

Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México

CLAUDIO LOMNITZ*

Resumen: Este trabajo explora el papel del ritual político en la esfera pública y la relación entre ritual, rumor y corrupción en la dialéctica de la expansión estatal en México. El trabajo considera el desarrollo histórico de las regiones políticas en México, traza los diversos espacios en que se dan "esferas públicas" en el espacio nacional, y luego discute el papel del ritual en la geografía política mexicana. El autor desarrolla una perspectiva teórica novedosa y presenta algunas propuestas metodológicas para el estudio de la mediación cultural en las sociedades nacionales, al tiempo que ilumina los lazos existentes entre el ritual político y la construcción de comunidades políticas en el espacio nacional.

Abstract: This paper explores the role of political ritual in the public sphere and the relation between ritual, rumor and corruption in the dialectic of state expansion in Mexico. The article explores the historical development of political regions in Mexico, identifies the various spaces in which "public spheres" occur in the national space and then discusses the role of ritual in Mexican political geography. The author develops a novel theoretical perspective, presenting a number of methodological proposals for the study of cultural mediation in national societies while shedding light on the existing links between political ritual and the construction of political communities in the national space.

INTRODUCCIÓN

ESTE ENSAYO PRETENDE ofrecer una perspectiva de análisis general para comprender la relación que guardan el ritual y la construcción de comunidades políticas en México. Resulta evidente que una presentación esquemática de esta relación es una tarea difícil, tanto desde un punto de vista empírico como desde el ángulo teórico; sin embargo, el aumento notable de estudios históricos y antropológicos sobre la relación entre ritual y política justifica la necesidad de construir puntos de vista generales.¹ En este ensayo desarrollaré tal punto de vista

* Dirigir correspondencia a Department of History, University of Chicago, 1126 E 59th Street, Chicago, Ill. 60637, E-mail claud@cicero.spc.uchicago.edu.

¹ El papel de los rituales en la construcción de la identidad nacional es una temática con cierta tradición de estudio en las ciencias sociales, y que tiene entre sus clásicos trabajos tan connotados como los de Eric Wolf (1958) y Victor Turner (1974). El papel del ritual en la consolidación de las comunidades locales ha recibido mucha más atención todavía, tanto a través del debate en torno a la tipología de comunidades campesinas de Wolf, como en discusiones sobre el llamado "sistema de cargos" mesoamericano (cf. Cancian, 1965, 1992; Smith, 1977) y en los estudios acerca de los lazos entre rituales y política local (cf. De la Peña, 1980; C. Lomnitz, 1982). El interés por el ritual político también ha surgido en etnografías que versan sobre diversos aspectos de la vida urbana en México (cf. Vélez Ibáñez, 1983; L. Lomnitz, 1987) así como en la antropología de los movimientos sociales (cf. J. Alonso, 1986; Monsiváis, 1987). Por último, hay también trabajos sobre la política como teatralización y sobre el papel del mito y del rito en la burocracia (cf. Ruy Sánchez, 1981; Lomnitz, Lomnitz y Adler, 1992).

a partir de una exploración de la relación que guardan varias clases de rituales con el desarrollo de la esfera pública nacional y de otras esferas públicas locales.² Mi meta final es aclarar el vínculo que existe entre el ritual político y los procesos de conformación de comunidades políticas en el espacio nacional.

Para llevar a buen puerto estos propósitos, propongo una línea de interrogación tanto histórica como espacial que está animada por una serie de propuestas teóricas y metodológicas que se pueden resumir de la siguiente forma: primero, propongo como hipótesis una relación compleja entre la existencia de espacios libres de discusión política (“esferas públicas”) y la centralidad de los rituales políticos como arenas en las que se negocian e incorporan las decisiones políticas. En cualquier nivel local dado, la relación entre discusión pública y ritual será negativa —el ritual sustituye a la discusión y viceversa. Sin embargo, cuando se observa la relación entre ritual y esferas públicas en un espacio nacional integrado, dicha relación puede ser complementaria: los rituales políticos locales pueden convertirse en la materia prima a partir de la cual una esfera pública nacional (que no abarca a todos los ciudadanos del país) deriva su legitimidad.³ Segundo, propongo algunas características de la geografía de las esferas públicas (nótese el uso plural de este término), haciendo hincapié en el hecho de que la discusión cívica en México ha estado siempre fragmentada por divisiones de clase y regionales, y que la consolidación de una opinión pública nacional ha sido un asunto en extremo problemático. Tercero, parto de que la creación de una esfera pública nacional en este contexto requiere de la conformación de mecanismos para generar interpretaciones privilegiadas de una “voluntad popular” que no puede expresarse por sí sola. Exploraré, por tanto, la relación entre el ritual político, el rumor y la dramatización de los intereses políticos. Por último, pienso que existe una rela-

En la última década, también ha aumentado el interés por estos campos entre los historiadores, quienes han atendido temas similares para diversas épocas y regiones (*cf.* Viqueira, 1987; Beezley *et al.*, 1994; Gruzinski, 1990; Joseph y Nugent, 1994). Esta reseña bibliográfica es únicamente representativa, y no pretende ser exhaustiva.

² Defino “esfera pública” como “un dominio de la vida pública en el que se puede formular algo que se aproxima a una opinión pública. El acceso a dicho dominio está garantizado para todo ciudadano. Una porción de la esfera pública se crea en cada conversación en la cual individuos particulares se juntan para formar un cuerpo público. Ahí no se comportan ni como empresarios o profesionales realizando transacciones privadas, ni como miembros de un orden constitucional que están sujetos a los constreñimientos legales de una burocracia estatal. Los ciudadanos se comportan como un cuerpo público cuando confieren de una manera irrestricta, es decir, con la garantía de libertad de asociación y asamblea y con la libertad de expresar y publicar sus opiniones acerca de cualquier tema de interés general. En un cuerpo público grande de esta clase, la comunicación requiere de ciertos medios para transmitir información y para influir en quienes la reciben. Hoy día los periódicos y las revistas, el radio y la televisión son los medios de la esfera pública” (Elley, 1992:289). Esta definición habermasiana es útil sobre todo porque presenta un tipo ideal de comunicación contra la cual se pueden comparar formas alternativas de comunicación tales como los rituales y los rumores que discutiré en este ensayo.

³ En este trabajo subrayo únicamente la utilidad metodológica de esta premisa, ya que nos ofrece pistas para comprender la lógica espacial de los rituales cívicos. Sin embargo, la hipótesis tiene también una relevancia teórica, ya que la mayor parte del trabajo antropológico sobre el ritual político no tematiza el problema de la integración espacial de los sistemas políticos, de modo que los análisis del ritual político tienden a ser poco claros respecto de la relación precisa que guardan dichos rituales con la producción de la hegemonía.

ción general entre el ritual político y las apropiaciones locales de instituciones estatales, es decir, que existe una relación entre el ritual político y la corrupción. La expansión de las instituciones estatales está históricamente ligada a las demandas antagónicas de diversos grupos locales, factor que fortalece el uso político de los rituales, de las festividades y de las acciones redistributivas que están asociadas con ellos. Por ende, existe una relación estrecha entre el financiamiento de estos rituales y los modos en que individuos y grupos se apropian de las instituciones estatales. La introducción y el fortalecimiento de las instituciones estatales requiere de la producción del ritual, y quienes financian estos rituales logran un grado de control sobre las ramas locales de dichas instituciones.

Este trabajo se divide en tres partes. Primero, ofrezco consideraciones generales relativas al desarrollo histórico de las regiones políticas en México. Este ejercicio es simplemente un requisito preliminar para poder comprender la geografía de las esferas públicas en el país. Recomiendo que los lectores que se sientan familiarizados con la historia de nuestra geografía política se salten esta sección. Segundo, presento un esbozo del desarrollo de las esferas públicas locales y de la esfera pública nacional. Por último, discuto la relación que guardan el ritual, el rumor y la corrupción entre sí, y el papel que desempeñan en la producción de la representación política y en la delimitación de identidades políticas grupales dentro del espacio nacional.

1. LAS REGIONES POLÍTICAS DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Desarrollar una perspectiva espacial de la esfera pública en México requiere de una comprensión general del desarrollo de las regiones políticas y culturales de nuestro país: necesitamos comprender la historia de las regiones políticas porque ellas son las comunidades que las esferas públicas buscan crear, cambiar o destruir; nos referimos a regiones culturales porque ellas reflejan la existencia de discusión, de dramatización cultural, de consensos y de desacuerdos. Por razones de brevedad, aquí me ocuparé únicamente de las regiones políticas y haré referencia a las regiones culturales sólo cuando ello resulte indispensable.⁴

En lo que sigue desarrollaré un breve esbozo de la evolución de la geografía política de México resumiendo la interrelación que guardan cuatro dimensiones: 1) los cambios en las unidades político-administrativas; 2) las transformaciones en las bases de poder que se concentraban en ellas; 3) las clases de organizaciones burocráticas con las que se manejaban las unidades político-administrativas, y 4) las formas de representar al pueblo o a la ciudadanía en dichas unidades.

⁴ He desarrollado un análisis de las regiones culturales mexicanas en Lomnitz, 1992.

Organizaciones coloniales

Una comprensión cabal de la organización territorial de la política en México tiene forzosamente que comenzar en el período colonial,⁵ y específicamente en 1530, cuando la Corona comenzó a sustraer la jurisdicción que tenían los encomenderos sobre los indios y a ubicarla en manos de funcionarios (corregidores). Durante esa época temprana, la Corona estableció un sistema administrativo de tres niveles: el virrey estaba en la cumbre del sistema novohispano y concentraba, junto con la audiencia, todas las ramas civiles del gobierno, mientras mantenía también un importante papel en la rama eclesiástica y dirigía la rama militar. El segundo nivel era el del corregimiento y de la alcaldía mayor,⁶ que eran las principales unidades provinciales durante toda la era colonial. Estas unidades tenían en su ápice a un corregidor o a un alcalde mayor (y, como estos títulos se hicieron intercambiables en muchas instancias, utilizaré aquí el término de “alcalde mayor” para referirme a ambos), quienes concentraban las cuatro ramas del gobierno civil y podían ejercer sus poderes sobre todas las razas y castas. El tercer nivel era el de los cabildos, que tenían composiciones distintas dependiendo de la importancia del pueblo o la ciudad y de si la localidad en cuestión era una villa española o un pueblo indio. Los pueblos y ciudades españolas tenían cabildos que eran encabezados por un alcalde mayor. Las jurisdicciones indígenas tenían un gobernador indio así como concejos compuestos por indios principales que tenían cargos menores.⁷ Las ciudades españolas que contaban con barrios indígenas frecuentemente tenían ambas formas de gobierno funcionando simultáneamente, con el gobierno indígena subordinado al cabildo español.⁸

En resumen, teníamos tres niveles de organización territorial, pero el poder realmente fuerte se concentraba en los dos niveles superiores (alcaldías mayores y en manos del virrey, el arzobispo y la audiencia), los cuales estaban en manos de personal nombrado por la Corona, en tanto que la representación popular estaba restringida a los gobiernos locales, especialmente después de que se logró la “concentración” de los indios en pueblos nucleares (terminando aproximadamente en 1605).⁹

⁵ Sin embargo, Gerhard (1993) ha demostrado que hubo un alto grado de superposición entre la organización político-territorial colonial y la organización precolombina. Véase también a Carrasco (1967:4), quien refuerza esta misma tesis, y a Lockhart (1992) para una demostración de cómo se prolongaron formas políticas prehispánicas en niveles locales durante el período colonial.

