

RUTA CRÍTICA PARA EL ESTUDIO DE LAS CULTURAS POLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA

Critical Route for the study of Political Cultures in Latin America

Rubén Darío Ramírez Sánchez¹
Jaime Andrés González González²

Recibido: 22 de junio de 2018

Aprobado: 29 de noviembre de 2018

Resumen: El presente artículo ofrece una ruta crítica sobre el concepto de cultura política. El objetivo de este trabajo apunta a evaluar el valor heurístico de este debate para la investigación del objeto en América Latina. La base de esta reflexión teórica se funda en autores de ciencia política y antropología social. Se sostiene como hipótesis que la discusión ofrece herramientas útiles para la investigación de la política en el subcontinente. No obstante, la literatura también presenta una tensión conceptual a la hora de distinguir entre cultura política e identidad política. Se concluye que la utilidad de la acepción para la investigación científica, pasa por contemplar la distinción entre la dimensión material de la nomenclatura, del ámbito simbólico subjetivo y estructural del objeto.

Palabras clave: Ruta crítica, Cultura política, Identidad política, América Latina.

Abstract: This article offers a critical path on the concept of political culture. The aim of this paper is to evaluate the heuristic value of this debate for the investigation of the object in Latin America. The theoretical reflection is underpinned on authors of political science and social anthropology. It is hypothesized that the discussion offers useful tools for the investigation of politics in the subcontinent. However, literature also presents a conceptual tension when it comes to distinguish between political culture and political identity. So it is concluded that the usefulness of the meaning for scientific research is to contemplate the distinction between the material dimension of the nomenclature, the subjective and structural symbolic scope of the object.

Keywords: Critical route, Political culture, Political identity, Latin America.

1 Universidad Nacional Autónoma de México, Jiquilpan de Juárez, Michoacán, México. Correo electrónico: ruben.dario@humanidades.unam.mx

2 Universidad Autónoma de Chile, Santiago, Chile. Correo electrónico: jaime.gonzalez@uaautonoma.cl

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo busca ofrecer una ruta crítica sobre el concepto de cultura política. De esta manera, el objetivo de este trabajo apunta a evaluar el valor heurístico de este debate para la investigación del objeto en América Latina. La base de esta reflexión teórica se funda en autores de ciencia política y antropología social. En este sentido, pretendemos analizar la nomenclatura, considerando los aspectos teórico-metodológicos que aportan a la investigación sobre problemáticas de poder simbólico y material en el subcontinente.

El concepto de cultura política, por su carácter polisémico, ha sido objeto de reflexión en las últimas seis décadas. Su primer antecedente se encuentra en la obra de Gabriel Almond y Sidney Verba, titulada *The Civic Culture* (1963), texto que desde su publicación sirvió como puntapié inicial para una larga discusión en torno al concepto. Siendo representantes de la escuela anglosajona, Almond y Verba (1963) definieron la acepción como “cultura cívica”, es decir, como una forma específica de cultura política que constriñe o habilita el desarrollo y funcionamiento de distintos regímenes políticos, sean estos democráticos o autoritarios³.

Para el estudio del objeto, los autores norteamericanos definieron el concepto con base a tres dimensiones fundamentales: cognitiva; efectiva y evaluativa. Sobre esta base, se realizaría la indagación en torno a una serie de tópicos, tales como los conocimientos y creencias, su funcionamiento y actores, los sentimientos (de apoyo, rechazo o indiferencia) que producen en los individuos, los juicios y opiniones hacia el sistema político, sus objetos, actos y funcionamiento (Almond y Verba, 1963, p. 10). En paralelo formularon una tipología clasificatoria sobre el objeto, contemplando variantes o subtipos como “cultura política parroquial”, “cultura política de subordinación” (o de súbdito) y “cultura de participación”, propias de sociedades poco diferenciadas, autoritarias o democráticas respectivamente. Bajo esta perspectiva, Almond y Verba (1963) entendieron la idea de cultura política como:

Las orientaciones y actitudes específicamente políticas hacia el sistema político y sus diversos componentes y a las actitudes hacia el rol del sistema [bajo la advertencia de que] cuando hablamos de la cultura política de una sociedad, nos referimos al sistema político tal como es interiorizado en elementos cognoscitivos, en sentimientos y evaluaciones por su población. (p. 10).

3 Al caracterizar los rasgos específicos y peculiares de las culturas políticas, tanto británica como norteamericana, Almond y Verba mostraron un cierto etnocentrismo que provocó críticas por el privilegio que daban al modelo anglosajón, el cual lo colocaba como referente obligado frente otras variantes culturales y políticas que aparecían, de esta manera, desvalorizadas. Las críticas también se enfocaron a cuestionar la preponderancia que dieron a los datos obtenidos por métodos cuantitativos y por centrarse en la reflexión de los valores y las actitudes respecto a lo político, pero sin considerar a las prácticas como parte de la cultura.

En este sentido, la cultura política remite a la forma en que el sistema político ha sido internalizado por los individuos y supone la existencia de un sistema simbólico que es compartido en general de manera diferenciada por los ciudadanos con respecto a las estructuras de dominio.

El principal mérito del concepto se encuentra en el esfuerzo de síntesis teórica entre estructura y acción. En este sentido, si bien la acepción hace hincapié en la condición subjetiva de la vida política, ésta se entiende dentro del contexto estructural-normativo del entorno político. Por otra parte, por tributar a la idea de "sistema político", disponía de un alto poder de generalización para el estudio de casos o la investigación comparada. Debido a esta misma característica, el modelo disponía de un alto poder de explicación. No obstante, el esquema presentó una serie de vacíos que fueron identificados de manera crítica en las ciencias sociales. El primero de ellos se vinculaba al énfasis subjetivo que esta perspectiva proporcionaba al concepto, limitando la dimensión objetiva de la política a la idea de "sistema político". Una segunda laguna se apreció tanto en la forma esquemática en que esta corriente propuso sus tipologías clasificatorias sobre el objeto, como en privilegiar teóricamente la continuidad, descuidando las posibilidades de cambio fuera del esquema que proporcionaba el régimen político (Tejera, 1996).

Un tercer vacío se identificó en uno de los principales aciertos de esta teoría: el esfuerzo de síntesis entre estructura y acción. Al plantear la conexión entre "cultura política" y "sistema político", Almond y Verba (1963) definen la primera acepción como tributaria de orientaciones subjetivas. Al respecto, Wil Pansters (2002) plantea que estos autores "dejan fuera del centro de atención a las regulaciones, prácticas, acciones y hábitos en que desembocan los principios, valoraciones, concepciones y fines concernientes a lo político, dejando de lado la capacidad de acción de los individuos" (p.22). Adicional a lo anterior, Pansters (1997) sostiene que los estudios que siguen la perspectiva de Almond y Verba (1963) resultan problemáticos por los siguientes argumentos:

a) tienen un propósito esencialista ya que buscan determinar los elementos que constituyen el núcleo de la cultura política; b) no van más allá de las actitudes y valores acerca de la participación, la tolerancia y las libertades democráticas; c) al realzar las actitudes y valores pasan por alto que estos últimos se movilizan en el actuar (agency); d) tratan a las naciones de manera homogénea y e) parten de definiciones ideales que, al excluir las consideraciones prácticas y materiales, hacen difícil la conceptualización de los procesos de cambio de la cultura política y su relación con realidades sociales más amplias. (p. 7-11).

