

CULTURA(S) E IDEOLOGÍA(S) POLÍTICA(S). UNA RELACIÓN NECESARIA (CULTURE(S) AND POLITICAL IDEOLOGY(IES). A NECESSARY RELATION)

*Luis Fernando Ávila Linzán*¹

“La gente ha manipulado tanto el concepto de libertad que finalmente se reduce al derecho de los más fuertes y ricos a quitarles a los más débiles y pobres lo que todavía poseen. Los intentos de cambiar esta situación se considera como una bochornosa trasgresión del campo de la misma individualidad que, merced a la lógica de la libertad, se ha transformado en un vacío administrado.”²

Sumario: I. Los mitos fundantes. 1. Pretensión de universalidad. 2. Cientifismo. 3. Asimetría intracultural. II. Política de las culturas e ideologías. 1. Redefinición de lo político. 2. Hermenéutica diatópica. 3. El retorno de lo crítico.

Resumen: En este trabajo se busca explicar algunas conexiones y distancias entre la cultura y la ideología, con el fin de integrarlos a la construcción de elementos de una teoría crítica en construcción en la América Latina del siglo XXI. Son mitos fundantes el principal obstáculo por sobre la tradición de las izquierdas y las derechas. Identificarlos es un paso importante pero insuficiente para la construcción del espacio de lo político como nueva relación democratizadora y de origen de las decisiones del poder desde abajo y con carácter contrahegemónico.

Palabras clave: Ideología, Cultura, Política, Filosofía política, Imperialismo, Marxismo crítico, Ciencias políticas, Teoría crítica.

Abstract: This essay tries to explain some of the connections and some of the differences between culture and ideology, with the intention of integrating them to the construction of a critical theory in order to build the Latin America of the 21th Century. The main obstacles are the founding myths that cover over the left and the right political wings. Identifying these myths is an important step, but yet insufficient for the construction of the space of politics as a new democratizing relation and the origin of the decisions from below and with a counter-hegemonical character.

Keywords: Ideology, Culture, Politics, Political Philosophy, Imperialism, Critical Marxism, Political Sciences, Critical Theories.

INTRODUCCIÓN

Desde la publicación del estudio de Almond y Verba en los años sesenta, se inauguró una línea de investigación en la tradición de las ciencias políticas sobre lo que se ha denominado “cultura política”. Este estudio tomaba el caso de seis países con el fin de demostrar el apego de su población a los valores liberales y supuestamente comunes a todos los países, unificados por lo que se llamó “cultura cívica”. No

15

¹ Profesor del Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, Universidad Andina “Simón Bolívar” de Quito y de la Universidad de Especialidades Espíritu Santo en materias relacionadas con Derecho Constitucional y Derechos Humanos; coordinador de la relatoría de la Corte Constitucional del Ecuador; y, secretario ejecutivo de la Red por el Constitucionalismo Democrático (RCD). Recibido 16 de agosto de 2010, aceptado 25 de marzo de 2011. Correo electrónico ecuadorconstitucional@yahoo.com.

² Theodor Adorno, “Mensajes en una Botella”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 44.

obstante, esta iniciativa formaba parte de la respuesta de los países centrales, particularmente los Estados Unidos e Inglaterra, para deslegitimar la categoría “ideología” que era utilizada por la izquierda para explicar cómo los intereses de una clase dominante imponía sutilmente sus valores a través de las instituciones formales e informales con el fin de garantizar la perpetuación de su dominación.

Esta visión de la cultura política representa lo que la ideología fuera de la izquierda se ha convertido: en un dispositivo instrumental, una plataforma más para cooptar el poder dentro de un sistema político.³ La ideología devino así desde las teorías de la dominación en un instrumento vaciado de contenido que no puede ir más allá de las divisas partidistas (socialdemócrata, socialcristiano, conservador, liberal, etc.), y que sepulta su naturaleza dinámica y potencial transformador en la base misma de las sociedades, incluso, como lo consideraría Gramsci, “un campo de lucha entre principios hegemónicos”.

De esta manera, cuando las ciencias políticas toman como objeto de estudio a la cultura (cultura política) como una categoría supuestamente neutra, lo que en realidad se busca es inocular toda forma de pensamiento crítico que pudiera encontrar en los países periféricos razones para cuestionar las estructuras sociales sobre las cuales descansa la exclusión globalizada y local, y donde la libre competencia del mercado resulta ser una mascarada de las clases dominantes detrás del velo de la alienación política.⁴ Esta forma de imperialismo cultural, a su vez, tiene como consecuencia la inercia política y la mansa aceptación de la hegemonía de las clases dominantes en América Latina. A fin de cuentas, una especie de “vacío administrado” como evoca Adorno en el encabezado de este trabajo.

No obstante, aún en al izquierda, desde una mirada marxista clásica, la ideología —también la cultura—, aparece como una categoría subordinada a las relaciones sociales, y no se lo consideraba un campo de estudio ni de lucha, y más bien se creía que resultaban ser un instrumento de clase para justificar la explotación (superestructura), por lo cual era necesario que el proletariado se apropiara de los medios de producción (infraestructura), para que a partir de este hecho, devenga en revolucionaria.⁵ Lo más lejos que se pudo tolerar, más allá de su instrumentalidad para la acción política, resultó ser un discrimen más grave, pues no se lo consideró siquiera un conocimiento científico.⁶ Fue la ideología, en este sentido reduccionista, pues fue una especie de falsa conciencia que encubría la violencia de la burguesía en control del Estado, en palabras de Mouffe: “una problemática economicista e ins-

3 Jacqueline Peschard, *La Cultura Política Democrática*, Serie Cuadernos de la Divulgación Ciudadana, Instituto Federal Electoral, México, 2001, p. 14.

4 Tomás Amadeo Vasconi, “Cultura, Ideología, Dependencia y Alienación”, en Ángel María Casas Grageas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006, p. 147.

5 Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 120.

6 Fernando Cardoso, “Notas sobre el Estado Actual de los Estudios sobre Dependencia”, en Ángel María Casas Grageas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006, p. 212.

trumental del Estado”.⁷ La teoría marxista clásica de la ideología no es suficiente y debe ser superada.

Creo que tres avances importantes van en esa dirección en el marxismo histórico. El primero, el desarrollado por Althusser, según lo cual la ideología debe ser el objeto de toda labor crítica en dos sentidos. Por una parte, en el ámbito del conocimiento significa cuestionar los axiomas sobre los cuales se sostiene una teoría críticamente, y la contradicción existente entre diversas teorías. Esta estrategia nos ubica por fuera de la teoría cuestionada, generando así pensamiento autónomo; mientras que simplemente “resolver” nos encierra en el objeto de nuestra crítica y nos hace dependientes de aquel.⁸ Y como campo de lucha revolucionaria, a través de la identificación de la existencia de los aparatos ideológicos del Estado (AIE), con lo cual se extiende el ámbito de influencia del Estado y se incorpora una faceta nueva a la violencia propia de la ideología clásica: el poder de convencimiento y persuasión como un elemento reproductor de la moral burguesa. Con esto, se logró ampliar la concepción instrumental de la ideología —sin negarla—, puesto que aquella tendría la función de “constituir individuos concretos en sujetos”.⁹

El segundo avance lo consiguen Gramsci mediante el concepto de hegemonía. Según él, la ideología es productora de sujetos en el entorno de la transformación de la sociedad, en la cual existen condiciones y elementos que pueden ser apropiados por una clase hegemónica mediante la lucha ideológica en un espacio de disputa por controlar su dirección, en la cual aquella logra articular a su principio hegemónico todos los elementos ideológicos dispersos en la sociedad.¹⁰

Por último, el tercer avance ha sido desarrollado por Mouffe, para quien la ideología tiene una función de dirigir y dar contenido a la lucha antagónica por la hegemonía en el ámbito de lo político.¹¹

Frente a esto, en América Latina, las concepciones aún dominantes respecto de cultura política e ideología se mueven entre la ortodoxia del materialismo científico original y la alienación de las visiones instrumentales de la democracia liberal. La minusvalía y el instrumentalismo de la ideología en las izquierdas y la invisibilidad dentro del concepto vacío de cultura política de las derechas, clausuran cualquier debate realmente crítico y perviven ajenos a la acción política comprometida con la transformación social y los procesos de emancipación en nuestra región.