⁶ Gerhard (1993:14) explica la evolución de estos dos términos. Inicialmente los corregidores tenían jurisdicción exclusivamente en pueblos indios, en tanto que las alcaldías mayores se centraban siempre en villas de españoles. Poco a poco estas dos funciones fueron mezclándose y los dos títulos se hicieron intercambiables.

⁷ Véase Carrasco (1967:10-17) para una descripción de estos cargos.

⁸ Véase por ejemplo el trabajo de Lira sobre los barrios indígenas en la ciudad de México y el trabajo de Haskett sobre Cuernavaca.

⁹ Gerhard (1993:27) nos explica que “[E]n la primera mitad del siglo XVII la Nueva España fue urbanizada, y se creó un paisaje en el cual había villas y ciudades españolas compactas y pueblos indios hispanizados separados por vastas extensiones de tierras inhabitadas, un patrón que es visible aún hoy”. Chevalier (1970) mostró la forma en que dichas concentraciones urbanas afectaron la consolidación de grandes dominios agrarios.

En este sistema se esperaba que los funcionarios públicos ganaran dinero en sus cargos, los cuales eran premios dados a cambio de servicios rendidos a la Corona o (más frecuentemente) eran comprados directamente.¹⁰ Una forma utilizada frecuentemente por los alcaldes mayores para incrementar sus ganancias eran los monopolios sobre el comercio.¹¹ En este sistema burocrático estaba implícita una cierta descentralización de las funciones estatales y una generalización de la corrupción: como los alcaldes mayores controlaban las ramas del gobierno civil; como también tenían un grado considerable de control sobre ciertos aspectos del comercio, y como sus investiduras usualmente duraban únicamente entre uno y cinco años, se esperaba que ellos mantuvieran las estructuras de poder locales y que intentaran exprimir a los actores sociales más débiles de sus regiones. En este contexto, el papel de mediación de la Iglesia era muy importante, hecho que contribuyó a enaltecer el papel político del ritual religioso.¹²

Algunos cambios tempranos

Esta organización sufrió dos importantes transformaciones. La primera, puesta en marcha en 1786, fue la inclusión de las alcaldías mayores y corregimientos en unidades administrativas mayores llamadas “intendencias”. Las intendencias eran capitaneadas por un intendente, que era en todos los aspectos parecido en sus funciones a los antiguos alcaldes mayores (que ahora se llamaron “subdelegados”), excepto que 1) eran mucho menos; 2) eran profesionales asalariados, usualmente peninsulares, que tenían que rendirle cuentas a la Corona; 3) no ejercían ni permitían los monopolios sobre el comercio local en beneficio de ningún oficial, y 4) tenían una mayor fuerza militar a su disposición. El sistema de intendencias buscaba fortalecer el control directo de la Corona sobre las regiones para así posibilitar una reforma comprensiva de todo el sistema fiscal y comercial del imperio.¹³

Vale la pena hacer notar que en tanto las alcaldías mayores eran mucho más grandes que los municipios modernos (había 116 alcaldías mayores en toda la Nueva España, una cantidad menor al número de municipios que existe hoy en el estado de Oaxaca), las intendencias sí eran en muchos sentidos las semillas a partir de las cuales se diseñaron los estados después de la Independencia. Así, las alcaldías mayores de la Nueva España fueron incorporadas a nueve intendencias:

¹⁰ Véase Elliott (1984: 295 y 299).

¹¹ Dichos monopolios fueron formalmente reconocidos a mediados del siglo XVIII con la institución del “repartimiento de mercancías” o “repartimiento de comercio”.

¹² Brading resume la situación del siguiente modo: “[E]n cada provincia del imperio el gobierno llegó a ser dominado por un pequeño *establishment* colonial, compuesto por la élite criolla —abogados, grandes terratenientes y hombres del clero— algunos muy experimentados oficiales de la península y los grandes mercaderes importadores. Prevalecía la venta de cargos en todos los niveles administrativos [...] [L]os mercaderes de la capital del virreinato y de las capitales de provincia [...] controlaban el comercio de todas las importaciones y eran la fuente principal de créditos. *Era el clero, tanto seglar como regular, quien ejercía verdadera autoridad dentro de la sociedad*” (1984:399, las cursivas son mías). De la Peña (1980) ha demostrado el modo en que las fiestas locales eran utilizadas para sellar alianzas entre los pueblos indios y los curas.

¹³ Para una síntesis de dichas reformas, véase Brading (1984:400-409).

Antequera, Guanajuato, México, Puebla, San Luis Potosí, Valladolid, Guadalajara y Durango (Gerhard, 1993:17). El sistema de intendencias aumentó efectivamente el control central desde que se introdujo hasta la Revolución mexicana, ya que colocó a los alcaldes mayores (ahora llamados "subdelegados" y después transformados en jefes políticos) bajo la supervisión de una autoridad superior que podía limitar sus poderes y consolidar ingresos para las autoridades centrales. En otras palabras, las reformas borbónicas permitieron el fortalecimiento del Estado central, aunque su éxito fue interrumpido por la Independencia nacional, que entrañó nuevos problemas para los gobiernos centrales.

La meta principal de las reformas borbónicas era arrancar el control de la base fiscal a las élites criollas locales. Esta meta se realizaría mediante una profesionalización de la burocracia, que dependió en gran medida de la reafirmación de diferencias entre peninsulares y criollos. Los borbones privilegiaron a los peninsulares en la nueva burocracia porque, siendo extranjeros en la Nueva España, ellos tendrían en la Corona a su aliado más fuerte. Evidentemente, los gobiernos mexicanos posteriores a la Independencia no pudieron echar mano a este recurso sociológico (la división étnica en el interior de la élite), por lo cual la eficiencia fiscal del período borbónico no se pudo reproducir ni bajo liberales ni bajo conservadores, y los gobiernos locales revirtieron la situación que Elliott (1984:299) resume para el período de los Austrias ("oligarquías autoperpetuantes de los ciudadanos más pudientes").¹⁴

Así, el Estado independiente tuvo dificultades enormes en construir una burocracia profesional, las cuales redundaron en la corrosión de la base fiscal de los gobiernos centrales y en el aumento del poder de caudillos regionales que lograron imponer sus demandas al grado que llegaron a controlar todos los escaños intermedios de gobierno, incluyendo al gobierno estatal. Así, aunque el Estado federado era en principio un resultado de la Independencia, los estados escaparon del control de la burocracia central después de ese período.¹⁵

Por otra parte, también debe notarse que muchos estados se formaron a partir de regiones histórico-culturales que ya habían sido reconocidas anteriormente en la organización territorial de la Iglesia: Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Michoacán, Jalisco, etcétera. Algunos, como el Estado de México, comprendían varias regiones históricas, algunas de las cuales acabaron por separarse y convertirse en estados independientes (Guerrero, Hidalgo, Morelos).¹⁶ En otros casos, regiones históricas fueron divididas y hubo oposición central a la

¹⁴ Arnold (1988) muestra cómo la clase burocrática impuesta por los borbones fue sustituida por políticos locales después de la Independencia.

¹⁵ F. X. Guerra (1988) sostiene que el "federalismo" de los liberales no era más que un reconocimiento *de facto* de las relaciones de poder realmente existentes en la geografía nacional. Los conservadores intentaron recrear el control central que había tenido anteriormente el virrey, sin embargo, sin el apoyo externo de la Corona, no se pudo contener el poder de los caciques regionales durante varias décadas. Así, no es un accidente que el "federalismo" haya triunfado, y dicho triunfo no debe ser interpretado sino como la consolidación política de los caciques regionales por encima del poder central nacional.

¹⁶ Para una historia de la fase temprana del Estado de México y de la formación del Distrito Federal, véase Macune (1978).

formación de estados (es el caso del fracasado “estado de Iturbide” en la Huasteca), o bien conflictos políticos internos dividieron una región histórica (el caso de Campeche y Yucatán).

Los gobernadores se convirtieron en jefes máximos de esos estados, y bajo ellos se mantuvieron dos niveles de poder: el de los jefes políticos —que eran, *grosso modo*, equivalentes a los alcaldes mayores de la época colonial— y el de los presidentes municipales (equivalentes aproximados a los antiguos gobernadores indígenas o a los cabildos locales).¹⁷

La era moderna

Esta geografía del poder se fue transformando durante las presidencias de Porfirio Díaz, quien logró finalmente consolidar un régimen centralizado, en gran medida gracias al ferrocarril. Díaz logró someter a los gobernadores al poder presidencial aunque esto no se logró tanto a través de una profesionalización de la burocracia (a la Carlos III) sino más bien por la creación de un sistema complejo de contrapesos políticos en el que se reconocían los privilegios de las principales familias regionales a la vez que el presidente de la República mantenía una situación hegemónica que le permitía intervenir en las regiones si ello resultaba necesario.¹⁸

Pese al éxito que obtuvo Porfirio Díaz con la creación de un gobierno central fuerte, su coalición reinante se dividió durante la Revolución y el poder central tuvo que ser recreado con muchos trabajos en los años veinte y treinta de este siglo. Por otra parte, el poder central posrevolucionario creó un instrumento político mucho más eficaz que los que desarrolló Díaz: el partido revolucionario.

Desde un punto de vista territorial, la Constitución de 1917 eliminó una figura histórica de mucho relieve, la del jefe político, que había llegado a ser el escaño más odiado del gobierno porfiriano. Ahora no habría ya poderes ejecutivos entre los gobiernos municipales y los gobiernos estatales. Esta medida fue complementada durante la presidencia de Cárdenas con una reforma agraria extensiva, que reforzó la tendencia a concentrar élites en las ciudades y a reorientar su actividad económica hacia la industria y el comercio; lo que redundó en una mayor autonomía (y una mayor pobreza) de pueblos y municipios.

Evidentemente, este proceso se desarrolló exitosamente sólo gracias a que ocurrió en circunstancias que favorecían la industrialización y, como resultado, el poder se centralizó en la presidencia de la República y en el gobierno federal de manera mucho más efectiva que bajo Díaz, mientras que los gobiernos estatales quedaron debilitados al grado de que ya no competían con el poder presidencial. Más aún, la industrialización bajo la protección fiscal del Estado llevó tanto a la formación de enclaves económicos creados por una planificación central como a la creación

¹⁷ Mallon (1995:137-175) describe las tensiones entre federalistas y centralistas ante la definición política de los municipios. Los federalistas apoyaban la formación de municipios relativamente pequeños que se acercaban mucho a lo que habían sido los viejos gobiernos locales, en tanto que los centralistas buscaban reducir la autonomía de los pueblos y maximizar el poder de las élites regionales.

¹⁸ Guerra (*op. cit.*, v. 1, capítulo 2) ofrece una descripción detallada de este sistema.

de organizaciones económicas en todo el país con sedes locales (por ejemplo, el sindicato petrolero o la Confederación de Cámaras de la Industria de la Transformación). Ambos procesos fortalecieron la identidad nacional a costa de la identidad regional, y al poder nacional a costa del poder local. Por otra parte, la administración pública del período posrevolucionario no siguió un proceso simple de profesionalización. Por el contrario, el sistema se ha caracterizado por mezclar una organización burocrática clásica con sistemas de control caciquiles. Las formas en que se articula la burocracia civil con estos caciques refleja la geografía del poder en el Estado nacional.