El mismo Pansters rechaza la posibilidad de conceptualizar la relación entre la cultura y el sistema político como ámbitos separados, que maniobran con lógicas diferentes – incluso opuestas-, y propone analizarlos como “ámbitos intrínsecamente articulados o mediados en el nivel de las prácticas políticas y/o culturales” (2002, p. 300).

Una observación crítica adicional a la propuesta anglosajona, que abona a las críticas anteriores y enriquece el debate en torno a la delimitación del campo de estudio de la cultura política como categoría de análisis, es la que plantea Esteban Krotz (1985). El autor mexicano considera que las dimensiones expuestas anteriormente excluyen la perspectiva de futuro. Este hecho margina la posibilidad de analizar a los actores políticos en el terreno de sus sueños y anhelos por un mañana diferente, lo que impide entender a estos como agentes con un potencial creador de alternativas de sociedad (Krotz, 1985).

La dimensión utópica propuesta por Krotz para el estudio de la cultura política, sugiere un enfoque de análisis del poder diferente que incluye la dinámica interna de los universos simbólicos y reconoce que “donde hay cultura política determinada, se encuentra contracultura, donde hay un tipo de construcción y afirmación simbólica de un orden específico, éste es, siempre también negación y destrucción de otro co-existente” (1985, p. 125). Esto implica una relectura de las formas tradicionales de estudiar y concebir la cultura política. También aporta una definición sobre el objeto, que combina aspectos subjetivos con dimensiones simbólicas de la acepción. En este sentido, Krotz aporta teóricamente tanto en la evaluación del papel de los actores en la producción de cultura política, como en la identificación de los aspectos agenciales y dinámicos de nuestro objeto de reflexión.

Paralelamente a la incursión de esta nueva dimensión de la cultura política, emergieron otros debates que enriquecieron la discusión sobre el concepto y la forma de estudiar los distintos fenómenos que se han presentado en las últimas décadas, con el complejo proceso que viven las sociedades en transición como la mexicana. En este sentido, las contribuciones de Jorge Alonso y Manuel Rodríguez (1990) abonan ese esfuerzo, pues han permitido repensar, revalorar y generar nuevas concepciones que contemplan la potencialidad y capacidad que tienen los individuos para transformar la realidad.

Estas nuevas incursiones amplían el ámbito conceptual de la cultura política porque esta intersubjetividad “fundamenta y permite, a su vez, interpretar las relaciones entre entidades sociales distintivas. Es el universo simbólico asociado al ejercicio y a las estructuras de poder...” (Tejera, 1996, p. 13). Esta visión permite incluir el conjunto de valores, creencias, orientaciones, expectativas (sobre todo), normas, comportamientos, conductas, prácticas, anhelos y sueños acerca del sistema político, a partir del cual se integra la identidad política de los ciudadanos, grupos sociales u organizaciones políticas (Alonso y Rodríguez, 1990).

Este cúmulo de experiencias que resultan de las adhesiones o resistencias al sistema político son las que resumen una determinada cultura política, la cual puede ser moldeada y adaptada por las exigencias del sistema político. Este sentido dialéctico impide que llegue a petrificarse o volverse monolítica y estática, ya que aloja resistencias, difusionismo y adaptaciones, que en determinadas coyunturas, a partir de la acción de los sujetos pueden cristalizarse y generar transformaciones. De ahí que ciertos procesos y proyectos en los que participan los grupos o movimientos, pueden servir como espacios pedagógicos donde se construye una forma específica de percibir la realidad y de participación en ella.

Considerando este primer panorama teórico sobre el objeto, se observa que los aportes conceptuales a la nomenclatura presentan tensiones en el plano de la dicotomía entre estructura/acción y entre estática/dinámica. En este sentido, la lectura que proporcionan los autores a la acepción nos informa de la complejidad teórica que implica proporcionar una definición conceptual sobre la idea de cultura política. De esta manera, el objetivo de este artículo apunta a evaluar los aportes heurísticos y metodológicos de esta ruta crítica para la investigación del objeto en el subcontinente. En este sentido, se sostiene como hipótesis que la discusión ofrece herramientas útiles para la investigación de la política en América Latina. No obstante, la literatura también presenta una tensión conceptual a la hora de distinguir entre cultura política e identidad política. Sobre esta base, el trabajo contempla un primer apartado, donde se aborda la dicotomía teórica entre cultura política e identidad política. Continúa con un capítulo que analiza la continuidad y el cambio en el objeto, siguiendo después con un apartado que considera el concepto de "cultura política dominante". El artículo cierra con dos capítulos que abordan tanto el nexo "proyecto-utopía-cultura política", como el vínculo entre "cultura política" y "hegemonía".

II. CULTURA POLÍTICA E IDENTIDAD POLÍTICA: UNA DISTINCIÓN CONCEPTUAL

La mayoría de los estudios sobre cultura política, muestran consenso en torno a su heterogeneidad con fundamento en que no existe una cultura política homogénea o nacional. Es por ello que al tratar el objeto, la literatura sostiene que esta se conforma de un mosaico de expresiones pluriculturales debido a que cada grupo convive en espacios diferenciados, lo que conduce a que cada expresión cultural sea diferente a otra. Sin embargo, el debate no niega la existencia de elementos identitarios comunes que permean a los diferentes grupos o sectores existentes en una sociedad específica y que éstos tengan una manifestación uniforme en ellos.

En este sentido, para Alan Knight (1996), la noción de cultura cívica o política no implica ni su homogeneidad ni su inmutabilidad, y sostiene (en referencia a la sociedad mexicana) que aunque ésta tenga una cultura política nacional que es compartida

hasta cierto punto por todas las clases y regiones, ésta no es del todo uniforme, ya que existen diferencias no sólo entre regiones (norte, centro, sur) sino también al interior de las regiones e incluso hay diferencia entre comunidades y entre sus grupos. Al respecto, el mismo autor (1996) añade que:

El hecho de compartir una cultura política nacional no implica, por supuesto su homogeneidad cultural: simplemente refleja la pertenencia común de un Estado nacional en una forma particular bien arraigada de regla política, una forma que tiene sus propias peculiaridades y que es claramente distinta. (1996, p. 9).