Lo que pretendo en este ensayo es, a partir de un análisis comparativo, evidenciar que entre cultura política e ideología existe una matriz común de mitos fundantes dentro de la cultura occidental (“mito” y “común” pueden resultar tautológicos), lo cual impide abrir nuevas formas de relación crítica y líneas de investigación en las ciencias políticas en América Latina. Entiendo por mitos fundantes

7 Chantal Mouffe, “Hegemonía, Política e Ideología”, en Julio Labastida Martín Del Campo, *Hegemonía y Alternativas en América Latina*, coord., México, Siglo XXI Editores S.A., 1985, p. 125.

8 Michele Barrett, “Ideología, política, hegemonía de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 274.

9 Chantal Mouffe, “Hegemonía, Política e Ideología”, *op.cit.*, pp. 126 y 127.

10 *Ibid.*, p. 130.

11 Cfr., Chantal Mouffe, *En Torno a lo Político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

aquellas expresiones profundas que subyacen en la base misma de las corrientes del pensamiento, cultural e históricamente desarrolladas, y que no siempre son visibles en sus formas filosóficas desarrolladas o formales,¹² y si se acepta el término, hegemónicas.

Busco trazar algunas líneas apenas, que puedan dotar de contenido a la ideología como una forma concreta de la cultura política; y, al mismo tiempo, otorgar a la ideología independencia como campo de análisis histórico-científico, sin negar su potencial de ser un espacio de lucha política (superestructura) independiente de las relaciones sociales y económicas (infraestructura). ¿Acaso estas líneas puedan fijar un tránsito adecuado desde una cultura política e ideología política hacia una política de las culturas e ideologías? Con esto quiero curarme de la tentación de caer en el eclecticismo.

Voy a desarrollar este estudio a partir de las siguientes partes: I. Los mitos fundantes, que buscan evidenciar la matriz común entre ideología y cultura; II. La *praxis* compartida entre cultura e ideología, donde se analizarán las respuestas concretas; y III. La política de las culturas e ideologías, con la identificación de los elementos preliminares para la construcción de una epistemología crítica.

I. LOS MITOS FUNDANTES

1. Pretensión de universalidad (la globalidad y la localidad)

El mundo occidental, a partir del advenimiento del Imperio Romano impuso en gran parte del mundo conocido el pensamiento greco-romano como hegemónico. Su existencia, desde una mirada marxista, estuvo atada, además, a la capacidad de este discurso civilizador de reproducción permanente de sus condiciones inmanentes de producción de manera transhistórica.¹³

Es así que, muchas veces de manera violenta o a través de la persuasión de las múltiples formas de dominación, a pesar de las divergencias entre izquierdas y derechas, es común la aceptación del modelo civilizador como punto de referencia, pues el mundo se piensa desde la pretensión de universalidad de la cultura occidental. Así, por ejemplo, más allá de las prácticas concretas de los modelos políticos, de los totalitarismos de izquierda del socialismo real o de los fascismos autoritarios de las ultraderechas, la constante del discurso histórico tiene como referencia casi exclusiva el imperio de la razón. Por supuesto, según de dónde se mire, ésta se encuentra en el espacio de libertad maximizado socialmente, o en las formas institucionales, particularmente del Estado. De esta manera, todo aquello que no corresponda a ese ideal civilizatorio debe ser combatido, pues no es “razonable”. Vamos a ver, ahora cuáles son los elementos de la política cultural del proyecto civilizador occidental con pretensiones de universalidad:

12 Cfr., Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1998.

13 Louis Althusser, “Ideología...”, *op.cit.*, p. 138.

(a) Este mito lo podemos desarrollar en la matriz profunda de la policía cultural, que supone que toda sociedad constituye una forma de representación del mundo, por lo cual, la cultura es el conjunto de normas, creencias, símbolos, costumbres, mitos y rituales, que son transmitidos generacionalmente, con el fin de otorgar identidad a los miembros de una comunidad, y dar significado a los quehaceres sociales.¹⁴

A partir de esta amplitud y abstracción, el objeto de la política cultural en su *sentido abstracto* es, históricamente, la personalidad, el temperamento, las costumbres, el carácter nacional o conciencia colectiva; o, los valores, concepciones y actitudes que se dirigen al ámbito político y que permiten configurar las comprensiones y percepciones que tiene la población respecto del poder.¹⁵ Y, en su sentido concreto, y, por tanto, operativo, el objeto está representado por:

“Las creencias, actitudes, valores, ideales, sentimientos y evaluaciones sobre el sistema político de su país y de su posición dentro del sistema predominante en un pueblo”.¹⁶

No obstante, a partir de esta abstracción que se justifica por su carácter supuestamente amplio, inclusivo y aparente neutral; en realidad se esconde el proyecto civilizador de occidente, pues se parte sobre el ideal de una cultura homogénea o, al menos, de consenso universal, el llamado al *kosmou politês* kantiano.¹⁷ Esta postura, si citamos como ejemplo, el debate por la ciudadanía y el nacionalismo que emergió de Nussbaum a propósito de las políticas educativas en los Estados Unidos, ha sido criticada por la dificultad de definir lo universal debido a la emergencia de una inculcable diversidad cultural y porque los patrones de lo universal no tienen sentido como categorías inexorables, puesto que sus patrones han sido definidos históricamente.¹⁸

Incluso, la cultura política que está detrás constituye un espacio de tolerancia política que resulta ser tan amplio —por eso es tan popular— que incluso hace confluir al nacionalismo liberal y al cosmopolitismo en su *quintaesencia* —el sentido común y los ideales universales— negando únicamente algunas prácticas viciosas tales como xenofobia, intolerancia, injusticia, patriotería, militarismo, colonialismo, etc.¹⁹ En este largo etcétera, está por supuesto, de manera velada, la ideología.

Por supuesto, esta visión tan querida como *metadiscurso* en la opinión pública y los círculos sociales —nadie osaría decir que no sería ideal tener un mundo donde “todos viviéramos como hermanos”—, debe ser desechada pues opera como

14 Jacqueline Peschard, *op.cit.*, p. 9.

15 *Ibid.*, p. 9.

16 Programa Estado de la Nación, *Auditoría ciudadana sobre la Calidad de la Democracia*, Costa Rica, p. 442. Véase: <http://www.estadonacion.or.cr/>

17 José Rubio-Carracedo, “Pluralismo, Multiculturalismo y Ciudadanía Compleja”, en Pablo Badillo O’Farrel coord., *Pluralismo, Tolerancia, Multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*, Madrid, Universidad Nacional de Andalucía-Akalecciones, 2003, p. 201.

18 Judith Butler, “La Universalidad de la Cultura”, en Joshua Cohen, comp., *Los Límites del Patriotismo*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, p. 60.

19 Will Kymlicka, *La Política Vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 243.

una venda que impide ver los problemas reales de cada sociedad (alienación)²⁰ o de aceptar las expresiones culturales locales como *folklore* tolerado en un mundo multicultural (¿iguales pero separados?).

Ahora, el enfoque de la cultura política, en lo concreto, busca identificar las conductas concretas a partir de una forma de organización institucional (perspectiva sicocultural) a partir de los estudios de los años cincuenta como oposición al concepto marxista de ideología.

Esto significa que toda sociedad tendría una cultura política que no es consecuencia del desarrollo histórico, sino que emerge de una tradición nacional, transmitida generacionalmente, que fundamenta sus instituciones políticas. Para el marxismo los valores, costumbres y creencias se transmiten por las clases dominantes deliberadamente a través de medios informales con el fin de mantener la hegemonía política y económica (ideología).²¹

Esta transmisión aparentemente neutra y natural opera mediante la transferencia de los valores democráticos a los países emergentes, la cual se hace difícil por dos razones. Primeramente, por la misma naturaleza elitista del origen local de la cultura política. En segundo lugar, porque la difusión de estos valores choca con problemas objetivos, por ejemplo, el arcaísmo de los sistemas sociales y la tecnología de las democracias emergentes.²² En los países centrales ocurre una combinación entre lo tradicional y lo moderno en un proceso evolutivo que lleva a la generación de una aceptación pluralista (tolerancia) o cultura del consenso.²³ En los países del centro de Europa, por ejemplo (Italia, Francia y Alemania), este encuentro entre la tradición y lo moderno procura la emergencia de un círculo cultural de acomodación política.²⁴

El tercer mundo, particularmente, Latinoamérica, estaría destinado a la reproducción de patrones culturales de intolerancia a los valores democráticos sobre la base de un enfoque ortodoxo del desarrollo.²⁵ En otras palabras, la cultura política oculta bajo su manto de neutralidad el determinismo de su proyecto civilizador de hegemonía cultural del imperialismo capitalista.