En resumen, la geografía política de México reconoce tres o cuatro niveles principales de comunidad política. De ellos, la ciudad o pueblo es la única unidad que tiene una historia continua de representación política. En este sentido, el uso de la palabra “pueblo” para referirse a la nación en general tiene cierto significado: en todo el mundo hispano los pueblos son los lugares que tienen la tradición más profunda de democracia. Los niveles superiores de gobierno (alcaldías mayores, intendencias, provincias o estados) han tenido tradiciones menos arraigadas de representación política, pues en dichos niveles ésta requiere la articulación de varias y diversas colectividades políticas y culturales y, de manera más importante, estas unidades políticas intermedias fueron diseñadas para ayudar a los jefes del ejecutivo nacional y a las élites regionales a apropiarse de recursos y de poder locales. Como resultado, las representaciones de “el pueblo” han tendido a ser más claras y más poderosas al nivel local y al nivel nacional, y más débiles en los niveles intermedios de comunidad política.¹⁹

2. ACERCA DE LA UBICACIÓN DE ESFERAS PÚBLICAS

François Xavier Guerra ha pintado un retrato del México del siglo XIX en el que la organización política y social se fue desarrollando con bastante independencia respecto de los programas ideológicos. Desprovistas de la monarquía, las regiones del país —con sus familias principales, sus comunidades indígenas, sus hacendados y administradores— tuvieron que crear y acomodarse a un sistema de representación política que tenía como base teórica los derechos individuales del ciudadano.

Esta situación llevó a la formación de una comunidad nacional idealizada que en verdad estaba compuesta por una élite de jefes militares, hacendados, mineros, comerciantes e intelectuales, y cuyas discusiones ocurrían en foros tales como las logias masónicas, los (numerosos) periódicos de opinión de la época, en tertulias informales y en los institutos científico-literarios de las principales capitales. Dicha élite conformaba la opinión política que en verdad pesaba, y sus ideas e

¹⁹ La excepción a esta regla ocurre en instancias en que élites regionales se apropian del poder central e intentan movilizar apoyo regional en contra del Estado central. Esto ha ocurrido en varias ocasiones.

ideales fueron “nacionalizados” formalmente en instituciones tales como el Congreso de la Unión, la Corte Suprema y la presidencia de la República.

Como resultado de todo esto, existía una distancia considerable entre lo que ocurría en la esfera pública nacional²⁰ y la forma en que el país era gobernado en la realidad, pues el gobierno se apoyaba para esto último casi exclusivamente en negociaciones privadas entre políticos. Así, por ejemplo, Porfirio Díaz sostuvo una extraordinaria correspondencia con sus gobernadores y con algunos jefes políticos y notables. En dicha correspondencia se discutían asuntos de cada región, se daban y recibían instrucciones y sugerencias. Los gobernadores, por su parte, se reunían con representantes de lo que Guerra llama los principales “actores colectivos” de las regiones: representantes de pueblos, jefes políticos, jefes de familias de hacendados, comerciantes y mineros, y desarrollaban con ellos discusiones a puerta cerrada paralelas a las que el propio gobernador había tenido con Díaz. Después de estas discusiones discretas, los diversos líderes locales ponían en marcha sus políticas.

Todo esto significa que la esfera pública nacional estaba constituida casi exclusivamente por élites (tanto nacionales como regionales y locales), y que no había foros nacionales o regionales abiertos a la discusión cívica durante el Porfiriato ni, *a fortiori*, en ninguno de los regímenes previos. Por otra parte, los actores colectivos que tenían líderes que formaran parte de la selecta “esfera pública” porfiriana también tenían mecanismos y foros de discusión internos, algunos de los cuales se caracterizaban por discusiones libres. Es por ello por lo que resulta indispensable hablar de *esferas públicas* en plural.

Panorama general de las esferas públicas en México

Las ciudades mexicanas de la era preindustrial tenían entre sus actores colectivos principales a las élites urbanas (comerciantes, mineros, hacendados, el alto clero y las principales autoridades civiles y militares), los gremios, los comerciantes menores, las comunidades indígenas que formaban parte de las ciudades, y a una amplia clase plebeya que ocasionalmente actuaba colectivamente pero carecía de un estatus corporativo oficial. En las áreas rurales algunos de los actores colectivos principales de estos períodos incluían a trabajadores de obrajes y minas, habitantes de haciendas y ranchos, y a los pobladores de pueblos campesinos. La mayor parte de estas colectividades se organizaba en el plano religioso en cofradías, y también ocupaban lugares predeterminados y discretos en los rituales más inclusivos de la época, como por ejemplo en las corridas de toros, en la entrada de un

²⁰ Me parece indispensable hablar de una pluralidad de esferas públicas que se construyen en diversas comunidades, con diversas reglas de “ciudadanía”, diversas ideologías de inclusión, etc. Al hablar de una “esfera pública nacional” me refiero a una comunidad de ciudadanos que discuten asuntos nacionales libremente como individuos particulares, que sienten que sus discusiones pueden ser difundidas a los medios de la esfera pública nacional y que de ahí pueden llegar a alterar las políticas del Estado nacional. De este modo, existen numerosas discusiones entre individuos privados que no pertenecen a la esfera pública nacional porque dichos individuos no tienen mecanismos para que sus opiniones se filtren a los periódicos ni a los foros de representación política del Estado nacional.

virrey, arzobispo, alcalde mayor o cura, en un auto de fe, o en las principales fiestas religiosas tales como el Corpus Christi y la Semana Santa.²¹ La participación en estas cofradías era también un contexto en que se podían discutir los asuntos de dichas colectividades. Ésta es probablemente la razón que explica por qué hubo prohibiciones contra la organización de cofradías de esclavos y de negros (véase Palmer, 1976).

Por otra parte, como la sociedad colonial no ofrecía una arena política en que se pudieran publicar y ampliar dichas discusiones, cada grupo corporativo dependía de la justicia real, por lo cual el arbitrio directo y las investigaciones judiciales tuvieron una importancia singular en el período (importancia que se refleja en el poder de las audiencias y en la importancia de las "visitas"). Los periódicos, que fueron publicados mensualmente a partir de 1720 durante casi todo el siglo XVIII, no eran un foro de discusión pública. Las gacetas de la época no tenían editoriales, artículos de opinión, ni cartas al editor. Por el contrario, estaban compuestas con pequeñas entradas informativas que anunciaban la vida ritual de la ciudad, glorificaban la vida política de la Colonia anotando datos biográficos de virreyes y arzobispos de antaño, y anunciaban eventos políticos de ultramar (con bastante censura, desde luego): barcos que iban o llegaban a Veracruz y Acapulco, batallas ganadas en Europa, el estado de salud de la familia real, etcétera.

De esta manera, podemos concluir que los actores colectivos quedaban representados en la vida ritual del reino, pero sus asuntos no eran discutidos ni examinados en foros nacionales de opinión pública. Por el contrario, dichas colectividades dependían de la justicia del rey y del respeto por los derechos y prerrogativas adquiridos (usos y costumbres). En el mejor de los casos las colectividades lograban generar discusiones sobre dichos derechos en los cabildos.

Por otro lado, todas las colectividades se componían de otras formas organizacionales de escala menor: redes de parientes, amigos, vecinos, patronos, clientes y aliados, muchas de las cuales no se caracterizaban ni se caracterizan por ser organizaciones con foros de diálogo abiertos y libres. Así, por ejemplo, las familias de las élites a veces juntan a cientos de miembros en rituales familiares y construyen complejas redes de comunicación y de toma de decisiones en el interior de estos grupos. Sin embargo, no se puede decir que la mayor parte de las decisiones y de los debates familiares ocurran dentro de pequeñísimas esferas públicas porque los miembros de dichas familias no discuten de manera igualitaria y libre sino que, por lo contrario, la discusión ocurre en contextos jerarquizados en que las mujeres y los hombres hablan de maneras distintas y en lugares diferentes, y las reglas de mayoría de edad se juntan a otras consideraciones que reconocen diferencias importantes entre el estatus de los miembros más poderosos y sus clientes, quienes quedan sistemáticamente inhibidos en las discusiones. Así, observamos una rica vida ritual en las familias de élite, en la cual se dan negociaciones complejas,

²¹ Véase Viqueira (1987) para una discusión fascinante de algunos de los cambios en la participación colectiva en el ritual público durante el siglo XVIII.

se tejen alianzas diversas y se exhiben las decisiones, pero no se puede hablar de que opere una esfera pública que comprenda esta forma organizacional.²²

La misma clase de lógica se aplica a las parentelas (típicamente más pequeñas) de campesinos, obreros, artesanos y comerciantes. En todos estos casos tenemos una rica vida ritual, importantes canales de comunicación y de formación de opiniones que se nutren de la mayor parte de los miembros de las familias, pero sólo una cantidad muy limitada de discusión familiar entre miembros considerados como iguales. Por el contrario, la información y las opiniones son sopesadas por los miembros más poderosos de las familias, quienes toman las decisiones finales y las imponen.²³

De los principales actores colectivos de las clases agrarias (habitantes de haciendas y ranchos, trabajadores de obrajes y minas, habitantes de pueblos campesinos), únicamente los miembros de comunidades campesinas lograron establecer una tradición sólida de esferas públicas internas. Los sindicatos estaban prohibidos en las haciendas, minas y obrajes, y el hecho de que sus trabajadores vivieran en terrenos de los dueños y que en muchos casos fueran esclavos o cuasiesclavos limitaba las posibilidades de desarrollar discusiones libres y abiertas. Por el contrario, las discusiones eran informales, sin un foro que permitiera la discusión sistemática de un tema o problema. La discusión entre iguales dentro de estos grupos subalternos se daba en forma de "rumor", mientras que la vida pública estaba dominada por el ritual y por otras formas de publicidad controladas o limitadas por grupos dominantes.

En la mayor parte de los pueblos campesinos, en cambio, se desarrollaron espacios de discusión que pueden ser vistos como esferas públicas locales y que convivían con una rica vida ritual. Dichas esferas públicas han tenido variantes en su composición y en sus contextos institucionales, tales como las juntas de pueblo o de barrio, reuniones de las "juntas de mejoras", de los clubes de leones o de las asociaciones de padres de familia, cada una de las cuales ha servido como foro de discusión relativamente libre. La discriminación sexual en el interior de estos diversos foros varía y aún no ha recibido suficiente atención por parte de antropólogos e historiadores. Tengo la impresión de que estos foros generalmente son dominados por hombres, sin embargo, hay bastante participación femenina y varias instancias clave en que las mujeres han sido actores principales.²⁴ Por otra parte, resulta indispensable reconocer que además de estos foros comunitarios

²² Véase L. Lomnitz y Marisol Pérez Lisaur (1987b), para una discusión de los rituales familiares y sus nexos con formas de comunicación y de toma de decisiones en el interior de una familia de la burguesía mexicana del siglo XX.

²³ Es por esto por lo que L. Lomnitz (1987b), quien ha estudiado a familias mexicanas en varias clases sociales, insiste en la importancia de los lazos "verticales" en este tipo de organización social.