Esta diversidad de la cultura política debe alertarnos al momento de abordar el comportamiento de un grupo específico, pues habrá que analizarlo tomando en cuenta que sus miembros están determinados por sus trayectorias y experiencias, que puede tener valoraciones y comportamientos distintos, propiciando que la diversidad cultural haga imposible e inviable hacer una clasificación tácita de la existencia de una cultura política única en una sociedad, procesos o proyectos. En este sentido, Gutiérrez López (1993) y Tejera Gaona (1996) aportan a la problemática, cuando el primero define el objeto “como una coexistencia de distintas expresiones de culturas políticas”, donde:

“no es posible establecer de antemano que en una cierta circunstancia la cultura política tendrá que ajustarse al tipo parroquial, al súbdito, o al cívico o participativo de manera exclusiva, pues no puede descartarse la coexistencia, en una misma coyuntura, de rasgos provenientes de los distintos modelos”. (Gutiérrez López, 1993, p. 78-79).

Y el segundo lo define “como un conjunto heterogéneo y desarticulado de valores, actitudes y acciones” (Tejera Gaona, 1996, p. 13).

Desde esta perspectiva, se puede entender que toda cultura política es mixta. Por tanto, al analizar las distintas dimensiones del concepto, resulta imposible garantizar una sincronía y correlación armoniosa entre ellas, debido entre otros factores a que la variedad de fuentes formativas de sus espacios, formas de interpelación ideológica, rutinas y ritmos de funcionamiento, abren la posibilidad del entrecruzamiento de información, relaciones afectivas, y normas ético-políticas de carácter heterogéneo, lo que obliga a mantener cierta prudencia en lo referente a establecer una tipología única (Gutiérrez, 1993).

En este sentido, un factor influyente para este debate en la conformación y expansión de esta heterogeneidad cultural han sido los procesos de modernización económica y social por los efectos que han ocasionado, sobre todo por la “industrialización,

flujos migratorios, acelerado crecimiento urbano, expansión del mercado interno, generalización del sistema educativo y penetración de los medios de comunicación que fragmentaron la comunicación y generaron múltiples mediaciones entre los habitantes y las instituciones políticas” (Constantino, 1993, p. 2), de tal suerte que no resulta pertinente hablar de una cultura política, sino de culturas políticas diferenciadas social y regionalmente (De la Peña, 1993).

Este fenómeno modernizador ha contribuido a la construcción de identidades múltiples, lo que conduce a complejizar el estudio de la cultura política, pues la conflictividad de las sociedades contemporáneas está matizada por la existencia de un sujeto que vive en un mundo multiséntico, que hace cada vez más difícil pensar en la presencia de unidades socioculturales y políticas con cierto grado de homogeneidad que permita construir unidades culturales o identitarias (Tejera, 1996).

Esta diversidad cultural otorga una percepción específica de la realidad a los ciudadanos, la cual depende de la pertenencia a grupos socioculturales diferenciados; la participación en organizaciones políticas, sociales y comunitarias, la influencia de medios de comunicación y la experiencia con distintas presencias del Estado en su vida cotidiana. De esto último se desprende la necesidad de contemplar en el análisis de las culturas políticas la distinción entre formas de organización, representación y delegación en la vida cotidiana de los habitantes y las que se imaginan para el poder político.

Sobre este terreno, la discusión gana en complejidad cuando se establece la distinción conceptual entre cultura política e identidad política. Por este rumbo han aportado una serie de autores tanto de teoría social, como de antropología social, centrando el análisis en variables simbólicas, intersubjetivas y estructurales. En este sentido, Max Weber (2002 [1922]) proporcionó una lectura relevante para la problemática a través de su concepto de “comunidad étnica”. Abordando la dicotomía teórica entre comunidad objetiva/comunidad subjetiva, el autor alemán definió esta nomenclatura como una comunidad “sentida”, subjetiva y de utilidad en el proceso de conformación de colectivos humanos. Los fundamentos de esta comunidad son simbólicos e intersubjetivos, cimentando la cohesión en una comunidad de parentesco inventado. Por una ruta similar se aprecia el aporte formulado por Benedict Anderson (2005 [1983]) con su concepto de “comunidad imaginada”. El antropólogo británico definió su noción como un colectivo político imaginado por un conjunto de sujetos que forman parte de un grupo nacional. Es en el énfasis en el acto de imaginar donde encontramos el valor de este análisis: al igual que Weber, Anderson (2005 [1983]) define su nomenclatura con base a propiedades simbólicas que le dan sentido a la realidad de las naciones. De esta manera, tanto los grupos étnicos como las colectividades nacionales se podrían entender como entidades simbólicas que definen lazos cohesivos en amplios grupos humanos.

Un aporte sustancial a este debate ofrece la obra de Frédrik Barth (1972), al formular su concepto de “etnicidad”. El antropólogo noruego sostiene que la causa de la continuidad de las unidades sociales pasa por el manejo de una serie de categorías de adscripción e identificación que son empleadas para generar interacción. Es precisamente en el terreno de la relación dialógica entre colectivos humanos diferentes, con base a la formulación de fronteras étnicas, lo que permite la continuidad de las unidades sociales, independiente de los cambios ecológicos, tecnológicos y culturales de un colectivo humano. De esta manera, la etnicidad –entendida como el manejo de categorías de adscripción e identificación para generar interacción y límites étnicos– explica la continuidad de colectivos humanos, más allá de contingencias particulares.

La propuesta teórica de estos autores proporciona numerosos elementos para la distinción conceptual entre cultura política e identidad política. En este terreno, observamos que la primera idea estaría vinculada a lo que el materialismo cultural conceptuó como “estilo de vida” (Harris, 2003, 2006 [1968]). En este sentido, la cultura política constituiría un subsistema de la noción más amplia de “cultura”, es decir, al estilo de vida determinado por la contingencia ecológica, tecnológica y energética de un grupo humano. La segunda acepción, en cambio, entraría al terreno de la producción simbólica de las colectividades sociales, donde el manejo intersubjetivo y estructural de categorías de adscripción/identificación habilitaría los procesos de cohesión y continuidad de unidades sociales independiente de los cambios contingentes. En este sentido, la identidad política podría entenderse como un concepto tributario a la acepción de identidad nacional. A diferencia de la cultura política, la identidad política pasaría por el manejo simbólico de la diferencia grupal, para mantener la continuidad cohesiva de los colectivos humanos más allá de los cambios contextuales de diverso tipo. En esta ruta crítica aporta sustancialmente la obra de Amartya Sen (2008 [2007]) con su concepto de “identidad colectiva”. El economista indio formula una propuesta dicotómica entre lo que él llama “identidad plural” e “identidad singular”. Sobre esta base, el autor entiende la primera idea como las múltiples filiaciones colectivas de los individuos. La segunda acepción, en cambio, se vincula a una etiqueta unidimensional, generada por la orgánica política sobre un segmento de población. Desde esta perspectiva, la identidad política podría entenderse como un producto simbólico de la alineación de un colectivo humano a una determinada etiqueta unidimensional. Esta alineación sería fruto de una organización política, sea esta un Estado, un partido o cualquier otra asociación de poder.

