

El debate en torno a la cultura política: comentarios al dossier de ÍCONOS 15

Fernando Bustamante*

A partir de la década de los años sesenta y hasta mediados de los ochenta, se desarrolla una intensa polémica en contra del concepto de “cultura política” y, en especial, contra las secuelas de análisis al estilo de estudios como *La Cultura Cívica* de Almond y Verba y de otros tempranos intentos de entender el rol de ideas y valores en la conformación de la conducta política de los sujetos en las naciones modernas.

Esta crítica tenía dos fuentes teóricas centrales: a) el marxismo, para el cual el concepto mismo apeataba a “idealismo”, o sea que entrañaba un esfuerzo por elevar a las ideas a causas efectivas y determinantes del comportamiento, desplazando así a los factores “materiales” que, como es de sobra conocido, constituyen los factores causales decisivos para el pensamiento propio de dicha corriente, y b) el estructuralismo, para el cual el concepto mismo parecía intentar reintroducir al sujeto, al subjetivismo y al humanismo en el centro de la escena explicativa.

Por un momento pareció que los argumentos destinados a demoler la posibilidad misma de un uso científico legítimo de la noción o categoría de “cultura política” habían logrado su objetivo. El uso explicativo de la categoría quedó circunscrito a un reducido número de estudiosos identificados (con ra-

zón o sin ella) con un historicismo conservador que parecía lindar con el esencialismo más radical (Howard Wiarda, Richard Morse, Claudio Veliz, Frederick Pike etc.).

En todo caso, los aportes de estos autores, a veces de gran interés y muy sugerentes, pudieron fácilmente ser descartados como un intento renovado de explicar las conductas por las ideas y tradiciones, entendidas estas como “creencias” o “cosmovisiones” orientadoras de la práctica.

A pesar del aparente éxito de esta crítica, a partir de los años ochenta, y con particular fuerza en los últimos diez años, el tema de la cultura política ha renacido de las cenizas y ha vuelto a ser una categoría legítima en el seno de las ciencias sociales contemporáneas. Sin duda que algo de este fenómeno podría explicarse por el ocaso de los “socialismos reales”, el cual ha arrastrado consigo al marxismo, o al menos a la ortodoxia “materialista”. Asimismo, se presencia en la cultura académica actual un así llamado “retorno del sujeto”, o por lo menos de su nuevo avatar, expresado en el término “agente”. Este “retorno” se halla también presente en la tendencia de la ciencia política a partir de los años ochenta, en el sentido de revalorizar al estado y a la política como ámbitos dotados de su propia legalidad y no tan solo como expresión o supraestructura de factores extrínsecos (psicología, economía, sociedad, etc.).

El retorno del sujeto, del estado, de lo inmaterial o de lo valórico como factores dota-

* Universidad San Francisco de Quito.

dos de fuerza explicativa propia refleja una creciente incomodidad con todos los determinismos férreos que constituían el horizonte clásico de una ciencia social envidiosa de las certezas supuestamente procuradas por la visión fiscalista del mundo. La preocupación por la fuerza de la cultura política como factor explicativo, está asociada -a nuestro entender- a una revisión en ciernes del sentido y significado que se le atribuye a la explicación en las ciencias humanas. Más que “leyes de hierro”, ellas deberían ahora producir “relatos” dotados de sentido y organizadores del sentido del mundo. Se trata de hacer de las ciencias humanas menos causales y más reconstructivas. A ello se asocia, por último, el re-descubrimiento de la razón práctica por encima y más allá de la razón teórica. Las ciencias humanas se abren a la posibilidad de plantearse a sí mismas como empresas que den cuenta de *phronesis* más que de los objetos especulares de la razón objetiva. Por cierto que esta degradación de la empresa teórica, ante los ojos de muchos practicantes de las ciencias sociales, parece ligarse a un malestar ético frente a la creciente evidencia de que las ciencias entendidas como proveedoras de explicaciones causales, pueden fácilmente terminar siendo un dócil instrumento de la muerte o de la aniquilación de alguna forma culturalmente valorada de la humanidad.