²⁴ Por ejemplo, las mujeres han participado muy activamente en los diversos foros políticos en Tepoztlán. Tanto así que el PRI incluyó a una organización femenina que se convirtió en su brazo más militante por muchos años. Friedrich (1986) señaló en su estudio de la política local en Michoacán, que las mujeres podían con frecuencia articular públicamente opiniones que los hombres temían pronunciar porque corrían menores riesgos de ser asesinadas o golpeadas. Este argumento es coherente con los trabajos históricos sobre rebeliones en México (*cf.* Taylor, 1979), donde se ve un papel importante de las mujeres.

inclusivos, ha habido siempre foros de discusión que están segregados por sexo, incluyendo espacios clásicos de discusión popular tales como la cantina para los hombres, y el lavadero para las mujeres, y estos espacios nos recuerdan la necesidad de describir las formas en que los espacios de discusión se asocian con el género y los modos en que los espacios sexualmente segregados se conectan entre sí.

En resumen, los espacios institucionales que resaltan por haberse constituido en foros de discusión entre iguales están ligados a la vida de los pueblos y de las ciudades. La cantina, el pozo, la asociación escolar, la junta de barrio, la cofradía o el club de rotarios son espacios que permiten discusiones públicas de manera un poco menos restringida por la autoridad familiar o el Estado.

Por otra parte, los lazos que existen entre las diversas esferas públicas locales y la esfera pública nacional han sufrido una serie muy significativa de cambios a lo largo de nuestra historia. Por razones de espacio me limitaré a enumerar momentos y transformaciones muy someramente: 1) después de la Independencia, la creación de una esfera pública propiamente nacional; 2) la formación de una base industrial moderna durante el Porfiriato; 3) la incorporación de un sector obrero al partido oficial después de la Revolución; 4) el surgimiento de grupos profesionales de clase media; 5) el surgimiento de sindicatos independientes en los años setenta, y 6) el aumento en los movimientos sociales que no se organizan en torno a intereses explícitamente de clase sino que se enfocan en problemas específicos tales como vivienda, derechos de la mujer, defensa de la ecología, etcétera.

A pesar de que no hay espacio para describir las implicaciones de cada uno de estos procesos para las esferas públicas, sí resulta necesario anotar algunas consideraciones generales. Primero, con la Independencia surgió por primera vez una esfera pública propiamente nacional, con una prensa comercial relativamente libre de controles centrales, y con el Congreso de la Unión como sus dos foros principales. Esta transición significó que apelar al arbitrio del centro político no era ya la única forma de abogar por los derechos de algún actor colectivo. En vez de legitimar los principales usos y costumbres de las colectividades mediante la participación colectiva en un sistema de fiestas, es decir, en vez de depender del arbitrio de la Iglesia y del virrey, la Independencia creó un contexto en el que algunos actores colectivos vieron cómo sus derechos y tradiciones fueron discutidos y modificados desde una nueva esfera pública nacional a la cual tenían poco acceso. Éste fue notablemente el caso de los pueblos indios, cuyas instituciones tradicionales fueron atacadas casi inmediatamente después de la Independencia.

Además, la mayor parte de los actores colectivos de la época estaba compuesta por mayorías analfabetas, que carecían de propiedad privada y de otras características que eran clave para ingresar a la esfera pública nacional. Debido a esto, la representación ritualizada del orden nacional siguió siendo de extrema importancia, a pesar de que los gobiernos liberales lucharon duramente para arrancar este sistema de representación de manos de la Iglesia y pasarlo a manos de las autoridades civiles. Este proceso fue políticamente doloroso y nunca se logró terminar cabalmente. En mi opinión, la dificultad estribó en parte en el hecho de que el marco cívico creado por los liberales no tenía espacio para el reconocimiento formal de un buen número de actores colectivos, mientras que estos acto-

res habían sido reconocidos previamente en la organización de cofradías, en la conmemoración de fiestas locales, etcétera.

En otras palabras, la creación de una esfera pública nacional, aunque “ficticia” y altamente imperfecta, resultó ser una amenaza bien real para la reproducción de muchos grupos sociales, ya que creó un foro de discusión a partir del cual se podían fabricar nuevas reglas políticas que afectaban incluso el reconocimiento básico de la existencia de dichos grupos. Después de todo, el esquema liberal en principio no reconocía a ningún “actor colectivo” más que a “la nación mexicana”. En este sentido, cobra especial significado la lucha de los liberales contra el clero en los siglos XIX y XX, pues dicha lucha se relacionaba no sólo con el poder de la Iglesia en el sentido tradicional (su riqueza, sus tierras, su influencia a través de un monopolio educativo) sino que, de manera más sutil, la Iglesia había otorgado espacios políticos para un gran número de colectividades específicas. Este hecho amenazaba el proyecto liberal de creación de una ciudadanía nacional que se articulara de manera individual a una esfera pública nacional. Los resultados finales de este conflicto durante el siglo pasado son bien conocidos: una separación *de jure* entre Estado e Iglesia (con una serie de acomodos prácticos entre ellos), y una historia convulsionada de luchas en torno a los derechos colectivos de grandes sectores de la población.

El segundo momento importante para nuestra discusión es la formación de un proletariado moderno y la historia de sus nexos con la esfera pública nacional. En las primeras fases de modernización, el proletariado mexicano tuvo poco espacio para expresar sus demandas y carecía de formas colectivas de representación en el gobierno. Sin embargo, sí fueron emergiendo esferas públicas proletarias en torno a sindicatos y a la prensa obrera, frecuentemente en la clandestinidad. Esta esfera pública tuvo en su seno a dos de los intelectuales mexicanos más notables del último siglo: Ricardo Flores Magón y José Guadalupe Posada.

Las primeras etapas de modernización industrial vieron la construcción de actores colectivos proletarios y la articulación del proletariado a la esfera pública nacional, pero ambos procesos fueron inhibidos por la represión estatal así como por el bajo nivel de alfabetismo obrero y por los muchos lazos sociales que los obreros mexicanos tenían con parientes y amigos de otras clases populares.

Después de la Revolución de 1910, dichas organizaciones y voces proletarias encontraron apoyo en el gobierno, el cual se apropió de gran parte del liderazgo del movimiento obrero, apoyando la creación de una confederación de trabajadores que fue incorporada al partido gobernante. Este proceso incorporó el liderazgo obrero oficial a la esfera pública nacional, pero debilitó las esferas públicas internas de la clase obrera. Un proceso parecido ocurrió con los campesinos quienes, gracias al control político implícito en los mecanismos concretos de la reforma agraria, fueron efectivamente incorporados a “las masas” del Estado. Así, obreros y campesinos ingresaron a la esfera pública nacional, pero de manera muy mediatizada, y sus propias esferas públicas quedaron también intervenidas y limitadas por dicha articulación. Esto significó que dichas colectividades mantuvieron relaciones arbitradas y ritualizadas con el Estado, las cuales en ciertos aspectos son comparables con las que se dieron en la época colonial, excepto por el

hecho de que el Estado revolucionario fue capaz (gracias a una mitología nacionalista especialmente rica y a una política popular pragmática) de arrancar la mayor parte de estas funciones rituales a la Iglesia.

Los primeros actores colectivos en enfrentarse a este sistema “neobarroco” de representación política fueron las nuevas clases medias. Ricardo Pozas H. (1993) ha descrito este proceso en su estudio del movimiento de los médicos en 1964-1965. A los doctores les importaba poco la retórica revolucionaria. Habían sido entrenados en una era plenamente moderna y esperaban los beneficios de dicha modernidad sin las formas de tutelaje estatal que habían sido impuestas a los campesinos y obreros. Asimismo, también pretendían controlar sus discusiones internas y tener acceso directo a los medios de la esfera pública nacional: los periódicos y los foros de discusión política.²⁵

El gobierno se mostró adverso a darle sus espacios de autonomía a estos nuevos actores políticos y tampoco quiso concederles acceso directo a la esfera pública nacional, situación que llevó a una serie de actos represivos en contra de las emergentes clases medias, culminando en las masacres estudiantiles de 1968 y 1971. Después de este momento el gobierno comenzó una serie de negociaciones con estos nuevos actores así como una serie de reformas al sistema político.

Estas presiones de las clases medias —movimientos de médicos, de maestros, de estudiantes, de asociaciones de padres de familia, etc.— crecieron a la par con los llamados “nuevos movimientos sociales”, que ya no se basaban estrictamente en la pertenencia a una clase social y que no se dirigían, por lo general, directamente al control o a la redistribución de los beneficios de la producción, sino que se centraban en las condiciones de la reproducción social: en la vivienda, en los servicios urbanos, en la contaminación ambiental, la educación, en los derechos de la mujer, etcétera.

Vale la pena recordar que este tipo de movimiento no es realmente tan nuevo. Castells (1983) ha descrito el movimiento de inquilinos en Veracruz (1915), por ejemplo, y los tumultos urbanos de la época colonial y del siglo pasado generalmente se dirigían a asuntos tales como el precio del maíz, los abusos de algún cura, o bien eran resultado de conflictos entre los representantes de la Iglesia y los del Estado. Lo que tienen de novedoso los movimientos sociales que surgieron aproximadamente en la década de los sesenta es 1) su escala, que refleja el crecimiento vertiginoso de las ciudades, y de la ciudad de México en particular; 2) la diversificación de las demandas al Estado, que se convierte en un espacio institucional que tiene que responder a demandas cada vez más variadas de servicios y de protección social; 3) que estos movimientos sociales eran más difíciles de controlar de manera centralizada que el movimiento obrero o campesino, y 4) dado el hecho de que se orientan a metas específicas, los nuevos movimientos sociales frecuentemente carecen de mecanismos para definir un grupo estable de miem-

²⁵ Sin embargo, nótese que entre estos foros de discusión política no estaba el Congreso de la Unión, institución que se encontraba tan subyugada políticamente que no era un foro real. Esta situación es paralela al papel del Congreso durante el Porfiriato: la institución servía como trampolín político para unos y como cementerio político para otros.

bros o de colectividades. Este último punto significa que los movimientos sociales generalmente se conformaron en torno a líderes y problemáticas específicas, por lo cual la participación en un movimiento generalmente define a una *generación* más que a alguna colectividad que se reproduce a lo largo de muchos años.

Todas estas condiciones juntas significaron que los “nuevos” movimientos sociales tuvieron un gran potencial para abrir la esfera pública nacional, ya que no eran fácilmente incorporables a la lógica sectorial del Estado y del partido oficial. La combinación de estas presiones, incluyendo aquellas que provinieron de las clases medias profesionales, de los sindicatos independientes y de comunidades campesinas, forzó al Estado a adoptar nuevas estrategias para abarcar e incluir a dichas poblaciones en su marco institucional, las cuales formaron parte del proceso de expansión del acceso a la esfera pública nacional.

En resumen, he trazado *grosso modo* la relación que han guardado históricamente los diversos “actores colectivos” de México con la esfera pública nacional, apuntando siempre hacia la ubicación de los foros internos de discusión de cada grupo, así como a los nexos de éstos con el Estado mediante rituales, discusiones y toma de decisiones a puerta cerrada, y mediante la discusión abierta. Toda esta discusión nos permite pasar a un análisis del lugar y del papel de los rituales políticos en la conformación de nuestras comunidades políticas incluyendo, muy principalmente, la conformación de una comunidad nacional.