(b) El marxismo ortodoxo conminó a la ideología a un rol secundario en la acción política, pues siempre estuvo condicionada a la previa transformación de las relaciones sociales dentro del ámbito de la economía. Era el piso superior de un edificio que no existiría de no ser por su base. La cultura era pues una forma amplia de ideología que existía para ser rescatada por el poder proletario una vez estabilizado.²⁶ Esto es entendible desde la acción política y la emergencia de un proceso revolucionario en la coyuntura de la Europa del siglo XIX, pero no lo es desde la conservación y reproducción de un proyecto histórico de cambio permanente y su proyección en el día de hoy.

20 Tomás Amadeo Vasconi, *op.cit.*, p. 148.

21 Jacqueline Peschard, *op.cit.*, p. 14.

22 *Ibid.*, p. 4.

23 *Ibid.*, p. 6.

24 *Ibid.*, p. 7.

25 Charles Wilber y and Kenneth Jameson, *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, New York, Random House Business Division, 1988, p. 2.

26 Chantal Mouffe, "Hegemonía, Política e Ideología", *op.cit.*, p. 128.

La ortodoxia universalista y racional marxista comienza en lo que Marx estableció en la *Ideología Alemana*, en la cual logró diferenciar claramente la ubicación de la filosofía como un conocimiento que no se ve identificado con la práctica política de la dirigencia política de los estamentos germanos de finales del siglo XIX. En el fondo, lo que el joven Marx criticaba era la irracionalidad que, en términos hegelianos, impedían el surgimiento de una modernidad centrada en un Estado fuerte y unificador, razón por la cual atacaba agriamente a Feurbach y Savigny.²⁷ Criticaba, también, cómo los germanos pensaban profundamente sobre una modernidad que en la práctica se deformaba en la cultura y que no vivían sino solamente en el mundo de las ideas.

Luego, en su fase de pensamiento de superación de Hegel, Marx reformula el papel de la historia en los cambios sociales, con el fin de identificar las contradicciones del sistema económico de acumulación capitalista y condena profundamente la metafísica con lo cual se acerca al materialismo, pero sin negar la razón como matriz fundamental del conocimiento que es necesario para convertir el pensamiento estructural en racional.²⁸ El cambio fundamental, desde el pensamiento de Marx, fue que aquella razón ya no descansaba en el ideal de humanidad o el reino de los cielos, sino en conceptos materiales y visibles, la historia, la lucha de clase y la revolución social. Éstos serían los portadores del ideal universal que lleve a un giro radical a la civilización para la construcción de un orden más justo, pero sin negarla en su esencia. La emergencia histórica de este afán materialista tendría sentido si consideramos que la existencia de elementos de la cultura, en tanto entidades autónomas que permiten condicionar el origen de elementos económicos —y no sólo devenir del desarrollo de aquellos—, permite que en las sociedades donde no se encuentran satisfechas determinadas cuestiones sociales, su tendencia opere sobre intereses materiales; mientras que en aquellos donde esta satisfacción no ha ocurrido tienden a tener una conducta de acuerdo a intereses postmateriales.²⁹

Es indudable que las categorías marxistas tienen un mayor potencial de criticismo y de alejamiento de la enajenación, pues su análisis permite poner los pies sobre la tierra y no sobre los pantanos fangosos del idealismo. Sin embargo, es necesario superar el concepto de clase como eje exclusivo y cohesionador del proceso revolucionario; seguir en esta tendencia puede llevar a una especie de “enajenación económica y social”, pues se entendería que los individuos no son dueños de sus procesos históricos, sino que están determinados por procesos socioeconómicos desarrollados por fuera de ellos.³⁰

En un sentido estructural, el conflicto del proyecto universalista en la actualidad, en retrospectiva consiste en la no coincidencia entre lo tradicional y

27 Cfr., Carlos Marx, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1975.

28 Sari Thomas, “Dominación e Ideología”, en M. Ferguson y P. Golding, eds., *Economía Política y Estudios Culturales*, Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1998, p. 149.

29 Jacqueline Peschard, *op. cit.*, p. 36

30 André Gorz, *Historia y Enajenación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 98.

lo moderno que se funda sobre el ideal de que existe una diferencia entre el mundo de occidente y el no occidental, que condicionaría el advenimiento de una “cultura política universal” (por tanto, racional) en América Latina. ¿Pudiera explicarse esto en su diferente forma de incorporación de una burocracia eficiente y el desarrollo tecnológico? Puede ser, no obstante, toca preguntarse, más bien, cómo deben entenderse estas instituciones en nuestros países a partir de nuestras formas particulares de entender lo nuestro o haber asimilado lo de los otros.³¹

En un sentido coyuntural, se presenta un choque del universalismo con la realidad de pobreza de nuestro subcontinente —que contrasta con la de los países centrales desde donde se promueve “la cultura política universal”—, donde las precarias condiciones de vida hacen necesaria la incorporación de políticas de redistribución que, indefectiblemente, promueva una equidad real que genere niveles aceptables de igualdad y de posibilidades de actuación sustancial (más allá del ejercicio formal de la participación política), y que evite radicalismos por la resistencia de las élites.³² Y, una vez más, en lo estructural, debemos construir una nueva racionalidad desde lo subalterno y con fuerza contrahegemónica, de tal manera que lo universal tenga un contenido diverso o no existan universalismos, sino la construcción diatópica de un espacio de debate intercultural permanente sobre los valores y una nueva hermenéutica social, en un contexto de globalización.³³

En definitiva, ¿qué hay de especial en lo global respecto de lo local? En el fondo, el mito fundante del universalismo racional opera como un convencimiento de que existen valores mínimos que guardan legitimidad en la aceptación mayoritaria —aun cuando su inicio histórico de este proceso haya sido violento—, al tiempo que se invisibiliza los intereses de quienes no fueron invitados a discutir los términos del consenso cultural. ¿Cuándo termina la barbarie y comienza la civilización? Este consenso tiene hoy más el aspecto de una capitulación silenciosa y una penosa resignación, que una verdadera oportunidad para la humanidad de la instauración definitiva de una pretendida ciudadanía universal.

2. Cientificismo (la razón y la experiencia)

El pensamiento occidental tradicional se basa en una relación de dualidad, lo cual supone que todo tiene un equivalente o contrario. Por ejemplo, existe la bondad y frente a ésta la maldad; lo simple y lo complejo, el día y la noche, la pobreza y la riqueza. No obstante, esta dualidad no sólo genera una contradicción o polaridad, sino que condiciona la existencia de su par. Así, no se puede pensar lo dulce sino existe lo salado; no podemos pensar la tristeza sino conocemos la alegría. Se establece esta dualidad como una bisagra para darle sentido a la existencia de la razón como mito

31 Gabriel Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, London, Sage Publications, 1989, p. 2.

32 Cristhian Welzel y Ronald Inglehart, “El Rol de la Gente Común en la Democratización”, en *Journal of Democracy*, Vol. I, 2009, p. 186.

33 Boaventura De Sousa Santos, *De la Mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2001, pp. 340-357.

fundante a través de la siguiente relación: sujeto-objeto/ razón y cultura/ racional-irracional /Estado-derecho, sociedad-individuos /ciencia y razón-cultura, experiencia. Desde entonces, la ciencia opera como una forma de someter la experiencia vital a la razón, pues se creyó que era la única forma de otorgar totalidad política a sociedades tremendamente fragmentadas, y de explicar objetivamente la realidad a partir de la observación sistemática de patrones concretos en los fenómenos naturales.³⁴ Al mismo tiempo, ocurría un proceso de secularización de las sociedades en la etapa moderna temprana que surgía del pacto o contrato social, lo cual selló la primacía cultural del proyecto racionalista.