La fascinación con la categoría de la “cultura política” podría esconder este coqueteo, cargado de deseo, con el proyecto de una ciencia social emancipada de la envidia respecto a las “hermanas mayores” fiscalistas. En suma, se podría estar gestando el fin del proyecto hobbesiano de una politología postgalileana. O, al menos, y de manera menos bombástica, podría ser la señal o huella de un malestar y desencanto frente a los sisifeanos esfuerzos por crear una ciencia social nomológica y a imagen y semejanza de las ciencias llamadas “naturales”.

Este distanciamiento de la teoría, entendida como explicación por y de acuerdo a leyes, y este acercamiento al pensar como reconstrucción dialéctica de la praxis y del sentido



Gonzalo Vargas

que le es esencial, encuentra en los artículos que se comentarán un buen y actual conjunto de ejemplos. Esta preocupación que creemos detectar se halla por debajo y por dentro de este reflotamiento de la cultura política, el cual involucra, por cierto, una drástica reconstrucción del concepto mismo, muy lejos ya de las formas empiristas y/o idealistas de la etapa verbiana.

Porque, en realidad, si se estudia con cuidado la propuesta de autores como Moran, Auyero, Ramírez, de la Torre, ya no se trata de utilizar las variables “ideales” como “causas” de la conducta política, sino que más bien, de una forma u otra, los autores apuntan a un uso intelectual muy diferente de la categoría. Ahora ya no se trata de afirmar que las “ideas determinan a la vida práctica”, sino que una serie de componentes de la vida sensible, moral y cognitiva de las personas pueden ayudar a reconstruir la lógica práctica de su quehacer. La cultura ya no se presenta como causa, sino como recurso, ya no como ley, sino como destrezas, ya no como premisa, sino como medio o elemento de la acción.

En cierta forma, también, la topografía clásica que dividía el mundo entre “materia” y “espíritu” se ve sometida a un disolvente cuestionamiento. Lo que se descubre es que las “ideas”, lejos de ser el opuesto de lo material, lo

no sustancial, lo no efectivo, algo así como una emanación, puro *flatus mentis*, son, muy por el contrario, fuerzas operantes en el mundo.

Valores, hábitos, costumbres, sentidos no son cosas, pero adquieren la eficacia de las cosas a través del descubrimiento de un mundo que sin ser objetual es objetivo. Se trata del mundo del quehacer, del movimiento, del fluir de la acción y de la interacción. Y este mundo no podría ser reducido a los gestos observables o medibles o a sus productos. Después de todo, semejante torsión de nuestra comprensión de la repartición del cosmos entre las cosas y las no cosas ya había sido advertida por Marx: qué hay de más “ideal” y simbólico que el valor del dinero o de la mercancía. Y es precisamente este valor y este simbolismo lo que hace que cualquier dinero pueda asumir su papel de tal y circular. Curiosamente, y en una inversión desconcertante, esa quintaesencia de la cosa, la cosa por excelencia, se revela a nuestros ojos no siendo sino el significado que le atribuyen las personas y sus usuarios.

De esta manera, los límites mismos entre lo material y lo inmaterial, entre lo físico y lo mental, límites que por otra parte han parecido tan fundamentales y fundantes de nuestra visión del mundo, se presentan vacilantes y problemáticos. En vena hegeliana podría decirse que la nueva reflexión sobre la cultura es la negación de la negación de la idea entendida abstractamente, idea entendida como inmaterialidad. En ese proceso, sin embargo, la materia misma resulta negada en su unilateralidad de “cosa”. La nueva conciencia de lo práctico y del quehacer supera la dualidad materia/espíritu. Así, desde la perspectiva “culturalista”, la subjetividad ya no es una esencia recóndita que subyace a unos actos que le serían esencialmente exteriores: la categoría de “pragmática” se refiere a un mundo subjetivo que, sin embargo, solo es tal en su desenvolverse activo, en su quehacer. Pero al ser actividad, ya no es aquello que no tiene objetividad, sino que adquiere una presencia intra-mundana, diferente a la de la “cosa” y empero dotada de plena “realidad”. Asimismo,

la “materia” se ve despojada de su pura “coseidad”, para adquirir subjetividad: es simplemente visible como condensación de sentidos prácticamente orientados: qué es el dinero sino el sentido de su utilización mundana por parte de unos sujetos que se hacen tales a través de esa utilización.