3. EL RITUAL POLÍTICO EN EL ESPACIO NACIONAL Y REGIONAL

El período inmediatamente posterior a la conquista española nos ofrece una buena introducción al papel del ritual en la consolidación de las comunidades políticas en México, ya que se trata de una época en la cual el diálogo entre españoles e indígenas era mínimo y en la cual había poderosos intereses vertidos en mantener cierta falta sistemática de comunicación y de entendimiento.²⁶

En aquellos tiempos, un franciscano, fray Jacobo de Testera, quiso crear un ambiente propicio para la conversión expedita de los indios, una atmósfera que no requiriese de una educación extensa de los indígenas ni de una enseñanza intensiva del latín (la cual creaba conflictos de opinión entre los frailes). Para este propósito, Testera creó una forma de escritura pictográfica en la cual los íconos se debían de pronunciar en lengua indígena, en tanto que los sonidos emitidos se aproximarían a los de las oraciones latinas de la misa. A través de esta forma de seudolectura (que, dicho sea de paso, era también una seudolectura desde el punto de vista de las formas de “escritura” indígenas), Testera lograba poner

²⁶ En su excelente libro, Greenblatt sostiene que el discurso de lo maravilloso fue utilizado durante las invasiones europeas para evitar la comunicación transcultural (1992:135-6). Gruzinski (1990) afirma que los intentos de construir un verdadero diálogo entre curas e indígenas fueron más o menos abandonados en México alrededor de 1570. En otro trabajo, yo afirmo que la ambivalencia hacia la comunicación entre élites urbanas y clases populares está en el centro mismo de la historia de la antropología mexicana (en prensa).

oraciones cristianas en bocas indias: ellos leían “bandera” y “tuna” (*panlli, noxtli*); él oía algo que se aproximaba a “pater noster”,²⁷ y este “malentendido” permitía que ambas partes participaran en un ritual de comunión que era políticamente crucial. Así, en un tiempo en que no había una esfera pública nacional en México, antes de la existencia de una lengua nacional o siquiera de un proyecto coherente de lengua nacional, los rituales fueron una arena fundamental en la construcción de fronteras políticas y en la creación de un lenguaje de dominación y de subordinación en el interior del país.²⁸

Gruzinski ha escrito extensamente sobre el significado de formas no discursivas de comunicación en la conquista y en la colonización de la sociedad indígena, mostrando la centralidad de los íconos en este proceso de comunicación. Dicho autor ha hablado incluso de una “guerra de imágenes”. A este nivel, y especialmente en los rituales, se dan acomodos y arreglos pragmáticos entre participantes sin necesidad de arreglos formales al nivel de pronunciamientos políticos o normas jurídicas. Esta clase de política —acomodos pragmáticos combinados con una adhesión formal a una ortodoxia discursiva— ha sido muy comentada por observadores de México, algunos de los cuales trazan sus orígenes en el propio Hernán Cortés, cuyo *dictum* “obedezco pero no cumpro” es ya famoso.²⁹

Así, el historiador Irving Leonard pensaba que ésta era una característica distintiva de la estética reinante en la llamada “época barroca”, sensibilidad que se basaba en la adhesión rígida a algunos principios del dogma católico y de las costumbres de la época, mientras que la invención y la inteligencia se aplicaban a bordar en torno a dichos dogmas.³⁰ Por otra parte, Gruzinski (1990:169-71) afirma que la transición a la era barroca fue acompañada por ataques a la educación indígena, por la decadencia del uso del libro en las clases populares y su sustitución por imágenes convencionales.

Esta tendencia profundamente antagónica a la discusión y al diálogo no murió con la contrarreforma. Por lo contrario, en México el iluminismo y el positivismo

²⁷ Véase Julie Greer Johnson (1987:15).

²⁸ Tanto así que todos los rituales y espectáculos de esta era temprana tienen que ser comprendidos políticamente, incluyendo aquí al uso del teatro, que se orientaba hacia la evangelización y a la reformulación de las relaciones políticas. Por ejemplo, algunas de las primeras obras exhibidas en la Nueva España servían para enseñar sobre el sacramento del matrimonio y para anatematizar la poligamia, práctica que era central en la organización política de los aztecas, quienes expresaban las alianzas políticas en términos de alianzas matrimoniales.

²⁹ Véase, por ejemplo, Elliott (1984:303). La tradición de arreglos pragmáticos que coexisten con una ortodoxia discursiva inmaculada fue creada desde la conquista y dejó su trazo en la censura de la cual fue objeto Sahagún cuando lo acusaron de estar preservando las creencias nahuas al describirlas. Así, en vez de favorecer el diálogo, la comprensión y la conversión a través de la convicción, se favorecieron más bien actitudes como la de los libros de Testera, que subrayaban el cumplimiento en los actos rituales por encima de la convicción al nivel del pensamiento.

³⁰ De esta manera, al describir el contenido de un concurso de poesía y oratoria en el siglo que ha sido caracterizado como “una larga siesta” (el XVII), Leonard nos cuenta que “el fin [de los concursos] era la adulación y la glorificación de la materia [que había sido predefinida] y esto se lograba a través del ingenio, haciendo malabarismos atrevidos con las frases y utilizando artificios excesivos junto con exhibiciones pedantes de saberes clásicos y escolásticos. La opacidad era una virtud y la intersección vacua de alusiones, un mérito. Como el tema no estaba bajo ninguna disputa, la panegiría exagerada era la marca de la excelencia estética” (1959:137, la traducción es mía).

también se caracterizaron por su uso de la modernidad como un discurso formal antes que como una serie de prácticas reales.³¹ En términos generales, historiadores y antropólogos han reconocido que en México existe una tradición legalista y formulaica combinada con un pragmatismo político notable, que se ha comparado frecuentemente a las ideas de Maquiavelo.³² La flexibilidad de la que carecemos en el discurso político formal y en la discusión política, la tenemos en la *praxis* política, y dichas negociaciones quedan dramatizadas y representadas en el ritual. Es por ello por lo que el estudio del ritual político nos permite entrever la articulación ideológica de una sociedad que siempre ha estado segmentada en su interior y que siempre ha sido representada falsamente en el discurso político formal.

En resumen, el ritual es un foro crítico para la construcción de arreglos pragmáticos donde no existen formas abiertas, dialógicas, de comunicación y de toma de decisiones. En otras palabras, existe una correlación inversa entre la importancia política del ritual y la importancia de la esfera pública. Más aún, podríamos agregar un argumento culturalista a este argumento sociológico: una vez que los españoles abandonaron todo intento serio de convencer y asimilar a los indios, se desarrollaron ciertas formas estéticas (la llamada "sensibilidad barroca"), y éstas se fueron convirtiendo en valores que permearon a la sociedad profundamente, afectando a las relaciones familiares, a los modos y modales, y a otras formas sociales en todos los estratos. Así, el ritual y el ritualismo tendrían raíces sociológicas y culturales profundas.

Sin embargo, ésta es únicamente una apreciación general: un punto de partida. Para organizar la amplia y variada literatura sobre ritual político y, más aún, para proponer una línea para futuras investigaciones en esta temática, es preciso arribar a una formulación más exacta del tipo de trabajo político que se realiza en los rituales en sus diversos contextos regionales e históricos. Me centraré en tres aspectos principales en lo que resta de este trabajo.

Primero, propongo que el ritual político refleje la dialéctica de oposición/apropiación entre instituciones estatales y diversos grupos sociales. Este punto nos aleja de aquella perspectiva en que se propone una oposición simple entre rituales populares y rituales estatales. Segundo, presentaré una serie de ideas en torno a la relación entre ritual y rumor. Concretamente, propongo que tanto el ritual como el rumor sean espacios que permitan que se expresen gente e ideas que no logran ingresar a las esferas públicas. El ritual puede servir como una manera de crear una integración política regional cuando existe un substrato mínimo de cultura en común y, sobre todo, cuando no existen espacios institucionales para crear dicha integración política a través de la discusión. Este punto de vista cuestiona aquella historia teleológica que ve a la historia de México como un proceso secular que se dirige inexorablemente hacia la democracia y la modernidad. Por

³¹ Véase Guerra (1988, v.1:182-201) para el Porfiriato. Véase también la relación entre adhesión manifiesta a formas democráticas y prácticas rituales contrastantes durante la campaña presidencial de Salinas en 1988, en Lomnitz, Lomnitz y Adler (1992). Escalante (1992) trata esta cuestión de manera frontal.

³² Notablemente en Friedrich (1986).

último, discuto la relación que guarda el ritual político con la corrupción. Este punto nos ayuda a comprender las formas en que las instituciones estatales son apropiadas localmente y nos acerca a una discusión más precisa de las formas en que se crea un orden hegemónico.

El ritual y la expansión de las instituciones estatales

Un buen punto de partida para esta discusión es la relación que guardan las instituciones foucaultianas (con sus tecnologías de disciplina corpórea y sus maneras de crear sujetos sociales) con los rituales que buscan construir una imagen de consenso en torno a una noción de "pueblo". En un interesante estudio de la historia de las fiestas patrias en el estado de Puebla (1900-1940), Vaughn (1994) muestra que la relación entre las escuelas y las festividades pasaron por dos momentos distintos. Durante el Porfiriato, las festividades cívicas eran organizadas por el jefe político local, con la ayuda de una élite de hacendados, rancheros y notables. Las fiestas cívicas hacían especial hincapié en la participación de los poblanos, de modo que el 5 de mayo era la más importante. Por otra parte, el sistema escolar se dirigía principalmente a las familias notables y, en menor grado, a los demás habitantes de las principales cabeceras, pero excluía decididamente a la mayoría rural.

Después de la Revolución, las escuelas se vieron mermadas al tiempo que aumentó la fuerza de las comunidades agrarias y se debilitaron las élites regionales. Los maestros ya no tenían a su disposición la fuerza coercitiva de los jefes políticos, de modo que no lograban organizar cuadrillas de trabajo para apoyar a las escuelas, y los fondos federales eran insuficientes. Esta situación comenzó a cambiar durante los años treinta, cuando los maestros revivieron las fiestas cívicas utilizando al fútbol como su principal atractivo. La introducción del fútbol y la formación de clubes y equipos se convirtió en un canal importante para la vida social de los pueblos así como en una avenida a través de la cual se podían desarrollar las relaciones de competencia tradicionales entre barrios y pueblos. Como resultado, los pueblos agrarios comenzaron a competir por construir escuelas y ellos mismos proporcionaron el trabajo y muchos de los recursos necesarios para sostenerlo.

Este ejemplo muestra cómo la institución moderna fundamental para la creación de sujetos disciplinados y uniformados (la escuela) proliferó no tanto como resultado de una imposición estatal, sino gracias a su capacidad para articular los planes y deseos del gobierno a varias formas de política y sociabilidad locales. La escuela se convirtió, de hecho, en un foro alternativo que le daba materialidad y visibilidad a las comunidades locales y en este sentido desempeñó un papel análogo al que tenían las cofradías y las fiestas religiosas en la época colonial. Más aún, el ritual (en este caso, las festividades cívicas, junto con la atracción de los deportes) desempeñó un papel central en la expansión de las escuelas de un modo parecido a la forma en que la fiesta religiosa, con sus atractivos seculares, tuvo una importancia central en la expansión de la Iglesia.

