

EL ANALISIS CULTURAL APLICADO A LA CIENCIA POLITICA

Consideraciones teórico-conceptuales acerca
del estudio de la "Cultura Política"

*Fabio López de la Roche**

INTRODUCCION

El estudio y conocimiento de la cultura política de un pueblo es un momento indispensable hacia el desarrollo de su autoconciencia como comunidad histórico-social, hacia el logro de su identidad como tal.

La historiografía nacional carece de estudios integrales acerca de nuestra cultura política. Investigaciones específicas han abordado fenómenos con ella relacionados: estudios sobre el clientelismo, sobre "La Violencia", sobre el sistema político y los partidos tradicionales, sobre comportamiento electoral en algunas elecciones, etc.

Sin embargo, no ha habido una propuesta totalizadora que a partir de una cala profunda en las implicaciones del concepto "cultura", permita visualizar en su conjunto y en su

* Historiador, investigador Cinep.

trayectoria histórica de rupturas y continuidades, la "cultura política colombiana".

No obstante, este trabajo no pretende entrar directamente en el análisis de la cultura política colombiana sino, fundamentalmente, plantear algunas posibilidades de construcción del análisis cultural en ciencia política. Si bien en el presente ensayo haremos alusión a algunos aspectos de nuestra cultura política, su propósito fundamental es plantear la problemática teórico-conceptual general del análisis político-cultural, y establecer una serie de criterios hacia desarrollos futuros de la investigación sobre cultura política en Colombia.

Nuestra propuesta teórica sugiere una aproximación integral a las relaciones entre la política y lo político, de un lado, y las diferentes dimensiones de la sociedad civil, de otro. Creemos que el estudio de la cultura política no puede circunscribirse al tratamiento de las esferas estrictamente políticas de la vida social. El acercamiento a la cultura política de un pueblo requeriría por lo tanto, en calidad de marco social ampliado, el abordaje paralelo de algunos elementos centrales y definitorios de su cultura vistos en su evolución histórica concreta.

Inicialmente presentaremos algunos factores históricos que han estimulado el interés hacia el análisis cultural en la ciencia política, para pasar luego a abordar nuestra problemática central relacionada con los posibles caminos de construcción de una ciencia política de la cultura.

Factores históricos incidentes en el crecimiento del interés hacia el análisis cultural en ciencia política

El desarrollo del nacionalismo a fines del siglo XIX y del fascismo italiano y del nacional-socialismo alemán en las primeras décadas del siglo XX puso de manifiesto la relación entre nación, cultura y política.

La década de 1960, con la irrupción del Tercer Mundo con sus demandas de identidad en el escenario internacional, estimuló el crecimiento del interés hacia la relación entre cul-

tura y política. El desarrollo de los movimientos de liberación nacional en aquellos años impulsó la reflexión sobre la cuestión de la autenticidad cultural de los nacientes países, sobre la especificidad de sus trayectorias históricas y de sus alternativas de desarrollo político-social. El pensamiento político y filosófico de numerosos dirigentes del movimiento independentista (piénsese en Nasser, Khomeini, Nkruma o Lumumba) hizo un gran énfasis en el rescate de los valores y de la tradición cultural de sus pueblos como una forma de autoafirmación nacional y de logro de confianza en sí mismos, luego de décadas de colonialismo económico, político y cultural.

Desde antes del auge del movimiento de liberación nacional de los 60, en 1946, había sido fundada la UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), entidad dependiente de la ONU, con el fin de estimular la protección de las libertades humanas y el desarrollo de la cultura. Esta organización cuya fundación era índice de la creciente importancia de la problemática cultural en la vida internacional, iba a convertirse con la irrupción del Tercer Mundo en el escenario político-institucional mundial, en una tribuna fundamental de expresión de sus demandas educacionales, científicas y culturales.

En América Latina los procesos de consolidación nacional de finales del siglo XIX, el desarrollo del mestizaje racial y cultural, estimularon en numerosos de nuestros intelectuales la reflexión sobre nuestra idiosincrasia histórico-cultural, sobre la especificidad de nuestro desarrollo histórico y sobre la posibilidad de caminos originales por seguir en nuestra evolución político-social.

La expansión norteamericana sobre territorio mejicano a mediados de siglo y sobre todo su influencia económica, político-militar y cultural de fines de siglo sobre las naciones latinoamericanas (guerra hispano-cubano-norteamericana, la política del "gran garrote", la usurpación del canal de Panamá en 1903, etc.), generó un movimiento intelectual de respuesta rico y original en sus sugerencias y propuestas: *Nuestra América* de José Martí, *Ante los Bárbaros* de José María Vargas Vila, *Ariel* de José Enrique Rodó, los escritos de

Eloy Alfaro, el estadista ecuatoriano, constituyen una página valiosa no sólo de nuestra historia intelectual sino, además, de nuestra dignidad subcontinental. Hay en estos pensadores toda una herencia de reflexión sobre las consecuencias de la irrupción del utilitarismo norteamericano, sobre potenciales opciones de desarrollo político-cultural, sobre los aspectos problemáticos de nuestra cultura, sobre la relación por establecer con Occidente, etc., cuestionamientos supremamente pertinentes no sólo para aquellos días, y que por desgracia una actitud de desinterés hacia lo propio y de olvido de lo que debemos a nuestra propia tradición, ha relegado al rincón de las curiosidades ocasionalmente desempolvables. Creemos que hay que volver sobre esta tradición, sin “chauvinismos” latinoamericanistas, pero sí con una clara conciencia de pertenencia a una tradición intelectual que tiene mucho que insinuarnos para la construcción de un hoy verdaderamente novedoso y arraigado en una herencia colectiva. Necesitamos retornar a lo mejor de esta tradición. Pensemos por ejemplo en Mariátegui y en su preocupación por los aspectos culturales desde una perspectiva marxista que jamás redujo la cultura a mero “reflejo” o “superestructura”. Pensemos en su intención de aprehender la singularidad de nuestra trayectoria y de aplicar las nociones y los conceptos surgidos de la experiencia europea, con indispensables precauciones provenientes del conocimiento desprejuiciado y concreto de lo propio, o en su alta valoración de la democracia como un logro histórico social para retomar por el proyecto socialista.

Otros fenómenos históricos que pusieron de presente la íntima relación existente entre cultura y política, fueron el aprismo de Haya de la Torre con su énfasis en el “indoamericanismo”, y el populismo latinoamericano en sus diversas vertientes, con su acento en las categorías “pueblo” y “nación”, contrapuestas a las de “oligarquía” e “imperialismo”.

