



David FLORIDO DEL CORRAL

Universidad de Sevilla

**Grupo de Trabajo 3: Mediaciones culturales y performances
como expresiones para la acción política**

Alberto del Campo & Antonio Mandly



Sistemas rituales en el sistema democrático de derecho

Reflexiones a propósito del congreso del partido popular

Resumen

Abordamos la pertinencia del análisis de *rituales* específicos de los sistemas formalmente democráticos, partiendo de trabajos previos, señalando sus potencialidades y lagunas, y proponiendo una concepción *performativa* del sistema ritual, esto es, como sistema expresivo que genera acción. También intentamos poner en vinculación al ritual con el resto de campos sociales, en particular con el sistema político en cuestión –tanto su praxis como su concepción ideal. Como punto de partida, señalamos la inseparabilidad de las dimensiones *práctica* y la *expresiva* de la acción social. Como referente empírico hemos seleccionado la celebración del XIV Congreso del partido popular (1/2002).

Abstract

It is suggested the relevance of a analysis upon the rituals which are celebrated in the contemporary democratic systems for the cultural theory. We start from the previous analytical tradition, addressing their possibilities and problems to a performative concept of the ritual systems, that is, conceiving it like a kind of expressive system that generates social action. Also it is pursued to trace the relationships between the ritual and the other social systems -at this case, the theory and practice of democracy. For us, the practice and expressive dimensions of the social action are inseparable. Our case study is the XIVth National Congress of the Partido Popular, celebrated in Madrid (January, 2002).

Introducción

Por la emoción que despertaban en mí mis primeras experiencias políticas en los albores de la democracia más reciente, nunca entendí

demasiado bien, pasados los años y habiendo sido iniciado en el discurso académico, el empeño por ubicar a los sistemas de acción política entre las *racionalidades instrumentales*. Empeño que era el resultado de establecer dos



Cultura & Política ······ Barcelona, Septiembre de 2002

Actas del IX Congreso de Antropología de la
Federación de Asociaciones de Antropología
del Estado Español

**Grupo de Trabajo 3: Mediaciones culturales y
performances como expresiones para la
acción política**



grandes tipos de acción social excluyentes entre sí –acción instrumental *versus* acción expresiva-, cada uno de los cuales se desarrollaba en campos específicos –tecno-economía, sistema político, para el primer tipo, frente a sistema festivo y rituales para el segundo, por mencionar los usos más convencionales de ambos conceptos-, en función de una serie de características que convertían a aquellos modelos tipológicos en tipos opuestos¹.

La presente comunicación tiene por último objeto relativizar este tipo de aproximaciones a la realidad social, utilizando como unidad de análisis sistemas *expresivos* desarrollados en el campo político de los sistemas democráticos. Aún más, nuestra reflexión quiere poner de manifiesto que, en las democracias contemporáneas y en el *estado de derecho*, la *ritualización* se ha convertido en un elemento relevante, de modo que cualquier definición de este modelo político que parta exclusivamente de la racionalidad burocrática, del acuerdo/conflicto dirimido por estrategias racionales entre sujetos y grupos, del reconocimiento de derechos –metáfora máxima de racionalidad política- como su última fundamentación, no alcanza a agotar todas las dimensiones del sistema en su *praxis*, ni aún en su concepción. No se trata sólo de poner de manifiesto que campos de acción social, convencionalmente percibidos como *instrumentales*, cobijan sistemas de acción expresiva, sino que hay una profusión de flujos entre el sistema político y su sistema festivo, hasta el punto de que el *estado de derecho* también puede ser denominado *estado de fiesta*, como ya señalara Enrique Gil Calvo

en un título cargado de intencionalidad, o *estado-espectáculo*, tal y como lo designa Balandier (1994). A partir de este punto de partida, comprenderemos la relevancia del juego de palabras de Bourdieu, cuando habla de los sistemas simbólicos como *sistemas estructurantes-estructurados* (Bourdieu, 2000). Porque, sólo desde este enfoque dialéctico podremos comprender la dimensión política de la fiesta, no cualquier fiesta en particular - aspecto que no podemos tratar aquí, a pesar de que ha sido una constante en la reflexión sociológica, desde Gluckmann, Turner y Leach- sino específicamente de las *fiestas* del estado de *derecho*. En este marco, analizaremos un tipo particular de *ritual* en este sistema político, el congreso de partido político², como muestra particular de un tipo más extenso, cual es el mitin, pero frente al que presenta algunas características diferenciadoras.

Acción expresiva, ritual, performatividad.

La teoría social que se preocupa por analizar el ritual y las manifestaciones *performativas* oscila entre las conceptualizaciones que no marcan una distinción cualitativa entre ambos³ y aquéllas que sí lo hacen⁴. Entre éstos últimos, podemos a su vez diferenciar a quienes entienden la *performance* como puesta en escena, como acción objetuada, deslindable de la vida ordinaria, con propósitos expresivos y simbólicos -tanto para los ejecutantes como para los espectadores-, de aquellos quienes, a partir de Goffman, entienden la *performatividad* como una unidad de análisis y no como acto en sí: se trataría de la articulación, expresada simbólicamente, de relaciones y expectativas





