

82

Rituales políticos y procesos identitarios

Nueva Antropología

Turid Hagene, El lenguaje ritual y su uso político: evidencia de un pueblo originario en el Distrito Federal, México · Eugenia Bayona Escat, Rituales indígenas y otras escenificaciones turísticas en los Altos de Chiapas · Fredyd Torres Oregón, Francisco Herrera Tapia, Ivonne Vizcarra Bordi, Bruno Henri Lutz Bachére, Etnografía institucional del Proyecto Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA) en una comunidad mazahua · Michel Duquesnoy, Mujeres mapoche williche del Sur Austral chileno: política y resiliencia en la construcción de un feminismo sui géneris · Ludmila Gaudad Sardinha Carneiro, Este día es de respeto y alegría: consideraciones sobre el género en el día de visitas a las cárceles del Distrito Federal, Brasil · Daniel Calderón Carrillo, Los niños como sujetos sociales. Notas sobre la antropología de la infancia

SEP | CONACULTA INAH

VOL. XXVIII, NÚM. 82, ENERO-JUNIO DE 2015 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 82

Rituales políticos y procesos identitarios

EL LENGUAJE RITUAL Y SU USO POLÍTICO: EVIDENCIA DE UN PUEBLO ORIGINARIO EN EL DISTRITO FEDERAL, MÉXICO

Turid Hagene*

Resumen: En México, Distrito Federal, existen unos 200 pueblos originarios, cuya vida social y religiosa se distingue de las colonias o complejos habitacionales en la ciudad; estos pueblos han construido sus propias prácticas tanto sociales como religiosas, las cuales han contribuido a producir y reproducir su modo de vida comunitario. Este artículo está basado en un trabajo de campo extenso de un pueblo originario: San Lorenzo Acopilco, donde la autora argumenta que muchas de sus prácticas comunitarias tienen un papel clave en la vida social y forman parte integral de las instituciones comunitarias. El texto argumenta acerca de cómo el uso del lenguaje ritual sirve de modelo en las prácticas políticas clientelares, y explora los beneficios que otorga, como los de legitimidad y autoridad.

Palabras clave: lenguaje ritual, clientelismo político, legitimidad, México, DF, pueblo originario.

Abstract: There are about 200 native villages within the Federal District of Mexico, each with its own social and religious life which differs from the other boroughs and housing projects of the city. Here their community life is produced and reproduced. This article is based on extensive fieldwork in a native village: San Lorenzo Acopilco. The author claims that many of the community activities play a key role in the social life of the inhabitants and form an integral part of community institutions. The text shows how the use of ritual language serves as a model for practices based on political clientelism and explores the benefits this provides, such as legitimacy and authority.

Keywords: Ritual language, political clientelism, legitimacy, Mexico, DF, native village.

Se podría argumentar que las prácticas sociorreligiosas han servido como campo fértil para la reproducción identitaria y la permanencia de los pueblos originarios del Distrito Federal (DF), México. Investigaciones realizadas en el siglo XXI en el DF indican la continua existencia de más de 200 pueblos originarios (Correa, 2010) en este conglomerado urbano, y demuestran que las prácticas sociorreligiosas y rituales tienen un papel clave en esta vital capacidad de sobrevivir en un entorno poco favorable. Las comunidades de raíz mesoamericana han desarrollado y manejan su propia versión del catolicismo, en la que los objetos y lugares, las ceremonias y rituales han sido apropiados como propios en tales comunidades

*Profesora titular del Colegio Universitario de Oslo y Akershus, Facultad de Educación y Estudios Internacionales. Línea principal de investigación: Etnografía política. Correo electrónico: turid.hagene@hioa.no

(Medina, 2007). Estas prácticas forman parte integral de las instituciones comunitarias que diferencian a estas sociedades locales de otros tipos de entidades (colonias, complejos habitacionales, etc.). Las prácticas sociorreligiosas, junto con las demás prácticas e instituciones comunitarias (las asambleas, las faenas, el compadrazgo, los bienes comunales), contribuyen a reproducir un mundo de vida comunitario y ciertas redes sociales, a la vez que crean y recrean un lenguaje ritual conocido entre los miembros de las comunidades.

En otro texto (Hagene y González, en prensa) hemos enfocado el papel de las redes sociales y el mundo de vida comunitario en las prácticas del clientelismo político. En este texto voy a explorar la existencia de un lenguaje ritual, argumentando que este lenguaje también se utiliza en las prácticas del clientelismo político en estas comunidades. Para tal efecto voy a basarme en investigaciones realizadas en una comunidad de caso: San Lorenzo Acopilco en el Distrito Federal.

El concepto "clientelismo político" aquí se va a referir a una relación asimétrica, voluntaria, recíproca, personal y afectiva, que se despliega en el tiempo, intercambiando bienes y servicios por apoyo político para beneficio mutuo (Roniger, 1990: 2-4 en Hilgers, 2008: 125). Este proceso se desarrolla en redes de relaciones informales, las que atraviesan las clases sociales (González Alcantud, 1997: 75; Adler-Lomnitz *et al*., 2004: 26-29).

Existen una variedad de estudios del clientelismo político en México desde contextos muy diversos: del campo (Schedler, 2004; Zárate, 1997), de la ciudad (Hilgers, 2008; Tosoni 2007) o de contextos semiurbanos (Hagene, en prensa). En el trabajo de Zárate Hernández (1997) el clientelismo que se describe no se limita a procesos alrededor de las elecciones, sino abarca el acceso a la tierra, al trabajo o hasta a la supervivencia misma. Otros estudios se dedican a explorar ante todo los intercambios relacionados directamente con el proceso electoral (Hagene, en prensa) o los reflejos de las expectativas clientelares en las campañas electorales (Tejera Gaona, 2001). Por lo visto, el clientelismo político ha sobrevivido —y hasta se ha nutrido— a la competencia electoral (Tosoni 2007: 49) y la alternancia en el gobierno. De esta manera, la importancia de entender las razones de ser y formas de funcionar del clientelismo político sigue siendo tan importante como antes. Mi investigación en Acopilco (Hagene, en prensa) indica que el clientelismo político goza de bastante legitimidad entre los clientes, a diferencia de la compra de votos. El clientelismo político estudiado allí se lleva a cabo en redes para solucionar problemas, y como tal es una práctica tendiente a ocupar el espacio entre el Estado y los ciudadanos. Por consiguiente no requiere de coerción.

En la bibliografía sobre el clientelismo político en América Latina no hay trabajos que enfoquen la conexión entre prácticas comunitarias y clientelismo político anteriores al trabajo que realizamos con González (Hagene y González, en prensa). Lo que sí se ha

estudiado son algunas formas de fundar las redes sociales a través de las cuales tal clientelismo suele operar. Me refiero aquí sobre todo a las redes solucionadoras de problemas, que según Auyero (2000: 67) se inician "con un favor fundacional", el que posteriormente debe "cultivarse y practicarse". También Szwarcberg (2012: 234) se interesa por explorar el trasfondo de las redes sociales utilizadas en el contexto del clientelismo político. Sin embargo, en su caso tampoco se trata de comunidades de raíces precolombinas, sino un barrio pobre en Buenos Aires, donde operadores potenciales consiguieron seguidores ofreciendo favores como préstamos económicos, consejos y cuidado de niños. Las redes sociales en los casos de Auyero y Szwarcberg se fundan con favores anteriores al uso político; en el nuestro (Hagene y González, en prensa) tienen una previa existencia en las comunidades a través de las prácticas, nociones y vida comunitarias. Las redes comunitarias ofrecen las condiciones que los operadores del clientelismo político en otros entornos tienen que crear de una u otra manera.