De esta manera, Vaughn nos ofrece una pista para comprender cómo el Estado revolucionario logró apropiarse de las formas de representación política que habían estado en manos de la Iglesia en épocas anteriores. En el arreglo porfiriano, las escuelas y las fiestas cívicas eran organizadas principalmente por y para las élites regionales, mientras que la Iglesia seguía ofreciendo el espacio principal para la afirmación de la fuerza de los pueblos como colectividades. Es únicamente después de la Revolución, con la decadencia del poder coercitivo y económico de las élites regionales y con la introducción de deportes que eran accesibles para todos, que la fiesta cívica se volvió un foro comparable a la fiesta religiosa. Es a partir de este momento cuando los maestros rurales logran apoyos locales importantes, que les permiten expandir el sistema escolar pese a las serias restricciones en los presupuestos de la época.³³

En otras palabras, las instituciones estatales se expanden de manera que dependen de la política cultural local, regional y nacional; es decir, que las instituciones que contribuyen a cimentar la idea de un desarrollo nacional colectivo están también constreñidas por varias fuerzas culturales y políticas locales.³⁴

Los resultados de esta situación han variado junto con el aumento paulatino en la fuerza de las instituciones modernas, sin embargo, pueden sintetizarse de manera general: “la realidad nacional” en México, “la opinión pública” y los “sentimientos de la nación” siguen teniendo su crisol en el ritual popular, mientras que los medios clásicos de la esfera pública burguesa (la escuela pública que produce ciudadanos, los medios masivos de comunicación, el Congreso de la Unión) generalmente se han utilizado como instrumentos para darle una serie de soluciones ideológicas a las manifestaciones ritualizadas de “la voluntad popular”.

Evidentemente, esta situación está profundamente relacionada con la falta de una democracia formal en México, sin embargo, sería un error atribuir dicha falta de democracia exclusivamente a las imposiciones dictatoriales del ejecutivo federal, pues el autoritarismo es un producto del complejo de relaciones entre diversas fuerzas locales, nacionales e internacionales. Más aún, el hecho de que ha habido un proceso histórico largo de acomodo a estas circunstancias ha permitido que se desarrollen formas para expresar, para interpretar y para resolver demandas políticas fuera del marco democrático.

³³ Vaughn menciona que estos procesos de negociación entre maestros y comunidades locales también llevaron a que los maestros ya no quisieran imponer las lecciones educativas más anticlericales de la educación socialista de los años treinta. En otras palabras, a nivel nacional la “educación socialista” era en buena medida parte de una cruzada para terminar con el papel central de la Iglesia como la institución integradora de la nación. Algunos aspectos de esta iniciativa encontraron apoyos locales, ya que esta política apoyaba a sectores campesinos y obreros, y así los festivales cívicos florecieron junto con una transformación en la cultura popular (la introducción del deporte). Sin embargo, este mismo éxito también le dio a las comunidades locales la fuerza política necesaria para evitar las medidas anticlericales más drásticas del gobierno.

³⁴ Esto se refleja en el hecho de que en la mayoría de las regiones del país no se observa un cisma entre una juventud orientada hacia la cultura estatista y una generación mayor más tradicionalista (lo que sí ha sucedido en otros contextos como, por ejemplo, en la Italia de Mussolini o entre familias que migraron de Europa a los Estados Unidos a principios de siglo). La continuidad relativa entre la organización colectiva en torno a la Iglesia y la organización en torno al Estado es en parte responsable de esta relativa armonía intergeneracional.

Dichas formas de expresión política no democrática son múltiples, pues responden a necesidades que se plantean en varios puntos del espacio nacional, por lo cual se ha institucionalizado un régimen de interpretación política casuístico que se emparenta con el sistema colonial. Esto no significa, sin embargo, que el papel del ritual político haya sido una constante en la historia de México desde la era barroca. Ni siquiera significa exactamente que el orden posrevolucionario permitió un regreso a la matriz barroca (como sostuvo hace tiempo Octavio Paz), pues nuestro argumento no implica que se haya dado una sustitución simple del ritual religioso por el ritual estatal. Pienso, por el contrario, que el ritual religioso sigue manteniendo un estándar de comunitarismo distinto, y representa una relativa pureza de motivos respecto de los rituales estatales, y que por lo tanto ellos tienen que ser tomados en cuenta en el análisis político. El punto de vista que he desarrollado implica simplemente que el sistema político y cultural de representación asociado con la era barroca tiene que ser tomado seriamente en consideración para comprender el papel del ritual político hasta el día de hoy, y esto se debe a que la relación entre ritual religioso y rituales cívicos es fundamental para comprender la expansión de las instituciones estatales modernas en México.

Ahora quisiera considerar la importancia que cobra el ritual en la articulación de diversas colectividades al orden hegemónico nacional. Desarrollaré mi argumento en dos etapas; en la primera, discuto los nexos entre el ritual, el rumor y la esfera pública nacional. Aquí sostendré que la prominencia del rumor como forma de comunicación social en México está íntimamente ligada a la ritualización de las manifestaciones públicas y a la transformación de éstas en signos primarios para la esfera pública. En la segunda etapa concluiré con una discusión acerca de la relación entre ritual y diversas formas de apropiación local de las instituciones estatales.

El rumor, los rituales y la esfera pública

En páginas anteriores sostuve la tesis de que existen y han existido varias formas de organización social y varios actores colectivos que no tienen esferas públicas internas, es decir, que no tienen foros abiertos para la discusión y evaluación de los procesos de toma de decisiones. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya comunicación dentro de dichos grupos, ni tampoco que sean incapaces de tener o manifestar un sentimiento general en público. Simplemente significa que la opinión colectiva se forma en contextos comunicativos distintos al de una esfera pública abierta a la discusión libre entre todos sus miembros.

Las organizaciones jerárquicas tales como la familia campesina, la hacienda o la fábrica usualmente carecen de esferas públicas internas, y frecuentemente sus miembros tampoco han podido participar libremente en la esfera pública nacional ya que tienen acceso muy restringido a la prensa. En esas organizaciones, la opinión colectiva se formaba en aquella clase de contexto que Erving Goffman llamó *backstage*: en la cocina, en el lavadero, al agacharse para sembrar o cortar cultivos, en el mercado, o entre dientes en el anonimato de la masa.

Éstos son los espacios en que fluye la información. Como se trata de espacios ocultos a la vigilancia, los discursos que se generan en ellos son vistos típicamente como subversivos frente a las verdades oficiales que se generan en la esfera pública nacional, por lo cual frecuentemente son feminizados. Así, en México el discurso “franco” y “abierto” del mitin público es contrastado frecuentemente con los “chismes de lavadero”, “de azotea” o, simplemente, “de viejas”, y el primero es visto como “de hombres” (directo, abierto, racional) frente a la “cobardía” del rumor.

Evidentemente, este modo de plasmar categorías de género en la relación entre la esfera pública y el rumor debe de ser comprendido ante todo como una estrategia para minar la validez del rumor y no como una correspondencia *de facto* entre las esferas de acción masculinas y femeninas, por un lado, y la dicotomía entre esfera pública y rumor, por el otro. Así, los mismos rumores que son feminizados y caracterizados como “chismes de lavadero” por unos, pueden ser elevados al estatus egregio de “sentimientos de la nación”, por otros. Más aún, la comunicación en el *backstage* no es una prerrogativa de las mujeres, y tampoco es el caso de que la esfera pública nacional sea siempre terreno de hombres (aunque por largos años sí lo fue).

Resulta útil concebir a las vías comunicativas del rumor como un molde en negativo de las diversas esferas públicas que hemos discutido en secciones anteriores. Donde sea que las relaciones de poder impiden la discusión abierta, allí emergen formas de comunicación alternativas y predomina el rumor. En México la esfera pública nacional no ha logrado una base amplia de respeto y credibilidad porque demasiadas voces quedan excluidas de ella. Debido a esto, la gran mayoría prefiere siempre una fuente de información personal (“chismes”) a una fuente de información oficial.³⁵ Esta situación lleva a la clásica crisis de legitimidad mexicana, que mana de cómo han de interpretarse los famosos “sentimientos de la nación”. Los intelectuales han tenido un papel estelar en llenar este vacío comunicativo, del mismo modo en que los periódicos se convirtieron en los medios privilegiados para la interpretación de dichos sentimientos.

Por otra parte, los intelectuales —al igual que los oráculos de la antigüedad— necesitamos *señas* para tejer interpretaciones. Salir y preguntarle a los ciudadanos su opinión de manera sistemática siempre fue problemático, y sólo ha comenzado a ganar terreno en años recientes.³⁶ Esto se debe a que la encuesta significa convertir lo oculto en lo abierto, en otras palabras, la encuesta implica la construcción de una relación confesional entre ciudadanos y Estado, y una relación de esta clase requiere, en reciprocidad, otra en la que el gobierno rinde cuentas a

³⁵ El estudio de Ilya Adler (1986) acerca de los usos de la prensa en la burocracia mexicana es significativo en este contexto. Adler describe cómo los burócratas constantemente presentan informaciones que han leído en los periódicos sea como interpretaciones propias, sea como información privilegiada que viene de una relación personal. La información que fluye tras bambalinas tiene mayor credibilidad en México que la información pública.

³⁶ *Este País* es la primera revista dedicada a la opinión pública en México; la encuesta electoral sólo comenzó a ser utilizada sistemáticamente por los periódicos a partir de las elecciones presidenciales en 1988.

la ciudadanía. Como el gobierno no necesita rendir cuentas a nadie, la relación confesional tampoco se da, y los “ciudadanos” sólo hablan abiertamente cuando sienten que no tienen nada que perder o cuando sienten que tienen algo concreto que ganar.

Las señas que los intelectuales y los políticos “leen” son, por tanto, complejas, ya que toda manifestación pública es interpretada en sus dimensiones expresivas y “sintomáticas”. Por lo tanto, el trabajo de interpretar los sentimientos nacionales no termina con el conocimiento de opiniones, pues las opiniones que no se reflejan en actos, que no tienen consecuencias prácticas, son fácilmente desechadas como “chismes de viejas” o “habladurías”. Los verdaderos sentimientos de la nación sólo se entrevén en la acción pública o, más precisamente, en la forma en que la acción pública es dramatizada, en los rituales políticos (así, por ejemplo, Iturbide sostenía que la opinión pública nacional se manifestó en las guerras de Independencia, pero que no se manifestaba en el Congreso de la Unión). Hablo de “rituales” en este contexto porque la debilidad de la esfera pública nacional en México lleva a que los acontecimientos políticos sean interpretados simbólicamente: sus dimensiones expresivas cuentan tanto o más que sus dimensiones instrumentales.³⁷

La sutileza de este fenómeno se observa con mayor claridad cuando se comparan las manifestaciones políticas que están dirigidas a los medios masivos de comunicación con las manifestaciones que buscan acción directa en colectividades pequeñas. Resulta interesante en este contexto pensar en el uso de la máscara en dos casos recientes: el de *Superbarrio* en la ciudad de México y el de los zapatistas en Chiapas. En ambos casos, el uso de la máscara permite una identificación más abstracta del movimiento con el pueblo, y esta relación abstracta (no personalizada) permite una presentación pública más clara de las metas generales del movimiento, en tanto que el espectro de la cooptación de un líder específico disminuye. Así, la máscara es una maniobra brechtiana que sirve para restar fuerza al individuo y para señalar en cambio a un actor colectivo a través de imágenes derivadas de los medios masivos de comunicación.