entre sujetos y en cualquier tipo de contextos. En realidad, ateniéndonos al *illocutionary act* de Austin (1962), encontramos ya expresa la concepción de la *performatividad* que hemos de entender como una de las dimensiones, ya no sólo del lenguaje, sino de cualquier acto comunicativo. Entonces, percibiremos cómo los sistemas expresivos en general, y los rituales democráticos del tipo que nos ocupa en particular, tienen siempre esa dimensión *realizativa* (*performative* en su sentido más literal) -un *decir* que es un *hacer* al mismo tiempo-. Es decir, que el comportamiento performativo, en abstracto, constituye y conforma acción ritual o cualquier sistema de acción en proceso de ritualización. Esta concepción de la acción ritual performativa *per se* nos parece de enorme interés, porque pone de manifiesto que aquella no se trata simplemente de un texto, con un programa *semántico*, de significados, pre-establecido, sino que *estructura* y genera acción social, percepciones -colectivas e individuales-. Así, el foco teórico acerca de la performatividad habría de trasladarse desde la *representación de la realidad* (mero texto simbólico) hacia la *construcción social de la realidad* (Schieffelin, 1998: 205). No hay oposición entre *pensamiento* y *acción* (Tambiah, 1979) y ello es puesto de manifiesto, con una particular efectividad, en los contextos rituales, donde el análisis *semántico* -de los significados que se ponen en juego-, no se puede separar del análisis *sintáctico* -del sistema de relaciones que también es dramatizado-, tanto en el propio proceso ritual como en el campo de acción social representado. Así, tenemos que fijar nuestra mirada

teórica hacia los procesos dialécticos que mantienen los sistemas rituales con el resto de campos de acción social, en este caso, con el campo político. Si algo puede aportar una antropología de la acción *performativa* es precisamente el establecimiento de puentes entre la acción significativa que es *dramatizada* y las condiciones contextuales en las cuales actos simbólicos se convierten en significativos para un colectivo social. Y así evitar esa noción según la cual el *ritual* genera prácticas y percepciones (genera cultura), pero a partir de sí mismo, en desconexión con el resto de campos sociales. Y de este modo podremos construir esa concepción del proceso ritual que lo vincule a los procesos productivos o a los sistemas de relaciones de poder, como reclama Gil Calvo (1991). Sólo así podremos aprehender en toda su complejidad la acción expresiva y simbólica, trabada en la trama de relaciones sociales, no privada de una proyección transformadora. Por tanto, instrumentalidad y expresividad son cualidades asignables a la *racionalidad*, entendida como sistema de mediación, y creación, sobre el entorno⁵.

A partir de Durkheim, la concepción de la acción expresiva, en particular la acción performativa ritual, ha sido la de que *genera*, reproduce o refuerza una *comunidad moral*. Esta es la primera -y la más totalizante- *obra* del sistema significativo que se pone en danza en un ritual, y que ya presupone el desarrollo de finalidades y de transformación de la realidad social, mucho más acá de la concepción de este *hacer* como *manipulación mistificante*, en el sentido de *ilusión*





Sistema democrático de derecho y sistemas rituales

Qué se *hace*, por tanto, en los contextos *performativos* de nuestro sistema político, como los procesos electorales y los mítines, las protestas colectivas o los actos de *representación* de las organizaciones formalmente políticas -por mencionar sólo a algunos de ellos, y sin contar con la multiplicación de actos *performativos* que pueden ser desarrollados por los agentes sociales al margen de las de las organizaciones burocráticas-. Nuestra hipótesis inicial es que en tales contextos se ponen en juego definiciones del sistema, y no ya en discursos elaborados *ad hoc*, que establezcan *qué* es la democracia o el estado de derecho. Precisamente, la virtualidad política de este tipo de sistemas de acción es que los significados proceden sobre todo del *cómo* se desarrolla la acción: a través de personajes y la manipulación de sus propios cuerpos -una *tecnología del yo* que tiene en los asesores de imagen y de su comunicatividad a los principales operarios-, a través de todo un aparato formal, cambiante pero siempre efectista, y plagado de elementos sensoriales que persiguen la incorporación de los sujetos-ciudadanos/ sujetos-simpatizantes o militantes de partido a una colectividad, etc.

Como cualquier sistema ritual, este tipo de contextos performativos en los sistemas democráticos, en última instancia, tendrá alguna relación con la reproducción del propio sistema, con su puesta en *incuestionabilidad*, es decir, con su *sacralización*. Esto nos pone sobre la huella de imponente producción

teórica que, de uno u otro modo, a partir de Durkheim vinculó con una relación de necesidad la acción ritual y lo sagrado⁶, es decir, que se considera el fenómeno sagrado por *cómo* es tratado más que por lo que es o cuáles sean sus contenidos explícitos. Si el proceso de *secularización* de Weber acaba con el poder vinculante y legitimador de las cosmovisiones, objetizaciones y sistemas rituales *tradicionales*, en ningún caso puso en cuestión la existencia de sistemas de incuestionabilidad. Es más, el mundo contemporáneo "occidental" está pluralmente sacralizado (Moreno Navarro, 1998), y una de sus incuestionabilidades es precisamente el sistema político *de derecho* como expresión máxima de racionalidad política. Esta sacralización se ha extendido también a la antropología, donde sólo se ha aplicado el utillaje metodológico generado para el análisis del ritual a contextos políticos de forma ciertamente deficitaria, las más de las veces siguiendo su inexorable proceso de construcción y objetivación del *otro*: en este caso, los sistemas sociales totalitarios (Lane, 1981) o los sistemas políticos en camino de una *democratización*, que hasta este momento ha sido imperfecta (Moore & Myerhoff, 1977). Cuando la mirada del antropólogo se ha vuelto hacia nuestra propia realidad para analizar la revitalización del ritual, ha sido para poner de manifiesto la reacción ante los procesos de uniformización cultural, industrialización y centralización (Boissevain, 1992) o para señalar la tensión local/global, como nueva manifestación de la negociación nosotros/ellos, en la que se generan identificaciones colec-





tivas, de afirmación, contestación o resistencia (Hughes-Freeland & Crain, 1998). En este caso, la atención del investigador se vuelve hacia una de las dimensiones políticas -la definición de un *nosotros*- que se observan en procesos de ritualización. Pero sigue reproduciéndose una particular resistencia al análisis de contextos políticos del sistema formalmente democrático en términos rituales: cuando este análisis ha emergido, lo ha hecho para centrarse en instituciones *tradicionales* -como la monarquía inglesa y su *pompa*, en Bocock, 1974-, o para referirse a sociedades no plenamente occidentalizadas, que están en proceso de *modernización* y cuyos sistemas democráticos adolecen todavía de desajustes (Moore, 1977; Vogt & Aber, 1977; Spencer, 1994). Es decir, que quedan fuera del campo de visión los *dramas* políticos específicamente “democráticos” de nuestra sociedad, reproduciendo un nuevo referente de la burda dicotomía *tradicional/moderno*.

