión de la cultura política" en *Iztapalapa*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, núm. 12-13, enero-diciembre (México).
- 1988 *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- 1993 "El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?", en Esteban Krotz (comp.), *La cultura adjetivada*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 13-31.
- 1996 "Aproximaciones a la cultura política mexicana como fenómeno y como tema de estudio", en Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LANDES, DAVID S.
1998 *The Wealth and Poverty of Nations: why some are so rich and some so poor*, W.W Norton & Company.
- LEACH, EDMUND
1976 *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama.
- LIPSET, SEYMOUR MARTIN
1987 *El hombre político: las bases sociales de la política*, Buenos Aires, Tecnos (Semilla y Surco).
1993 *El hombre político: las bases sociales de la política*, México, Rei.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
1974 *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel.
- MITERRAND, DANIELLE
1996 "La utopía es la energía misma de la acción", en *Proceso*, p. 47, 3 de junio.
- NERI, ARTURO
1996 "Los actores sociales en el análisis de los problemas sociales en el campo mexicano", en Héctor Tejera Gaona (coord.), *Antropología política: enfoques contemporáneos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, pp. 525-543.
- NIVÓN, EDUARDO
1990 "Urbanización, marginalidad y cultura política", en *Alteridades. Anuario de Antropología 1990*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 37-42.
- NORTON, ROBERT
1995 "Culture and identity in the South Pacific: a comparative analysis", en *Man*, vol. 28, núm. 4, diciembre.
- PAYNE, JAMES L.
1972 *Incentive Theory and Leadership in the Dominican Republic*, Lexington, Heath and Company, Lexington Books.
- PAYNE, JAMES L. ET AL.
1984 *The Motivations of Politicians*, Chicago, Nelson-Hall.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.
1977 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península.
- RODRÍGUEZ, GUADALUPE
1996 "Autonomía y democracia: la reconfiguración del Estado español y de la Cataluña posfranquistas", en Héctor Tejera Gaona (coord.), *Antropología política: enfoques contemporáneos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, pp. 111-129.
- SAFA, PATRICIA
1993 "El concepto de *habitus* en Bourdieu en el análisis del consumo cultural: un estudio de vida

- cotidiana en Tijuana”, en Esteban Krotz (comp.), *La cultura adjetivada*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 157-172.
- SARTORI, GIOVANNI
1997 *¿Qué es la democracia?*, México, Nueva Imagen.
- SEGOVIA, RAFAEL
1975 *La politización del niño mexicano*, México, El Colegio de México.
- TURNER, VICTOR
1980 *La selva de los símbolos*, Barcelona, Siglo XXI editores.
- VARELA, ROBERTO
1993 “El concepto de cultura política”, en Esteban Krotz (comp.), *La cultura adjetivada*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 75-113.
1996 “Cultura política”, en Héctor Tejera Gaona (coord.), *Antropología política: enfoques contemporáneos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés.
- WOLF, ERIC R.
1990 “Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions”, en *American Anthropologist*, núm. 92.