Sin embargo, la conexión particular con el clientelismo político en las comunidades no se limita a la facilidad para la fundación de las redes clientelares, también abarca el mundo de vida, en el sentido de Merleau-Ponty (2004) y Jackson (1996), de los miembros de la comunidad, lo que contribuye a la legitimidad de las prácticas clientelares. Un tercer punto que distingue el funcionamiento de prácticas clientelares en las comunidades de raíz mesoamericana es la existencia de un lenguaje ritual que ofrece un repertorio para realizar las prácticas clientelares, lo cual también contribuye a la legitimación de estas prácticas.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y BOCETO DEL ARTÍCULO

El propósito del artículo es investigar la existencia de un lenguaje ritual en el pueblo de caso y explorar su uso en el contexto clientelar. ¿En qué consiste tal lenguaje, y para qué se usa? Después de introducir la comunidad de caso y su ciclo festivo y familiar, el artículo presenta una selección de textos del vasto campo de teoría ritual. Siguen algunas descripciones de elementos rituales tomados de la comunidad de caso del contexto comunitario y clientelar, respectivamente, los que finalmente se analizan con la teoría presentada, argumentando tres hallazgos principales: el lenguaje ritual sirve en estos casos como modelo o guía, dotando los eventos con legitimidad, y proporcionando un paso seguro en momentos liminales.

METODOLOGÍA

Este artículo es un estudio de caso de la comunidad San Lorenzo Acopilco, donde he realizado trabajo de campo etnográfico viviendo en la comunidad por periodos que suman 15 meses, de 2003 a 2012. El método principal ha sido la observación participativa, esto es, según Bryman (2004: 291), "el involucramiento extendido del investigador o la investigadora en la vida social de los sujetos que estudian". El trabajo

de campo se ha realizado en prolongadas y repetidas ocasiones, lo que ha producido una especie de inmersión que permite llegar a un entendimiento mejor de los significados que los protagonistas atribuyen a su realidad social y política (Schatz, 2009: 5). He utilizado la conversación informal, relatos de vida y entrevistas semiestructuradas. También he revisado archivos eclesiásticos y privados, he colectado datos electorales, realizado 20 entrevistas cualitativas en las vísperas de las elecciones de 2006, un pequeño sondeo inmediatamente después de las mismas, más 15 entrevistas cualitativas alrededor de las elecciones de 2012.

EL CONTEXTO

Hay por lo menos 200 pueblos originarios en el Distrito Federal (Correa 2010), los cuales llevan a cabo una serie de prácticas sociales, religiosas, políticas y culturales, las cuales los distingue del resto de la ciudad. Tienen organizaciones comunitarias, un sistema de cargos cívico-religioso, un calendario festivo católico, que incluye la fiesta patronal, defensa del territorio y los recursos naturales, un panteón comunitario, una memoria colectiva y una red de intercambio simbólico con otras comunidades, que en esta comunidad se llama "manda". Los nombres de tales pueblos se componen por el de un santo antepuesto al nombre original en náhuatl (Hagene, 2007; Medina, 2007; Romero Tovar, 2009).

Acopilco está situado en la delegación Cuajimalpa; colinda con el Estado de México. La comunidad posee un territorio de aproximadamente 17 km^2, en su mayoría bienes comunales, sobre todo de bosque. La población suma 24 000 habitantes (INEGI, 2010), de los cuales alrededor de la mitad son originarios del lugar (nativos), mientras los demás son avecindados, venidos de otros estados o delegaciones del DF. Entre los nativos hay 2 345 personas con derechos agrarios reconocidos (comuneros), quienes eligen un comisariado de bienes comunales cada tres años. A pesar de ser un pueblo originario, las autoridades del DF no han otorgado la posibilidad de elegir un subdelegado, figura con la que se contaba hasta finales de los setenta, y que se ha vuelto a introducir en el sur de la ciudad (Hagene, 2007: 176). Desde 1997 la población participa en elecciones de jefe de Gobierno del DF, de representantes a la Asamblea Legislativa del DF y, a partir del 2000, del jefe delegacional, además de las elecciones federales (Serrano Salazar, 2001). La población ha crecido rápidamente en las últimas décadas, lo cual es el caso en toda la periferia del DF (Aguilar, 2008). Durante los 12 últimos años el número de votantes registrados ha crecido de 10 000 a 17 000 (IEDF, 2000; 2012), sobre todo debido a la inmigración.

Hoy sólo unas cien personas en el pueblo obtienen su ingreso del sector primario, y menos de una tercera parte del sector secundario, mayoritariamente empleados en la construcción. Más de dos tercios trabajan en el sector terciario, en comercio, transporte, educación y varios tipos de servicios (profesionales, gobierno, doméstico y restaurantes, INEGI, 2000). Más de la

mitad de la población tiene un ingreso menor a dos salarios mínimos,[1] y menos de la mitad goza de un ingreso de dos a nueve salarios mínimos; 3% de la población percibe más de diez salarios mínimos. La mayoría de la población, entonces, pertenece al segmento relativamente pobre.

EL CICLO FESTIVO Y FAMILIAR

Es sobre todo en las celebraciones sociorreligiosas y familiares donde se lleva a cabo una serie de prácticas rituales que nos podrían interesar en la presente exploración. Las celebraciones familiares marcan eventos vitales en el ciclo de vida de las personas, como bautizos, la celebración de los primeros tres años de los menores, la primera comunión, confirmación, los 15 años (mujeres), los 18 años (hombres), casamiento, velorio y entierro. Las celebraciones se llevan a cabo con una mayor o menor cantidad de invitados, comidas, bebidas y música, de acuerdo con el nivel socioeconómico de la familia, pero también al número de relaciones con las que cuentan para movilizar padrinos y madrinas de los elementos necesarios, como la renta de sillas, la música, el vestido, la comida, el pastel, la bebida etc. Sobre todo en bautizos y casamientos se buscan padrinos y madrinas del niño o matrimonio, tejiéndose así una red de compadrazgos según las posibilidades y anhelos de la familia.

En cuanto a las celebraciones del ciclo festivo que se llevan a cabo a lo largo del año en Acopilco, los más importantes son: el cambio de *fiscales* (1 de enero), la llegada de los Reyes Magos (6 de enero), el día de la Candelaria (2 de febrero), la fiesta del padre Jesús (marzo, la fiesta patronal más importante) con novenarios, Semana Santa (marzo-abril), el día de la Santa Cruz (3 de mayo), San Juan (24 junio), la fiesta del Santo Patrón San Lorenzo (10 agosto) con novenarios, las fiestas patrias (15-16 de septiembre), Día de Muertos (1-2 de noviembre), la peregrinación a Chalma (último viernes de noviembre), la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), las Posadas (16-24 diciembre, escenificaciones de la búsqueda de posada de parte de María y José antes del nacimiento de Jesús; en Acopilco se organizan dos posadas paralelas, la grande y la chica) y Navidad (24 de diciembre). Los *fiscales* mencionados arriba constan de tres matrimonios que se eligen cada año, para encargarse de la iglesia en los aspectos práctico y económico, a la vez que participan en la organización de las fiestas patronales en coordinación con el Grupo Profiesta, donde se han insertado los grupos que antiguamente las organizaban.