Así, S. F. MOORE analiza mítines políticos en Tanzania, entendidos como dramatizaciones políticas que desembocan en la simulación del sistema societario como un todo homogéneo en el que tienen cabida todos los sectores sociales y políticos, el “*ratifying body public*”, con un pleno sentido durkheimiano (Moore, 1977: 151). En tales contextos, la repetición hasta la estereotipación de ciertos aspectos formales implica que las *formas* características de los sistemas “plurales” -el debate argumentado, la presentación de un modelo que compite con otras formaciones que compiten entre sí...- quedan completamente

marginadas, por lo que el mitin queda desnaturalizado y encubre la conformación de una *comunidad simbólica* a partir de la propiciación performativa de estados emocionales. Por su parte, J. SPENCER ofrece otro precedente analítico de los mítines políticos -y de los procesos electorales- como contextos rituales. La atención de este autor se centra en la dimensión expresiva de los mítines: se llama la atención sobre el gran desarrollo del aparato estético (banderas, colores significativos, montajes escenográficos...) y lúdico (entretenimientos simultáneos, puesta en escena de los discursos, cuando la elocuencia es un valor muy estimado...). En el día de las elecciones y el de los resultados, la villa se convierte en puro carnaval: los votantes se visten para la ocasión, acuden al sufragio en familia y a veces a horarios auspiciados astrológicamente con antelación. La licencia es extrema en la celebración de la victoria, para la que el despliegue colorista es impresionante.

En estos referentes nos encontramos con las potencialidades y debilidades del análisis antropológico del ritual político, en el sentido de que, si bien se reconoce que “*la política nunca se limita a ser acción puramente instrumental. Es socialmente significativa, culturalmente contingente y está animada por valores*” (Spencer, 1994: 27), se reproduce una concepción de segmentada, no dialéctica, entre el campo político y el ritual: no se establecen los canales simbólicos que pueden poner en conexión el mitin con el sistema cultural más amplio en el que aquél se circunscribe, que nos permitan acceder a las representaciones sobre





el sistema, pero también a una forma peculiar de *praxis* -estar *en*, participar *en* fundamental el sistema democrático-, cuando se activan relaciones y discursos acerca del sistema y de sus agentes (líderes, también los opuestos, y ciudadanos y simpatizantes).

Nos parece particularmente relevante señalar que no se trata de reflexionar genéricamente de qué modo los sistemas de dominación desarrollan procesos festivos para conseguir la aquiescencia de los dominados. Como ya puso de manifiesto Cohen, la dimensión simbólica de cualquier sistema de poder genera consenso y reconocimiento del hecho de poder (Cohen, 1978:87). Se trata de hacerlo particularmente en un sistema de "pluralista" y democrático, donde la competencia política se vehicula formalmente, sobre todo, a partir de partidos políticos y otras organizaciones burocráticamente consolidadas y sobre la base de la legitimidad otorgada por el "poder" popular. Precisamente, en el modelo de democracia burocrática, el objetivo de respaldo unánime al sistema, lograr la *fides implicita* de la que hablaba Bourdieu, se persigue a través de la ritualización de la diferencia, de una forma casi estentórea, como ha señalado E. Luque (1996: 73-74), en su permanente exposición pública y mediática. Qué tipo de definiciones se ofrecerán en los contextos rituales organizados por los partidos políticos, acerca de sí mismos, de sus agentes más sobresalientes y del propio sistema político, y todo ello por medio de discursos, pero sobre todo de acción social expresiva, por tanto, adquiere suma

importancia en el análisis de los sistemas expresivos de la democracia.

El XIV Congreso del Partido Popular

El portavoz del Partido Nacionalista Vasco, al día siguiente de su conclusión, descalificaba al congreso del partido popular por su vocación teatral, por la imposición "artificiosa" de unanimidad y por la ausencia de debate⁷. Una vez más, se ponía de manifiesto la contraposición entre dos sistemas de acción política -el teatro y el debate-, el uno expresivo y el otro instrumental, que se entienden contrapuestos, y aún excluyentes. Con esta mención, este líder político pretendía deslegitimar el congreso, señalando su carácter espúreo -la *illusion*- y la ausencia de intencionalidad dialogante, de puesta en común de ideas, de confrontación de propuestas, elementos que se entiende propios de la *praxis* política democrática. Sin embargo, parece necesario buscar puntos de enlace entre los elementos *expresivos* y los *instrumentales* en las rituales de la democracia.