Con semejanzas y diferencias a la postura de Sen, Jorge Iván Vergara y Hans Gundermann (2012) se aproximan a la noción de identidad mediante su concepto de “campo identitario regional”. Considerando áreas de estudio tanto en el sur como en el extremo norte de Chile, los autores entienden la identidad individual y colectiva desde lo que ellos llaman “el lugar social de la identidad”. En este sentido, su propuesta teórica apunta a comprender y explicar las identidades desde el contexto simbólico

estructural a escala regional e incluso nacional. De esta manera, la identidad política podría entenderse como una forma de identidad colectiva que es comprensible en función de un contexto social estructural, donde individuos y colectivos se vinculan en un conjunto de relaciones múltiples en calidad de agentes hegemónicos o subalternos.

Por un rumbo semejante se observa el trabajo de Hans Gundermann, Héctor González y John Durston (2018), con su concepto de "interetnicidad". Esta acepción ofrece un esquema de análisis que contempla tres dimensiones de la interacción interétnica, definidos como "espacios de interetnicidad". De esta manera, el modelo teórico (Gundermann et al, 2018) distingue entre "espacios de relación interétnica históricos" –como sería el caso de Araucanía–, de "espacios de relación interétnica en construcción", propios de situaciones sociales emergentes y "espacios sociales con relaciones interétnicas electivas", estos últimos:

...característicos de ámbitos urbanos, laborales, o de relación con agencias públicas en donde las modalidades de reconocimiento de diferencias, cuando se dan, no son espontáneas en la relación, sino más bien opcionales, electivas y, en cualquier caso, eventuales. Se entiende que el nexo entre los espacios de interetnicidad, en un nivel de análisis, y las relaciones sociales interpersonales, en otro, tolera una gama de posibilidades de manifestación. (p. 163).

El modelo propuesto aporta numerosos elementos para el análisis, sobre todo cuando aborda las dos últimas variantes de su tipología. Considerando que parte de esta perspectiva tributa a la obra de Frédrik Barth, se puede apreciar desde este esquema analítico, que la identidad política de tipo nacional o étnica puede observarse desde escenarios simbólicos emergentes e incluso electivos según el contexto social de la interacción. De esta manera, la identidad política puede sufrir modificaciones en situaciones sociales de cambio, o incluso puede variar en espacios donde los contextos de interacción intersubjetiva lo permiten.

Concluyendo este apartado, consideramos que el objeto debe contemplar la dicotomía conceptual entre cultura política/identidad política. Para alcanzar este cometido, resulta necesario considerar la antinomia entre etiqueta simbólica y estilo de vida. Si bien la segunda acepción se vincula a una contingencia material, la primera idea toma sentido en el terreno de las representaciones estructurales e intersubjetivas vinculadas a la orgánica política. En este terreno, la cultura política se distinguiría de la identidad política, por constituir un componente del estilo de vida de un colectivo humano situado en un determinado espacio-tiempo. La segunda acepción, en cambio, se entendería dentro del contexto de las relaciones sociales y su organicidad. Esto tiene sus implicancias en el análisis de las "culturas políticas nacionales". En este sentido, un país como México puede presentar una serie de culturas y subculturas políticas dentro de su mismo territorio, a escala nacional, regional y local. No

obstante, la formulación y manejo de una “identidad nacional”, genera cohesión y sentido de pertenencia en colectivos culturales que pueden ser disimiles en muchos aspectos. La “mexicanidad” permitiría la continuidad de esta gran unidad social en el contexto internacional. Esto, independiente de las particulares expresiones culturales urbanas, rurales, regionales y locales que podría presentar la república. En este punto toma relevancia el papel de la continuidad y el cambio en nuestro objeto de reflexión, aspectos que serán tratados en las siguientes líneas.

III. CAMBIOS Y PERMANENCIAS EN LAS CULTURAS POLÍTICAS

Como ya mencionamos en líneas anteriores, las culturas cambian, en ocasiones de manera rápida y drástica y en otras de forma lenta, debido a que se van fusionando partes de la tradición con impulsos innovadores y elementos adquiridos de otras culturas. En este sentido, sostenemos que la cultura política está en constante transformación, en un proceso de socialización y resocialización a través de los cuales los miembros de los diferentes grupos y segmentos sociales se hacen miembros de éstos.

Estos cambios en las culturas políticas presentan procesos distintos, pues hay percepciones y hábitos que tienen un proceso y período de solidificación mayor, a los cuales Tejera (1996) denomina “fundacionales” porque “acompañan la constitución de los sistemas políticos, y sólo se modifican a lo largo de prolongados procesos de conformación de nuevas identidades” (p. 77), como sucedió con el nacionalismo revolucionario en México, el cual comprende un complejo de instituciones, prácticas y discursos, y desde el cual se definieron los contornos de la nueva identidad nacional y las modalidades de una práctica política que acompañó su consolidación.

Estos cambios tienden a aparecer en coyunturas, en las cuales pueden o no agilizarse, como sucede con el surgimiento de un liderazgo político novedoso o una escisión partidaria, por mencionar algunos (Gutiérrez, 1993), que puede provocar reacciones sociales decisivas a corto plazo en la vida de una colectividad que pueden agilizar o limitar la permanencia o cambio en las culturas políticas existentes. Estas transformaciones dependen también de las posibilidades de incorporación de elementos novedosos a la cultura política, y de la forma en que éstos logran mantener o no cierta continuidad por medio de su inserción en las prácticas cotidianas de los individuos o los grupos organizados, como puede ser en el proceso de construcción de una cultura democrática.

En esta transformación de la cultura política hay ciertos acontecimientos coyunturales que pueden abrir la posibilidad, apoyados en el desgaste de algunos componentes de la cultura política tradicional, de iniciar un proceso de cambio de la cultura política, pero si no se consolidan y propician una costumbre democrática de participación y

convivencia, su relevancia será mínima a mediano y largo plazo. De allí la necesidad de subrayar que un factor clave para que ciertos elementos coyunturales que se presentan tanto en la dimensión cognoscitiva, como en la evaluativa o la afectiva, se conviertan efectivamente en elementos culturales, encauzados “a través de espacios y formas organizativas que les permitan sedimentarse de manera firme en la base del cuerpo social” (Gutiérrez, 1993, p. 77-78). Para el mismo autor, los cambios en la cultura política pueden leerse en dos perspectivas:

La primera, por la erosión de los componentes de la cultura vigente, lo que puede ocasionar pérdida de credibilidad de las instituciones y líderes del sistema, en el malestar social significativo. La segunda, concierne a la eventual continuidad de este proceso en tanto producción y consolidación de nuevos patrones político-culturales” (Gutiérrez, 1993, p. 77).