Además se mantienen *mandas*, o, relaciones de intercambio simbólico, con nueve comunidades en el DF, el Estado de México y en Morelos, más las nueve capillas en Acopilco. En la manda siempre una de las parejas de fiscales representa a la comunidad; en varias comunidades el cargo correspondiente se denomina mayordomía.

[1] El salario mínimo en 2013 era de 63.12 pesos diarios (4.9 dólares), en línea [http://www.conasami.gob.mx].

Las mandas se realizan de la siguiente manera: las comunidades y sus santos se visitan el día de la fiesta patronal, lo que viene siendo el cumpleaños del santo, me explicaron. En ese día viaja normalmente un camión con la gente que acompaña al santo y a los fiscales/mayordomos, para ser parte de la procesión hasta ser recibidos por los fiscales/mayordomos en la comunidad de la fiesta. Se saludan con un discurso altamente ritualizado, música y cohetes, y después de entregar la manda (el donativo) son llevados a la casa de los fiscales, donde se sirve una comida ritual, generalmente compuesta por mole, bebidas y si es posible se acompaña con música y hasta baile en algunos casos. Por ejemplo, en una ocasión participé en un baile de danzón con música viva en el patio de la casa del mayordomo durante la realización de la manda de San Ignacio en Iztapalapa (Diario de campo, 6 de agosto de 2006).

En resumen, a lo largo del año hay múltiples celebraciones de diversas índoles donde se practican una serie de elementos rituales, ejerciéndose reciprocidad horizontal en muchos contextos diferentes para lograr la organización y realización de tales fiestas.

ALGUNOS ELEMENTOS RITUALES

Las celebraciones del ciclo festivo están constituidos por combinaciones de algunos de los siguientes elementos: convivios con distribución de comida y bebida, música, cohetes y juegos pirotécnicos, además de "castillos" con pólvora de colores. También se cuenta con la participación de grupos locales de baile tradicional (los Arrieros, los Aztecas y los Chinelos), bailes al aire libre, todos gratuitos para el público en general, con conjuntos grandes y conocidos, misas al aire libre, procesiones, portadas y arreglos de flores colocadas alrededor de la entrada de la iglesia, tapetes de aserrín de colores, escenificaciones de cuadros bíblicos, competencias a caballo, deportivas, entre otros más. Todas las actividades se organizan por sus respectivos comités donde participan numerosos miembros de la comunidad, normalmente turnándose cada año en el cargo. Además, muchas de las celebraciones se replican en las nueve capillas, y en menor grado en las más de 15 ermitas en el pueblo, de manera que un gran número de miembros de la comunidad interactúan, desempeñando una variedad de papeles con gran frecuencia, tejiendo así redes e identidades comunitarias densas y fuertes.

Los costos de estas actividades se cubren a veces con donativos de familias pudientes o mayordomos, pero en su mayor parte con cooperaciones que se recogen en abonos hechos cada domingo durante dos o más meses. Los encargados anotan el nombre de quienes cooperan y el monto en una libreta cada domingo, hasta cumplir la cantidad acordada. Al final se extiende el recibo por la cantidad con la que cooperaron, el cual se guarda como comprobante para asegurar un lugar en el panteón comunitario por el abonado. Los fiscales y sus familiares recogen la cooperación semanal de la misma forma entre los parroquianos para los gastos de la iglesia.

RITUAL: TEORÍA Y LENGUAJE

Antes de profundizar en el tema principal de este trabajo, quiero subrayar el papel primordial que tiene en el contexto clientelar la preexistencia de las redes sociales en estas comunidades, al igual que en la vida comunitaria. Ambas se forman sobre todo en el ejercicio de las prácticas sociorreligiosas, familiares y otras prácticas comunitarias. Sin embargo, en este artículo voy a explorar también el papel que puede tener el lenguaje ritual propio de los pueblos originarios en el contexto clientelar.

Teoría ritual

En las prácticas sociorreligiosas, familiares y comunitarias se distinguen una serie de eventos que podemos llamar rituales, estos es, de acuerdo con Braithwaite (1997: 423), formas culturales de comunicación, altamente codificadas, que tienden a enlazar las personas entre sí en comunidades, generando una identificación compartida. Los rituales son tema de una literatura científica enorme, explorando entre otras cosas su definición, su función, sus casos empíricos y su papel en la tensión entre reproducción y cambio de las sociedades (Bloch, 1989; Geertz, 1993; Gluckman, 1954; Goody, 1961; Handelman, 1990; Hubert y Mauss, 1964; Kapferer, 2004; Lomnitz, 1995; Malinowski, 1935; Rappaport, 1968; Turner, 1974; Van Gennep, 1960).

Aunque originalmente era común utilizar el concepto "ritual" para actos religiosos, otros lo aplican para acontecimientos explícitamente cotidianos y meramente sociales (Goffman, 1967), mientras autores como Geertz argumentan que formas ceremoniales, es decir, rituales, son *cultural performances* (representaciones culturales), las cuales pueden servir a varios propósitos sin distinguir claramente entre lo que es religioso, artístico o hasta político (1993: 113). Los rituales de una sociedad o comunidad tienden a legitimar la tradición y el orden social vigente (Bloch, 1989); Abeles (1988) ofrece testimonio de ello aun en sociedades modernas, explorando rituales políticos en campañas electorales en Francia. Lomnitz, por su parte, señala que los rituales pueden sustituir a la discusión pública (1995: 42), a la vez que muestra casos donde la participación en un ritual contribuye a la construcción de relaciones de dominación (1995: 32).

Mi argumento aquí es que los elementos de un lenguaje ritual desarrollados en el contexto sociorreligioso sirven también en el contexto político o clientelar. He observado, por ejemplo, situaciones donde quizá el protagonista no sabía exactamente cómo hacer las cosas, y se sirvió de un repertorio ritual como guía o modelo, como lo describe Geertz (1993: 114) o Goffman (1967: 54), hablando de una regla ceremonial que puede abarcar tanto lo lingüístico como lo gestual, lo espacial o lo que concierne a la estructura comunicativa. En espacios o momentos liminales (Turner, 1969), sea en el ciclo de vida, el ciclo festivo o en el político (para elecciones, Abeles 1988), los rituales representan una guía para el pasaje seguro y legítimo de un esta-

do al otro, o de un presidente a otro, como indica Adler-Lomnitz *et al.* (2004: 262).

Goffman sugiere que la forma en la que se realiza un evento puede infundir una acción cualquiera con significado ceremonial (1967: 56). Tenemos, por un lado, que elementos de un lenguaje ritual pueden servir como modelo para cualquier tipo de evento, y por el otro, que una acción cualquiera se puede infundir con un sentido ceremonial a través de la forma ritual de realizarla. Al mismo tiempo, el hecho de reconocer una acción como parecida a un ritual le otorga un aire de algo conocido, ya no hablando del que realiza la tarea, sino del público de la misma, como lo sugiere Geertz (1993: 215) cuando refiere la capacidad de un ritual de convertir algo desconocido en algo reconocible y legítimo.