La producción teórica que se ha acercado a los procesos festivos de las democracias han insistido en algunas cualidades performativas de procesos rituales, tales como los mítines, a cuya luz vamos a considerar el caso del congreso del partido popular. MOORE & MYERHOFF (1977:8) le reconocen propiedades como la repetición formal y estilización de símbolos que pueden ser ordinarios, pero que funcionan en nuevo contexto extraordinario -con la continua de elementos sensoriales repetidos: himnos, escenografías, colores





distintivos, e incluso con la repetida utilización de un color, el azul, como enseña del partido-; la secuencia organizada de los eventos, en los que incluso las manifestaciones más espontáneas responden a un guión no escrito, o la condensación espacio-temporal, al margen de la producción espacial y temporal ordinario. Una de las principales paradojas del ritual es que, a pesar de la importancia de la emocionalidad y la espontaneidad, se trata siempre de un tipo de acción reglada, diseñada estratégicamente, en la que los participantes actúan como si tomaran parte en un juego que crea enormes expectativas. Se trata de una acción social no espontánea, sino "esperada", *inmediata* y *mediata* a un tiempo, que reproduce una de las paradojas pragmáticas de los hechos comunicativos a las que hace referencia Gil Calvo: "*apláudeme espontáneamente*" le dice el orador al militante. Y que rompe las concepción convencional entre lo instrumental (lo mediado) y lo expresivo (lo inmediato). Como señaló Hocart, la consideración exclusivamente *emocional* de los procesos rituales deja fuera mucha de la acción social que queda implicada, la que presupone organización y jerarquía (Hocart, 1985: 74 y ss.)

Los estímulos sensoriales se erigen como polo de atracción de la atención y la participación, pero al mismo tiempo se lleva a efecto un proceso, a veces no explícito, de transmisión de valores e ideología. Sobre la combinación de elementos ideológicos y sensitivos en los procesos rituales teorizó magistralmente V. Turner (1980:40 y ss.), a partir de la

"*polarización de sentido*" entre el polo ideológico-normativo y el polo sensorial como propiedad de los símbolos. Como resultado de este proceso, las normas "*se cargan de emoción*", mientras que las emociones "*se ennoblecen*" con valores sociales⁸. Aquí nos encontramos con un importante esfuerzo por romper con la vocación dicotómica en la tradición conceptual, que puede ser de enorme utilidad para nuestros propósitos, ya que nos permite acercarnos a cómo, a través de este sistema de rituales, se definen los elementos básicos de la doctrina y la praxis del sistema democrático. Pasamos a comentar los procesos políticos más relevantes para nuestro objeto:

- En primer lugar, no ha sido suficientemente puesto de manifiesto la importancia de la oralidad en estos contextos: la fuerza expresiva con la que es dotado el *portavoz* autorizado se intensifica por su presencia *in situ* -y aún más, como veremos, con su proyección mediática-. Hemos de recordar que la oralidad como espacio comunicativo se caracteriza por su intensidad y su presunción de *totalidad*, en el sentido de que genera una *comunidad* -no ya los que asisten, sino los que acceden al discurso por otros medios, y, en general, los que son representados por el mismo-, al mismo tiempo que implica la dialógica -por mucho que ésta no exista en este tipo de celebraciones-. Aquí podemos vislumbrar la vigencia del modelo político de la democracia clásica (en un alto grado de idealización), según la cual el foro era un





espacio sustantivamente político y la palabra la principal herramienta de relación, a través de la cual se canaliza la disparidad de posiciones y objetivos. Como comentaremos, la oralidad queda espacialmente representada por la centralidad de la posición del *portavoz*, de modo que, incluso en esta dimensión espacial, es un referente icónico de primera magnitud.

- En segundo lugar, uno de los aspectos más expresivamente señalados en el congreso - y negados a nivel explícito, pues Aznar justificó su renuncia en términos de evitar *caudillismos* personales- fue la conformación de un *liderazgo*, proceso que ha devenido clave en las democracias contemporáneas. La ordenación de los portavoces, a través de sucesivas ponencias, señalaba de forma explícita este aspecto: primero por convocar al jefe del partido y al jefe del gobierno de forma sucesiva: el penúltimo día, para comunicar su decisión *personal* de abandonar el cargo, también en el partido, a partir del próximo encuentro electoral; el último día, para ofrecer un remate final de gran intensidad que recogía y sintetizaba la propia acción gubernamental⁹. El *portavoz* pasaba en ese momento de ser metonimia del grupo para convertirse en metáfora de toda la acción gubernamental de una compleja organización: la acción política quedaba encarnada, mediante el discurso, en la persona del líder.

Pero además, el proceso de liderazgo también fue *dramatizado* por las menciones

personalizadas -en el tono de las conversaciones ordinarias, comentando aspectos *personales*, de gran eficacia performativa e intensidad emocional- que hizo el líder a los tres vicesecretarios que se aprestan a la carrera sucesoria. Éstos, por su parte, habían tenido un sitio en la tribuna para ejercer discursivamente su protagonismo¹⁰. Es decir, parece innegable que este tipo de actos tenía por objeto prestar apoyo a los candidatos "oficiales" en el debate -sí había debate y acción política en el congreso-abierto por la sucesión. El congreso, por tanto, tenía entre sus principales resultados la conformación del carisma de su líder presente y de los candidatos futuros.

- Un aspecto trascendental de este tipo de puesta en escena es la organización espacial. Si la política ha tenido una vocación teatral en toda nuestra tradición cultural -como nos recordaban P. Veyne al analizar las ceremonias celebradas en el circo romano en clave política-, este aspecto sigue vigente en la forma habitual de producir el espacio. En el congreso, los *compromisarios*/representantes hacían las veces de espectadores, cuya participación activa se expresaba a través de aplausos y vítores en los momentos más densos. Frente a ellos se desplegaba la arquitectura del poder: el orador, protegido por un sólido púlpito de líneas limpias e impresionado con el nuevo logotipo del partido¹¹, centraba un vasto proscenio, un espacio amplio que iba a realzar el protagonismo de los sucesivos oradores. La totalidad de la *cúpula* del partido terminaba de componer la *escena*:





dispuesta según las directrices del protocolo de cargos, rodeaba en forma de pequeña *cavea*, con una breve disposición semi-circular, a los oradores y a la vista de todo el público: conformaban una pequeña tribuna, en un nivel superior. De modo que, durante las sesiones, el *compromisario* podía ver al mismo tiempo al orador y a los miembros ejecutivos que representaban la totalidad del partido, en un nuevo juego de *representaciones*: la unidad y la cohesión como nuevo lema del partido¹² quedaban fijados visualmente a través del respaldo que los notables otorgaban a los oradores. De hecho, uno de los puntos álgidos en el congreso fue el encuentro sobre el proscenio entre el presidente y los notables del partido, en una demostración *in situ*, a través de abrazos y muestras de cordialidad, de la cohesión de la organización, sin necesidad de un elaborado discurso doctrinal sobre conceptos de alta política. Pero la metáfora era aún más ambiciosa: lo que podía apreciar el espectador era un pequeño espacio escénico que reproducía morfológicamente el teatro clásico, elemento urbano marcado por su carácter público y democrático, por ser en sí mismo una representación de la vida política.

- En la literatura sobre los rituales -también en los políticos-, según hemos visto, la generación de un *colectivo*, objetivado y autorreferente, es una dimensión trascendental. En este caso, se trataba de un "nosotros" que representaba formalmente una organización burocrática. Los *compro-*

misarios, delegados de las diferentes agrupaciones de afiliados repartidas en todo el territorio donde el partido está representado¹³, reflejaban el *mapa político* de la organización, tanto en su implantación territorial por el número de afiliados, como por el número de miembros que han sido elegidos mediante en procesos electorales. La celebración en Madrid del Congreso, reforzaba su vocación unificadora y centralizadora. Esto es, la conformación de la audiencia del congreso, en sí misma, tenía una manifiesta vertiente política, en la que se expresan los feudos y las lagunas del partido. Los presentes eran resultado de un proceso (político) selectivo, a partir del cual se había establecido una distinción en un primer nivel: los que se han hecho acreedores de méritos para asistir y los que no lo han conseguido, por mucho que el congreso representa al conjunto de la organización; o los que mejor se adecuaban al perfil de militante del partido¹⁴. Como señalara Gil Calvo (1991: 39 y ss.), una de las cualidades características de los procesos festivos es su dimensión de *rito de paso*, de incorporación de neófitos, de forma ordenada y estructurada, como un medio de garantizar la reproducción social de un sistema dado.

Ahora bien, si todas las lecturas de los contextos rituales, a partir de Durkheim, han destacado la conformación de comunidades homogéneas, sin embargo, en sociedades muy estratificadas la puesta en escena de rituales ha de reflejar y reproducir los





lineamientos del sistema social, y este aspecto es particularmente relevante en el campo político democrático, que aparece fragmentado en diferentes organizaciones en relación agonística, y dentro de las cuales se suceden también las competencias agonísticas. Los otros no son sólo los grupos “exteriores”, sino que las líneas de segmentación pueden dibujarse entre los propios participantes, en función de la posición, las expectativas, etc. que se ponen en juego en el ritual, como ha señalado Baumann (1992). Este aspecto era particularmente relevante en el caso del partido popular, cuya trayectoria se había caracterizado, hasta su época más reciente, por la competencia entre las “familias”. Así, uno de las significaciones más reforzadas a lo largo del congreso fue la de la unanimidad y el consenso en torno a la figura del líder y el equipo ejecutivo¹⁵. Los aplausos encendidos y las proclamaciones, que eran una manifestación fehaciente de este aspecto, podían ser percibidos, en el propio desarrollo del ritual, en este sentido. Además, la audiencia y sus gestos de proclamación aparecieron en los medios televisivos como parte del espectáculo, como un elemento relevante de la fiesta, en la que ya no cabía hacer distinción entre ejecutantes y meros espectadores pasivos (Hugues-Freeland, 1998). Además, la propia representación escénica a la que hemos aludido era en sí misma una *teoría* de la fortaleza y la organización de la agrupación, y era *visible* tanto para los compromisarios, como para los que

conociesen el congreso a través de los medios de comunicación. Esta producción significativa acerca de la organización del partido era conscientemente resaltada en los discursos desarrollados aunque fuera por oposición, como aquél del secretario general en la que se refería al partido socialista como una *jaula de grillos* y como el resultado de *federalismos a la carta*¹⁶. Un último apunte al respecto: un aspecto que fue muy señalado en los medios fue la asistencia de otros líderes políticos (Convergencia i Unió) y sindicales (UGT y CC.OO.) a la sesión de clausura, lo que podía ser interpretado por la capacidad de la función simbólica del poder crea comunión entre enemigos potenciales, como ha sido señalado (Cohen, 1978).

- Podemos considerar los monitores y las pantallas verdaderos fetiches de la sociedad del *espectáculo*. En sí mismos, incorporan la trinidad mediática del poder contemporáneo: información, comunicación, técnica (Balandier, 1994:20). Así que, en un acto que tenía una importante proyección mediática -podía ser seguido a través de canales televisivos, pero también directamente a través de la red-, este elemento había de estar contundentemente presente. La parte inferior de la tribuna de los cargos del partido estaba revestida de monitores, el instrumento tecnológico de la democracia *espectacular*, aquella que podemos definir parafraseando a G. Debord como la del “*capital [en este caso político] en un grado de acumulación tal, que se ha convertido en imagen*” (Debord, 1999:50). Una enorme





pantalla centraba el conjunto de la escena y a través de ella, por *mediación* de ella, se podían seguir los pormenores de los actos que se desarrollaban en la misma. Las cámaras permitían el desarrollo de diferentes perspectivas de la acción oratoria y de la acción aclamatoria: la que se obtuviera desde la posición de espectador o de telespectador y la que otorgaba la pantalla de la escena, alimentada desde cámaras dispuestas en *varios puntos de vista*.