Estos cambios o permanencias de valores presentan un alto grado de complejidad, sobre todo en periodos convulsionados y opacos como suelen ser los procesos de transición en los cuales resulta extremadamente complejo especificar en qué medida lo nuevo significa rupturas o adaptación de valores y hábitos arraigados, pues no es posible hacer un deslinde de ciertos valores y prácticas propios de una u otra expresión de cultura política. En el caso de México por ejemplo, el autoritarismo y la democracia representan dos caras de la misma moneda de la cultura política, más que una característica propia de determinados sectores (Tejera, 1996)⁴.

En este sentido, los procesos de maduración o consolidación de los cambios en los valores y las prácticas de las culturas políticas pueden resultar cortos o prolongados, dependiendo de la trayectoria y dinámica de cada proceso. Para José Antonio Crespo (1996), estos cambios necesitan mucho tiempo, porque “requiere un proceso de socialización o adoctrinamiento, que suelen ser sumamente largos y cuya eficacia transformadora no siempre es elevada” (p. 31). Opuesto a la hipótesis de estudiosos del campo político como René Millán, Toto Constantino y Cesar Mario (1997), quienes consideran que la cultura política está vinculada a los procesos de modernización social, a partir de los cuales emerge una cultura política participativa que promueve el cambio político en un sentido democrático, Crespo problematiza esta postura, pues se observan varios casos de sociedades con un buen grado de modernización que no dieron paso a regímenes democráticos sino por el contrario abonaron a la emergencia de sistemas autoritarios (Crespo, 1996).

En el caso de México, de acuerdo con Luis Salazar (1996), los procesos de modernización social y política en el sureste y occidente, por ejemplo, han generado cambios y mixturas que sido mediados por un:

4 Con respecto a la convergencia de expresiones autoritarias y democráticas, Gutiérrez (1993) menciona –a modo de ejemplo- que en los movimientos sociales se observa con frecuencia la coexistencia de principios democratizadores, con la presencia de formas clientelares y providencialistas de relación y gestión interna.

proceso complejo por la búsqueda de privilegios particularista, la reducción de los compromisos propiamente morales a los ámbitos familiares, la cultura de la simulación y la desconfianza escéptica hacia todo lo que tenga que ver con lo público y sus instituciones. (Peschard, 1996, p. 119-123).

Estos rasgos han identificado una cultura política caciquil, que si bien es cierto ha cambiado en los últimos tiempos, se mantiene como la principal limitante de los cambios en los valores y prácticas de la cultura dominante en nuestro país. Según Peschard (1996), Salazar indica que las diferencias sociales necesariamente promueven la formación y búsqueda de privilegios:

Fundándose en esas desigualdades, tales privilegios sólo pueden reproducirlas y consolidarlas, convirtiendo las instituciones públicas en escenarios de una pugna sorda y opaca por la obtención de beneficios particularistas y clientelares, en la que el tráfico de influencias, la corrupción y la manipulación de las ingentes necesidades populares aparecen como la única forma racional de entender la política (p. 121).

Al analizar el comportamiento electoral en México, Crespo (1996) sostiene que la racionalidad “entendida como la búsqueda del beneficio personal a partir del beneficio personal a partir de los medios adecuados” está presente en la toma de decisiones del sujeto, esto es, que “en cada caso el individuo elegirá de las opciones que se le presentan aquellas que considera óptima para su bienestar presente y futuro” (Crespo, 1996, p. 24). Sin aseverar que este comportamiento es homogéneo, forman parte de las prácticas de corrupción electoral que amplias mayorías llevan a cabo⁵. Crespo (1996; 2008) argumenta esta hipótesis a partir del análisis del comportamiento electoral en los procesos federales de 1991, 1994 y 2006 donde el Estado utilizó todos los recursos para favorecer a los candidatos PRI, lo cual expresa esta relación costo-beneficio y según él “se presenta a los ciudadanos que son presionados, sujetos de coerción, o de alguna forma les es comprado su voto” (Crespo, 1996, p. 47). Esta relación establecida con los ciudadanos redundante en un beneficio efímero que da continuidad y estabilidad momentánea al propio régimen y al mismo tiempo muestra las deficiencias de la democracia mexicana.

La hipótesis de Crespo es cuestionable en la medida en que tanto los electores como otros agentes, no son movidos única y exclusivamente por la relación costo-beneficio. Desde esta perspectiva, el comportamiento de los actores puede explicarse por otras variables, tales como la identidad grupal, la militancia social o política, entre otros factores. En este sentido, si bien el maridaje costo-beneficio puede definir ciertas acciones en los individuos, este hecho también se hibrida con otros

5 Se recomienda revisar: Crespo, José Antonio, “Comportamiento electoral: Cultura política y racionalidad en los comicios de 1994” en Nueva Antropología, UAM/Colegio de México, Vol. XV, núm. 50, 1996. Págs. 24-48 y Hablan las actas. Las debilidades de la autoridad electoral mexicana, México, Debate, 2008.

elementos culturales que mueven al sujeto en un sentido u otro. En este punto toma sentido la propuesta formulada por Néstor García Canclini (2001) con su concepto de hibridación, que este autor define como "...procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas..." (p.14).

Desde la perspectiva del antropólogo argentino, se puede analizar el comportamiento político de individuos y colectivos considerando tanto interacciones como combinaciones simbólicas emergentes, que nos permitan comprender fenómenos de poder nuevos. En este sentido, el surgimiento de nuevos escenarios políticos podría estar vinculado a la emergencia de nuevas culturas políticas. No obstante, la interacción simbólica entre colectivos culturales diferentes también ha generado fronteras que median tanto el intercambio de significados, como la permanencia de ciertos valores culturales en la colectividad de origen, tal como lo sostuvo Gonzalo Aguirre Beltrán (1970 [1958]) con su concepto de "aculturación". En este terreno, se tendría que tomar en cuenta lo que plantea Gunther Dietz (2017) con su concepto de "interculturalidad", definido como el conjunto de procesos de interacción entre colectividades diferentes, en el terreno material, organizacional y simbólico, relación social cuya principal característica es presentarse de manera asimétrica en el plano del poder. Desde esta perspectiva, la continuidad y el cambio cultural en la política no pasa sólo por el intercambio de significados o la combinación de estos para generar nuevas estructuras, sino también mediante la presencia de asimetrías de poder generadas por el binomio dominante/subalterno. En este ámbito resulta necesario considerar el papel de las culturas políticas dominantes, materia que será tratada en las siguientes líneas.

IV. CULTURA POLÍTICA DOMINANTE

En México, muchos esfuerzos intelectuales y literarios se han dedicado a reflexionar acerca de la cultura política dominante (Alonso, s/f). La mayoría de ellos se han esmerado en mostrar las bases o fundamentos sobre los que se ha establecido una cultura política nacional, prevaleciendo sobre ella una concepción negativa, sobre todo por los rasgos que estableció y que ha sido capaz de pernear los diversos sectores sociales del país.