El problema de la dependencia científica y cultural de los países del Tercer Mundo, la configuración de unos flujos culturales sobre la base de unas estructuras internacionales de dominación económica y política, la expansión de la industria cultural del mundo desarrollado con sus tendencias homogeneizantes y despersonalizantes en relación con las culturas nacionales, han estimulado la preocupación por las

políticas culturales y por la búsqueda de nuevas formas de interacción cultural entre los pueblos, sobre la base del reconocimiento recíproco del aporte de las diversas nacionalidades a la cultura universal.

Los posibles caminos de construcción del análisis cultural en ciencia política

Bertrand Badie, historiador y politólogo francés, estudioso de las relaciones entre cultura y política, tomando distancia de la concepción de la "cultura cívica" de Almond y Verba desarrollada en la ciencia política norteamericana a partir de los 60, ha venido sugiriendo nuevas maneras de encarar el análisis cultural. Compartimos su preocupación por la necesidad de desarrollar una sociología política de la cultura que se apoye en la herencia antropológica de reflexión sobre la cultura y en los logros de la teoría sociológica clásica. Paralelamente, hallamos necesario que el análisis cultural en ciencia política retome de manera crítica los logros de la ciencia política empírica, reconociendo sus indudables aportes y percibiendo al mismo tiempo sus limitaciones teórico-conceptuales.

El análisis cultural en ciencia política requiere el abordaje de la trama específica del desenvolvimiento histórico de cada sociedad. En este sentido, es imprescindible rescatar las sugerencias de la sociología histórica y, en particular, de la sociología histórica de la cultura. Hallamos, además, indispensable para el estudio de la cultura y de las relaciones cultura-política en América Latina retomar los logros y las insinuaciones del pensamiento político-social y culturalista latinoamericano, el cual cuenta con una significativa tradición de reflexión sobre la identidad cultural del subcontinente. Esta tradición que por haberse desarrollado en una forma ensayística, no clásica, no estrictamente categorial, ha sido frecuentemente subvalorada en su validez explicativa y científica, debe ser retomada y enriquecida con los nuevos aportes y recursos interpretativos de las ciencias sociales en América Latina, pues en ella se encuentran pautas fundamentales para el análisis cualitativo de la especificidad de nuestro desarrollo regio-

nal político-social y cultural. Ese discurso frecuentemente intuitivo sobre la "idiosincrasia", el "carácter nacional" o "el alma de los pueblos", ha sido menospreciado precisamente por intuitivo. El propio Badie no oculta un cierto menosprecio por esta tradición intuitivista en el análisis cultural (aunque no en el caso de América Latina, que no constituye precisamente su esfera de interés investigativo). Reconociendo las indudables limitaciones de esta tradición ensayística en cuanto a sus posibilidades demostrativas, consideramos indispensable rescatar el valor y la fuerza de la intuición en dicha tradición, elemento nada despreciable en el análisis socio-histórico, máxime cuando la intuición no se encuentra simplemente vinculada a una mera intención especulativa, sino a una capacidad singular del pensador para observar y analizar los fenómenos de su tiempo.

La toma en cuenta de los logros de la sociología histórica y el desarrollo de una sociología histórica de la cultura, y hacia un futuro y de manera más precisa, de una sociología histórica de la cultura colombiana, son imprescindibles como pautas individualizantes de conocimiento capaces de desentrañar la peculiaridad de los distintos desarrollos nacionales, y de sentar necesarias distancias en relación con todo tipo de concepciones estrechamente sistémicas y desarrollistas.

La elaboración del concepto cultura en la tradición antropológica

Miraremos algunas de las definiciones de cultura desarrolladas en la tradición antropológica, valorando su aporte y sus limitaciones en la construcción del concepto de "cultura". Nos remitimos a un texto fundamental para el estudio de la cultura cual es: *Culture. A critical review of concepts and definitions de Clyde Kluckhohn y A. L. Kroeber*, publicado originalmente en 1952.

Las definiciones descriptivas o de tipo enumerativo:

Este tipo de definición es de los más antiguos y de mayor difusión. Según él, la cultura es el "conjunto" cons-

tituido por los conocimientos, las creencias, las concepciones estéticas, el derecho, la moral, las costumbres, los modelos de comportamiento y todas las otras aptitudes y hábitos que adquiere el hombre como miembro de una sociedad y que se comparten en común en ella¹.

Badie ha criticado la definición de Tylor por limitarse a enunciar las producciones recurrentes de la acción social, postulando solamente, sin justificarla teóricamente, la coherencia que las une. La cultura sería en la conceptualización de Tylor no más que objeto de descripción, nos daría algunas ideas sobre sí misma, pero de ninguna manera constituiría un factor de explicación. Tal definición no nos permite percibir la esencia, la identidad de la cultura dada, pese a anotar algunos momentos fundamentales constitutivos de la cultura.

Badie nos dice que tal debilidad teórica "da cuenta de la naturaleza empírica de los trabajos que se inscriben en esta filiación, a la cual no escapa la corriente dominante de la ciencia política de la cultura; Pye y Verba se inspiran claramente en Tylor para definir la cultura política (. . .). La definición de Pye y Verba remite la cultura a la yuxtaposición de creencias empíricas, de símbolos expresivos y de valores"².

Las definiciones de tipo histórico

Estas definiciones hacen énfasis en la cultura como tradición, como una herencia social, como una suma de comportamientos aprendidos. Explican de alguna manera la propiedad de coherencia en cuanto ella deriva de un proceso de "herencia social", de transmisión intergeneracional de valores (por ejemplo en Linton, Ralph, *Estudio del Hombre*, México,

1 Este tipo de definición ha estado signado por la visión de E.B. Tylor en su obra *Primitive Culture*, Boston, 1871. Ver su definición en Kluckhohn, C. y Kroeber A.L., *Culture. A critical review of concepts and definitions*, New York, Vintage Books, 1963, p. 81.

2 Badie, Bertrand, *Culture et Politique*, Económica, París, 1986, p. 12.

FCE-1956, o en Mead, Margareth, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York, 1937).

Esta visión de la cultura como resultado de un proceso de socialización hace un énfasis pertinente en las propiedades de reproducción del sistema social. Sin embargo, ella entraña una visión muy pasiva de la acción del hombre, que estaría casi que condenado a reproducir lo que la sociedad le ha enseñado. Nada nos dice sobre el proceso y las condiciones de creación cultural. La cultura se nos muestra aquí como una entidad fundamentalmente estática que se reproduce de año en año.

Hay que anotar la necesidad de poner en claro la acción del hombre entendiendo que si bien la cultura en gran medida produce al hombre, éste es al mismo tiempo creador de cultura como también generador de rupturas y discontinuidades.

Criticando los análisis que explican la génesis del estado como el producto de una "herencia romana", negando los mecanismos de innovación cultural que se encuentran en la crisis de la sociedad feudal, Bertrand Badie nos dice que "socialización y reproducción no pueden de ninguna manera superponerse al concepto de cultura y en tal caso nos conducirían a ver en el presente una simple continuidad del pasado y en la cultura una sola fuerza de conservación"³.