La categoría del quehacer puede, entonces, ser vista como el intento de superar el dualismo entre objetividad y subjetividad al contenerlos a ambos, si bien de una manera enajenada de su primera presencia conceptual como meras y recíprocas exterioridades.

En lo que sigue se intentará discernir qué se entiende por “cultura política” en los textos revisados, cómo se usa y articula en función explicativa, y cómo se intenta usar para comprender mejor la articulación de la acción con las determinaciones “objetivas” (estructurales) de la vida social.

* * *

¿Qué concepto de cultura política emerge de los artículos reseñados? Creemos posible hallar interesantes y significativos matices en el cuerpo de los artículos revisados. Se puede sugerir que estos matices obedecen a distintas vertientes de abordaje que, sin embargo, convergen sobre un similar reordenamiento de las fronteras conceptuales que definían usualmente las dualidades propias de las formas de pensamiento dominante en las ciencias sociales de origen europeo.

Aunque el artículo de Franklin Ramírez es obviamente una introducción a otro trabajo cuya meta es analizar el conflicto político desde una perspectiva cultural, y por ello su preocupación primordial es definir de qué manera la cultura puede ayudar a iluminar el desenvolvimiento del conflicto, le es preciso entrar a definir sus concepciones sobre este punto y, al hacerlo, nos proporciona una idea bastante detallada no solo del uso metodológico que pretende darle al concepto, sino también de su naturaleza más íntima.

Para Ramírez, la cultura política es ante todo una “capacidad interpretativa” (que se

muestra especialmente diáfana y activa durante las crisis políticas: de hecho, ¿una crisis no es acaso precisamente resultado de una activación del trabajo sobre el sentido que nos lleva a percibir “que algo importante” amenaza cambiar o ha cambiado?). De esta forma, la cultura política sería ante todo una aplicación “de sentido común” de las destrezas hermenéuticas de los sujetos. La cultura política es equivalente al trabajo de darle significación y sentido a un objeto, acción, acontecimiento, persona, etc.

En el artículo de Auyero el énfasis está puesto en la idea de “repertorio” que sin duda tiene una filiación en el pensamiento de Tilly y también en la obra de Pierre Bourdieu. En este caso se trata de repertorios de conductas: procedimientos, rutinas, algoritmos de acción que permiten no solo responder ante estímulos e inventar nuevas respuestas, estrategias o modos de operar. La cultura ya no es un hecho del mundo simbólico (tan solo); ella se halla “encarnada” en destrezas prácticas y en su puesta en movimiento en los choques cotidianos y en la fricción del acontecimiento. Para Auyero, el sujeto político es como el jazzista de Bourdieu, que va inventando(se) sobre la marcha, sobre la base de destrezas que se refinan y actualizan sobre el acontecer mismo. Entre la visión de la cultura como hermenéutica de Ramírez y la de cultura como pragmática de Auyero existen aparentes diferencias. Creemos, sin embargo, que más allá del uso de metáforas diferentes, de que en el un caso se enfatice la cultura como invención de sentido, y en el otro como invención de rutinas prácticas, existe un sustrato común que hace compatibles ambas visiones.

Este sustrato común podría ser precisamente el centramiento en la pragmática, en la idea de la cultura como construcción de y a partir de destrezas. Resulta secundario que en un caso el conflicto político proporcione ocasión a la invención de un lenguaje que pone en movimiento una “gramática” y en otro caso a la invención de procedimientos. Se trata, en fin de cuentas, tan solo de diferentes materiales o sustratos de una sola y misma lógica de

acción. En efecto, las tácticas beligerantes de los argentinos pueden ser vistas como un lenguaje. Un lenguaje en cuanto a su estructura de significación, pero también porque son un discurso en sí: un bloqueo, una toma, un asedio no solo que producen un efecto estratégico, sino que valen, ante todo por lo que dicen, por el discurso que estas acciones son, por su valor gestual, de signo o de señal que trasmite a los actuantes un conjunto de información estratégica, pero también identitaria y hermenéutica (¿qué significa que estemos aquí y ahora haciendo estos gestos?). Se habla a través de la acción y la acción vale ante todo por lo que dice: no es importante que la casa del político corrupto sea destruida, lo central es el significado de ese hecho para las diferentes comunidades de agentes. Es el relato o historia que esa destrucción esboza y sugiere, proporcionando a su vez materiales para nuevos relanzamientos del significar.