Para explicar los elementos que componen esta cultura dominante hay que advertir que la cultura puede ser vista como un instrumento de dominación o expresión de hegemonía, así como también de contestación a la explotación por parte de las clases y grupos subalternas, lo que permite la construcción de una nueva hegemonía (Alonso, s/f, p. 4).

En México, la cultura política dominante, denominada también como “cultura nacional”, del “régimen” o del “sistema”, se construyó a partir de los valores del nacionalismo revolucionario y ha sido asociada al autoritarismo, centralismo, paternalismo, corporativismo, providencialismo, formas vigentes de concebir y ejercer el poder que dieron paso a la construcción de “la sumisión, resignación ante el poder, impotencia, ignorancia y apatía, actitudes que se tradujeron en inmovilismo frente al abuso del poder y las estructuras políticas” (Crespo, 1996, p. 23). Por su supremacía en el comportamiento del grueso de la sociedad y por las interrelaciones e intersecciones que presenta la cultura dominante, dificulta identificarla de la cultura de Estado como menciona Gutiérrez (1993).

De acuerdo con Alonso y Rodríguez (1990), dentro de este orden autoritario mexicano se fue fraguando una mentalidad de impotencia, de no participación, de temor, que ha permitido que lo legal e ilegal convivan, propiciando por un lado la edificación de una cultura de la corrupción: cómo saber transar, que ha servido como basamento del asentamiento social y político de los cárteles del narcotráfico que ahora incursionan en la política electoral. Así, se conformó una forma de corrupción estructural, que “Verticalmente forma cadenas de supeditación, lealtad y clientela y horizontalmente establece una red de complicidades, de solidaridad y de cohesión” (Alonso y Rodríguez, 1990, p. 356). Aunado a ello, se instituyó un sistema de gobierno basado en el presidencialismo y en el partido de Estado como factores medulares de estabilidad de esta cultura autoritaria que ahora comparte con los carteles de la droga. En el presidente se concentraba todo el poder político y el partido se encargaba, además de organizar elecciones, de “imponer y mantener la disciplina política fijando las reglas, transmitiendo o generando las órdenes y aplicando sanciones” (Alonso y Rodríguez: 1990, p. 347), conformándose lo que Gabriel Zaid (en Revueltas, 1996) denominó la pricultura, una cultura emanada del PRI que “procede –al margen de la ley- mediante un movimiento de sístole y diástole, es decir, de atropello/concesión: “la autoridad primero se arroga todo los poderes y luego se porta bien” (p. 48).

Estos rasgos en su conjunto llegaron a conformar una cultura política autoritaria que fue configurando el poder político a partir del tipo de relación que mantenía el Estado y la élite gobernante con la sociedad, lo cual le permitió al régimen político establecer su dominio a partir del manejo de las representaciones, imágenes, mitos, valores que fueron creando o bien confiscó para hacerse aceptar, es decir, para crear un consenso y otorgarse legitimidad y permanecer vigente (Revueltas, 1996).

Revueltas considera también que para mantener su hegemonía, el poder, (aunque preferimos hablar del grupo o clase en el poder), utiliza múltiples medios y estrategias más o menos deliberadas, ya que se sirve del imaginario colectivo y tiende a hacer suyas las representaciones históricas, valores, mitos, ideas e instituciones, escribe y reescribe la historia a su conveniencia, transforma efectos y representaciones en

comportamientos, con el fin de mantener el control social. Esto muestra que el grupo o clase en el poder, (incluidos los grupos subalternos) “a través de acciones visibles y no visibles, utiliza los valores culturales, producto de una historia específica, con fines políticos y actuales para fabricar modelos de conducta que lo favorezcan” (Revueltas, 1996, p. 37).

En este proceso de dominación, la integración de la clase o grupo gobernante por núcleos sociales provenientes de diversos sectores han forjado una cultura que une lo “oligárquico” con lo “popular”, reflejando que esta cultura nacional autoritaria logró permear las distintas clases y grupos sociales (Alonso y Rodríguez, 1990).

A través de esta cultura dominante la clase o grupo en el poder impone el conjunto de creencias y actitudes que configuran un consenso que apuntala el proyecto hegemónico, presentado como interés general de la sociedad por lo que el poder real permanece oculto a las mayorías y sus efectos son vistos como algo natural (Alonso, s/f, p. 4). En este proceso, los grupos populares se han socializado en una tradición no democrática que ha marginado, y no siempre con sutileza, los eventuales intentos de organización fuera de la lógica del régimen (Gutiérrez, 1993), a pesar de ello, se han dado pasos hacia la construcción de espacios democráticos electorales y sociales con el proceso de liberalización política y la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en los noventa, hasta las recientes exigencias de justicia del Movimiento con Justicia y Dignidad en 2011 por los “daños colaterales” que a su paso deja la “guerra contra el narcotráfico” y las interpelaciones al Estado de los padres de los 43 estudiantes normalistas desaparecidos en Guerrero en 2014.

A pesar de la diversidad de movimientos y expresiones que en los últimos años han emergido con el objetivo de construir una sociedad participativa en México, la transición hacia una cultura política participativa es lenta y enfrenta fuertes retos, puesto que el autoritarismo y la transición democrática son procesos inacabados que convergen en las acciones de los grupos y movimientos sociales, prevaleciendo aún los rasgos de una cultura política dominante que se manifiestan en la relación dicotómica entre el Estado y la sociedad, donde se manifiesta más claramente la cultura autoritaria.

Por ello, una de las dificultades para arribar a una cultura cívica es la similitud de valores que se comparten en el ámbito de las relaciones políticas, donde el autoritarismo puede o no ser percibido como tal, dependiendo de los elementos asociados a su valoración (Tejera, 1996). En este punto cobran sentido las nociones de “proyecto” y “utopía”, ideas que serán tratadas en el siguiente capítulo.

V. PROYECTO Y UTOPIA: HACIA UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA

No obstante que en el ejercicio del poder existe una cultura dominante que tiende a permear las clases y grupos sociales, está no se establece sólo con el Estado, sino también en distintos niveles de la sociedad donde los grupos y clases dominadas utilizan recursos diferenciados para encauzar resistencias y enfrentar escisiones de diferente tipo la cual se objetiva a través de la praxis política, la innovación y configuración de proyectos que buscan irrumpir en la regularidad establecida (Zemelman, 2007) para construir su propia visión de la realidad (Alonso, s/f).

Ninguna clase o grupo puede ejercer el poder de forma absoluta y para siempre, pues en la propia relación de dominio existe un proceso de resistencia latente en los dominados y excluidos, y en esto coincidimos con Krotz (1985) cuando considera que “donde hay una cultura política determinada, se encuentra contracultura, donde hay un tipo de construcción y afirmación simbólica de un orden específico, éste es, siempre también negación y destrucción de otro co-existente” (p. 125).