En definitiva, a través de esta relación dual, la ciencia aparece como la negación de la experiencia.

Ahora, veamos cómo funcionan los elementos de este mito fundante:

(a) La cultura política tiene como eje central la suma de las relaciones de dominación y obediencia, de poder y autoridad desde una dimensión subjetiva.³⁵ Esta dimensión, en consecuencia, estaría limitada por la influencia de otras categorías de análisis subjetivo, como la ideología. La ideología, desde la doctrina de la cultura política, se refiere a “una formulación esencialmente doctrinaria” dirigida a un grupo de militantes y que se caracteriza, además, por su nivel de abstracción y permanencia.³⁶ Por esta razón, el objeto de análisis ha estado centrado en el estudio sobre lo que se ha denominado, sin más, *cultura política* que no es sino el estudio de cultura de la democracia que a partir del cambio cultural adquiere una importancia en la historia mundial.³⁷ Como vemos, desde la perspectiva de la cultura política, postura dominante en las ciencias políticas, es en absoluto reduccionista, aunque en su tiempo resultó ser un alejamiento necesario del carácter religioso y de sentido común que tenía el desarrollo del conocimiento.

Este esquema que parece neutro y, aparentemente, da un valor importante a la experiencia cultural; funciona sobre categorías y modelos y —por tanto, los valores detrás de ellos—, en función del análisis científico estricto y no de las experiencias vitales, por lo cual se construye inductivamente de arriba hacia abajo con independencia de los sujetos (una especie de “ciencia por la ciencia”, pues se convirtió en un fin en sí mismo).

Sin embargo, este enfoque de la cultura política no puede esconder que es proclive a la generalización y a la promoción de los valores de los Estados desarrollados, lo cual ha provocado que su uso analítico sea rutinario y trivial, al punto que ha sido acusada de constituirse en una categoría residual, vale decir, que sirve para analizar cualquier cosa y nada a la vez.³⁸ En otras palabras, es escasa la utilidad para el análisis político por fuera de los valores que, previamente, se consideraron como democráticos por el falso disfraz científico de la doctrina de la “cultura política”.

34 Cfr., René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, 2002, Madrid, ES: Tecnos.

35 Jacqueline Peschard, *op.cit.* p. 10

36 *Ibid.*, p. 11.

37 Gabriel Almond y Sidney Verba, *op.cit.*, p. 1

38 Jacqueline Peschard, *op.cit.*, p. 11.

No obstante, Lane opina que es posible la elaboración de constructos teóricos estructurados (paradigma cultural en el lenguaje de Kuhn) a través de un método sistemático de análisis de las creencias básicas o profundas de las personas con el fin de obtener un modelo de comparación a partir de sus interrelaciones;³⁹ aunque, dentro de la tradición dominante, pudiera ser un simple cliché —un membrete— para unificar algunas líneas de análisis de aspectos que hacen referencia a los valores y principios a los cuales ya nos hemos referido⁴⁰ y que interesa juntar para fortalecer un proyecto de dominación global que aún está vigente.

(b) El cientifismo es también parte de la matriz profunda de la teoría de la ideología marxista pero desde una perspectiva distinta. De esta manera, a pesar de que se entiende desde el marxismo que la ciencia no es neutra, lo cual contradice de origen el proyecto racionalista liberal; pero, al constituir la misma ciencia un campo para la lucha por la hegemonía, ésta no puede ser sino una entidad totalizante y única:

En cuanto a la ciencia, por supuesto, no es neutral en sentido de un conocimiento objetivo no afectado por la lucha de clases y a la oposición de clases. Sin embargo, por esa misma razón es una; no hay dos ciencias, y la lucha de clases es precisamente la lucha por esta única ciencia, por quién se apropiará de ella...⁴¹

Ahora, si consideramos que, según Althusser, el espacio de lucha es el Estado, por tanto, son los aparatos ideológicos del Estado (AIE) los canales exclusivos de la ideología y, por tanto, del conocimiento científico: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico;⁴² la ideología, en el interés marxista, no ocurre por fuera de la institucionalidad sino únicamente como receptor pasivo de los intereses de las clases dominantes en el conjunto de una sociedad alienada. Se presenta aquí una vez más la dualidad razón-experiencia (Iglesia-creencias, ejército-obediencia, escuela-adiestramiento). No ocurre la ideología por fuera del pensamiento racional; no sin, al menos, la complacencia o supervisión de la ciencia:

Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente ex-

39 Ruth Lane, "Political culture: residual or general theory?", *Comparative Political Studies*, pp. 378 y 379.

40 William Reisinger, "The renaissance of a rubric: political culture as concept and as a theory", en *International Journal of Public Opinion Research*, Vol. VII, No. 4, 1995, p. 348.

41 Slavoj Žižek, "El espectro de la Ideología", en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 34.

42 Louis Althusser, "Ideología...", *op.cit.*, p. 124 y 125.

cepcional) o (caso general) [sic]: yo estaba en la ideología. Se sabe que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí...⁴³

Por eso, aún en el pensamiento althusseriano, no se incluye elementos no institucionalizados y que pudieran ser considerados como ideología, sino como hechos inservibles y caóticos sin ningún significado. Por ejemplo, la movilización de ciudadanas y ciudadano para la caída del gobierno de Lucio Gutiérrez no tendría un sentido ideológico, sino el de una horda desordenada e instrumentalizada. Este movimiento espontáneo de los ciudadanos, autodenominados como “forajidos”, aún cuando pudiera parecer que fue la consecuencia de una transfiguración en pueblo soberano que tuvo como origen un “espíritu republicano”, que pudo advertirse en la plataforma de lucha basada en asambleas y el uso de simbología patria y tradicional, las reivindicaciones de una Constitución que dé nuevos fundamentos a la nación, y el reconocimiento reflexivo de un nuevo sujeto colectivo, esto es, “*la ciudadanía activa*”.⁴⁴

Se deja, de esta manera, por fuera de la ideología marxista clásica las experiencias que no pasen por los límites de la ciencia. Esto aparece también en el pensamiento de Gramsci, quien diferenciaba la filosofía común de la filosofía como ciencia. No obstante, al dar un valor concreto a la filosofía común en la lucha política, abrió un espacio de interrelación para la construcción de la acción política, entre filosofía y experiencia concreta de la lucha social cotidiana: la filosofía de la *praxis*.⁴⁵ Se quebró así, en algo, el determinismo del marxismo ortodoxo.⁴⁶ Gramsci rompió con las concepciones instrumentales de ideología y clase, y la extendió a la lucha por la hegemonía entre los diferentes estratos clasistas.⁴⁷ La ideología en Gramsci supuso una invitación a la acción política y a la construcción de nuevos sujetos revolucionarios, particularmente en sistemas políticos donde no existía —y aún no existe, como en la Europa occidental y en nuestra América— una viabilidad concreta y real de ejercicio del poder popular y radical.

Debemos rescatar, en definitiva, el valor de la experiencia de la lucha histórica y relacionarla como una práctica iluminadora de la reflexión crítica; lo que permitirá unificar los esfuerzos obreros y de ciudadanos corrientes con los de los intelectuales comprometidos con el cambio: *praxis* y teoría juntas para la refundación de valores de una nueva ciencia, de una objetividad material abierta a su cuestionamiento permanente. Marx nos invita a esta tarea revolucionaria: “Hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, a partir de ahora deberían ayudar a cambiarlo”⁴⁸

43 *Ibid.*, p. 148.

44 Pablo Andrade, *Democracia liberal e inestabilidad política en Ecuador: apuntes para una interpretación política*, No. 11, Bogotá, Observatorio de Análisis de los Sistemas Internacionales (OASIS) del Centro de Investigaciones y Proyectos Especiales Universidad Externado de Colombia (CIPE), 1ra. edición, 2005, p. 184.