La situación es enteramente otra en la dramatización de movimientos sociales que no se dirigen a la esfera pública nacional, por ejemplo en cualquier pueblo campesino. En esos casos, “el pueblo” es representado por individuos cuya identidad es ampliamente conocida, y es precisamente la presencia de personas *conocidas* la que convence a otros de ingresar al movimiento. Lógicamente, estos movimien-

³⁷ Un estudio sistemático de este fenómeno tendría que enfocarse en las maneras en que la prensa alegoriza las manifestaciones públicas. Este estudio aún no se ha realizado, aunque cualquier lector de la prensa mexicana tiene a la mano un sinnúmero de ejemplos: en los últimos tiempos, instancias notables de este fenómeno ocurrieron en torno al terremoto de 1985 (concretamente, en torno a cuál fue “el significado” —nótese el singular— de las reacciones populares y gubernamentales al desastre), durante el movimiento estudiantil del CEU, después de la elección de 1988, después de los asesinatos del cardenal Posadas, de Luis Donaldo Colosio y de José Francisco Ruiz Massieu; tras el levantamiento zapatista en Chiapas y después de la devaluación de 1995. Todos estos acontecimientos (y una infinidad de sucesos de menor importancia) son focos de conflicto político, que se manifiestan en la interpretación de su “verdadero” significado. Una descripción sociológica de la exégesis política en las campañas del PRI puede verse en Lomnitz, Lomnitz y Adler, 1992 y en Lomnitz, 1992b.

tos no están siendo mediatizados por la esfera pública nacional, sino que son expresiones directas de esferas públicas locales.

También resulta interesante el uso de inversiones simbólicas entre lo público y lo doméstico, en movimientos mediados *versus* movimientos directos (cara a cara).³⁸ En los movimientos sociales locales, la inversión entre lo público y lo doméstico generalmente es un llamado directo a la rebelión; en los movimientos mediados por la esfera pública nacional, dichas inversiones sirven para interpelar al público más amplio, por lo cual se transforman en *gestos* de rebelión. Por ejemplo, las mujeres de clase media o alta salen a las calles de la ciudad de México a protestar por la construcción de un nuevo periférico o a protestar por los efectos de la devaluación; los rancheros de Jalisco toman la plaza de Guadalajara con sus tractores. En ambos casos, la invasión de espacios públicos (mujeres en las calles, tractores en las plazas) son formas de captar la atención de los medios y de poner en la mesa de negociación las exigencias de colectividades ante el Estado nacional. Sin embargo, esta clase de inversiones simbólicas es más marcadamente subversiva en comunidades pequeñas, donde la opinión local se polariza y reacciona inmediatamente. Así, por ejemplo, cuando las mujeres salieron a la calle en Tepoztlán en 1978, los hombres se vieron presionados a actuar y tomaron la presidencia municipal inmediatamente. Cuando los chamulas en el siglo pasado se apropiaron de la figura de Cristo, sacándola de manos de la Iglesia, se rebelaron y sitiaron Ciudad Real. En los contextos mediados por la esfera pública nacional (que son proporcionalmente cada vez mayores en la medida que los medios de la esfera pública llegan cada vez a niveles más profundos del sistema regional) las inversiones simbólicas son formas de apelar a la opinión pública afuera de la comunidad local.

En resumen, mientras que muchos grupos sociales son reconocidos y (re) creados en rituales que sustituyen una esfera pública interna, existen también manifestaciones políticas de opiniones públicas que se forman tras bambalinas, que se comunican a través del rumor, y que se transforman en movimientos políticos que pueden ser analizados como si fuesen rituales porque su significado es sistemáticamente interpretado por otro público, que le da cierto lugar y sentido dentro de la esfera pública nacional.

La centralidad del ritual en la construcción de la comunidad política en México puede ser entendida en dos dimensiones: por una parte, los rituales pueden ser expresiones de la vitalidad y de los intereses colectivos dentro de un orden político que ha sido oficialmente sancionado; por otra parte, las manifestaciones políticas pueden ser vistas como expresiones de un sentimiento público que es construido en canales ocultos (*backstage*) y que no ha sido (aún) controlado por el Estado. Esta segunda dimensión significa que los movimientos políticos están

³⁸ Los zapatistas en Chiapas se nos presentan como un ejemplo claro de la distinción entre acciones que se dirigen a la opinión pública *versus* acciones políticas no mediadas, pues ellos han peleado una guerra mediante los medios, logrando triunfos importantes a través de una serie de gestos de rebelión más que a través de la victoria militar.

recargados de significados “ocultos”, y son por tanto las señas que “leen” los intérpretes de la política.

Los rituales y la corrupción

Hasta ahora he sugerido tres funciones importantes que cumple el ritual en la formación de comunidades políticas en México. En el nivel más general, el ritual es importante porque la segmentación social y las relaciones de poder minan y limitan los mecanismos de negociación y diálogo entre miembros de una misma comunidad nacional. En segundo lugar, el ritual ha sido utilizado estratégicamente para crear alianzas entre diversas colectividades, el Estado y la Iglesia. La dialéctica de estos procesos involucra intensas luchas entre grupos o clases, y las alianzas con el Estado o con la Iglesia son utilizadas para fortalecer intereses locales en dichas luchas. Por último, he sugerido que el ritual es crucial para la constitución de una esfera pública nacional dentro de un estado autoritario porque es el signo principal que leen los intérpretes que verbalizan dicha esfera pública. De este modo, los rituales políticos ocupan en nuestra sociedad un papel análogo al de las encuestas en otras sociedades. En esta (última) sección desarrollaré algunas consideraciones en torno a la relación que guardan los rituales con la corrupción en el sistema político mexicano.

La cuestión de la corrupción tiene que ser comprendida en tres niveles: primero, las prácticas corruptas pueden analizarse en un nivel funcional (qué papel cumplen los actos corruptos para diversas instituciones gubernamentales, para los individuos que las perpetúan y para sus víctimas); segundo, las acusaciones de corrupción pueden ser analizadas para comprender la importancia que tienen los discursos sobre la corrupción en la política; tercero, se pueden analizar las formas en que los discursos y las prácticas de la corrupción se relacionan con los modos en que se construye socialmente la persona, cómo dichas prácticas afectan la sensibilidad moral de un pueblo, etcétera.

A través de la historia de México la corrupción se relaciona con los modos en que porciones de los aparatos del Estado son apropiados por personas para su beneficio personal y (discutiblemente) en detrimento de los intereses generales del Estado así como de los ciudadanos. Sin embargo, estas apropiaciones cumplen varias funciones y tienen implicaciones diversas en diferentes épocas. Por ejemplo, durante la mayor parte del período colonial los puestos gubernamentales eran vistos como premios otorgados en reconocimiento de favores hechos a la Corona, o bien eran vendidos al mejor postor. No sorprende, por tanto, que se esperara que los oficiales extrajeran ganancias de sus puestos pues ellos no eran en un sentido estricto “servidores públicos”. Una situación comparable se ha extendido en ciertos sectores de la burocracia hasta la época actual.

Por otra parte, debido al hecho de que la Iglesia era la arena fundamental para la expresión colectiva, y debido a que ella tenía sus propias fuentes fiscales, la corrupción del clero era también importante. Diversos grupos sociales podían a veces enfrentar las ambiciones de los curas con las de los burócratas estatales. Así, por ejemplo, los habitantes de pueblos indios participaban fervientemente en sus

fiestas en parte para demostrar una alianza con la Iglesia, institución que podría intervenir a su favor en caso de abusos por parte de hacendados y oficiales. Por otra parte, las mismas comunidades traían demandas legales contra abusos de los curas a las autoridades civiles. Por último, el ritual local podía ser utilizado como un emblema de los derechos propios tanto contra la Iglesia como contra el Estado. Así, el ritual tenía un papel fundamental en la mediación entre los diversos actores sociales durante la época colonial; en él, las fronteras, la fuerza y los derechos de una colectividad se expresaban al tiempo que se forjaban alianzas con la Iglesia y el Estado.

En este contexto de negociación, que sobrevivió a la época colonial aunque con los términos un poco alterados, la corrupción se reflejaba en lo que podríamos denominar un “sistema de cargos extendido”. Los antropólogos han tendido a ofrecer una visión un tanto estrecha de la naturaleza de los rituales religiosos en la cultura popular, haciendo hincapié únicamente en su importancia dentro de las comunidades indígenas y mostrando los lazos que guarda el financiamiento de las fiestas con el prestigio y el poder en el interior de las comunidades “tradicionales”. De hecho, pese a esta visión un tanto provinciana, existen variaciones del llamado “sistema de cargos” a todo lo ancho del espacio nacional: cargar con la cuenta de diversas celebraciones frecuentemente refleja las formas en que se espera que se distribuyan los beneficios del poder. Así, por ejemplo, durante la Colonia los principales comerciantes y notables de la ciudad tenían que poner sumas elevadas de dinero de sus bolsas para la conmemoración de fiestas relacionadas con hechos de la familia real o del virrey.³⁹ Por otra parte, los pueblos y villas más pequeños tenían que incurrir en gastos similares para conmemorar a sus santos patronos, etc. Sin embargo, eran precisamente estas formas del festival popular las que también daban reconocimiento político a dichas villas y pueblos y los que ayudaban a organizar el flujo de recursos hacia los líderes de las comunidades.

Esta lógica sobrevivió en la época independiente. En Tepoztlán, por ejemplo, el carnaval se convirtió en la fiesta más cara y más elaborada del pueblo, y su presupuesto salía principalmente de la bolsa de los notables locales. Esta práctica contrastaba con la de las fiestas de los barrios, que siempre fueron más humildes y que se financiaban con contribuciones de todos los habitantes. Los notables locales daban dinero a las comparsas que representaban a sus barrios de origen (que eran sólo tres de los siete u ocho barrios de la época), y de esta manera creaban lazos de solidaridad con los habitantes pobres de sus barrios y utilizaban esta base de apoyo local para controlar los puestos municipales (Lomnitz, 1982).

En los Altos de Morelos, De la Peña (1980) describió cómo los dueños de hacienda acrecentaban su popularidad contribuyendo con recursos a las fiestas locales. Por último, en Zinacantán, Chiapas, el *locus* clásico del muy discutido “sistema de cargos tradicional”, Cancian (1992) ha mostrado que el financiamiento de las fiestas era un aspecto crucial para el prestigio y el poder local, pero que el sistema

³⁹ El nacimiento de algún nuevo miembro de la familia real, el matrimonio de algún príncipe, la entrada de un nuevo virrey o arzobispo eran todos motivos de este tipo de celebración.

entró en crisis cuando la economía local se diversificó, la población aumentó, y se creó una división entre los viejos campesinos principales y los jóvenes empresarios transportistas. Los viejos le han cerrado el paso a los jóvenes en el financiamiento de las fiestas, y el sistema de cargos ha comenzado a decaer como punto central de expresión política local.

Esta correlación entre el financiamiento de festividades y la apropiación local de diversos beneficios o ramas del Estado tiene paralelos muy marcados con la manera en que tradicionalmente se han financiado las campañas políticas del PRI. Así, calcular los costos reales de una campaña del partido oficial sólo es posible de manera indirecta. Esto se debe a que en vez de funcionar con un presupuesto central, los costos de la campaña se difunden entre los diversos apoyos del gobierno, quienes a su vez esperan beneficiarse del Estado. Así, los diversos líderes locales y estatales movilizan "sus" recursos (los que ellos controlan) para apoyar la campaña: gobernadores y presidentes municipales utilizan sus presupuestos para mostrar su apoyo personal a un candidato presidencial y, a través de ese apoyo, muestran también la lealtad de las colectividades que supuestamente representan. El liderazgo sindical que tiene apoyo especial del gobierno utiliza fondos y horas de trabajo de sus trabajadores para apoyar al candidato, etc.⁴⁰ Por otra parte, al igual que en el caso de las fiestas, los que participan en los actos públicos de una campaña también buscan logros inmediatos: un día sin trabajo, comida gratuita, una fiesta, o al menos una relación renovada con su patrón inmediato.