Las definiciones de tipo normativo

Estas hacen énfasis en el problema de las reglas, de las normas, de un lado, y en los ideales, los valores y la conducta, de otro. Estas definiciones de tipo normativo analizan la cultura desde el punto de vista del conjunto de los valores que se comparten en una sociedad. La conciben como una manera de vivir común a los individuos que forman una sociedad dada, o como el conjunto de reglas y de *ideales* concebi-

3 Ibid., pp. 12-13.

dos para perpetuar las interacciones sociales (interpersonales, intergrupales)⁴.

Badie ha anotado acerca de estas construcciones normativas del concepto cultura, cómo ellas tienen la ventaja, por lo referente a la noción de ideal, de mostrar, como lo hace Sorokin, el lugar privilegiado ocupado por lo sagrado y lo religioso en los fenómenos de la cultura, y cómo además, ellas permiten percibir la estrecha relación funcional existente entre cultura y perpetuación de las interacciones sociales.

En relación con la idea de cultura como sistema de valores compartidos en común por una sociedad, habría que precisar que difícilmente en una sociedad todos sus miembros comparten un mismo sistema de valores. Por ello ese compartir social de valores hay que relativizarlo, teniendo presente que la realidad del juego social entraña un conflicto incesante de muy diversos valores. Las propias sociedades totalitarias detrás de su aparente monolitismo, revelan una diversidad de concepciones, de valores y formas de vida.

Las definiciones de tipo psicológico

Estas han puesto su atención en la cultura como adaptación, como manera de resolver problemas, o bien la han concebido como aprendizaje y como hábito.

Concibiendo la cultura como manera aprendida de resolver los problemas, algunos antropólogos han optado a la manera de Ford⁵ por esta definición de tipo psicológico que tiene la ventaja de reintroducir al individuo, bien sea a través

4 Ver la definición de P. Sorokin, tomada de su libro *Society, Culture and Personality: their structure and Dynamics*, N.Y. 1947 en Kluckhohn, C. y Kroeber A.L., op. cit., pp. 101-102. La versión castellana del libro de Sorokin se titula: *Sociedad, Cultura y Personalidad. Su estructura y su dinámica*, Madrid, Aguilar, 1960.

5 C. Ford nos dice que "la cultura", en la forma de regulaciones que presiden la conducta humana brinda soluciones a los problemas sociales". Ver Kluckhohn y Kroeber, op. cit., p. 106.

del hábito o de las inhibiciones y los mecanismos de orden psicoanalítico ligados a su solución, como en Freud (la cultura como modelo de superación de las inhibiciones).

Sin embargo, no se avanza sustancialmente en la comprensión de la relación entre lo individual y lo social. El hábito y el aprendizaje nos remiten de hecho a la socialización.

Las definiciones estructurales

Ponen éstas su atención en el modelo, en los patrones, en la organización de la cultura. Estas definiciones tienen el mérito de reivindicar la mirada sobre la asociación de lo explícito y de lo implícito en la organización de los modelos sociales, como lo hacen Kluckhohn y Kelly ("The Concept of Culture" en Linton, R., (Ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, N. York, 1945), para los cuales la cultura consiste en "un sistema históricamente formado de modelos de vida explícitos e implícitos que tienden a ser compartidos por todos los miembros de un grupo o por una parte de él"⁶.

Badie ha subrayado cómo estas concepciones estructurales y en particular la concepción de Kluckhohn y Kelly muestran que la cultura no puede ser reducida a la adición de elementos dispersos, sino que remite la entrada a una congruencia, a una lógica unificadora que se sitúa fuera de los comportamientos reales y que puede permitir explicarles. Se crea así lugar, por primera vez, para la pluralidad, ya que la coherencia de una cultura puede concebirse no obstante las distancias entre los comportamientos individuales. Construyendo la cultura como un sistema congruente, esta escuela sugiere ya el lugar de la cultura en el análisis sociológico: explicar el mantenimiento de una compatibilidad mínima entre acciones con orientaciones diferentes, incluso opuestas. Permanece como lo pasivo de esta visión, una comprensión aún estática de la cultura, de la cual es responsable la insuficiente elaboración del concepto de "modelo de vida" y una capacidad explicativa que continúa siendo frágil, débil, para alcanzar a explicar

6 Ibid., p. 119.

la hipótesis de congruencia, su nivel de realización, cómo se teje y se desteje esta congruencia, así como los procesos sociales que la sostienen⁷.

Las definiciones de tipo genético

Hacen énfasis en la cultura como un producto, en las ideas y en los símbolos y en su papel en la generación de la cultura.

Estas definiciones desarrollan la idea de la congruencia sugiriendo como lo hace Carr, que ella es el resultado de todo comportamiento en asociación⁸, y que dicha congruencia se realiza a través de las corrientes de ideas o de la construcción de una red de símbolos. Aquí se establece una pauta importante en la conceptualización de la cultura: toda interacción social durable implica la construcción de un modo de comunicación que une a todos los actores y se sitúa a un nivel mucho más abstracto y mucho más globalizante que los comportamientos explícitos que, a merced de las situaciones, pueden ser tan complementarios como divergentes.

La perspectiva semiótica de la cultura

Algunos antropólogos como Mery Black, M.T. Douglas y sobre todo Clifford Geertz han venido trabajando desde una perspectiva semiótica, cuyos comienzos como corriente interpretativa de los fenómenos político-culturales se remontan a los años 60. Esta tendencia ha venido reivindicando el lugar y el peso de la significación en la acción social, haciendo de su estudio el fundamento del análisis cultural. C. Geertz escribe así: "Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en las redes de significación que él mismo ha tejido, yo tomo la cultura como estas redes, y su análisis no pasa

7 Badie, B. Op. cit., p. 14.

8 L. J. Carr nos habla de la cultura como del "resultado acumulado y transmisible de la conducta pasada en asociación". Ver Kluckhohn y Kroeber, op. cit., p. 127.

por una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino por una ciencia interpretativa en búsqueda de la significación”⁹.

Geertz rehusa confundir la cultura con los cultos y las costumbres y la asimila a “estructuras de comprensión” a través de las cuales los hombres dan forma a su experiencia, agregando que el sistema político es precisamente “la arena” en la cual estas estructuras se despliegan de forma privilegiada. Así construida, la cultura supone un código, es decir, un sistema de significaciones, por medio del cual “los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus aptitudes se relacionan con la vida”¹⁰.

Esta concepción aclara el funcionamiento de la congruencia en una cultura. Muestra de un lado, que una colectividad requiere una congruencia mínima sin la cual las interacciones sociales no serían posibles o no podrían durar: el juego social es imposible si los actores no comprenden los mensajes. Aquí Geertz retoma la idea de Weber de que toda acción social supone que ella sea portadora de significación para aquel a quien va dirigida; el hombre debe hacer que su acción sea significativa para los demás.