45 Antonio Gramsci, *Filosofía de la Praxis*, Barcelona, Ed. Península, 1972, pp. 11-16.

46 Michèle Barrett, *op. cit.*, p. 266.

47 Chantal Moffé, “Hegemonía...”, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

48 Manuel Atienza, en Manuel Atienza, Luis Salazar Carrión y Arnaldo Córdova, *¿Por qué Leer a Marx*

3. Asimetría intracultural (alta y baja cultura)

Otro ideal subyacente en lo profundo del proyecto civilizador occidental y que está conectado íntimamente con el mito cientificista, es el de la diferenciación entre alta y baja cultura. Esta lógica dual reserva lo razonable en la alta cultura (las bellas artes, la ciencia, la urbanidad), mientras que deja a la baja cultura todo lo demás, a través de varios eufemismos de “lo vulgar”: idiosincrasia, folklor, artesanía, la diletancia y lo rural.

Esto ha tenido particular importancia en América Latina en el debate sobre la dependencia y el desarrollo, que consistió en un espacio de resistencia al ideal de modernidad y al imperialismo durante la década de los sesenta y setenta. La recepción de esta idea provino del esquema periodocista propuesto por Rostow, que diferenciaba las etapas históricas del desarrollo desde lo rústico y tradicional a lo moderno y progresista.⁴⁹ Esto limitó el análisis científico que influyó en muchas disciplinas, entre ellas, las ciencias políticas, donde se vio a lo rural y su cultura como un obstáculo para la transformación social y desarrollo o, al menos, para la gobernabilidad de nuestras sociedades. Siguiendo el mismo formato, describiremos lo que sucede a lo interno de este mito:

(a) Desde el enfoque liberal, el concepto de cultura política nace aparejado al de modernización. La modernización se funda en la introducción de medios técnicos y tecnológicos a través de los mecanismos industriales, comunicación y urbanización, lo cual empujaría a la introducción de instituciones que permitan procesar la transformación social y la “revolución de las expectativas crecientes”, con la incorporación no sólo de bienes materiales, sino, además, con la mutación de los códigos axiológicos sobre los que debe funcionar la sociedad en su conjunto:

“Se trata de construir una estructura política capaz de responder a las nuevas demandas de los actores sociales y un nuevo código moral y de representaciones válido para el conjunto de la sociedad”.⁵⁰

Pero la realidad es que los países desarrollados se modernizaron tempranamente, por lo cual constituyeron el modelo para los que lo hicieron tardíamente. La cultura política, en este entendido, se fundaría sobre un consenso social de valores y creencias que permitan que se enraíce un patrón permanente de legitimidad de principios democráticos, sobre la base de un sistema democrático estable. Esto significa que este concepto nace a partir de una valoración positiva de la democracia liberal, la cual, sobre el entendido de su aparente neutralidad, tenía, no obstante, una función ideológica, “la de legitimar al modelo de democracia de los países avanzados” respecto de los países periféricos.⁵¹

hoy?, México, Fontanamara, 2009, p. 15.

49 W.W. Rostow, *Las Etapas del Crecimiento Económico. Un manifiesto no comunista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, pp.16-21.

50 Jacqueline Peschard, *op.cit.*, p. 15.

51 *Ibid.*, p. 17.

En este contexto, fue importante la puesta en escena de lo que se ha llamado cultura cívica que no es sino un tipo particular de cultura política, basado en la aceptación y adhesión de la autoridad política por los ciudadanos, la creencia en las posibilidades de influir las decisiones políticas y la confianza en los conciudadanos. Un elemento central que aparece en la concepción de cultura cívica es que es una cultura de participación, que corresponde a una explosión de participación a nivel mundial. La cultura cívica combina algunos elementos de lo moderno y lo tradicional que permite la conformación de los valores democráticos.⁵² La importancia del trabajo de Almond y Verba ya mencionado al inicio, es que permitió la construcción de un modelo teórico viable para la investigación empírica de la cultura política.

No obstante, este enfoque encubre el imperialismo cultural respecto de los países periféricos, donde se imponen los valores de los Estados centrales y se condiciona la subordinación de las élites nacionales a la reproducción de esos valores que perpetúan las relaciones de explotación.⁵³ Este encubrimiento esconde la minorización de las demás expresiones culturales, diferenciando la autoridad de los ciudadanos, del Estado, de la sociedad, los intelectuales de la movilización social permanente.

Por otra parte, según lo notan Wilber y Jameson, incluso en una visión liberal (paradigma ortodoxo), esto podría tener repercusiones en creer que los cambios sociales no son posibles por cuestiones culturales, irracionales o psicológicas, o por la excesiva intervención del Estado, respecto de centros urbanos, portadores del modernismo racional y el avance.⁵⁴

Ante esto, los *estudios culturales* o *crítica de la cultura* constituyen un ejercicio de avanzada que rompe esta diferenciación, sobre la base de una visión crítica de los procesos sociales que permite otorgar significados a las expresiones culturales populares desde abajo hacia arriba, al mismo tiempo que se aleja de la ortodoxia marxista, de la mano de Williams, Hoggart, Thompson y Hall, quienes toman algunos elementos del postestructuralismo y postmarxismo, tales como Foucault y Derrida, Lacan y Mouffe.⁵⁵

(b) La teoría de la dependencia nos puede servir como un pretexto para superar la separación entre alta y baja cultura que ensombrece los límites de la ideología que ocurre también en el ala marxista, que es la crítica fuerte que hace Benjamin en su visión de la historia en la lectura de Bolívar Echeverría.⁵⁶ Los análisis sobre la dependencia y su relación con la ciencia están fundados en un primer momento en el racionalismo hegemónico supuestamente neutro y la ideología como una imagen

52 Gabriel Almond y Sidney Verba, *op.cit.*, pp. 5-7.

53 Cfr., Howard Wiarda, "Toward a Nonethocentric Theory of development: alternative conception from the Third World", in Charles Wilber, ed., *The Political Economy of development and under-development*, New York, Random House, 1988, pp. 59-82.

54 Charles Wilber y and Kenneth Jameson, *op.cit.*, p. 7.

55 Eduardo Güner, "Introducción", en Frederic Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Argentina, Paidós, 1998, p. 20.

56 Bolívar Echeverría "El Ángel de la Historia y el Materialismo Dialéctico, en Bolívar Echeverría, comp., *La Mirada del Ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, pp. 23-25.

deformada de la realidad (falsa conciencia).⁵⁷ Esta tendencia impedía, no obstante, ver los intereses reales de las clases dominantes en las instituciones y cómo se perpetúan sus intereses. Su origen se encuentra en la necesidad de las élites locales de legitimarse miméticamente a través de la promoción de los valores de los Estados centrales en un proceso doble de asimilación cultural y de alienación social.⁵⁸ Fue un instrumento, en definitiva, para la promoción de los valores de los países centrales como la “cultura válida”.

Esta alienación provocó una ceguera histórica en las élites políticas de los Estados de la periferia sobre la razón fundamental de la dependencia que sigue siendo la asimetría en las relaciones de producción, la cual se expresa mediante asimétrica asimilación de capital cultural, que, al hacer esta asimetría estructural, perpetúa esta diferencia entre alta y baja cultura. Las consecuencias fueron, en consecuencia, la inmovilidad, el determinismo, la apoliticidad, la negación de lo político.⁵⁹

No obstante, la teoría de la dependencia brindó poco interés al estudio de las culturas e ideologías; y, lo más interesante, a mi parecer, fue lo desarrollado en los trabajos de Frank y Stavenhagen, que significan una ruptura de esta teoría dual que sigue la línea de los estudios de la cultura sobre la eliminación de la diferencia entre alta y baja cultura ya mencionados.⁶⁰

Esta diferencia entre alta y baja cultura también puede observarse en la teoría de la ideología, la cual parte de la famosa metáfora de la estructura y la superestructura. Esta metáfora debe ser relativizada en la medida que considere que la superestructura tiene un nivel importante de autonomía donde también se lucha y, por lo tanto, se constituye en objeto de la acción política —sin descuidar la lucha por la apropiación de la estructura—. ⁶¹ Esto, a primera vista, busca dar una preponderancia a la experiencia (revolucionaria) para determinar la marcha de una sociedad por fuera de la ciencia que se transformaría en un instrumento de dominación de clase.