Además, como señala Geertz, el ritual es también una forma de interacción social (1993: 168), la que también refuerza los lazos sociales tradicionales entre las personas (1993: 142). En las páginas anteriores hice un boceto de la rica vida ritual en el pueblo originario objeto de estudio, la cual produce una identificación fuerte entre los miembros y sirve de modelo para la interpretación de la realidad social y para el comportamiento sociorreligioso y político.

Un ritual, entonces, es una forma de:

- comunicación codificada
- interacción social
- labor identitaria
- legitimación

El conocimiento del lenguaje ritual ayuda a:

- saber cómo realizar varios tipos de eventos —verbal/lingüístico, corporal, espacial, estético, estructural—; es un modelo o una guía para la actividad
- saber pasar seguro de un estado a otro (momentos liminales)
- subrayar lo ceremonial de un evento
- convertir un evento en ceremonia
- rendir un evento reconocible y legítimo

Lenguaje ritual

Romero Tovar (2009: 59) comenta que los pueblos originarios comparten un lenguaje ritual que facilita una interacción simbólica fluida entre los diversos pueblos, y menciona algunos ejemplos: los adornos (portadas y tapetes), la forma de realizar las procesiones (de dónde salen, quién va a la cabeza, dónde se detienen, etc.) y los procedimientos de saludos entre mayordomos y entre santos.

Se trata entonces de un lenguaje ritual verbal y no verbal, como señala Dehouve (2009: 19) en su trabajo sobre los mexicas. Mi sugerencia es que este lenguaje ritual también sirve de modelo para el comportamiento en situaciones parecidas a las prácticas comunitarias, por ejemplo las de corte político. Además sirve para incluir tales actos en la vida comunitaria, y a la vez legitimarlos. Normalmente los avecindados no tienen cargos ni participan mucho en los rituales que aquí comentamos, salvo si están casados con personas originarias del lugar, posiblemente

porque el lenguaje ritual no se encuentra escrito ni los eventos son dirigidos, sino que los nativos saben qué hacer y cómo, porque los han observado y han participado en ellos numerosas veces, mientras los avecindados no. Por ejemplo, las dos fiestas patronales de esta localidad (en marzo y agosto) requieren de una labor continua para recolectar recursos, comprar o rentar, producir y preparar, organizar y realizar los varios elementos necesarios para la celebración. Cada una de ellas tiene su propia selección y combinación de elementos rituales, que los encargados simplemente saben reconocer. Por ejemplo, observé una discusión entre dos fiscalas acerca de uno de estos detalles: si iban a llevar el santo en bulto grande o en bulto chico (Diario de campo, 3 de marzo de 2005).

Entre las muchas observaciones de práctica de rituales que tengo documentadas en la comunidad, presento aquí una pequeña selección de elementos del lenguaje ritual: los adornos con caña de Malinalco en la fiesta del Padre Jesús, las portadas para la iglesia y la capilla antigua en las fiestas patronales.

La caña

El último día antes de la fiesta de marzo (el jueves)

> Se estaban alistando los adornos para las andas de los dos santos principales, Padre Jesús y San Lorenzo. En cada esquina de las andas se coloca una caña fresca, adornada con tiras de cempaxúchitl y girasoles (Diario de campo, 3 de marzo de 2005).

En la procesión del viernes todas las personas que participamos cargábamos una caña. Mi vecino, que aquí llamamos Ricardo, me contó que:

> Desde hace más de 15 años participo con mi suegro y todo un grupo de vecinos que nos vamos a Malinalco en dos camiones con toda la familia y comida. En Malinalco los hombres cortamos y cargamos caña hasta llenar los dos camiones, mientras las señoras preparan la comida y juntos tenemos un convivio allí antes de regresar a Acopilco (Diario de campo, 5 de marzo de 2005).

Ricardo no es nativo, sino casado con una nativa del lugar. Sin embargo, desde el principio de su matrimonio empezó a participar con su suegro en la traída de la caña desde Malinalco, y me explica que así ha logrado integrarse bastante bien a la comunidad. También me enseñó los recibos de todas las cooperaciones que ha guardado en una gaveta en su tienda.

Las portadas

Para las fiestas patronales se colocan portadas de flores en las entradas a la iglesia y la capilla en el zócalo de Acopilco. Una portada es un armazón de madera, al cual se fijan flores y pasto con lianas, creando así un diseño complicado, incluso con algún letrero o el nombre del santo patrón. Acopilco tiene manda con el barrio de San Ignacio, Iztapalapa, la cual dona una portada para cada fiesta. Sin embargo, cada fiesta requiere de dos portadas, y un grupo

en el pueblo fabrica la que falta, y hasta ayudan o donan a otras comunidades con las que tienen relaciones especiales, aunque no necesariamente mandas formales. En agosto de 2006 observé la fabricación de la portada para la fiesta de San Lorenzo. El trabajo se realiza en el patio de Francisco Carrasco, quien también es tesorero del Grupo Profiesta, responsable de muchos aspectos de las fiestas patronales. Francisco aprendió de su papá y se encargó de la portada desde los 14 años, ahora lleva 33 años haciéndolo. En su patio observé:

> A un grupo de 25 personas, todas nativas, entre ellas tres mujeres; fabrican la portada durante todo el día del sábado. Los que participan son hermanos, amigos, concuños, vecinos, hasta una pareja de Azcapotzalco que llega cada año, conocidos de trabajo en una fábrica de aluminio […]. El gasto es de 15 a 18 mil pesos entre pasto, pino y flores, más el armazón de madera. El pueblo coopera, en abonos cada domingo durante dos meses. El mismo armazón se usa varias veces (Diario de campo, 12 de agosto de 2006).

Durante la jornada las mujeres sirvieron comida, refrescos y tragos, y a las 8 pm sirvieron atole y pan. Otro grupo había traído una banda de 18 integrantes desde Guanajuato, y a las 8:00 pm vinieron por la portada.

> Luego agarraron los hombres las cinco partes de la portada, cargándola, con un cohetero adelante, y un hombre con un palo para levantar las lonas protectoras contra la lluvia y tiras de adorno por la fiesta. La banda iba detrás. Todo el grupo se desplazó en procesión por la ruta que siempre se usa para las procesiones, hasta llegar a la iglesia. El padre vino a bendecir la portada, antes de que se alzara con una grúa en la entrada de la iglesia (Diario de campo, 12 de agosto de 2006).

Observamos que para determinadas ocasiones precisan ciertos adornos, los que muchas veces implica cooperación, colaboración y convivio. Solamente en este caso apreciamos varios elementos de un lenguaje ritual: música viva, cohetes, procesiones en rutas establecidas, convivio con comida, muchas veces con bebida. Hasta la colaboración y la cooperación para los gastos se pueden considerar elementos del lenguaje ritual.