Algunas resultantes

Según Bell, la acción ritual “*es diseñada y orquestada para distinguir y privilegiar lo que es realizado a diferencia de las actividades ordinarias y cotidianas*” (Bell, 1992:74). En el campo político, esto quiere decir sobre todo que se *expresan* unos aspectos y se ocultan otros. El objetivo donde se quiere expresar el esfuerzo colectivo sin mayores distinciones, del mismo modo que una inmensa parte de la estructuración de los flujos de poder que conforman el proceso de decisiones que ha de afrontar un gobierno democrático no es expresada ritualmente -e incluso es negada a nivel discursivo-. En este sentido, el ritual político democrático se puede considerar una llamativa trasgresión del hecho político: condensa donde hay jerarquía, impone discursos donde la regla dice que debe haber debate, establece respaldos unánimes donde debería haber una sesuda deliberación para seleccionar candidatos. Como muy acertadamente señala Gil Calvo, “*es el doble vínculo [propiedad de la acción expresiva] lo*

que permite referir y vincular lo expresivo y lo espontáneo a lo calculador, disciplinado e instrumental” (1991:77). Son los flujos dialécticos entre el sistema político -su doctrina y su praxis- y el sistema simbólico que aquél desarrolla a la que nos referíamos en la introducción.

Uno de los aspectos más llamativos de la puesta en escena del poder es su capacidad para autoexhibirse, dotarse de una fuerza expresiva que trasciende cualquier lineamiento o fractura del sistema social. Si esto es un aspecto primordial de los rituales desde Durkheim, -quien incluso se atrevió a plantear la sacralización de sistemas políticos, a propósito del programa festivo que se puso en marcha durante la revolución (1968: 438-439)-, hemos visto como un sistema político basado en la competencia de grupos políticos aporta otros contenidos en relación a esta realidad. La participación en una fiesta de una agrupación particular, en la que no se pierde de vista a los adversarios, reproduce la teoría de la lucha por la persuasión y la dialéctica que sostiene el sistema democrático formal. La participación de base en un congreso, como la participación en un mitin, *expresa* el apoyo popular como base de la arquitectura del sistema, la *fides implícita* o “*entrega de sí*” (Bourdieu, 2000: 243), pero de un modo particularmente expresivo e ilocucionario, mediante vítores y aclamaciones que significan el apoyo político. Esto es, la aclamación es la racionalidad *expresiva* que define, actualiza y reproduce el sistema, pero que al mismo tiempo representa un nuevo vínculo político entre los representantes y los





representados, el de que la participación política de este tipo, crecientemente ritualizada, se está convirtiendo en la principal *praxis* del sistema democrático, de modo que, la sucesión de este tipo de actos festivos está generando una nuevo sistema de relaciones de poder, donde la sacralización doctrinal del sistema y la separación de los sujetos de los campos de decisión son dos elementos característicos.

En este sentido, el aparato mediático aplicado a la comunicación de la política se ha convertido en un elemento estructurante de las relaciones políticas. En primer lugar, altera las condiciones de acción social de los rituales, potenciando la *espectacularización*, proceso que implica una redefinición de las relaciones entre los sujetos participantes, entre los que hay que incluir ya a los posibles espectadores. No se trata sólo de la importancia concedida a la *imagen* del líder, sino que instaura una nueva relación política -de ahí la importancia de la presencia de la cámara y la pantalla en el congreso-, caracterizada por la *mediación*. Se trata de una acción comunicativa plenamente mediatizadora, que genera una visión del mundo objetivada -y que rompe de nuevo el par dicotómico de conceptos: mediación-razón instrumental/ inmediatez-razón expresiva-. Renace la concepción que Marx aplicaba al fetichismo de relaciones de poder en los despotismos teológicos antiguos (Godelier, 1974: 334), pero que podríamos atribuir al sistema democrático: la del doble proceso de *objetivación de relaciones (inter)subjetivas* -la que se establece entre el líder y sus electores, entre el líder y el resto de miembros del partido,

que acaba reducida a su presentación televisiva, mientras que los otros espacios del poder quedan ocultos a la cámara y a la visión/conocimiento de los ciudadanos-, por una parte; y, al mismo tiempo, el proceso de *subjetivación de relaciones objetivas* -al leer en términos de carisma y otras cualidades personales, que son generadas por la proyección mediática, las relaciones de poder, las que resultan de la estructura política del sistema democrático, del estado de *derecho*-. Por tanto, en este modelo de acentuación de la espectacularidad (tele)visiva se produce una nueva realidad política, caracterizada por la unilateralidad de la comunicación; como reconocía Debord, “[el espectáculo] es *lo contrario del diálogo*. *El espectáculo se constituye allí donde hay representación* [énfasis original] *independiente*” (1999: 43), y de ahí que el control de los medios de comunicación se haya convertido, no ya en *arena* entre los partidos políticos, sino en un elemento definidor de la democracia contemporánea. Por otra parte, la proyección mediática de las celebraciones democráticas implica atender a una gran diversidad de públicos, de recepciones y de diferentes procesos de traslación significativa (Hughes-Freeland & Crain, 1998). Esta mayor heterogeneidad de públicos puede ser respondida con la uniformización en el mensaje, de modo que la dimensión mediática de poder democrático y sus fiestas -siempre acción expresiva y comunicativa- una vez más, está generando nuevas realidades, tanto en la praxis como en la concepción del sistema político, de ahí su carácter *performativo*.