Luego, en sentido inverso, el marxismo diferenció, también, la baja cultura (proletariado) y la alta cultura (la hegemonía), dándole preferencia histórica a la primera como los únicos sin intereses concretos para dirigir la revolución, pues no tendrían más intereses que romper las cadenas de su opresión. No obstante, esta subestimación clasista que resultó ser un detonante para la acción política, representa una imagen idealizada de una realidad esencialmente antagónica, donde las relaciones del poder circulan en realidad como micropoderes y patrones de dominación que se encuentran dispersos por fuera de las clases y que son expresiones ideológicas

57 Fernando Cardoso, *op.cit.*, p. 212.

58 Tomás Amadeo Vasconi, *op.cit.*, p. 147.

59 Chantal Mouffe, *En Torno...*, *op.cit.*, p. 15.

60 Cfr., Frank, Andre Gunder, “El Desarrollo del Subdesarrollo”, en *Teoría de la Dependencia*, Monthly Review, 1996; y, Rodolfo Stavenhagen, “Siete Tesis Equivocadas sobre América Latina”, en Ángel María Casas Grageas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006.

61 Louis Althusser, “Ideología...”, *op.cit.*, p. 121.

concretas.⁶² Piénsese, por ejemplo, el consabido patrón patriarcal en el cual se fundamenta gran parte de las plataformas políticas feministas.

Toda lucha ideológica, en consecuencia, estaría conformada por tres niveles. Los dos primeros estructurales: el jurídico-político (Estado y derecho) y el ideológico (religión, moral, jurídica, política). En este esquema, la ideología independiente debería desarrollarse en doble forma: (1) de las relaciones sociales y (2) de las formas violentas de ejercicio del poder, puesto que el Estado es la personificación, en la teoría marxista, de la violencia organizada, cuya sustitución ocurriría con el advenimiento de la sociedad comunista. (En el primer caso, el mecanismo de reproducción de las relaciones de producción son los aparatos estatales —AIE—, donde predomina la violencia organizada; y, en el segundo caso, los AIE, donde el predominio debe corresponder a la ideología. Y en un tercero, por fuera de las estructuras —pero respecto de aquellas— organizando y dirigiendo los micropoderes dispersos en la sociedad, por nuevos y emergentes sujetos revolucionarios en busca de la construcción de estrategias contrahegemónicas y en busca de la hegemonía y la reversión del orden global y local establecidos.

II. LA POLÍTICA DE LAS CULTURAS E IDEOLOGÍAS

Hasta aquí he tratado de identificar lo común de la tesis de la cultura política, en tanto una respuesta liberal al marxismo, y la teoría de la ideología que se debate entre la ortodoxia y el esfuerzo por darle contenido, paradójicamente, ideológico al concepto de “ideología” dentro del marxismo histórico. Ahora, toca en esta parte del ensayo, dibujar algunos trazos que puedan dar forma a un análisis más profundo y permanente que redefina la relación necesaria entre cultura e ideología.

1. Redefinición de lo político

A partir de la modernidad, aparece el Estado como una entidad superior y neutra, en la cual se debían dar todas las decisiones socialmente relevantes. Esta realidad alcanza su pináculo en el pensamiento hegeliano, el cual desemboca en la deificación de un organismo totalizante donde la organización de las relaciones sociales racionalmente procesadas (espíritu general) abre las puertas a la consecución del denominado Estado-persona —sustantividad que halla forma a partir del *iuspublicismo* alemán.

En este entorno, el espacio de decisión social y el Estado se confunden, déficit que es evidenciado en el pensamiento de Schmitt de influencia weberiana. Según él, “la política”, distinta de “lo político”, sería el lugar donde se toman las decisiones socialmente relevantes: el Estado, realidad racionalizada.⁶³ Schmitt reconstruye el espacio de decisión a partir de dos líneas importantes del pensamiento.

62 Boaventura De Sousa Santos, *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 303.

63 Carl Schmitt, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 14.

Por un lado, el secularismo maquiavélico, según el cual la política no tiene como fin buscar el bien común, sino la lucha material por el poder. Luego, por el otro lado, al tomar el concepto utilitario de Hobbes sobre la necesidad del Estado para permitir la paz de una sociedad atávica por naturaleza, le permite limpiar los restos del idealismo hegeliano (tales como el de justicia y derecho).

Pero este espacio de “lo político” no estaría gobernado, según Schmitt, por los devaneos entre la ética y la política económica de los postulados liberales, sino por las diferenciaciones últimas de la política: el enfrentamiento entre amigos y enemigos.⁶⁴ El debate es, por tanto de necesidades, doctrinas y formas de ver la sociedad, en otras palabras, ideológico. Lo jurídico, lo económico y lo ético y todo lo demás estarían al servicio de la razón encarnada en el Estado de acuerdo con los intereses de quienes detentan el poder.

El liberalismo político, por su parte, es quien cubre de neutralidad al Estado moderno a través de la falacia del racionalismo universal por su contradicción interna propiciada entre el individualismo que busca la supresión del Estado y la necesidad de cooptar el Estado para defender su *status quo* a través de aquél.⁶⁵ Si unimos esta naturaleza autodestructiva del liberalismo a la tradición propuesta por el imperialismo cultural el cual hemos venido mencionando, lo político emerge ahorcado por ficciones que limitan su potencial de generar el poder popular. La democracia sería, entonces, un procedimiento para disminuir la posible arbitrariedad respecto de las libertades humanas, a través del ejercicio de la representación política, exclusivamente dentro de los dominios de los partidos políticos, y del ejercicio del sufragio por parte de los soberanos, libres de toda injerencia en sus relaciones sociales.⁶⁶ Al respecto, el marxismo coincide en el hecho de considerar que el espacio de lucha es precisamente el Estado,⁶⁷ pero el alejamiento de Schmitt viene por cuestiones precisamente ideológicas, que tienen que ver con su cercanía con el régimen nazi; y, con el diferente eje de interés, pues para él aquél no descansaba en los conceptos de clase y revolución proletaria, sino en el acomodo e integrismo de las fuerzas nacionales para la promoción de los valores culturales de los alemanes desde el Estado.

Esta centralización de todo en el Estado provocó los excesos del ejercicio de una política desnuda de todo control que condujo a la Segunda Guerra Mundial, y la propia realidad de apoliticidad de la contemporaneidad, justamente como un abandono del cultivo de lo político que permitió la emergencia de un mundo unipolar y homogenizante a partir del consumo como expresión ideológica del mercado luego de la caída del Muro de Berlín. Algo que Deleuze denominó en su momento el paso de las sociedades disciplinarias (Estado) a las del control (medios y tecnología). ¿Qué posibilidades tienen nuestras sociedades a partir de la sin razón actual del Estado como referente único y la dispersión de la razonabilidad de un mercado implacable que limita todo debate sobre los mitos que hemos identificado?, ¿es que acaso la mano invisible de Smith hoy día es un *mouse* que establece códigos de explotación

64 *Ibid.*, p. 21.

65 *Ibid.*, p. 35.

66 Alain Torraine, ¿Qué es la democracia? Madrid, 1994, Editorial Ediciones de Hoy S.A., pp. 81-115.

67 Louis Althusser, “Ideología...”, *op.cit.*, p. 124.

escondidos en enormes redes de fibra óptica? Una cuestión es clara, el liberalismo no nos ofrece una posibilidad liberadora y profundamente crítica, pues en sus contradicciones está aparejada su propia existencia y reproducción histórica.

Es necesario un retorno a lo político. El llamado postmarxismo o visión crítica del marxismo ortodoxo —como se quiera denominar— nos ofrece esta oportunidad de reconstruir el espacio donde se decida socialmente la reformulación de los mitos que hemos identificado con el fin de refundarlos democráticamente. Dejo planteados dos posturas importantes para ser tomados en cuenta.

La primera hace referencia a la necesidad de desmitificar la política, tomando el esquema de amigo-enemigo —nosotros/ellos, en el concepto de Mouffe—. Sin embargo, este proceso debería operar en un espacio más amplio en un sentido de dispersión foucaultiana del poder en toda la sociedad, y no necesariamente en el Estado y en sus manifestaciones (el derecho formal, los sistemas educativos o de seguridad).⁶⁸

Esto rompe con el criterio tradicional de AIE —sin desecharlo—, pues la reproducción de la ideología ya no opera únicamente desde lo estatal, sino que estaría dispersa en toda la sociedad a través de diversas manifestaciones. Ahora, esto no significa admitir la enormidad de la política de la cultura que es todo y nada, sino ampliar el objeto de la investigación científica sobre un espacio donde los criterios de búsqueda y categorías den cabida a la ideología en sus elementos clásicos reformulados desde una concepción más amplia de lo político (espacio de debate previo y permanente) y, por tanto, de la política (decisiones y formulaciones posteriores).