En los siguientes apartados voy a explorar dos elementos del lenguaje ritual, uno verbal y otro no verbal, elementos que he observado además en el contexto clientelar. Se trata en concreto de la comida comunitaria ofrecida por los fiscales a todo el pueblo el día de la fiesta principal, con uno de los platillos rituales (mole o carnitas), y su uso en el contexto clientelar el día de elecciones en julio de 2012. El otro ejemplo es un elemento más verbal, pues se trata de la forma del discurso que se expresa en el encuentro entre los mayordomos/fiscales cuando se visitan el día que se paga la manda entre dos comunidades. El formulario del discurso ritual también se utilizó para dar apertura a la reunión, el operador que

estaba iniciando el ciclo clientelar en Acopilco, en marzo 2011, invitando sus vecinos a participar en su red clientelar, o sea el Comité de la Esperanza. Ofrezco etnografías del uso de estos elementos del lenguaje ritual, tanto en el contexto meramente comunitario como en el clientelar.

CASO: LA COMIDA COMUNITARIA

El contexto ritual comunitario

En las comidas comunitarias y convivios en muchas ocasiones se presentan rituales diferentes, no solamente en las fiestas patronales. Sin embargo, en Acopilco es durante la principal fiesta patronal, la del padre Jesús en marzo, que se realiza en mayor escala. El domingo de fiesta, después de la misa al aire libre, los fiscales invitan a toda la comunidad a comer en sus casas. Se sirve *mole* (una mezcla de varios tipos de chile, frito y molido, almendras, pasas, chocolate… —más de 30 ingredientes— disueltos y sazonados en caldo de pollo; es servido con alguna pieza de pollo, arroz y frijoles) o *carnitas* (carne de cerdo cocida y picada, acompañada con cilantro y cebolla picados y salsas de diversos chiles. Se comen enrolladas en una tortilla como taco).

En la invitación, enunciada desde el altar, se indica en qué casa le corresponde a cada uno participar, según el sector de su domicilio. Centenares de personas se dirigen a sus casas, donde obviamente no caben, por lo que se distribuyen en patios, garajes, jardines, predios cercanos, etc., donde se colocan mesas y sillas rentadas, y se abastecen de cubiertos, vasos y platos desechables, refrescos, agua, cerveza y botellas de tequila, más lo principal: el mole o las carnitas, las comidas reconocidas para ocasiones rituales. Cada una de estas comidas conllevan varios días de preparación, el mole todavía más que las carnitas, a la vez que es más costoso. En 2005 estuve presente en la fiesta de marzo, y fui invitada por una de las fiscalas a su casa, doña Marta, para participar en la comida comunitaria:

> La casa de los fiscales es de dos pisos alrededor de un patio/garaje, y con un veranda grande al aire libre en el segundo piso. Dos familias viven allí, pero en esta ocasión han quitado los muebles cotidianos, remplazándolos con mesas largas y sus sillas en las dos plantas. Cuando llegamos a la casa está llena de gente comiendo de platos desechables con apartados: arroz, carne de cerdo cocido y picado, y frijoles cocidos. En las mesas hay cilantro y cebolla picados, salsa roja, sal y tortillas. Se sirven refrescos, cerveza y tequila; muchas mujeres no aceptan las cervezas o tequilas que se les ofrecen.
>
> Subimos a al veranda en la planta de arriba; hay tres hombres allí cocinando más carne de cerdo, con leña y unos peroles enormes. Me explican que son los hombres quienes hacen este trabajo, a diferencia del mole, que lo preparan mujeres. Uno de los hombres lleva un mandil que parece blusa; todos son familiares de los fiscales […]. Hay mucha gente comiendo al mismo tiempo en todas las habitaciones, a la vez que constante-

> mente llegan más, y otros se comienzan a ir (Diario de campo, 6 de marzo de 2005).

A cada casa llegan por lo menos 200 o 300 personas, algunos dicen que hasta mil. Cabe resaltar que en las bodas en el pueblo también llegan muchas veces hasta 200 personas, así que los lugareños tienen práctica en organizar este tipo de eventos. Es una gran ventaja que esta fiesta patronal se celebre en marzo, ya que en esta temporada normalmente no llueve, a diferencia de la fiesta de San Lorenzo, el 10 de agosto; posiblemente por eso la fiesta de marzo se ha vuelto la más importante, ya que se facilita la organización de los diversos eventos de la fiesta al aire libre. La comida comunitaria es una ocasión por excelencia de interacción social y labor identitaria.

En los diferentes pueblos los responsables de las fiestas son o bien los mayordomos o, como el caso de Acopilco, los fiscales junto con el Grupo Profiesta. Las tareas que corresponden a cada cargo son diferentes; en lo siguiente me refiero a la tradición en Acopilco. El cargo de fiscal es prestigioso, a la vez que puede resultar costoso. Los fiscales y sus familiares recolectan cooperaciones de los vecinos cada domingo, ingresos que son destinados a cubrir los gastos de manejo y mantenimiento de la iglesia y de las celebraciones, como la comida comunitaria. En el caso de que los fiscales no logren reunir aportaciones suficientes, les toca tomar préstamos para cubrir los gastos. La comunidad en esta práctica ritual vive la experiencia de comunión y reciprocidad.

El contexto clientelar

En el contexto clientelar me tocó observar este elemento del lenguaje ritual exactamente el día de elecciones, el 1 de julio de de 2012. Un nativo que aquí llamo Juan, trabajó una red clientelar durante varios años, en este último caso desde febrero de 2011, ocasión que pude observar desde sus inicios. Juan me invitó a la comida en su patio el día de las elecciones, explicándome que si bien está prohibido en la ley electoral regalar comida ese día, lo iban a hacer, posiblemente con el pretexto de un "cumpleaños". A las 2:30 pm entré a su patio, donde estaba sirviendo carnitas, la comida ritual más accesible en Acopilco. Había una mesa larga en el patio, y dos adentro, cada una acomodando unas 20 personas. No noté ninguna pancarta refiriéndose a algún cumpleaños. Muchos llegaron en grupos de familia, dejando el lugar una vez terminado de comer su taco.

Después, Juan me contó que habían llegado 664 adultos de diferentes partes de Acopilco para "comer un taco" en su patio; este número era mucho más grande que el número de participantes en su red clientelar. Me comentó que el costo, unos 24 mil pesos, lo cubrieron él junto con dos militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), todos contando con aportaciones de su gente local. La red se había iniciado en apoyo de Adrián, quien iba a ser el candidato de Partido de la Revolución Democrática (PRD, pero como ese partido escogió otro candidato, él se cambió al PRI. Notamos que no sólo la forma y el contenido de

la comida comunitaria se replicó, sino también la forma de financiarla. La recolecta de la cooperación también se pueden considerar como elementos del lenguaje ritual. De esta manera la distribución de comida, que en realidad se acoplaba al monitoreo de tinta electoral en los dedos, se convirtió en algo reconocible y legítimo por medio del lenguaje ritual.

Por otra parte, el convivio del día electoral se realizó con invitación restringida, extendida oralmente en las visitas casa por casa que se realizaron antes de las elecciones. Juan me explicó que él y su grupo habían dividido entre ellos la lista de personas en su zona, luego fueron a preguntar por quién pensaban votar. Calculaba que esto recordaría a las personas ir a votar, para así llegar a la comida en su casa con la mancha de tinta electoral en el dedo. De esta manera también sirvió de monitoreo de que habían efectivamente votado. La invitación, entonces, no era para todos, sino para los que habían votado por Adrián. Por eso mismo la comida se prolongó a lo largo de la jornada electoral, y así la gente se comportó de acuerdo con un dicho que se hizo famoso después de la visita de Fidel Castro a México durante la presidencia de Fox: "comes y te vas". Aunque, como me comentó Juan, no se podía saber exactamente por quién habían votado, él pensó, igual que Nichter (2008: 19), que valía la pena monitorear que los electores movilizados efectivamente fueron a votar.