Podemos concluir que en la organización de un congreso de partido, en cierta medida, supone un escenario adecuado para observar el despliegue ceremonial de algunos rasgos de las democracias finiseculares: la figura central de los líderes, la *mediatización* de la vida política, la *dramatización* de las diferencias entre adversarios competentes. Aspectos todos éstos que tienen efectos sobre la propia acción política. Pero en el análisis hay que dar cabida también a los aspectos específicos de la estructura de poder que lo pone en marcha, porque el congreso *representa* al partido, establece una *teoría* acerca del mismo e impone *-realizativamente, performativamente-* las reglas del juego a sus afiliados y cargos. La dramatización del asunto sucesorio en el congreso demostraba que las circunstancias contingentes que rodean a los grupos políticos protagonistas también tienen cabida en el programa de actos litúrgicos, de modo que una lectura política de los rituales de la democracia no se agota en la representación colectiva ni en la puesta en escena de los grandes principios abstractos de funcionamiento. La directiva de la organización, a través del congreso, expresaba

su propuesta de transición en el liderazgo, educaba a los candidatos, señalaba el *modus operandi* en el marco de la más importante de las asambleas de la formación.

Si nos hemos detenido en estos elementos de análisis, que no agotan la fenomenología política y expresiva puesta en marcha en procesos rituales como el analizado, ha sido, en definitiva para poner de manifiesto la existencia de una *racionalidad expresiva* en el sistema festivo y mediático -que no hemos analizado en todas sus dimensiones-. Pero, a diferencia de lo que propone Gil Calvo, para reseñar cierta potencia de *mediación* -cualidad que se asocia siempre a la intrumentalidad-, de capacidad de transformación y producción del sistema democrático de derecho, de modo que su teoría y su praxis se levantan sobre nuevos procesos, que pueden sumarse en la sacralización del sistema y en la sustracción de participación política a los "ciudadanos".





Bibliografía

- BALANDIER, Georges, 1994, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona: Paidós.
- BAUMANN, Gerd, 1992, "Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society", en Daniel DE COPPET (ed.), *Understanding Rituals*, Rotledge. London, pp. 97-115.
- BELL, Catherine, 1992, *Ritual theory, ritual practice*, New York, Oxford University Press.
- BOCOCK, Robert, 1974, *Ritual in industrial society: a sociological analysis of ritualism in Modern England*, London. Allen and Unwin.
- COHEN, Abner, 1978, "Political symbolism", en *Annual Review of Anthropology*, Nº 8, pp.87-113.
- DEBORD, Guy, 1999 (1967), *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos.
- DURKHEIM, Emile, 1968 (1915), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire.
- GIL CALVO, Enrique, 1991, *Estado de Fiesta*, Madrid: Espasa.
- GODELIER, Maurice, 1974, "Fetichismo, religión y teoría general de la ideología en Marx", en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid: Siglo XXI.
- HABERMAS, Jürgen, 1992, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.
- HOCART, Arthur M., 1985 (1952), *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*, Madrid. Siglo XXI.
- HUGHES-FREELAND, Felicia (ed.), 1998, *Ritual, performance, media*, London: Routledge.
- HUGHES-FREELAND, Felicia & Mary CRAIN (eds.), 1998, *Recasting ritual: performance, media, identity*, London: Routledge.
- LANE, Christel, 1981, *The rites of rulers*, Cambridge University Press.
- MOORE, Sally F., 1977, "Political Meetings and simulation of unanimity: Kilimanjaro, 1973", en MOORE & MYERHOFF, *Secular Ritual*, op. cit., pp.151-171.
- LUQUE BAENA, Enrique, 1996, *Antropología Política*, Barcelona: Ariel.
- MORENO NAVARRO, Isidoro, 1998, "¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?", en A. NESTI, *Potenza e Impotenza della Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*, Roma: ed. Tibergraph, pp. 170-184.
- MOORE, Sally F. & Barbara G. MYERHOFF (ed.), 1977, *Secular Ritual*, Van Gorcum: Assen.
- RAPPAPORT, Roy A., 1971, "Ritual Sanctity and Cybernetics", en *American Anthropologist*, 73 (1), pp.59-76.
- SPENCER, J., 1994, "La democracia como sistema cultural: escenas de las elecciones de 1982 en Sri Lanka", en *Antropología*, Nº 7, Marzo, pp.5-28.
- TAMBIAH, Stanley J., 1979, "A performative approach to Ritual", *Proceedings of the British Academy*, Nº 65, pp. 113-169.
- TURNER, Víctor, 1980, *La selva de los símbolos*, México: Siglo XXI.



NOTAS

¹ Una elaboración cerrada de estos modelos, en Habermas, 1992: 68 y ss. Aquí distingue el *trabajo* o *acción racional* por su carácter instrumental, por la importancia de reglas técnicas, por un objetivo explícito de transformar la realidad, entre otras cosas; mientras que la *acción comunicativa* se caracterizaría por interacciones simbólicamente mediadas, en las que la intersubjetividad es el parámetro de validez para este tipo de acciones.

² En concreto, el que realizó el Partido Popular en el Palacio de Congresos de Madrid, entre el 25 y el 27 de enero de 2002, de carácter trianual, como establecen sus estatutos. No asistimos al mismo, de modo que la información que se aporta sobre el mismo se resultó de la recopilación de diferentes fuentes: seguimiento del acontecimiento en la televisión, consulta de la página web del partido –en la que durante algunos meses posteriores a la celebración se ofrecía un vídeo del mismo– y seguimiento en los medios de prensa escrito, fundamentalmente el *Diario El Mundo*, por hacer una más extensa cobertura informativa acerca del mismo.

³ Bell, por ejemplo, se refiere a un concepto que puede ser aplicado tanto a acciones performativas como a sistemas rituales: “tipo de acción que es diseñada y orquestada para distinguir y privilegiar lo que es realizado a diferencia de las actividades ordinarias y cotidianas” (Bell, 1992:74).