Aplicada esta perspectiva a la ciencia política, se trataría entonces de interrogarnos acerca de la acción política no tanto tratando de conocer sus reglas, sino de ver la significación que le confieren los diversos actores políticos.

De otro lado, esta concepción posibilita algo muy importante para una comprensión adecuada del funcionamiento cultural: el rompimiento con lo que Badie denomina el “consensualismo abusivo” que ha signado muchas de las investigaciones de los culturalistas. En efecto, reconocer que cualquier sociedad posee un denominador común, un mismo sistema de significación compartido en común, no riñe con la existencia al interior de esa sociedad de diferentes valores u orientaciones. Como bien lo explica el investigador francés, “postular la

9 Citado por Badie, B. Op. cit., p. 14.

10 Ibid., pp. 14-15.

existencia de una cultura no supone el reconocimiento implícito de creencias comunes o 'a fortiori', de comportamientos comunes al conjunto de una población, sino simplemente el compartir una misma relación significante-significado, que hace que, por ejemplo, dos actores que están en desacuerdo sobre lo que debe ser la acción política, confieran sin embargo, el mismo sentido a lo político, perciban según el mismo esquema su relación con lo religioso o con lo económico, alimentando su comprensión del objeto-poder de iguales tipos de referencia"¹¹.

Esta perspectiva semiótica de la cultura tiene además el mérito de ayudar a ver la manera particular como se ubica en una cultura cada categoría de la acción social. Una perspectiva semiótica de la cultura política colombiana puede, por ejemplo, desentrañar las particulares redes de significación ("justicia", "orden", "estabilidad de las instituciones", "libertad", "democracia", etc.), con que operamos los colombianos.

Este enfoque tiene gran validez hacia la comprensión de la especificidad de nuestra construcción politico-institucional, de nuestra cultura politico-ideológica y participativa, y hacia una percepción más realista y ecuánime de la manera particular como pertenecemos a Occidente, es decir, hacia el desentrañamiento de la esencia de la modernidad colombiana, de la forma singular que la modernidad occidental adoptó al ser trasplantada a suelo colombiano.

La tradición sociológica y la reflexión sobre la cultura

Otra de las vetas fundamentales por explorar es la reflexión sobre la cultura en la tradición sociológica. Haremos alusión a algunos autores y a la relevancia de algunas de las problemáticas por ellos abordadas.

Consideramos importante retomar la *herencia gramsciana* de reflexión sobre la cultura y sobre la relación política-

11 Ibid., p. 15.

cultura. Su concepción de la hegemonía, del lugar y del papel de los intelectuales, de las crisis políticas, del liderazgo intelectual y moral, es supremamente pertinente para la comprensión del desarrollo político y cultural de una comunidad. Encontramos, además, muy pertinente la reflexión gramsciana para el análisis de la evolución latinoamericana, dada su cercanía cultural a nuestra tradición.

Las problemáticas desarrolladas por Max Weber en torno a la acción social y a la necesidad del conocimiento individualizante en ciencias sociales, y acerca de la relación acción social-significación, cultura-significación, son indispensables para nuestra indagación. Imprescindible además, su herencia teórica sobre la relación cultura-religiosidad, sobre la ética y los caminos de salvación y su influjo en los modos de vida, desarrollada en su Sociología de la Religión y en la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo.

El pensamiento sociológico de Durkheim constituye una fuente fundamental para pensar la relación entre la cultura y lo sacro. Sus sugerencias sobre la necesidad en las sociedades de mecanismos sociales de creencia, sobre el carácter ilusorio o relativo de la laicización, sobre la marca sobre las creencias e instituciones modernas de lo sacro en tanto sistema simbólico particular que caracteriza cada historia, estimulan la reflexión sobre lo sacro moderno, sobre los mitos laicos y su funcionamiento en las culturas contemporáneas.

Otra de las problemáticas abordadas por Durkheim y de indudable valor para el tratamiento del caso colombiano, tiene que ver con la relación entre la religión, la construcción institucional y la noción de autoridad. En la historia colombiana donde religión y política, religión y moral, religión y cultura han estado tan estrechamente ligadas, esta reflexión es fundamental. No carece de cierto valor una explicación de la crisis colombiana actual que se escucha con cierta frecuencia en boca de personas de muy diversa procedencia social: “¡Es que se perdió el temor a Dios!”.

Badie se ha expresado certeramente acerca de lo que esta indagación puede revelar: “el análisis sociológico debe (. . .)

investigar, en cada cultura religiosa, las fuentes de la obligación y las de la moral moderna”¹².

Reivindicando la herencia de Durkheim, Badie destaca su contribución al establecimiento de uno de los objetos centrales del análisis cultural: “Mostrar cómo cada cultura ha concebido y construido de forma original su poder y así ha dotado de una significación propia el modelo de dominación que la caracteriza”¹³.

La reflexión sociológica de Parsons acerca de la “tradicción cultural”, sobre los mecanismos de control cultural y los sistemas de creencias, de símbolos y de valores como constitutivos de la cultura, así como sobre la función de las orientaciones normativas como factores de integración del sistema social, son igualmente pertinentes para nuestra reflexión, estableciendo sin embargo, una serie de distancias necesarias en relación con ciertos esquematismos (la visión del ajuste, del conflicto, etc.) presentes en el esquema estructural-funcionalista.

Los aportes y las limitaciones de la tradición empirista dominante en la ciencia política de la cultura

Los estudios realizados por Gabriel Almond, Sidney Verba y Lucian Pye y otros estudiosos de la cultura política o de la “cultura cívica”, han contribuido a consolidar una tradición que ha sido dominante hasta nuestros días en la ciencia política de la cultura.

Esta escuela ha hecho indudables aportes a la reflexión sobre las relaciones política-cultural y al desarrollo de métodos cuantitativos de medición de actitudes y comportamientos políticos, aplicables al estudio de un sistema político o a la investigación sobre política comparada.

12 Ibid., p. 30.

13 Ibid., p. 30.

Problemáticas relacionadas con los niveles de información y de desarrollo de la opinión pública, con los sentimientos hacia el sistema o las expectativas de la gente en relación con el gobierno y la política, indagaciones sobre patrones de adhesión partidaria y de comunicación política, sobre relaciones sociales, participación social y sentido de la cooperación cívica, son sólo algunas de las líneas centrales de interés de esta concepción, cuya importancia sería absurdo desconocer. Sin embargo, es necesario precisar sus limitaciones.

Siendo este ensayo un intento de elaboración teórico-conceptual sobre el análisis cultural en ciencia política, hallamos indispensable traer a cuento los argumentos fundamentales de la crítica de Badie a esta escuela y al concepto de “cultura política”, argumentos que compartimos con algunas diferencias de matiz que precisaremos.