Al final de cuentas Juan consideraba que la comida era parte importante para mostrar a los electores su "afecto y carisma", a la vez que checaba la tinta electoral en sus dedos. En este contexto la mancha de tinta tenía una función instrumental, a diferencia de la India en interpretación de Banerjee (2007: 1557, 1559), quien la incluye en el repertorio de adornos corporales que son elementos rituales en los festivales hindúes.

CASO: EL DISCURSO DE BIENVENIDA

El contexto ritual comunitario

Acopilco tiene relaciones de intercambio simbólico (manda) con nueve comunidades, entre ellas Santa Rosa Xochiac, en la delegación de Álvaro Obregón, la cual se realiza en mayo cuando se celebra su santo principal, el Divino Rostro. En 2005 tuve oportunidad de acompañar a los fiscales de Acopilco en su visita a esta comunidad, como parte de la manda.

> Nos recibieron en la entrada con música y dos estandartes, y dieron discursos un mayordomo, el padre, un representante del comité vecinal, otro mayordomo, todos ellos dando la bienvenida a los visitantes de Acopilco. Luego habló uno de los fiscales de Acopilco, don Héctor, agradeciendo la invitación. Entre cada discurso el conjunto tocó una pieza de música, y se lanzaron cohetes.
>
> Después de haber entregado la manda (un casullo y 13 mil pesos) en un cuarto apartado, se volvieron a dar una serie de discursos y firmaron el acta de entrega. Hablaron varios mayordomos, el padre y don Héctor. To-

> dos mencionaban la antigua tradición de la cual estaban participando, la hermandad y unidad entre los dos pueblos, que ya tenía mucho tiempo, Santa Rosa agradeciendo el donativo, Acopilco dando las gracias por la invitación, usando formularios como "una vez más […]" y "ya de antemano sean muy bienvenidos" y "de esta manera, si hay algún mal entendido entre nosotros, nos conocemos y lo podemos arreglar".
>
> Después nos llevaron muy arriba en el pueblo, a la casa de un mayordomo, donde dieron de comer a las mandas (habían dos mandas, más una manda privada con un señor de Acopilco): carnitas, aguas, refrescos, cerveza y tequila (Diario de campo, 8 de mayo de 2005).

Todos los discursos eran altamente codificados, prácticamente iguales, muy sencillos y solemnes, sin ningún contenido fuera del saludo, la bienvenida, las gracias, la alusión a la tradición y la importancia y longevidad de la misma. La ritualidad fue subrayada a través de la forma de hablar y el uso de objetos como estandartes, cohetes y música, y por último la comida ritual comunitaria en casa del mayordomo.

El contexto clientelar

Durante una visita de campo en Acopilco (febrero-marzo de 2011) tuve la oportunidad de observar el arranque de una red para movilizar el voto en las elecciones de 2012, sirviéndose de las redes sociales comunitarias. El operador antes mencionado, Juan, había puesto en su puerta una invitación escrita a mano para participar en el Comité de la Esperanza el 22 de febrero a las 6:00 pm.

"La gente venía llegando poco a poco, se sentaron y empezaron a platicar entre ellos. A las 6:15 había unas 25 personas en el cuarto, y había que iniciar el "asunto a tratar" del día (Diario de campo, 22 de febrero de 2011). La mayoría de los presentes, como pude descubrir después, habían participado en esta misma red clientelar en años anteriores, y aunque no se mencionaba en la invitación, probablemente sabían de qué se trataba. Yo, en cambio, no sabía qué era el Comité de la Esperanza. Para iniciar la reunión se necesitaba un acto ritual, en concreto un discurso. Lo que me llamó la atención, sin embargo, fue la forma y contenido del inicio del mismo, que al parecer no tenía nada que ver con el "asunto a tratar".

Primeramente, claro, Juan dio la bienvenida a la gente, pero luego habló de una serie de asuntos que me dejaron perpleja: lo antiguo que era el pueblo, las largas tradiciones y viejos documentos, de los cuales él mismo poseía uno de 1714 (mostró una copia), y también contaba con el documento de la resolución presidencial de 1992 que otorga a la comunidad sus 1 608 hectáreas de bienes comunales. Luego empezó a hablar de los problemas de la comunidad, como el agua, los conflictos con comunidades vecinas, y la ignorancia del comisariado actual, que no les daba seguimiento a estos conflictos. Además de lo inesperado de los temas, el lenguaje utilizado difería mucho del cotidiano, dejando la impresión de un

discurso ceremonial, como lo describe Dehouve (2009: 19). A través de la comunicación codificada la reunión se convirtió en un ritual. Usando el ritual como modelo, Juan supo cómo iniciar la reunión. Es más, subrayó la tradición y la antigüedad de los documentos, replicando así la temática del discurso ritual de la manda. Exhibiendo los documentos, los convirtió en objetos rituales. Juan tardó unos quince minutos antes de acercarse a lo que en realidad era el tema del día: el candidato del PRD, Adrián, los programas sociales del DF y la ayuda que Adrián podría proporcionarles como mediador para obtener esos apoyos. Después pasó a hablar de lo que habían logrado en años anteriores, y sugirió invitar a Adrián "para que él venga a exponernos todos los programas de apoyo que hay. Adrián nos va apoyar, y nosotros le vamos a apoyar a él. Podemos sugerirle a Adrián que, cuando venga, nos apoye con unos taquitos" (Diario de campo, 22 de febrero de 2011).

Se dio a entender que los vecinos iban a recibir asistencia de un mediador para sus solicitudes ya sea de microcréditos, despensas subvencionadas, leche barata, créditos de vivienda, seguro de salud, seguro de desempleo, entre otros tópicos. Adrián les iba a informar acerca de todos los programas y qué documentos se necesitaba para obtener los apoyos, mientras que Juan iba a recibir los documentos en su casa, para luego proporcionárselos a Adrián, quien los entregaría a la persona indicada para su debido trámite. A la vez se vislumbraba convivios y comidas comunitarias en fechas importantes, como el 8 de marzo, el Día de las Madres, etcétera.

Observamos en este relato cómo varios elementos van de la mano: el discurso ritualizado, el convivio y la comida comunitaria, la esperanza de poder satisfacer varias necesidades, las que se podrían entender como mandas, esto es, donativos prometidos o promesas. La red social iba a fortalecerse a la vez que proporcionaba disfrute, lo que constituía parte importante del "pegamento social" (De Vries, 2002: 912). Cabe recordar que en el pueblo los eventos ceremoniales, ya sean sociorreligiosos, familiares o políticos, constituían lo que se podría llamar entretenimiento y vida social. Pero en la reunión inicial sólo se apoyaba en el discurso.