Para Mouffe, este retorno significaría reconstruir en un sentido *derridiano* la conflictividad para aceptar el *antagonismo* con el fin de superarlo (contradicción violenta e impuesta), sobre la base de la realización del *agonismo* (construcción colectiva, democrática y no violenta). El antagonismo es, pues, una patología resultado de decisiones que no corresponden a un origen radical y materialmente democrático. Es indispensable fomentar un agonismo que lo prevenga: el espacio de lo político.⁶⁹ El conflicto social resulta a los ojos de la hegemonía como un atentado al orden armónico de la democracia liberal; empero, éste debe entenderse en un sentido dialéctico *heraclitiano* y marxista original, como de superación de contrarios, de eterno devenir dialéctico.

La segunda postura propone la construcción de un espacio deliberativo amplio que no ocupe el poder sino en la medida que construya el espacio social de una democracia incierta y que permanezca vacía con el fin de garantizar su perdurabilidad por fuera de la institucionalidad. El espacio de lo político sería aquel donde se discutan y debatan los intereses comunes, a partir del cual adquiriría sentido la *acción de dar forma al espacio social*.⁷⁰

68 Chantal Mouffe, *En torno a...*, *op.cit.*, p. 16.

69 *Ibid.*, p. 20.

70 Claude Lefort, *La Incertidumbre Democrática: ensayos sobre lo político*, España, Embajada de Francia en España y Editorial Anthropos, 2004, p. 39.

Con este fin, se requiere romper la percepción común de repudio de la política y una actitud de involucramiento en todos los niveles de la convivencia social ya no sólo desde la participación partidista o de proselitismo, los partidos y las instituciones (estatales y no estatales). Lefort lo trazó como un puente para la realización efectiva del Estado de bienestar, pero es aplicable en la medida que pueda forzar un cambio desde debajo de las estructuras profundas que sostienen las sociedades contemporáneas.

La ideología gana aquí también un mayor espectro a partir de los intereses concretos de la sociedad respecto del poder racionalizado o pensado desde abajo y no impuesto por una élite promovida por un proyecto cultural que es desconocido en su alienación natural o consentida por cualquier ciudadana/o.

2. Hermenéutica diatópica

El siguiente tema es encontrar una metodología que nos permita, justamente, refundar las bases mismas de nuestras sociedades a partir de una relación necesaria entre cultura e ideología. El liberalismo no nos ofrece nada más que la ciega obediencia y el culto a los valores democráticos sin que sea posible cuestionarlos, a riesgo de ser tachado de terrorista o marxista trasnochado —ninguno de estos términos me parece ofensivo por si acaso.

El marxismo nos ofrece, a través de Althusser lo que él llamó la interpelación. Esta forma hermenéutica tiene como fin encontrar los significados de la relación que existe entre las personas y sus condiciones de existencia concreta, transformándolos en sujetos (animal ideológico). Esto lleva a la ideología a cuestionar la realidad social (interpelarse en sentido estricto). Es, por tanto, la ideología una categoría de lucha social, pero que puede tener significados para el estudio en las ciencias políticas. Un ejemplo cercano que se me ocurre, sería que a partir de preguntar a las juezas y jueces dentro del sistema de justicia sobre sus condiciones y motivos concretos de resistencia y obediencia respecto de la independencia en sus decisiones, podríamos saber qué realmente sienten las personas entrevistadas respecto de los “petitorios de agentes externos” y determinar si se sienten interpelados. Una comparación entre lo que se pide y lo que la persona entrevistada entrega, puede permitirnos construir un mapa sobre sus predilecciones ideológicas por fuera de sus convicciones partidistas. ¿Qué tal si quien pide es un sacerdote o profesor?, ¿o si lo que se le pide es que proteja al pobre esposo que pegó a su pareja supuestamente “porque se lo merecía”?

Ahora, la interpelación, tal como se entiende aquí nada tiene que ver con el famoso imperativo categórico, sino en las consecuencias reales de vida de las personas entrevistadas. En nuestro ejemplo, supongamos que decide contra el consejo del curita de cabecera o el pastor religioso de su comunidad... ¿Está dispuesto a sufrir la exclusión social que esto trae aparejado? Por ejemplo, que sus hijos tengan que optar por el único colegio estatal mediocrizado por las élites. Esto significaría que la jueza o juez no fallaría por simple temor o corrupción, sino una cuestión concreta:

sus hijos estarán condenados a las cloacas de la educación estatal. Pero supongamos que la educación estatal no es menos mediocre que la privada. La ideología ya no sería religiosa solamente, sino, además, de rechazo a lo estatal y de culto al mercado. Ésta sería una ideología si demostramos que está aparejada a la estructura profunda de autoritarismo que caracteriza a las judicaturas (no hablo sólo de América Latina, sino mírese atentamente al película *Una Acción Civil* actuada por John Travolta).

Por supuesto, la profundidad del estudio político haría saltar las trampas de la cultura neutra y universal de la que hemos venido hablando. No obstante, no es suficiente para entender las diversas miradas desde las culturas desde su propia perspectiva. Por esto propongo el esquema inicial expuesto por Santos para el entendimiento de las ideologías y las culturas en una dimensión intercultural y radicalmente democrática. Esto es lo que se ha denominado como hermenéutica desde las diversidades o “interpretación diatópica”, y que consiste en tratar de deconstruir los derechos sobre el entendido de presupuestos mínimos que son comunes a todas las culturas.⁷¹ Esto se funda en la perspectiva adoptada por Malinowski de considerar que toda cultura, por primitiva que parezca, contiene expresiones propias aún preformativas que corresponden a las categorías similares en otras culturas. En este caso, la cita que transcribo hace referencia en concreto a las expresiones del derecho:

La amenaza de coerción y el miedo al castigo no afectan al hombre medio, tanto salvaje como civilizado [...] Asimismo hay que tener presente que en cada cultura humana hay cierto número de leyes, prohibiciones y obligaciones que pesan mucho sobre cada ciudadano, exigen gran sacrificio personal y sólo son obedecidas por razones morales, sentimentales o práctica, pero sin espontaneidad alguna.⁷²

El fin que se busca es encontrar diatópicamente que los lenguajes permitan fundar los nuevos códigos de la interrelación social, política y cultural, sobre la base de principios contruidos dialécticamente y no necesariamente universalizados, o como lo esboza el mismo Santos: i) la dignidad humana (todas las culturas tienen una noción propia y que debe ser entendida); ii) la incompletud de todas los presupuestos culturales; y iii) a su vez, la completud de estos mismos presupuestos.⁷³ La complementariedad de códigos son los que buscan construir una nueva semiótica social que den vida al espacio de lo político o de emancipación social en su sentido instrumental y, además, contrahegemónico.

71 Boaventura De Sousa Santos, *De la Mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Ediciones Uniandes, p. 357.

72 Bronislaw Malinowski, *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1966, p. 28.

73 Boaventura De Sousa Santos, *De la Mano de...*, *op.cit.*, pp. 352-359.

3. El retorno de lo crítico

El estado teórico sobre la cultura política es aún incipiente y resulta ser un lastre para la construcción de una teoría verdaderamente crítica para el estudio en los países del tercer mundo, especialmente, en Latinoamérica. Por ello, es necesario adoptar estrategias que surjan de una actitud soberana de resistencia y contrahegemonía en los siguientes sentidos:

(a) Por una parte, se debe desarrollar el concepto de ideología a través del uso de los propios constructos sobre los cuales se fundan los modelos de la cultura política aquí expuestas, con el fin de evidenciar cómo han influido las élites en la determinación histórica de los valores democráticos. Por ahora, el paso siguiente sería considerar a la ideología como el producto más elaborado y complejo de la cultura pero en un sentido más amplio que sólo como doctrina partidista (patrones de interés históricos de dominación).