Esto muestra que no obstante la existencia de una cultura política dominante, existen grupos o movimientos populares, que pese a la existencia de elementos residuales de las viejas culturas políticas entre éstos, también están latentes y presentes elementos de una cultura que se contrapone a la cultura dominante, a partir de la incursión de los grupos o movimientos de distinto corte con nuevas formas de lucha que desafían o intentan “romper con el juego de hacer política desde el esquema gobernante” (Alonso y Rodríguez, 1990, p. 375). Estos indicios de una nueva cultura política se manifiestan en la lucha que irrumpe en la realidad social a partir de la inventiva que se exhiben para crear formas de lucha orientadas a la construcción de una cultura de la participación.

Esta resistencia a la cultura dominante permite a los grupos desafiantes poner en marcha distintos tipos de estrategias para darle un sentido distinto a la realidad a partir de la acción política, como parte de “la capacidad social de reactivación sobre circunstancias determinadas para imponer una dirección al desenvolvimiento histórico” (Zemelman, 2008, p. 29), y que desde luego van quebrantando el orden de dominio establecido por los grupos hegemónicos.

En este horizonte de acción política están presentes las utopías como parte del factor subjetivo del ser humano, pues en toda acción política está visible “la dimensión del deseo y del sueño por una sociedad nueva que conforman la materia prima de toda utopía” (Krotz, 1985, p. 126) y se yergue como un modelo histórico transformador, donde lo utópico:

siempre opuesto a lo ideológico y hasta a la anti-utopía o utopía negativa- se afirma como el lugar de la impugnación anticipadora, el lugar del potencial disruptivo, el momento que combina denuncia y anuncio, el punto vegetativo del proceso de transformación social. (Krotz, 1985, p. 126).

Estas utopías, se hacen real en una visión de proyecto, la objetivación política de una propuesta alternativa a partir de la unión de voluntades donde “El hombre al estar siempre presente, se apropia del largo tiempo de la historia mediante su actuar en función de un proyecto” (Zemelman, 1992, p. 28). Al respecto, es pertinente apuntar que las utopías no aparecen como el mítico cambio macro de la sociedad que busca transformar las estructuras económicas, para de ahí transformar la sociedad en su conjunto, sino como una revolución desde la cotidianidad, desde la toma de conciencia en los espacios microsociales donde se construyen opciones de futuro a partir del quehacer político (Zemelman, 2001).

Las culturas políticas entonces pueden estar orientadas por la información y el conocimiento que los grupos o la sociedad tienen sobre el sistema político en su conjunto y sobre sus roles y sus actores en particular, por los sentimientos que se tienen respecto del sistema político y que pueden ser de apego o de rechazo, por los juicios y opiniones que la población tiene acerca del sistema político, pero también por la capacidad de reactuación que los sujetos tienen para construir proyectos u opciones de futuro, que como acción política, estén dirigidas transformar los valores y prácticas que sujetan los cambios de la realidad establecida. Desde esta perspectiva, se puede reflexionar de manera diferente el maridaje “cultura política-hegemonía” en el análisis politológico, materia que será abordada en el siguiente apartado.

VI. CULTURA POLÍTICA Y HEGEMONÍA

En el marxismo clásico, la hegemonía era definida como dominación política, especialmente en relaciones entre estados, y es el marxismo quien extiende la definición de dominación a la relación entre clases sociales, especialmente a las definiciones de clase dominante. Desde la interpretación gramsciana expuesta por Rafael Díaz Salazar (1991), la hegemonía es “la combinación de fuerza y consenso, de coerción y persuasión para lograr el control de la sociedad” (p. 228). Ésta remite a la correlación de fuerzas que se da en un espacio tiempo específico, en procesos acotados donde un grupo intenta tener supremacía para ejercer el poder o el dominio y dirección de la sociedad.

En esta perspectiva el poder no descansa únicamente en la dominación basada en la imposición por medio del ejercicio de la fuerza física y psicológica, sino a partir de la construcción de voluntades colectivas que por medio de consensos o alianzas integren

a los demás grupos. Ello requiere de la construcción de concepciones del mundo que funcionen y que sean aceptadas para así establecer supremacía. Esta concepción de hegemonía se establece a partir de los cambios intelectuales y morales, lo que no implica rechazar el sistema ideológico establecido sino reconstruirlo, en un proceso de transición de lo viejo a lo nuevo. Esto nos permite dilucidar que la hegemonía se constituye a través de un conjunto de valores como la cultura, la moral y la educación, esto es, las costumbres, las normas e ideales (la subjetividad) que conforman el “mundo de vida” en el que se reconocen e identifican los sujetos.

Es así como la dirección intelectual y moral ejercida por un grupo consistirá en proveer las concepciones comunes del mundo, sistemas de valores que puedan ser aceptados por otros grupos, advirtiendo que no es un proceso automático ni mecánico. Es a partir del análisis de la construcción de hegemonía que podemos identificar los cambios y permanencias en los valores y prácticas de las culturas políticas. No obstante, las hegemonías también deben analizarse desde el terreno de la “interculturalidad” (Dietz, 2017) y desde los “espacios de interetnicidad” (Gundermann et al., 2018). Considerando que el dominio simbólico se construye de manera relacional, tanto en el plano valórico, como en el ámbito material y organizacional, el maridaje cultura política-hegemonía debe leerse desde las principales dimensiones que permiten la estructuración del poder.

De esta manera –y considerando lo abordado a lo largo del texto—podemos sostener que el concepto de cultura política se presenta como un objeto teórico estructural, dinámico, material y simbólico. En esta acepción se consideran individuos y grupos en permanente interacción. Desde esta perspectiva, la noción abordada en este artículo se presenta como un modelo de análisis multidimensional, con atributos útiles para la investigación social. En este sentido, disponemos de una perspectiva teórica relacional, que resulta útil para el estudio de la política en América Latina.

VII. CONCLUSIÓN

La ruta crítica abordada en este trabajo da cuenta del complejo debate que presenta el concepto para la investigación de las dinámicas de poder en colectivos humanos. En este sentido, la discusión sobre el objeto presenta tensiones en el terreno de una serie de dicotomías polares tales como estructura/acción o materialismo/simbolismo. No obstante, la literatura también nos informa de esfuerzos de síntesis entre estas antinomias, junto a la formulación de distinciones conceptuales útiles, como se observó en el caso de la disyunción entre “cultura política” e “identidad política”. De esta manera, podemos formular una primera evaluación sobre la utilidad de esta ruta crítica para la investigación de la política en América Latina, tanto en el terreno heurístico como en el plano estrictamente metodológico.

Si contemplamos la dimensión heurística del concepto abordado, podemos sostener que la acepción proporciona herramientas útiles para el pensamiento. En este sentido, el debate presentado nos ofrece tipologías útiles para la reflexión de la acción política en América Latina, contemplando modelos teóricos centrados en variables simbólicas, materiales, estructurales e intersubjetivas que permiten interpretar y explicar fenómenos politológicos latinoamericanos. Entender la política del subcontinente tanto desde el terreno de los estilos de vida, como desde el ámbito de las representaciones y etiquetas simbólicas, nos permite comprender –y explicar– tanto por qué ciertos hechos se han presentado en Latinoamérica, como también por qué otros episodios no se han generado.