⁴ Algunas propuestas establecen una diferencia en función de estados de conciencia de los participantes: en los *rituales*, los sujetos “renuncian” a su propio yo y se sienten y piensan vehículos de acción colectiva; mientras que en los *performances*, el sujeto desarrolla plenamente la noción del yo, su acción es siempre de auto-dirección, estratégica, pero puesta en escena para situaciones creativas extra-cotidianas (Humphrey & Laidlaw, 1994, en Schieffelin, 1998: 196).

⁵ Al respecto, Gil Calvo, a partir de Weber, reconoce una *racionalidad instrumental* y una *racionalidad expresiva*, diferenciando a ambas en función del grado de separabilidad entre los medios y los fines. En el primer caso hay *mediación* diferida: los medios se disponen para conseguir los objetivos en otra unidad socio-espacio-temporal. En el segundo caso, estamos hablando de una relación entre medios/fines de *inmediación*, ambos se ponen en funcionamiento al mismo tiempo, sin que haya un *para qué* más allá del propio acto expresivo; esto es, la *fiesta* se agota en sí misma (1991:30). Nuestra propuesta, sin embargo, incide en la instrumentabilidad de la fiesta política.

⁶ Sólo por señalar algunos ejemplos, podemos mencionar el concepto de *lo sagrado* de Durkheim (1915); la *religión de la humanidad* de Augusto Comte, la *religión política* de Cr. Lane (1981) aplicada al modelo soviético, la *religión civil* de R. Bellah (1967); el concepto de *ritual sanctity* de Rappaport (1971). En todos estos casos, los autores entienden el acto ritual como realidad colectiva mediante la cual se reafirma periódicamente la identidad colectiva. Si bien, salvo en la concepción de Rappaport, hay un importante deslizamiento entre lo religioso y lo sagrado, de modo que se asocia de forma explícita o implícita la incuestionabilidad con lo sagrado-religioso.

⁷ *El Mundo*, 28/1/02

⁸ Cada símbolo responde a una articulación específica de ambos polos, lo físico y lo normativo, lo orgánico y lo social, los elementos expresivos y los lógicos, los estímulos emocionales y los racionales, de tal manera que se produce un intercambio de cualidades entre los dos polos en cada contexto simbólico

⁹ Aznar pronunció dos discursos, uno programático y otro de perfiles más personales. En el programático volvió a repasar los puntos fuertes del programa gubernamental de su partido: política en el País Vasco, ordenación general de la administración, empleo y política fiscal, educación, política demográfica, inmigración.

¹⁰ Rodrigo Rato presentó la comunicación “la modernización económica y social de España”, Mariano Rajoy, “la actuación institucional y política de los gobiernos del PP” y Mayor Oreja: “La descentralización política operada en el Estado de las Autonomías”. Mientras que Mayor Oreja se atuvo estrictamente al texto, los otros dos cargos realizaron incursiones en otros campos de la política *nacional*, en una especie de reválida no pedida para su posición de aspirantes. (*El Mundo*, 26/1/02). Eduardo Zaplana que parece quedar fuera de la carrera sucesoria actuó como presidente del Congreso, por designación de Aznar, en un delicado juego de equilibrios políticos.

¹¹ Así era presentado el nuevo logotipo a la prensa, tan sólo dos meses antes de la organización del congreso: Las “P” se han estilizado y la gaviota se ha mantenido, ya que es un elemento muy bien aceptado por los afiliados. El nuevo logotipo trata de reflejar el sentido de cohesión del Partido Popular y evita cualquier posible prelación entre las expresiones “Partido” y “Popular”. Para eliminar cierta sensación de rigidez del logotipo anterior, las líneas han evolucionado, modernizándose la tipografía” (*El Mundo* 10/XII/01)



Cultura & Política ······ Barcelona, Septiembre de 2002

Actas del IX Congreso de Antropología de la
Federación de Asociaciones de Antropología
del Estado Español

Grupo de Trabajo 3: Mediaciones culturales y
performances como expresiones para la
acción política

ISBN: 84-607-7889-4 ··· Depósito Legal: B-25963-2003



¹² Así, la periodista Victoria Prego significaba en su valoración acerca del congreso (*El Mundo*, 25/1/02) que uno de los aspectos más sobresalientes del congreso había sido transmitir la sensación de unanimidad, unidad, cohesión, superación de familias, totalidad, y para ello se avalaba con las palabras de un alto representante del partido: «*Aquí nadie sabe nada y el que diga que lo sabe te está engañando. Estas son cosas del dominio reservado de Aznar y todo el mundo desconoce lo que tiene dentro de la cabeza, a menos que él lo quiera decir, que no suele hacerlo*».

¹³ El número de compromisarios fue de 3.156, de los cuales, 526 son natos y 2.630 electivos. Los criterios de distribución combinan representación territorial y representación *política*, es decir, se adjudica automáticamente un número de delegados por cada provincia, mientras que el resto se distribuye así en función del número de afiliados y del el porcentaje de votos obtenido en las elecciones generales del año 2000 en cada circunscripción. A las agrupaciones de afiliados residentes en el extranjero le corresponden 40 compromisarios. Fuente: página web del Partido Popular.

¹⁴ Así, de los compromisarios que asistieron, el 70% eran hombres, la edad media de los asistentes era de 45 años, el 60% de los mismos ocupaban algún cargo político y eran más numerosos los que procedían de trabajos ligados al funcionariado, las profesiones "liberales" o la pequeña empresa. Fuente: Página web del Partido Popular.

¹⁵ De hecho una proposición de enmienda realizada por Álvarez Cascos poco antes de la celebración el evento, en la que pretendía que se tratase la *cuestión sucesoria* fue rápida abortada desde los órganos centrales.

¹⁶ *El Mundo*, 26/1/02.