“La primera falla —nos dice Badie— consiste ya en postular la existencia de una “cultura política” sectorizada, autónoma, yuxtapuesta, al decir mismo de Almond y de Verba, a una “cultura económica” o a una “cultura religiosa”, cultura propia que permite “aislar” las orientaciones “específicamente políticas” de los individuos (. . .). Esta construcción a priori del concepto de cultura política (. . .) de entrada niega la principal propiedad del concepto de cultura que es por definición globalizante: estructura de comprensión, el código cultural tiene precisamente por objeto concebir las relaciones que unen entre ellas las diferentes funciones sociales, aprehender lo político en la situación que le es propia. [Tal construcción] aparta (. . .) al análisis cultural de evaluar [el grado de autonomía de lo político], variable de una historia a otra, de hacer la diferencia entre los sistemas sociales que organizan la relación con lo político según diversos modelos de diferenciación, y los que al contrario, la construyen sobre el modo de la fusión. (. . .) Aislando la “cultura política” de otras culturas “sectoriales”, la escuela formada alrededor de Almond, de Pye y de Verba, se priva de los principales aportes del método estructural negando las relaciones que unen la política a lo religioso, a lo económico o a toda otra dimensión de la acción social: lo político no remite finalmente más que a lo político; Almond y Verba explican entonces la “cultura cívica” inglesa por referencia a la práctica política de compromiso instaura-

da precozmente entre la aristocracia y la burguesía, favoreciendo el nacimiento de un orden pluralista y competitivo y el éxito de las instituciones parlamentarias, representativas y asociativas. Inversamente Francia, Italia, Alemania y 'a fortiori', las sociedades del Tercer Mundo ven limitada su capacidad democrática por el juego de una cultura política afectada por una historia donde la tradición y la modernidad políticas no han cesado de estar en conflicto. Ni la ética puritana, ni la significación cultural del capitalismo inglés encuentran en este tipo de análisis que neutraliza de hecho todas las variables que no son específicamente políticas, quitando así la fuerza a la explicación que el control cultural puede dar del cambio social"¹⁴.

Otro de los problemas de esta escuela, íntimamente ligado a su conceptualización de cultura, es su empirismo y su esencia conductista. La cultura política se circunscribe entonces a una serie de creencias, de símbolos y de valores empíricamente constatables y medibles en el comportamiento de un grupo determinado de individuos. La política queda reducida, en gran medida, a un hecho de comportamiento. Cualquier elaboración teórica fuera de la realidad cuantificable tiende a ser dejada de lado o menospreciada.

Estas objeciones que hemos anotado, además de otros presupuestos problemáticos de esta concepción que veremos más adelante, hacen difícil que su concepto de "cultura política" pueda ser aplicado de manera válida como una categoría universal, globalizante, susceptible de ser utilizada en el análisis político-cultural comparativo. Ahora, esto que acabamos de afirmar no niega la validez de tal concepto como categoría descriptiva capaz de arrojar luz sobre aspectos fundamentales del funcionamiento de un sistema político determinado.

Antes de continuar con esta presentación de nuestros distanciamientos en relación con algunas concepciones, distanciamientos necesarios para una construcción adecuada del análisis cultural en ciencia política, es importante precisar que el concepto de "cultura política" ha tenido una difusión

14 Ibid., pp. 41-43.

muy amplia en Occidente y en particular en América Latina, en cuyos países han surgido tendencias que retoman de manera ortodoxa los postulados de la *civic culture* de Almond y Verba. Sin embargo, han surgido nuevas tendencias que si bien utilizan el término de "cultura política", no le confieren necesariamente la significación que aquél tiene en la tradición inaugurada por Almond y Verba, y que propenden además por la consolidación de una rigurosa aproximación historicista, reivindicando el sentido interpretativo del análisis político cultural¹⁵. Nosotros nos ubicamos en esta nueva tendencia que, sin renunciar al término de cultura política, le confiere otra significación y otros alcances.

Otros presupuestos problemáticos de la concepción de la *civic culture* tienen que ver con su esencia desarrollista y su tipo de concepción sistémica de la realidad social.

Haremos algunas precisiones críticas acerca del desarrollismo y del sistemismo en la mirada sobre la sociedad, dado el hecho de que su difusión no se circunscribe solamente a la escuela de la *civic culture* y a la tradición comparativista en ciencia política, sino que además está presente en ciertas versiones marxistas del desarrollo histórico, político y social.

El sistemismo tiene que ver con la hipervaloración de los elementos de estabilidad, de persistencia y de autorreproducción del sistema político. La relación social, la estructuración organicista de la sociedad, resulta entonces privilegiada en perjuicio de la acción social, de la consideración de los momentos de ruptura y de conflicto.

Si el sistema político es concebido como un ente cuya finalidad es autorreproducirse, es difícil percibir los momentos de innovación y de creación de nuevos contenidos.

15 Me refiero a trabajos como los de Guillermo Sunkel, *Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política*, ILET, Santiago, 1985, *El Mercurio: 10 años de educación político-ideológica 1969-1979*, ILET, Santiago, 1983, o al de Jesús Martín-Barbero *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México, 87.

El sistemismo se ve reforzado, además, por una concepción de la socialización como proceso de reproducción. Recientes investigaciones sobre la socialización han mostrado cómo ella es en realidad una transacción entre individuos y agentes socializadores, invitando a considerar con mayor prudencia los momentos de ruptura y de continuidad, de consenso y de conflicto que entraña todo proceso socializador¹⁶.

Del desarrollismo podríamos decir que es el sistemismo aplicado a la consideración del desarrollo histórico de los pueblos. Sin pretender negar aportes fundamentales de la concepción desarrollista tales como su reflexión sobre el modelo centro —periferia y su rica y necesaria crítica a la teoría de la dependencia y del imperialismo, tenemos que ver los inconvenientes del desarrollismo como concepción global de la evolución histórico-social.

El desarrollismo nos remite a ciertas formas ideales, a ciertos “puntos de llegada” obligatorios para todos los países. Esos patrones ideales de desarrollo social, económico y político, serían las instituciones y el modelo estatal europeo-occidentales. En el desarrollo de la cultura política de los pueblos existirían unos modelos ideales de participación popular, unos niveles óptimos de diferenciación del sistema político —niveles óptimos deducidos de la experiencia histórica inglesa o norteamericana— que deben ser alcanzados por todos los países deseosos de acceder al desarrollo. La historia se desarrollaría como un proceso armónico a través de unas fases sucesivas e ineludibles conducentes a un mismo modelo cultural racional y secular.

Una perspectiva funcionalista extrema ha sido culpable de establecer una división tajante entre sociedades tradiciona-

16 Ver los trabajos de Annick Percherón “Le Domestique et le Politique, Types de familles, Modèles d’éducation et transmission des systèmes de normes et d’attitudes entre parents et enfants”, en *Revue Française de Science Politique*, No. 5, octubre 1985; “Préférences idéologiques et Morale quotidienne d’une génération a l’autre”, en *Revue Française de Science Politique* No. 2, abril 82.