A la inversa, las transformaciones en las representaciones discursivas del conflicto político pueden ser vistas desde la perspectiva del repertorio. En primer lugar, porque determinan nuevos posibles repertorios conductuales, permiten representarse y concebir nuevas formas de actuar y consiente la invención de nuevos acontecimientos. Por otra parte, el re-hacer los discursos y, por su intermedio, la gramática que los organiza es también en sí mismo ya un hacer. En realidad, no hay razón alguna para sustraer la actividad simbólica de la esfera de la practicidad. Después de todo uno “hace” un discurso y ese hacer, en la vida corriente, es apenas la forma epidérmica, el rostro especular del hacer. Solo en la vida de los intelectuales pueden el discurso y el relato presentarse como algo diferente al hacer, como un precipitado o condensado del hacer que sería posible aislar y separar en algún depósito aparte, donde pudiese vivir fuera del circular del hacer.

Desde esta perspectiva, las diferentes vertientes mostradas por Auyero y Ramírez pueden verse como compatibles. La diferencia, en efecto, parece versar sobre las materias primas que cada cual toma entre sus manos. Ramírez trabaja sobre acciones textuales o dis-

cursivas de la política, Auyero lo hace sobre acciones estratégicas o eventuales del discurso (o que golpean sobre el discurso). En ambos casos lo central es entender el dispositivo explicativo y la episteme que ambos movilizan, la cual parece presidida por algo en común, la negación de la cultura política como mundo

Entre la cultura como hermenéutica de Ramírez y la cultura como pragmática de Auyero existen aparentes diferencias. Sin embargo, existe un sustrato común: el centramiento en la pragmática, en la idea de la cultura como construcción de y a partir de destrezas, en la afirmación de la cultura política como lógica de la acción.



de ideas y su afirmación como acción e interacción, como lógica de la acción. Una diferencia, a nuestro juicio real, entre ambos autores, es que Auyero hace un esfuerzo explícito por conectar el nivel de análisis de la acción con las determinaciones estructurales. Así, es preciso incorporar a la *co n s i d e r a c i ó n* aquellos niveles que pueden condicionar la acción más allá de ésta. Estas dimensiones corresponden a lo que podríamos llamar la “macro-historia”. Sin duda que sería posible reducir todas las determinaciones históricas al marco micro social de la interacción, pero tal ejercicio omitiría tener en cuenta el argumento durkheimniano respecto a las propiedades emergentes. Un análisis político-cultural no puede dejar de tener presente que las organizaciones, instituciones, estados y sistemas económicos poseen propiedades que son en sí irreductibles a las acciones a las que pueden ser reducidas. Así, por ejemplo, la fuerza de un músculo no puede ser descrita como propiedad de las células musculares, si bien el músculo puede ser reducido a sus células componentes. Existen propiedades que solo existen en el nivel de agregación que les corresponde

y que son consecuencias no anticipadas ni contenidas en las acciones elementales.

Bajo la forma de la consideración del papel de las estructuras económicas (incluidas las globales), políticas e institucionales, el texto de Auyero intenta explícitamente recoger la determinación no reducible a su relato de las formas o repertorios de beligerancia. La estructura entra en la acción como conjunto de recursos, oportunidades y bloqueos que se presenta al sujeto actuante con un menú de posibilidades, pero también de desafíos.

Es preciso señalar en este punto que tal vez es tiempo de ir más allá de la concepción durkheimniana de la estructura como constrictión. Después de todo, toda constrictión es una posibilidad, y la misma posibilidad solo es posible si está constreñida. Yo puedo comunicarme solo en la medida en que hablo un lenguaje determinado. La restricción de mi habla al patrón (constrictivo) de un sólo idioma me impide hablar “cualquier” idioma, pero esta opresión que limita mi espontaneidad (o me veta la posibilidad de la glosolalia) es precisamente lo que me da la posibilidad (y la libertad) de poder decirle algo a alguien. La restricción más que represión es, al menos en principio, la determinación y la discriminación que hacen posible “algún” discurso inteligible. Después de todo, tal vez no hay cárcel más lóbrega que la del ave que viene de todas partes y no sabe a donde va. En definitiva, es preciso incorporar la consideración de que las reglas tienen este rostro posibilitante junto al más usualmente reconocido de su carácter de constrictión o “represión”. Incluso la represión estatal crea nuevos campos de lucha, nuevas herramientas y nuevas posibilidades para todos los sujetos involucrados.