En el terreno de la investigación de la política en América Latina, consideramos que el aporte de esta ruta crítica se aprecia en múltiples dimensiones. En este sentido, la discusión nos ofrece variantes o subtipos del modelo teórico original formulado por Almond y Verba (1963). De esta manera, la noción de cultura política constituye una herramienta útil que nos permite definir tanto qué observar, al igual que cómo observar un hecho político en el subcontinente. Quizás el ejemplo más evidente se observa en la distinción conceptual entre cultura política e identidad política. En este terreno, si se vincula genéricamente la primera acepción a los estilos de vida de los colectivos humanos, podemos comprender tanto las semejanzas como las diferencias en las formas de hacer política en Latinoamérica. Con esto, el debate nos proporciona herramientas teórico-metodológicas útiles para formular tanto estudios de casos, como investigaciones comparadas a escala nacional, regional y local.

Podemos hacer una mención semejante en el terreno de los observables en investigación. En este sentido –y concatenado lógicamente con el argumento anterior– se puede sostener que los modelos discutidos en este trabajo proporcionan indicadores útiles para el registro de información social de la política en América Latina. En este sentido, la distinción entre “estilos de hacer política” y “relaciones sociales de identidad política”, nos proporcionan atributos acotados para la definición de unidades de observación en trabajo de campo. Al vincular el primer enunciado a los fundamentos materiales de la cultura política, podemos saber qué tópicos contingentes debemos registrar y qué otros datos no contemplar.

Por último, en el terreno del análisis, consideramos que el debate nos proporciona herramientas rigurosas tanto para sistematizar como para dar lectura a materiales sociopolíticos registrados en terreno. En este sentido, creemos que los modelos teóricos abordados hasta aquí nos permiten interpretar y explicar la acción política, más allá de situaciones episódicas. El énfasis estructural de algunos de los esquemas de análisis tratados en este trabajo, nos permiten entender tanto la continuidad como el cambio en la política de los colectivos humanos. Los hincapiés simbólicos y organicistas nos proporcionan otros elementos semejantes para la comprensión de los mismos fenómenos.

El trabajo queda en deuda con una ejemplificación más concreta sobre la utilidad de esta ruta crítica para la investigación de la política en América Latina. La consideración de otros casos latinoamericanos –además de los casos chileno y mexicano– con base a datos secundarios, podrían graficar de manera más clara el aporte de este debate teórico para el estudio del poder desde el terreno de las representaciones y los estilos de vida. Una mención semejante podríamos hacer sobre un escrito, que contemple la evaluación de la utilidad de esta discusión con datos primarios. En este sentido, el esfuerzo pasaría por establecer contrastes entre la tipología formulada y el hecho concreto indagado. Se trata de desafíos científicos que deberán ser encarados en futuros esfuerzos de reflexión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Beltrán, G. (1970 [1958]). El proceso de aculturación en México. México: Editorial comunidad/UIA.

Almond, G. y Verba, S. (1963). The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton: Press University Princeton.

Alonso, J. (s/f). La cultura política y el poder en México. México: sin datos editoriales.

Alonso, J. y Rodríguez, M. (1990). Cultura política y poder en México. En H. Zemelman (Ed), Cultura y política en América Latina (pp. 342-378). México: Siglo XXI/UNU.

Anderson, B. (2005 [1983]). Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: FCE.

Constantino, M. (1993). Cultura política y elecciones: algunas imágenes de la sucesión presidencial. El Cotidiano, 58, 47-53.

Crespo, J. A. (1996). Comportamiento electoral: Cultura política y racionalidad en los comicios de 1994. Nueva Antropología, XV(50), 23-48.

Crespo, J. A. (2008). 2006: Hablan las actas. Las debilidades de la autoridad electoral mexicana. México: Debate.

Barth, F. (1972). Los grupos étnicos y sus fronteras. México: FCE.

De la Peña, G. (1993). Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas. En Padua, J. y Vaneeph, A. (Eds.), Poder local, poder regional (pp. 27-56). México: El Colegio de México.

- Díaz, R. (1991). Proyecto Gramsci. España: Antropos.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. Perfiles Educativos, XXXIX(156), 192-207.
- García, C. (2001). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. España: Paidós Ibérica.
- Gundermann, H., González, H. y Durston, J. (2018). Interetnicidad y relaciones sociales en el espacio atacameño. Estudios Atacameños, 57, 161-179.
- Gutiérrez López, R. (1988). A manera de introducción; elementos para un análisis de la cultura política contemporánea a en México. Revista "A", 23-24, 45.
- Gutiérrez López, R. (1993). El campo conceptual de la cultura política. Argumentos, 18, 73-79.
- Harris, M. (2006 [1968]). El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. México: FCE.
- Harris, M. (2003). Antropología cultural. Madrid: Alianza editorial.
- Knight, A. (1996). México bronco, México manso: una reflexión sobre la cultura cívica mexicana. Política y Gobierno, III(1), 5-30.
- Krotz, E. (1985). Hacia la cuarta dimensión de la cultura política, Iztapalapa, VI(12-13), 121-127.
- Millán Valenzuela, R. y M. Constantino T. (1996). La cultura Política en México: cuestionamientos e intenciones. En J. Peschard (Ed.), Cultura Política (pp. 27-32). México: UAM/IFE/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.
- Pansters, W. G. (1997). Citizens of the pyramid, Enssays on Mexican Political Culture. Amsterdam: Thela.
- Pansters, W. G. (2002). Valores, tradiciones y prácticas; reflexiones sobre el concepto de cultura política y el caso mexicano. En Calderón Molgora, M., Assies, W. y Salman, T. (Eds.) Ciudadanía, cultura política y reforma del estado en América Latina (pp. 17-51). México: El Colegio de Michoacán/IFE
- Peschard, J. (1996). Cultura Política. México: UAM/IFE/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Revueltas, A. (1996). Sistema político y cultura política en México. En Peschard, J. (Ed.) *Cultura Política* (pp. 35-52). México: UAM/IFE/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Salazar, L. (1996). Cultura política y transición democrática en México. En Peschard, J. (Ed.) *Cultura Política* (pp. 113-124). México: UAM/IFE/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Sen, A. (2008 [2007]). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.

Tejera Gaona, H. (1996). *Cultura Política: Democracia y autoritarismo en México*. *Nueva Antropología*, XV(50), 11-21.

Vergara, J. I. y Gundermann, H. (2012). Conformación y dinámica interna del campo identitario regional en Tarapacá y los Lagos, Chile. *Chungara*, 44(1), 115-134.

Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Zemelman, H. (1992). Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente. México: El Colegio de México/Antropos.

Zemelman, H. (2008). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI/UNU.