Ver también su trabajo citado por Badie (op. cit., p. 48). *L’ univers politique des enfants*, Paris, P.F.N.S.P., 1974.

les y sociedades modernas. La riqueza y la variedad de las distintas sociedades tradicionales vienen entonces a quedar ocultas por el manto homogeneizador de la "sacralización" y la tradicionalidad. Tal perspectiva funcionalista y dualista ha sido además responsable de visiones estereotipadas y de discutibles clasificaciones eurocentristas sobre los niveles de aptitud o de ineptitud de las sociedades para la democracia.

En la historia de América Latina encontraríamos sin lugar a dudas, diferencias sustanciales entre la sociedad tradicional mejicana, la colombiana y la cubana, así como en las formas como cada una de ellas leyó, recibió, rechazó o adoptó la modernidad europeo-occidental, el racionalismo, el laicismo, la idea de libertad, los códigos franceses, las instituciones parlamentarias, etc. No ver esas diferencias es no ver, de un lado, distintas formas de copia e imitación, distintas formas de inautenticidad, y, de otro, no ver distintas formas de asimilación crítica, de adaptación original de los modelos foráneos, de innovación o de creación cultural.

De otra parte, la visión del proceso de secularización como un proceso constitutivo de la modernización en todas las latitudes que conduciría a unas formas laicas seculares únicas de existencia espiritual de la sociedad, es muy discutible. Estudiosos de las religiones como Durkheim o Mircea Eliade han mostrado la relatividad de la secularización y la necesidad de nuevos universos míticos que acompaña el desarrollo de la modernidad capitalista.

Tal modelo de desarrollismo no podría dar cuenta de los renacimientos fundamentalistas y de la ampliación del espacio de lo sagrado en algunas sociedades islámicas contemporáneas, como tampoco explicar ciertas formas de sacralización características de la sociedad del "socialismo real" e incluso ciertos fundamentalismos revolucionarios en la América Latina de nuestros días.

Un estudio de los tipos de secularización vividos por Cuba, Venezuela y Colombia, para citar solamente tres ejemplos, podría mostrar, paralelamente con las similitudes, diferencias esenciales sorprendentes y distintas trayectorias de construcción de la modernidad.

Norberto Lechner en su libro *Estado y Política en América Latina*, nos habla de una "discontinuidad simultánea" desde la que América Latina ha vivido y llevado a cabo su modernización. Esta discontinuidad se desenvuelve sobre tres planos: a) En el destiempo entre Estado y Nación en virtud de que algunos estados se hacen naciones mucho después y algunas naciones tardarán en consolidarse como estados; b) En el modo desviado como las clases populares se incorporan al sistema político y al proceso de formación de los estados nacionales: más como fruto de una crisis general del sistema que las enfrenta al estado, que por el desarrollo autónomo de sus organizaciones, y c) En el papel político y no sólo ideológico que los medios de comunicación desempeñan en la nacionalización de las masas populares¹⁷.

Comentando estos tres elementos de la evolución histórica latinoamericana, Jesús Martín-Barbero nos dice que tal discontinuidad sería una modernidad no contemporánea, una no contemporaneidad, nociones claramente diferentes de la idea de atraso, "esto es, del atraso convertido en clave explicatoria de la diferencia cultural"¹⁸.

Estas reflexiones de Lechner nos reiteran una vez más cuán absurdo es pensar en una fórmula única de democracia, en un patrón único de modernización; y cuán necesario es hoy día mirar los diferentes tipos de modernidades políticas en construcción y las posibilidades de implementación de modelos originales de desarrollo democrático acordes con la trayectoria histórica y político-cultural de cada nación.

La sociología histórica y la sociología histórica de la cultura en el análisis cultural en ciencia política

Hemos insistido antes en la importancia del conocimiento individualizante y en la necesidad de aprehender los elementos constitutivos de la singularidad de la trayectoria histórico-social de cada pueblo.

17 Citado por MARTÍN-BARBERO, Jesús, op. cit., p. 115.

18 MARTÍN-BARBERO, Jesús, op. cit., p. 115.

Una aproximación historicista a los fenómenos del desarrollo político-cultural es necesaria hacia la comprensión del desarrollo de los países “centrales”, de nuestra diferencia en relación con ese tipo de desarrollo, y de las posibles coincidencias o secuencias similares en algunos trayectos específicos del desarrollo de los dos procesos, coincidencias capaces de aportarnos elementos de juicio sobre x o y fenómeno.

Ahora, la aproximación historicista ya no en el plano comparativo, sino en el estudio de una cultura política nacional, es imprescindible dada la estrecha relación existente entre la cultura y las prácticas históricas concretas. La cultura no es una “esencia” o un principio inmanente e inmodificable. Si bien en ella hay permanencias y continuidades, ella es también innovación constante bajo el efecto de influencias culturales exteriores y de modificaciones relacionadas con el desenvolvimiento histórico de los diversos planos que conforman la acción social. Es esencial tener presente —como bien lo anota Badie— que “cada cultura no remite a un modelo forjado *ex nihilo*, sino a contextos históricos precisos que permiten comprender en qué condiciones tales o cuales modelos de interacciones se constituyen y luego se estabilizan en modelos culturales organizadores del sistema”¹⁹.

En relación con los aportes de la sociología histórica consideramos necesario retomar la herencia de Weber sobre la dominación, los tipos de dominación y las formas históricas de la legimitidad.

En esta misma dirección nos son supremamente pertinentes los estudios de Reinhard Bendix sobre las formas y los fundamentos históricos de la autoridad, así como sus sugerencias acerca de la existencia de una cultura de la autoridad característica de cada sociedad.

Las problemáticas desarrolladas por Bertrand Badie en torno al problema del “desarrollo político”, su crítica a las concepciones desarrollistas clásicas, su conocimiento de los desarrollos centrales y su intento de tomar distancia de esos

19 BADIE, B., *Ibid.*, p. 62.

modelos y de percibir la originalidad de la evolución histórico-política y cultural del Tercer Mundo, nos resultan de gran utilidad con miras a configurar una aproximación adecuada al conocimiento de la cultura política en un país de América Latina, y en términos de evaluación o formulación de potenciales opciones originales de desarrollo político.

Las investigaciones de Robert Nisbet sobre el “cambio social”, sobre la relación entre estructura social y cambio, sobre cambio y acontecimientos, sobre los ritmos del proceso de cambio cultural, o sus sugerencias sobre los “héroes culturales” son de indudable significación para la evaluación cualitativa y la periodización de una trayectoria de desarrollo político-cultural.