(b) Se debe adoptar un enfoque integrador que pueda tomar algunos elementos emancipadores de los términos sobre los que se ha constituido hegemónicamente la cultura política y extenderlos a otros *metavalores* distintos a la democracia, tales como la justicia y la igualdad social (no sólo considerar como valores de referencia la libertad, sino también la solidaridad).

(c) Las ciencias políticas deben abrirse al debate sobre el papel concreto de las ideologías en la construcción del poder. Esquemas aún básicos para esta reconstrucción, si se quiere, postmarxista o marxista crítica pueden generar una deconstrucción del poder para su puesta en debate a toda la sociedad sobre la base de lo político y a partir de los caminos de la interpelación social y la hermenéutica diatópica. Una especie de filosofía de la liberación o la emancipación —la denominación no es segura, a pesar de las propuestas de Freire y Dussel en América Latina— que supere el mismo postulado de la relectura de Althusser a la que llamó “filosofía de la revolución” y la cual dio contenido a la “filosofía de la *praxis*” de Gramsci;⁷⁴ o, que le dé nuevos contenidos al menos.

(d) Construir pensamiento autónomo es parte de la lucha ideológica más importante dentro de la superestructura desde la militancia de las nuevas izquierdas. Esto supone cambiar las “situaciones condicionantes” que impiden a las personas y colectivos elegir por fuera del esquema de vida hegemónico: se piensa la realidad desde los ejes del colonizador, desde lo externo (del mercado).⁷⁵ Es necesario, en esa medida, cambiar radicalmente las estructuras internas (no reformarlas) para poder enfrentar el orden externo. Si aplicamos el mismo concepto de lo político a las ciencias políticas, daríamos un salto cualitativo si pasamos de la *crítica* a lo crítico.

74 Louis Althusser, Balibar, Étienne, “Filosofía Arma de la Revolución”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer del Capital*, Siglo XXI Editores, México, 2006.

75 Theotonio Dos Santos, “Subdesarrollo y Dependencia”, en Ángel María Casas Grageas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006, p. 190 y 194.

(e) Deben superarse los mitos fundantes invisibles que transversalizan el análisis de este ensayo, que nos llevan a pensar que la historia en el caso especial de los países del tercer mundo, especialmente Latinoamérica, es lineal, determinista, fatalista, concebida para el progreso e incommunicada entre las líneas de análisis de la realidad social de cara al criticismo y la autonomía cultural. Debemos asumir, además, que aquello devendrá indefectiblemente en una historia cíclica y aleatoria, que a veces avanza hacia adelante progresivamente, pero que luego regresa sobre sí misma combinándose con las tradiciones y la acción política, con las políticas y la insurgencia. Una especie de realismo mágico, tomando la metáfora de Wiarda, donde las estirpes teóricas son un caleidoscopio más que un espejo cultural donde podemos mirarnos con certidumbre.

Un mensaje en una botella

No obstante, aún es incipiente el desarrollo de las relaciones entre ideologías y culturas —por cierto, también en este ensayo—, y más aún reducidos los espacios interesados en este debate dentro de las pocas grietas que deja el monolítico espacio de la hegemonía, que no estoy seguro en qué medida, cuándo y cuánto es posible el retorno a lo crítico en un mundo fundado sobre la obediencia y donde la resistencia es vista como *antisistema*. Parafraseando a Adorno —admito el préstamo—,⁷⁶ este es un mensaje urgente dentro de una botella en el mar: culturas e ideologías, una relación necesaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor, “Mensajes en una Botella”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Almond, Gabriel y Verba, Sidney, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, London, Sage Publications, 1989.
- Althusser, Louis, Balibar, Étienne, “Filosofía Arma de la Revolución”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer del Capital*, Siglo XXI Editores, México, 2006.
- Althusser, Louis, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Atienza, Manuel, en Manuel Atienza, Luis Salazar Carrión y Arnaldo Córdova, *¿Por qué Leer a Marx hoy?* México, Fontanamara, 2009.
- Andrade, Pablo, *Democracia liberal e inestabilidad política en Ecuador: apuntes para una interpretación política*, No. 11, Bogotá, Observatorio de Análisis de los Sistemas Internacionales (OASIS) del Centro de Investigaciones y Proyectos Especiales Universidad Externado de Colombia (CIPE), 2005.

⁷⁶ Theodor Adorno, *op.cit.* p. 43.

- Barrett, Michele, “Ideología, política, hegemonía de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Butler, Judith, “La Universalidad de la Cultura”, en Joshua Cohen, comp., *Los Límites del Patriotismo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
- Cardoso, Fernando, “Notas sobre el Estado Actual de los Estudios sobre Dependencia”, en Ángel María Casas Graegas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006.
- Dos Santos, Theotonio, “Subdesarrollo y Dependencia”, en Ángel María Casas Graegas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006.
- Echeverría, Bolívar, “El Ángel de la Historia y el Materialismo Dialéctico”, en Bolívar Echeverría, comp., *La Mirada del Ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*.
- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1998.
- Frank, Andre Gunder, “El Desarrollo del Subdesarrollo”, en *Teoría de la Dependencia*, Monthly Review, 1996.
- Gorz, André, *Historia y Enajenación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Kymlicka, Will, *La Política Vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Gramsci, Antonio, *Filosofía de la Praxis*, Barcelona, Ed. Península, 1972.
- Güner, Eduardo, “Introducción”, en Frederic Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Argentina, Paidós, 1998.
- Lane, Ruth, “Political culture: residual or general theory?”, *Comparative Political Studies*.
- Lefort, Claude, *La Incertidumbre Democrática: ensayos sobre lo político*, España, 2004, Embajada de Francia en España y Editorial Anthropos.
- Bronislaw Malinowski, *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1966.
- Marx, Carlos, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner; y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1975.
- Mouffe, Chantal, *En Torno a lo Político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Mouffe, Chantal, “Hegemonía, Política e Ideología”, en Julio Labastida Martín Del Campo, *Hegemonía y Alternativas en América Latina*, coord., México, Siglo XXI Editores S.A., 1985.

- Peschard, Jacqueline, *La Cultura Política Democrática*, Serie Cuadernos de la Divulgación Ciudadana, Instituto Federal Electoral, México, 2001.
- Programa Estado de la Nación, *Auditoría ciudadana sobre la Calidad de la Democracia*, Costa Rica, p. 442. Ver: <http://www.estadonacion.or.cr>
- Reisinger, William, “The renaissance of a rubric: political culture as concept and as a theory”, en *International Journal of Public Opinion Research*, Vol. VII, No. 4.
- Rostow, W.W., *Las Etapas del Crecimiento Económico. Un manifiesto no comunista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Rubio-Carracedo, José, “Pluralismo, Multiculturalismo y Ciudadanía Compleja”, en Pablo Badillo O’Farrel (coord.), *Pluralismo, Tolerancia, Multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*, Madrid, Universidad Nacional de Andalucía-Akalediciones, 2003.
- Santos, Boaventura De Sousa, *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- Santos, Boaventura De Sousa, *De la Mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Ediciones Uniandes.
- Sari Thomas, “Dominación e Ideología”, en M. Ferguson y P. Golding, eds., *Economía Política y Estudios Culturales*, Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1998.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Siete Tesis Equivocadas sobre América Latina”, en Ángel María Casas Grageas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006.
- Torraine, Alain, *¿Qué es la democracia?* Madrid, 1994, Editorial Ediciones de Hoy S.A.
- Vasconi, Tomás Amadeo, “Cultura, Ideología, Dependencia y Alienación”, en Ángel María Casas Grageas, ed., *La Teoría de la Dependencia. Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina*, Agencia Española de Cooperación Internacional y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006.
- Welzel, Crithian e Inglehart, Ronald, “El Rol de la Gente Común en la Democratización”, en *Journal of Democracy*, Vol. I, 2009.
- Wiarda, Howard, “Toward a Nonethocentric Theory of development: alternative conception from the Third World”, in Charles Wilber, ed., *The Political Economy of development and under-development*, New York, Random House, 1988.
- Wilber, Charles y Jameson, Kenneth, *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, New York, Random House Business Division, 1988.
- Žižek, Slavoj, “El espectro de la Ideología”, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la discusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.