En el lenguaje de los artículos revisados no es posible siempre liberarse de algunas costumbres léxicas que pueden prestarse a confusiones. Por ejemplo, en el texto de Ramírez se habla todavía de “lucha entre culturas”. A nuestro juicio esta expresión encierra trampas esencialistas como las justamente deploradas por Salman. ¿Qué se quiere decir cuando se dice que dos culturas “chocan” o se enfren-

tan? (i.e. la cultura indígena y la blanco-mestiza). Por un lado, las culturas no son agentes, y hablar de ellas como si lo fuesen crea la tentación de la antropomorfía. Las culturas no se enfrentan simplemente porque no son sujetos. La cultura es una construcción conceptual que permite agrupar y tratar sobre un conjunto de fenómenos, pero no es en sí una realidad empírica, ni mucho menos está dotada de agencia, a menos que se pretenda en alguna vena hiper-estructuralista recaer sobre alguna versión del “títere” humano. Esta forma de pensar, que reduce a las personas a meros efectos de la determinación estructural, ha sido justamente considerada insatisfactoria. Los seres humanos no son portadores o *locii* de la cultura, en el sentido de estar poseídos por ella o de ser sus muñecos de ventrílocuo. El sujeto actuante no comparece a la interacción como representante o como agente de una entidad llamada “cultura”. Sería dable sugerir una terminología diferente. La cultura no es un agente trascendental o un operador oculto, como tampoco es una determinación causal. Tal vez podríamos verla como un conjunto de recursos, aprendizajes y memorias incorporadas al sujeto actuante, que este puede en alguna forma “recordar” o “traer a la escena” en función de las necesidades prácticas de “salir del paso”. Entre estas memorias se hallan las memorias del cuerpo, del afecto y de las distintas facultades humanas (cada una de ellas dotada de su propia memoria). Los materiales que son movilizados operan como instrumentos, saberes y habilidades, así como también como conocimientos discretos y sustantivos, que son abigarradamente puestos en movimiento de acuerdo a las necesidades situadas de las personas en acción. La fenomenología -y con mucha razón- ha puesto énfasis en el carácter pragmático y teleológico de la acción humana en la “realidad eminente” que casi siempre copa la vida y el tiempo de todos los seres humanos (incluidos los teóricos e incluso cuando hacen o creen estar haciendo teoría). La *lebenswelt* exige de las personas ese continuo despliegue auto-reflexivo de sus recursos pero, al mismo tiempo, incor-

pora recursivamente los efectos, resultados y productos de la acción en el banco de la memoria, como iteración de las destrezas y como relanzamiento de la perpetua reconstitución de los saberes (la “experiencia”).

Por tanto, la cultura cívica (para usar el término verbiano), no es sino un conjunto de recursos retenidos en la memoria y que están disponibles para usos identitarios, instrumentales, hermenéuticos o estratégicos y a los que se van agregando los aprendizajes desde la acción. Las estructuras “objetivas” definen lo que va siendo puesto a disposición de los agentes y los problemas que estos deben enfrentar, mientras que su pre-configuración en tanto agentes define lo que estos pueden hacer con las cartas que reparte el sistema social y las cartas que pueden ser inventadas y puestas en renovada circulación (el naipe cultural es un conjunto abierto y potencialmente infinito, pero es fabricado a partir de los materiales existentes al momento de su invención).

Viene al caso hacer un último comentario al artículo de Franklin Ramírez. En este texto se dice que es preciso ir más allá de una versión “puramente” instrumentalista del conflicto y se sostiene que las batallas políticas son también “batallas de significación”.