Notamos que tanto en el contexto comunitario como en el clientelar el discurso se pronunciaba en un lenguaje y tono bien diferenciado del cotidiano; en ambos casos con bienvenidas y agradecimientos, y alusión a la tradición. En el caso clientelar se subrayó la larga historia y la tradición comunitaria con la muestra de documentos antiguos, probablemente con la intención de darle autoridad a la persona que poseía los documentos. Pero mientras los discursos comunitarios iban acompañados de otros elementos rituales: procesiones, cohetes, música, entrega de la manda, el convivio y la comida comunitarios, en el caso clientelar no había nada más que el discurso mismo para convertir el evento en algo solemne y ceremonial, pues los otros elementos rituales: el convivio, la comida y hasta la manda (la entrega de los beneficios)

quedaron solamente en promesas. Quedaba para el futuro recibir los beneficios, y su reciprocidad, el voto.

Podríamos sugerir que Juan utilizó el discurso ritualizado como modelo en un momento liminal, resolviendo así cómo iniciar su reunión. Así subrayó lo solemne y ceremonial de la reunión, convirtiéndola en un evento reconocible y legítimo.

REFLEXIÓN FINAL

En este texto he presentado ejemplos de la vida ritual de Acopilco, haciendo hincapié en los diferentes elementos que constituyen cada celebración; elementos que sugiero forman parte de un lenguaje ritual. La idea es que el lenguaje ritual tiene funciones importantes tanto para los operadores/mediadores políticos como para los clientes potenciales. En los dos casos que he explorado, la comida y el discurso, he encontrado varios ejemplos de cómo se utiliza el repertorio ritual en las prácticas clientelares, los cuales voy a resumir en seguida.

Sin embargo, antes quisiera compartir una reflexión sobre las elecciones. El acto de emitir el voto en Acopilco es un evento individual. Sin embargo, todo el proceso que antecede a la elección toma lugar en un ambiente comunitario, ya sea en reuniones, redes o convivios con comida. Como hemos observado, la réplica de la comida comunitaria también cierra el ciclo electoral, dejando el acto de votar como lo único individual en todo el proceso clientelar a lo largo de más de un año. Sugiero que el lenguaje ritual compartido por el operador y los clientes ayuda a colocar el proceso clientelar dentro del mundo de vida comunitario, dándole legitimidad, más la naturalidad de "las cosas como son".

Procedo entonces a resumir unos ejemplos del uso del lenguaje ritual, primero en la comida ofrecida a los votantes de la red clientelar a favor del candidato Adrián. El aspecto modelo del ritual se hace ver inmediatamente, como señalan, por ejemplo, Geertz (1993: 114) y Goffman (1967: 54). El tipo de comida elegido para el día de elecciones fue uno de los dos tipos conocidos como comida ritual: carnitas. La forma de organizar las mesas y sentarse siguió también la misma pauta, a la vez que el financiamiento se hizo de la misma manera: cooperaciones recolectadas con anterioridad, dejando así un aire de "pago" o intercambio mercantil. Probablemente los operadores contribuyeron más que los clientes. El hecho de parecerse a una comida ritual comunitaria subcomunicaba el aspecto de monitoreo y transgresión de la ley electoral, y prestaba un aire de legitimidad al evento.

El aspecto del modelo también es notable en el caso del discurso; los discursos rituales se distinguían por la forma de hablar, codificado, sencillo y solemne, limitándose a unos pocos temas: el saludo, la bienvenida, las gracias, la alusión a la tradición y la temporalidad de la misma. La ritualidad también fue subrayada con el uso de objetos como estandartes, cohetes y música. En el contexto clientelar no se contaba con ese tipo de objetos auxiliares, aparte de los documentos antiguos

que Juan mostró, convirtiéndolos así en objetos rituales. Aun así el discurso ritual funcionó como modelo en la apertura del discurso del operador, quien tocó los mismos temas, usando la misma forma codificada de expresarse que reconocemos de los discursos rituales comunitarios. El momento liminal de la reunión, cuando el operador necesitaba algo en que apoyarse para darle un inicio adecuado, fue resuelto con la forma *ritualizada* de hablar, subrayando así lo ceremonial de la reunión, convirtiéndola en algo reconocible y legítimo.

Notamos que en los dos casos el lenguaje ritual sirve de guía o modelo para la realización del evento clientelar, tanto en la selección de temas/tipo de comida como en la forma de hablar codificada/organizar la distribución. En los dos casos también el lenguaje ritual ayudó a legitimar el evento, y a volverlo familiar para los clientes. El apoyarse en un ritual en momentos liminales resalta en el caso de la apertura del discurso, aunque no realmente en el caso de la comida, cuando no percibo con tanta claridad un momento liminal. Por otra parte, la comida era por excelencia un ejemplo de interacción social que refuerza los lazos sociales, como lo señala Geertz (1993: 142), entre los comensales, y para con el operador y, a través de él, incluso con el candidato.

Permítame de todas maneras terminar con una reflexión relacionada a momentos liminales en las elecciones. En un texto sobre elecciones y fraude en México, Silvia Gómez Tagle (1987: 155) comparte la siguiente reflexión: a pesar de que las elecciones entonces estuvieron, lejos de ser democráticas, por lo menos aseguraban la transferencia del poder presidencial pacíficamente de un miembro del partido oficial a otro, una cualidad que por lo general se ha logrado desde las primeras elecciones en 1929 y la fundación del PRI.[2] Vemos aquí justamente la descripción de la elección como momento liminal, un periodo de gran peligro, pensando en lo común que era en México durante el periodo revolucionario el cambio de presidente por medio del asesinato o exilio. Nos sugiere la teoría ritual que una manera de controlar el peligro en momentos liminales es justamente a través de rituales (Turner, 1980: 47, 105 y 150), y en la literatura sobre elecciones varios estudiosos sugieren incluir la visión de las elecciones como ritual en el repertorio de estudios electorales.

Un ejemplo de lo anterior se puede encontrar en Alejo *et al*. (1996: 77), texto que utiliza este acercamiento para el caso de Filipinas, mientras en una obra anterior (Hagene 2010: 231-232, 235, 238) sugiero que el ritual de las elecciones sirve ante todo para asegurar una transferencia de poder pacífica, a la vez que el aspecto de legitimidad está cobrando cada día más importancia en el caso de México. En cuanto a India, Bannerjee (2007: 1561) argumenta que el aspecto instrumental de las elecciones no puede explicar la muy alta participación en las mismas, sino que propone contemplarlas como un

[2] Hay excepciones importantes, como el asesinato de Donaldo Colosio, candidato a la presidencia por el PRI en 1994.

ritual que permite expresar la ciudadanía. Sonnleitner (2010: 377) también sugiere la expresividad como un motivo importante en el caso de las elecciones en Chiapas, México. En esos estudios se enfatiza el aspecto ritual de las elecciones, ya sea para asegurar un traspaso pacífico del poder en un momento liminal, legitimar las elecciones y las autoridades elegidas, o expresarse como ciudadano.

Podemos entonces concluir que en la comunidad de caso existe un repertorio de elementos rituales —acciones, adornos, objetos, comidas, posturas y movimientos corporales, espacios, música, formas de hablar— que se reproducen constantemente; en este texto propongo llamarlo *lenguaje ritual comunitario*. También hay indicaciones de uso y utilidad de este lenguaje ritual en el contexto clientelar, donde sirve en momentos liminales, otorga legitimidad y autoridad, convierte lo desconocido en algo reconocible, y funciona como guía o modelo.

BIBLIOGRAFÍA

Abeles, Marc (1988), "Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterand", *Current Anthropology*, vol. 29, núm. 3, pp. 391-404.