En relación con las aportaciones de la sociología histórica de la cultura, nos parece necesario retomar los resultados de las investigaciones de Edward P. Thompson, estudioso de los determinantes y de los contenidos culturales actuantes en el desarrollo del movimiento obrero inglés, de la “conciencia de clase” y la “cultura comunitaria” como fuente de los contenidos igualitarios presentes en el sistema de valores de la clase obrera británica en el siglo XIX.

Los trabajos de Raphael Samuel, de Peter Worsley y de otros miembros del History Workshop de Oxford, ubicados en la misma dirección marxista-culturalista de Thompson, nos son igualmente de gran utilidad.

Los estudios de George Rudé sobre las revueltas populares, su dinámica organizativa, su relación con las ideologías y sobre los elementos “derivados” e “inherentes” en los contenidos y programas de los movimientos populares, arroja luces para entender los desarrollos ideológicos y político-culturales de los movimientos populares en otras latitudes.

Los trabajos de Georges Duby, de Robert Mandrou, de Mijail Bajtin y de Michel Vovelle sobre las ideologías y las mentalidades de las elites, de los sectores populares y de los “intermediarios culturales”, nos proporcionan sugerencias valiosas y pautas metodológicas para el abordaje de los juegos político-ideológicos y culturales en nuestras latitudes.

Hallamos indispensable rescatar los aportes de Charles Valentine y de Oscar Lewis, estudiosos de la así llamada "cultura de la pobreza", quienes desde una perspectiva antropológica aportan significativos elementos hacia el entendimiento de las culturas marginales y urbanas, de las dimensiones culturales de la pobreza y de la articulación de lo político en la vida cotidiana.

Las problemáticas de los trabajos de los autores que hemos venido comentando a partir de Thompson, nos remiten a establecer diferenciaciones a nivel de una cultura política nacional, diferenciaciones relacionadas con la estratificación sociocultural de la sociedad que hace que paralelamente a la existencia de un sistema de significación compartido en común por sus miembros, se configuren diferentes orientaciones grupales o de clase, distintas "visiones del mundo" sectoriales. Esos autores nos hablan entonces de "cultura obrera", de "cultura popular", de "cultura de las elites", "cultura comunitaria", de "intermediarios culturales", de "cultura de la pobreza", etc. Otros autores hablan de "cultura de clase media" o de "cultura política de los intelectuales" y enfatizan en la necesidad de diferenciar la cultura política de las clases cultas o de los 'públicos' politizados, de la cultura política de los sectores populares.

Varios autores llaman, además, a mirar las distintas fragmentaciones al interior de una cultura sectorial, al interior de la clase media o de los sectores populares, mostrando por ejemplo los distanciamientos en las concepciones del poder al interior de las clases populares. Investigaciones empíricas han mostrado que los conceptos o nociones de poder con que operan sectores obreros, campesinos, los marginados de las "favelas" o tugurios, distan mucho de ser idénticos.

La imprecisión y la ambigüedad de varios de estos conceptos ("lo popular", "cultura política de las elites", etc.) saltan a la vista.

Es evidente también la utilización poco cauta del concepto de "cultura". ¿Cuándo, bajo qué condiciones, a partir de qué nivel se podría hablar de que una comunidad, una colectividad, o un grupo tienen una "cultura" propia? Emile

Durkheim ha sugerido que una colectividad social dispone de una conciencia colectiva que le pertenece a partir del momento en que ella se caracteriza por una autonomía mínima y por una densidad social bastante fuerte, producto de la frecuencia y de la calidad de las interacciones de los individuos que la componen.

Es claro que si aplicamos esta definición de manera rigurosa a la consideración de algunas formas de conciencia grupal que con frecuencia y no sin cierta ligereza denominamos "culturas", muchas de estas "culturas" se nos pueden derrumbar.

Ahora, ¿cómo denominar a esas formas de conciencia grupal o de clase que no alcanzarían a ser "culturas" en el sentido durkheimiano? ¿Qué término utilizar en relación con ellas para no remitir "cultura" (que supone cultivo, densidad) a cualquier conjunto de elementos de conciencia grupal? Bertrand Badie ha cuestionado la pertinencia del concepto "cultura de clase" y ha subrayado que es abusivo hablar de "cultura obrera" o de "cultura burguesa"²⁰. Nos parece que su no aceptación de este concepto está relacionada en parte con algunas consideraciones epistemológicas que hallamos muy válidas y que más adelante comentaremos, pero también, con una cierta absolutización de la concepción semiótica de la cultura, de la cultura como "código cultural" o "sistema de significación", que no nos parece pertinente.

Cuando al comienzo de este trabajo presentamos las diferentes concepciones de cultura en la tradición antropológica, lo hicimos con el fin de ver el aporte de cada una de ellas a la definición del objeto de estudio "cultura", sin considerarlas mutuamente excluyentes. En Badie observamos una cierta tendencia a desconocer o a subvalorar la cultura como valores, tradiciones, ideas, modos de percepción, actitudes y comportamientos, en beneficio de una visión globalizante e integral de la cultura como sistema de significaciones, que según él, sería la única que podría pretender al nombre de cultura.

20 Ibid., p. 66.

Nosotros consideramos muy importante los aportes de la concepción semiótica de la cultura y rescatamos su intención de revelar el funcionamiento de la congruencia en la cultura. Retomamos así mismo su intención totalizadora a través de la búsqueda del “código cultural” que caracteriza a cada cultura. Sin embargo, creemos que siendo ésta una dimensión fundamental de la cultura, no es de ninguna manera la única, y debe ella correlacionarse con otras dimensiones hacia una comprensión adecuada de la complejidad y riqueza de planos presentes en lo cultural.

Otro problema de la concepción de Badie radicaría en su tajante toma de distancia de cualquier concepción de la cultura como actitudes o comportamientos. Compartimos su crítica a la *reducción* de la cultura política a un mero hecho de comportamiento. Tomando distancia con él de las visiones conductistas, pensamos no obstante, que el estudio de la cultura política tiene que abordar los comportamientos y las actitudes, tiene que abordar las prácticas, pues la cultura política no se estudia sólo en los discursos, en las ideas políticas, en los valores, o en el “código cultural” de los miembros de una comunidad.

De otro lado, nos parece que solamente a través de trabajos empíricos, acompañados naturalmente de una sólida perspectiva teórico-interpretativa, podremos perfeccionar nuestro aparato conceptual, precisar y matizar esos conceptos de “cultura política popular”, “cultura política de las elites”, “cultura política de los sectores medios”, etc., y establecer las fragmentaciones al interior mismo de esas culturas sectoriales.