A estas afirmaciones proponemos una observación ulterior: la perspectiva que diferencia lo “instrumental” de lo “no instrumental” es vecina de la que expresa Salman en el sentido de que se hace necesario suplir el análisis de la decisión racional con el de la “cultura política”. En la perspectiva de Salman, las acciones pueden *grosso modo* dividirse en acciones “racionales” (instrumentales, *zweckrationalitat* weberiana) y acciones irracionales, no instrumentales, orientadas a la significación. La dicotomía de Ramírez con respecto a la diferencia entre lo instrumental y lo significativo se aproxima a esta concepción dualista de la acción humana. Así, el problema de la sociología política estriba en no haber reconocido suficientemente el peso de lo “irracional” en el caso de Salman, o de lo “no instrumental” en el caso de Ramírez. En todo caso, en

ambos textos se opone lo racional de acuerdo a fines a lo que no lo es.

En realidad no existe ninguna razón para excluir a la razón instrumental del análisis político cultural. El instrumentalismo y los valores asociados a él, como concepto académico, como cultura práctica en acto y en tanto “mentalidad” o constelación actitudinal, es también una construcción o invención humana y depende para su producción y para su reproducción de la permanencia de prácticas, experiencias y tipos de encuentro que se alimentan de y alimentan a este síndrome. La actitud instrumental, la racionalidad estratégica y la *rational choice* no son antediluvianos como productos culturales o como habitus existencial. La racionalidad instrumental, no menos que la estratégica, son también formas de dar sentido al mundo, de darse identidad (“soy el tipo de persona que actúa *racionalmente*”) y de luchar estratégicamente (un sujeto puede modernamente ganar puntos demostrando que su acción es “racional”, al contrario de sus oponentes). La lucha instrumental es también una lucha en torno al sentido, es también una batalla en torno al significado y es también un avatar más de la identidad. No creemos, por tanto, que pueda (a este nivel) oponerse un desciframiento político-cultural a una acción racional-instrumental: esta última es solo otra manera de posicionarse en el sentido. La acción instrumental debe ser vista como cultura política y como una perspectiva entre otras del actuar.

Un último comentario se impone al artículo de Auyero: aparentemente, el autor sostiene que “los repertorios (de la beligerancia)...emergen de la interacción ciudadana con el Estado”. A este respecto es necesario hacer dos puntualizaciones: no todos los actores que enfrentan a un Estado son ciudadanos o lo hacen desde la ciudadanía, como lo han mostrado De la Torre y Menéndez Carrión, entre otros y otras. La ciudadanía es una forma particular y más bien poco frecuente de relación entre Estado y particulares. No toda acción frente al Estado es ciuda-

dana o se hace desde la significación ciudadana. Por otra parte, parecería que Auyero excluye en la formación de los repertorios otras interacciones que pueden “dar lecciones” a la gente. Es perfectamente posible que el aprendizaje político no solo se haga al calor de las luchas contra o en el Estado, sino que también en otros ámbitos y luego se aplique, adapte y extienda a la esfera específicamente política. Después de todo es de suponer que las experiencias formativas frente a la autoridad pueden ser decisivas en la esfera de la familia, del barrio, del sindicato, de la comunidad primaria o en tratos con actores supra-estatales (¿cuánto del aprendizaje político de los indígenas ecuatorianos tuvo como escenario el mundo de las ONG’s internacionales o las interacciones con otros gobiernos, organismos multilaterales o la famosa “sociedad civil globalizada”?).

El Estado debe, por el contrario, ser visto como un referente entre otros en un campo de lucha que incluye lo infra y lo pre-político como parte de los ámbitos de aprendizaje. Las invenciones hechas en una arena determinada deben poder ser adaptables y reciclables en otras y deben poder “migrar” cruzadamente. Por otra parte, las luchas relevantes a la formación de los repertorios de acción política pueden también no ser *contra* el Estado, sino *en el Estado y por el Estado*. La presentación de las acciones como acciones anti-estatales puede perfectamente ser parte de estrategias intra-estatales y destinadas a ganar posiciones al interior de los circuitos oficiales del poder. Carlos de la Torre lo muestra de manera muy clara cuando estudia de qué manera el populismo y el movimiento étnico tienden a buscar colocarse dentro de lo estatal y usan sus medios de lucha como parte de un proceso continuado de diálogo con y por el poder, dentro de las estructuras existentes y rutinarias. El propio Auyero muestra como los políticos profesionales y los partidos convencionales son parte del movimiento de lucha y se articulan con este de variadas pero importantes maneras.