Así el ritual político está íntimamente ligado a la corrupción porque buena parte del financiamiento de los rituales refleja de hecho o al menos idealmente la manera en que líderes y comunidades locales se apropian de partes del aparato estatal. Los rituales son, entonces, a la vez dramatizaciones del poder de una colectividad en relación con el Estado nacional y ejemplos concretos de la manera en que se distribuye localmente el poder y los beneficios del Estado.

Los nexos entre la fiesta y la corrupción tampoco terminan en este punto, pues la mayor parte de las fiestas combina un aspecto controlado con un aspecto de gran libertad: las "máscaras a lo serio" y "a lo faceto" son ejemplos de estas dos caras de la fiesta en las procesiones de la época colonial, pero esta situación es generalizable: la misa solemne es seguida por el mole, la bebida y el baile; el carnaval termina en la misa del Miércoles de Ceniza; los mítines políticos son seguidos por la ingestión de bastante alcohol. Hasta los rituales más apolonios, tales como los concursos de oratoria de antaño, tienen sus intersticios de diversión y "relajo", mientras que festividades seculares tales como la lid de toros o de gallos frecuentemente recibían cierta supervisión gubernamental, la cual se hacía sentir en breves momentos de formalidad.

Esta combinación de control político con expresión popular libre hizo de las fiestas lugares en que se forjaba una cierta hegemonía compleja, pues las expresiones populares eran a la vez libres y quedaban abarcadas y englobadas por las autoridades. Éste es el sentido más sutil en el que el ritual político puede ser li-

⁴⁰ Para una descripción general de la organización de los rituales de campaña del PRI, véase Lomnitz, Lomnitz y Adler, 1992.

gado a la historia de la corrupción: las fiestas afirman la relevancia de una colectividad frente al Estado y, por lo tanto, pueden ser utilizadas en la lucha por posiciones dentro del mapa político. Por otra parte, una vez que una colectividad comienza a recibir beneficios del Estado, una vez que tiene un líder o una clase dominante que se apropia de éste y lo representa localmente, se espera que dichos líderes financien buena parte del ritual político porque éste será una manifestación de la vitalidad de la comunidad para oficiales superiores y porque la fiesta misma es una redistribución de los privilegios recibidos por la élite local, la cual es una piedra angular en la fórmula hegemónica local. Así, las fiestas son usualmente interpretadas como signos de la vitalidad tanto de “el pueblo” como de “el Estado”. La corrupción está implícita en toda esta relación porque el Estado sólo se extiende a estas colectividades a condición de que aspectos de sus instituciones sean apropiados por grupos locales (normalmente por élites) y de que algunos de los beneficios de esta apropiación deban desbordarse al resto de la población.

Por último, los rituales presentan una serie de estándares morales frente a la corrupción. Los líderes carentes de generosidad son mal vistos; aquellos que no financian fiestas populares o que no reconocen a su propia gente también son criticados.⁴¹ En general se busca promover una ética de respeto, generosidad y comunión, y estos valores ofrecen los rudimentos de una tecnología política que es utilizada para articular diversos grupos al Estado nacional. En este aspecto, los rituales y fiestas católicos siguen siendo un punto de referencia obligado para todo político.

La prominencia de los lazos entre ritual y corrupción —tanto en relación con la apropiación local de la maquinaria del Estado como respecto de la construcción de una ética de dichas apropiaciones— demuestra la importancia crítica que tiene el estudio de los rituales para comprender la formación y la disolución de la hegemonía en el espacio nacional.

CONCLUSIÓN

En este trabajo exploré la relación entre el ritual y la formación de comunidades políticas a través de un análisis de la geografía e historia de las esferas públicas. En el proceso he ido proponiendo una serie de relaciones entre rituales, rumores y corrupción. Este análisis nos aparta de tres tendencias recientes en el estudio del ritual político: la primera es aquella que divide a los rituales de manera simple entre rituales estatales y rituales populares; la segunda es la que presenta un panorama en el que se da un proceso secular que va del ritual premoderno a la democracia moderna. Contra la primera posición, la perspectiva aquí desarrollada

⁴¹ Greenberg (1995) nos ofrece informaciones interesantes que provienen de los mixes de Oaxaca. Los mixes discriminan entre mercaderes “buenos” y “malos”, cuyos dineros son a su vez clasificados como “buenos” y “malos”, según si organizan o no una serie de rituales especiales que se les prescriben a los comerciantes y según si son o no sensibles a las necesidades de sus paisanos.

subraya la dialéctica entre la oposición al Estado y la apropiación de sus instituciones por élites y colectividades locales. Dicha dialéctica afecta tanto la construcción de subjetividades desde el Estado (mediante instituciones como la escuela) como las formas en que las instituciones estatales son recibidas y apropiadas. Contra el segundo punto de vista, nuestra perspectiva resalta la persistencia de obstáculos para la creación de una esfera pública burguesa en México. Nuestra modernidad sigue segmentando y excluyendo a grandes núcleos de personas de la tierra prometida de la ciudadanía y de la modernidad, y ello ha permitido una larga historia de reconstrucción de una vida ritual que tiene sus orígenes remotos en el barroco colonial.⁴²

Por estos motivos, el espectro de un "antiguo régimen" nunca parece morir en México: sobrevivió a la Constitución del 57, sobrevivió a la Revolución, y posiblemente sobreviva también al período neoliberal. El estudio regional del ritual ofrece una manera de especificar esta relación, una forma de comprender su evolución histórica y de aclarar la naturaleza del cambio social en el país.

Por último, el análisis aquí desarrollado también presenta una crítica implícita a quienes buscan sintetizar la cultura nacional por medio de los rituales nacionales. En cambio, hemos mostrado la importancia que tiene desarrollar una geografía del ritual y de las esferas públicas como un paso anterior indispensable. Una vez hecho esto (y, evidentemente, este ensayo es tan sólo el comienzo de dicha tarea), los referentes sociales y políticos de los rituales pueden ser aclarados y ubicados en su contexto real. Como nuestra tesis fundamental es que el ritual político sirve para sustituir la discusión pública, creando formas hegemónicas entre varios y diversos puntos culturales y políticos, el estudio de estos rituales puede servir como una forma de estudiar la hegemonía desde un punto de vista geográfico, pero no se puede utilizar para homogeneizar la cultura de los actores sociales, de ninguna manera sencilla.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Ilya, 1986, "Media Uses and Effects in a Large Bureaucracy: A Case Study in Mexico", tesis doctoral, Department of Communication, University of Wisconsin, Madison.
- Alberro, Solange, 1988, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, CEMCA, México.
- Alonso, Jorge, 1986, *Los movimientos sociales en el Valle de México*, SEP, México.
- Arnold, Linda, 1988, *Bureaucracy and Bureaucrats in Mexico City, 1742-1835*, University of Arizona Press, Tucson.

⁴² Conuerdo con la posición desarrollada por Gruzinski respecto de que la imagen barroca es un antecedente importante del uso político del ritual y de la comunicación en la era actual.

- Beezley, William, Cheryl Martin y William French, 1994, *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, DE, SR Books Wilmington.
- Brading, David, 1984, "Bourbon Spain and its American Empire", en Leslie Bethell (comp.), *Cambridge History of Latin America*, vol.1:389-440, Cambridge University Press, Nueva York.
- Cancian, Frank, 1965, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford University Press, Stanford.
- Cancian, Frank, 1992, *The Decline of Community in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.
- Carrasco, Pedro, 1961, "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities", *American Anthropologist* 63:483-497.
- Carrasco, Pedro, 1991 (1967), "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en Bernardo García Martínez (comp.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, El Colegio de Mexico, México, pp. 1-29.
- Castells, Manuel, 1983, *The City and the Grassroots*, University of California Press, Berkeley.
- Chevalier, François, 1970, *Land and Society in Colonial Mexico*, University of California Press, Berkeley.
- Elley, Geoff, 1992, "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the 19th Century", en Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge.
- Elliott, J. H., 1984, "Spain and America in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *Cambridge History of Latin America*, loc. cit., vol.1:287-340.
- Escalante, Fernando, 1992, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de Mexico, México.
- Friedrich, Paul, 1986, *Princes of Naranja*, University of Texas Press, Austin.
- Gerhard, Peter, 1993 (1972), *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Revised Edition, University of Oklahoma Press, Norman.
- Greenberg, James, 1995, "Capital, Ritual, and Boundaries of the Closed Corporate Community", en Jane Schneider y Rayna Rapp (comps.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press, Los Angeles, pp. 67-82.
- Greenblatt, Stephen, 1992, *Marvellous Possessions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gruzinski, Serge, 1990, *La Guerre des Images: De Christophe Colomb a "Blade Runner"*, Fayard, París.
- Guerra, François Xavier, 1988, *México: del antiguo régimen a la revolución* (2 vols.), FCE, México.

- Habermas, Jürgen, 1991, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge.
- Haskett, Robert, 1991, *Indigenous Rulers*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Johnson, Julie Greer, 1987, *The Book in the Americas*, John Carter Brown Library, Providence.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent, 1994, *Everyday Forms of State Formation*, Duke University Press, Chapel Hill.
- Leonard, Irving, 1959, *Baroque Times in Old Mexico*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Lira, Andrés, 1983, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, El Colegio de México, México.
- Lockhart, James, 1992, *The Nahuas After Conquest*, Stanford University Press, Stanford.
- Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lisaur, 1987, *A Mexican Elite Family*, Princeton University Press, Princeton.
- Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lisaur, 1987b, "Las relaciones horizontales y verticales en la estructura social urbana de México", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, FCE, México.
- Lomnitz, Larissa, Claudio Lomnitz-Adler e Ilya Adler, 1992, "El fondo de la forma: actos públicos de la campaña presidencial del PRI, 1988", *Nueva Antropología*, 38:45-83.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1982, *Evolución de una sociedad rural*, SepOchentas, México.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1992, *Usage politique de l'ambiguïté: Le cas mexicain*, L'Homme 32(1): 91-102.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1995, *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, México.
- Lomnitz-Adler, Claudio, "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana", en prensa.
- Macune, Charles, 1978, *El estado de México y la federación mexicana, 1823-1835*, FCE, México.
- Mallon, Florencia, 1995, *Peasant and Nation: The Making of Post-Colonial Mexico and Peru*, University of California Press, Los Angeles.
- Monsiváis, Carlos, 1987, *Entrada libre*, Era, México.
- Márquez, Enrique, 1977, "La casa de los señores Santos", tesis de doctorado, Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, México.
- Ouweneel, Arij, 1990, *The Indian Community of Colonial Mexico*, CEDLA, Amsterdam.

- Palmer, Colin, 1976, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge.
- Paz, Octavio, 1982, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México.
- Peña, Guillermo de la, 1980, *Herederos de promesas*, CIESAS, México.
- Pozas Horcasitas, Ricardo, 1993, *La democracia en blanco: El movimiento médico en México, 1964-1965*, Siglo XXI Editores, México.
- Ruy Sánchez, Alberto, 1981, *Mitología de un cine en crisis*, Premiá, México.
- Smith, Waldemar, 1977, *The Fiesta System and Economic Change*, Columbia University Press, Nueva York.
- Taylor, William, 1979, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford.
- Turner, Victor, 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.
- Vaughn, Mary K., 1994, "The Construction of Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en Beezley *et al.*, *op. cit.*, pp. 213-246.
- Vélez-Ibanez, Carlos, 1983, *Rituals of Marginality*, University of California Press, Berkeley.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, 1987, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wolf, Eric, 1958, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore* 71:34-39.