Estableciendo en la perspectiva durkheimiana unos grados de desarrollo de la conciencia colectiva, de la autonomía y de la densidad social de una comunidad (para cuya elaboración se tendrían en cuenta no sólo criterios de comportamiento, sino de desarrollo simbólico, de conocimiento de su historia y de su tradición, de niveles de incidencia en el sistema social, etc.), se podría avanzar en la determinación de las condiciones de aceptación de la existencia de una “cultura” sectorial, grupal o de clase.

Estaríamos operando entonces con dos niveles de la cultura: una dimensión total o globalizante en términos de sistema de significación y una dimensión particular en términos de conciencia grupal, conciencia de clase o conciencia sectorial.

Las objeciones epistemológicas de Badie al concepto de "cultura de clase", que anunciamos arriba, tienen que ver con dos aspectos. Primero, Badie nos dice que tal concepto plantea el complejo problema del modo de articulación de cada una de esas culturas, de la cultura obrera, por ejemplo, con las demás culturas que expresan la identidad de otros grupos sociales. Segundo, que tal noción plantea igualmente la cuestión del modo de articulación de esa cultura sectorial con la cultura propia del sistema social en su conjunto (diríamos con Badie, con la cultura como sistema de significación)²¹.

Nosotros pensamos que estas dos dimensiones no son excluyentes y que las articulaciones acerca de las cuales se interroga Badie se realizan en parte a través del sistema de significaciones compartido por la sociedad. Sin embargo, esta afirmación apriorística no nos exime de abordar concretamente esos modos de articulación, acerca del funcionamiento de los cuales se pregunta de manera muy pertinente el investigador francés.

En el fondo de la cuestión estaría el problema de si esas dos dimensiones corresponden a distintos sistemas de significaciones, y de establecer los modos de interacción y de subordinación a través de los cuales ellos operan. Esto remitiría necesariamente a nuevas elaboraciones conceptuales sobre sistemas macro de significación, subsistemas o sistemas subordinados, en fin, al encuentro de unas nociones capaces de dar cuenta de tales tipos de interrelación.

Luego de este necesario paréntesis teórico, y retomando a las aportaciones de la sociología histórica de la cultura, queremos subrayar la necesidad de retomar algunas elaboraciones desarrolladas en la sociología de la comunicación de masas,

21 Ibid., p. 66.

en torno a las relaciones cultura-medios de comunicación y medios de comunicación-política. En esta dirección nos resulta pertinente el trabajo de Jurgen Habermas *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. La transformación estructural de la vida pública.

La sociología histórica de la cultura latinoamericana y la aproximación a la cultura política de los países de la región

En América Latina, quizá sin darnos cuenta suficientemente, hemos ido configurando una serie de herramientas teóricas y una tradición de estudio de nuestras realidades culturales desde muy diversas disciplinas sociales.

Ya en la primera parte de este trabajo aludiendo a Rodó, a Martí, a Mariátegui, etc., subrayábamos la indispensabilidad de retomar los logros y las insinuaciones de lo mejor de la tradición ensayística latinoamericana en la comprensión y aprehensión de nuestra realidad. Subrayamos ahora otros aportes de la reflexión historico-sociológica sobre nuestra cultura.

En primer lugar, diremos que diversos problemas del desarrollo de las culturas populares, de la cultura de masas y de la cultura política en nuestros países, vienen siendo abordados en los trabajos de los estudiosos de la comunicación social en la región. Las investigaciones de Néstor García Canclini, de Jesús Martín-Barbero, de Armand y Michelle Mattelart, de Guillermo Sunkel, para citar sólo algunos nombres, ofrecen pistas valiosas hacia el entendimiento de nuestros fenómenos político-culturales contemporáneos. Trabajos sobre periodismo masivo y socialización política, medios de comunicación y construcción discursiva de identidades políticas y sociales, medios masivos y nacionalización de las grandes masas, etc., han aportado desde una rica perspectiva historicista e interdisciplinaria, elementos sustanciales hacia la comprensión de la modernidad en América Latina y de la cultura política en el subcontinente.

Desde la historia de las mentalidades son importantes las aportaciones de los trabajos de José Luis Romero sobre la

evolución histórica de las ideas y las representaciones colectivas, y sobre la constitución y desarrollo de las culturas urbanas en América Latina.

El célebre trabajo del historiador y sociólogo brasileño Gilberto Freyre, *Casa-Grande y Senzala. Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*, es una obra de importancia central para la reflexión sociológico-cultural del desarrollo brasileño y latinoamericano.

En relación con las investigaciones específicas sobre cultura política, se destacan los trabajos de Guillermo O'Donnell sobre violencia, autoritarismo y cultura política en la Argentina. Otros autores, como O. Landi, han planteado también la cuestión de la relación entre el fortalecimiento y consolidación de las opciones políticas autoritarias, y los verticalismos, autoritarismos y concepciones del orden y de la seguridad operantes en la cotidianidad de las personas y grupos de la sociedad.

Nos parece necesario, estudiando la cultura política en un país de América Latina, manejar elementos de historia política comparada de los países de la región y de historia comparada de la cultura en el subcontinente.

La escogencia de un país de la región, con el cual comparar más de cerca el desarrollo político-cultural de la nación objeto de estudio, puede ser una pauta metodológica importante hacia la reducción de los peligros de hipervalorar ciertos rasgos que podemos suponer "típicos" o "específicos" del país estudiado y en realidad no necesariamente serlo.

Creemos, pues, que una valoración ecuaníme de la cultura política de una nación en América Latina requiere no solamente la confrontación de su trayectoria con la de los países centrales, sino además, su comparación con los procesos de mestizaje, de poblamiento, de desarrollo ideológico y simbólico, etc., de los países hermanos.

Esta presentación que hemos hecho de posibles caminos de construcción del análisis cultural en ciencia política puede parecer extremadamente ambiciosa y hasta pedante.

Estamos convencidos, sin embargo, de que las propias riquezas y complejidad de nuestro objeto de estudio requieren un arsenal diferenciado y vasto de conocimientos históricos y teóricos que garanticen la validez explicativa e interpretativa de los resultados de una investigación de esta naturaleza. Ya Mariátegui, por los años 1930, subrayando nuestra inevitable pertenencia a Occidente y la necesidad de asumir esa tradición, afirmaba que “sin Europa no hay salvación”.

Ahora, es necesario decir que el abordaje de todo este conjunto de recursos historico-sociológicos que hemos mostrado como un necesario marco teórico general, sólo tiene sentido sobre la base del conocimiento concreto y profundo del desarrollo económico, historico-político, social y cultural de la experiencia nacional estudiada.

Hace ya casi un siglo, José Martí —en una frase memorable de aquel “hombre de su tiempo y de su pueblo”— bosquejaba así su concepción de la relación por establecer con el universo: “Injértese el mundo en nuestra América, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”.

Mucho está por hacerse para que nuestro tronco sea, algún día, el de nuestras repúblicas. Y al análisis cultural aplicado a la política puede corresponderle una parte nada despreciable en ese proceso.