Adler-Lomnitz, Larissa, Rodrigo Salazar e Ilya Adler (2004), *Simbolismo y ritual en la política mexicana,* México, Siglo XXI.

Aguilar, Adrián Guillermo (2008), "Periurbanization, Illegal Settlements and Environmental Impact in Mexico City", *Cities*, vol. 25, pp. 133-145.

Alejo, Myrna, María Elena Rivera y Noel Inocencio Valencia (1996), *[De]scribing Elections: A Study of Elections in the Lifeworld of San Isidro*, Quezon City, Institute of Popular Democracy.

Auyero, Javier (2000), "The Logic of Clientelism in Argentina: An Ethnographic Account", *Latin American Research Review*, vol. 35, núm. 3, pp. 55-82.

Banerjee, Mukulika (2007), "Sacred Elections", *Economic and Political Weekly*, vol. 42, núm. 17, pp. 1556-1562.

Bloch, Maurice (1989), *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, Londres, The Athlone Press.

Braithwaite, Charles A. (1997), "Were you there?: A Ritual of Legitimacy Among Vietnam Veterans", *Western Journal of Communication*, vol. 61, núm. 4, pp. 423-447.

Bryman, Alan (2004), *Social Research Methods*, Nueva York, Oxford University Press.

Correa, Hernán (2010), "Comunidades históricas en la gran ciudad: emergencia político-cultural en Tecámac, Estado de México", *Nueva Antropología*, núm. 73, pp. 59-85.

De Vries, Pieter (2002), "Vanishing Mediators: Enjoyment as a Political Factor in Western Mexico", *American Ethnologist*, vol. 29, núm. 4, pp. 901-927.

Dehouve, Daniéle (2009), "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", *Image and Ritual in the Aztec World*, edited by Sylvie Peperstraete, 19-33. Oxford, Archaeopress.

Geertz, Clifford (1993) [1973], *The Interpretation of Cultures,* Londres, Fontana Press.

Gluckman, Max (1954), *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester: Manchester University Press.

Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual. Essays on Face-to-face Behavior*, Nueva York, Pantheon Books.

Gómez Tagle, Silvia (1987), "Democracy and Power in Mexico: The Meanings of Conflict in the 1979, 1982, and 1985 Federal Elections", en *Mexican Politics in Transition*, Judith Gentleman (ed.), Boulder/Londres, Westview Press.

González Alcantud, J. A. (1997), *El clientelismo político,* Barcelona, Anthropos.

Goody, Jack (1961), "Religion and Ritual: The Definition Problem", *British Journal of Sociology* 12, pp. 142-164.

Hagene, Turid (2007), "Diversidad cultural y democracia en la Ciudad de México: el caso de un pueblo originario", *Anales de Antropología*, vol. 41, núm. 1, pp. 173-203.

_____ (2010) "Elections in the Context of Everyday Practices: Views from a Pueblo Originario in Mexico City", *Forum for Development Studies*, vol. 37, núm. 2, pp. 217-241.

_____ (en prensa) "Political Clientelism in Mexico: Bridging the Gap Between Citizens and the State", *Latin American Politics and Society*.

Hagene, Turid e Iñigo González-Fuente, (en prensa), "Deep Politics: Community Adaptations to Political Clientelism in 21st Century Mexico", *Latin American Reserach Review.*

Handelman, Don (1990), *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events,* Cambridge, Cambridge University Press.

Hilgers, Tina (2008), "Causes and Consequences of Political Clientelism: Mexico's prd in Comparative Perspective", *Latin American Politics and Society,* vol. 50, núm. 4, pp.123-153.

Hubert, Henri y Marcel Mauss (1964), *Sacrifice: Its Nature and Functions*, Chicago, University of Chicago Press.

Instituto Electoral del Distrito Federal (2000), Estadística de los resultados 2000, en línea [http://www.iedf.org.mx/secciones/elecciones/estadisticas/2000/archivos.php], consultado el 20 de agosto de 2013.

_____ (2012), Estadística de los resultados 2012, en línea [http://secure.iedf.org.mx/resultados2012/seccion_jd.php], consultado el 1 de diciembre de 2012.

inegi (2000), Censo General de Población y Vivienda, en línea. [http://sc.inegi.gob.mx/simbad/index.jsp?c=125&logusr=turidhag].

inegi (2010) Censo General de Población y Vivienda, en línea: [http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/entidad_indicador.aspx?ev=5].

Jackson, Michael (1996), "Introduction", *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Michael Jackson (ed.), Bloomington, Indiana University Press.

Kapferer, Bruce (2004), "Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representation and Meaning", *Social Analysis*, vol. 48, núm. 2, pp. 35-54.

Lomnitz, Claudio (1995), "Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, núm. 1, pp. 20-47.

Malinowski, Bronislaw (1935), *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. The Description of Gardening,* Londres, Routledge.

Medina, Andrés (2007), "Los pueblos origi-

narios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica", en *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, Andrés Medina (coord.), México, Instituto de Investigaciones-UNAM/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 29-124.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2004) [1962], *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge.

NICHTER, Simeon (2008), "Vote Buying or Turnout Buying? Machine Politics and the Secret Ballot", *American Political Science Review*, vol. 102, núm. 1, pp. 19-31.

RAPPAPORT, Roy (1968), *Pigs for the Ancestors,* New Haven, Yale University Press.

ROMERO TOVAR, Teresa (2009), "Antropología y los pueblos originarios de la ciudad de México: las primeras reflexiones", *Argumentos,* núm. 59, pp. 45-65.

RONIGER, Luis (1990), *Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brazil*, Nueva York, Praeger.

SCHATZ, Edward (2009), "Ethnographic Immersion and the Study of Politics", en *Political Ethnography. What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago, The University of Chicago Press.

SCHEDLER, Andreas (2004), "El voto es nuestro. Cómo los ciudadanos mexicanos perciben el clientelismo electoral", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, núm. 1, pp. 61-101.

SERRANO SALAZAR, Oziel (2001), *La reforma política del Distrito Federal,* México, CENAM/Plaza y Valdés.

SONNLEITNER, Willibald (2010), "La desigualdad territorial en el ejercicio del sufragio universal: fragmentación, diferenciación e 'individualización' del voto en Chiapas", en *Los grandes problemas de México*, México, El Colegio de México, pp. 377-416.

SZWARCBERG, Mariela (2012), "Revisiting Clientelism: A Network Analysis of Problem-Solving Networks in Argentina", *Social Networks,* vol. 34, pp. 230-240.

TEJERA GAONA, Héctor (2001), "No se olvide de nosotros cuando esté allí arriba: cultura de la política, elecciones y demandas en el Distrito Federal", tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad Iberoamericana.

TOSONI, María M. (2007), "Notas sobre el clientelismo político en la ciudad de México", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 29, pp. 47-69.

TURNER, Víctor (1969), *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure,* Nueva York, Aldine de Gruyter.

TURNER, Victor (1974), *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.

_____ (1980), *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu,* México, Siglo XXI.

VAN GENNEP, Arnold (1960) [1909], *The Rites of Passage*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo (1997), *Procesos de identidad y globalización económica. El Llano grande en el sur de Jalisco*, Zamora, El Colegio de Michoacán.