

# La cultura política, ¿es parte de la política cultural, o es parte de la política, o es parte de la cultura?<sup>1</sup>

Francisco Cruces  
y Angel Díaz de Rada

## 1. ¿Qué queremos decir con «cultura política»? La cultura política desde el sentido común

**A**l poco de saber que pensábamos realizar un estudio antropológico sobre valores y comportamientos políticos en Leganés, una amiga nuestra, socióloga, trató de picarnos. «¿Y para eso os teneis que ir a Leganés? ¿Qué tiene aquello de especial?» Nuestro primer impulso fue tratar de justificar el interés del trabajo de campo en el conocimiento de primera mano sobre un contexto local —cualquier contexto local—, y las formas diferenciadas de cultura que uno espera encontrar en él. Nosotros íbamos a Leganés a investigar la relación entre la vida cotidiana de sus habitantes y el mundo de la política; alguna manera particular de concebirlo y practicarlo; tal vez, el proceso de su transformación en el tiempo. Ella replicó con un argumento contundente. «Hoy en día», afirmó, «la política es igual en todas partes. Depende simplemente de lo que se diga o no se diga en televisión».

La objeción no dejaba de ser descorazonadora. Pensando en cosas como el afán de los partidos por disputarse los espacios electorales o el papel autopredictivo de las encuestas de intención de voto, la frivolidad televisiva del proceso político propuesta por nuestra amiga tenía bastantes visos de realidad, por lo que hubimos de concederle, de mala gana, una parte de razón. Las grandes cuestiones del comportamiento político en una sociedad industrializada se ventilan en centros de poder muy alejados de las ciudades-dormitorio. El acceso a la autoridad legítima parece depender decisivamente de factores estructurales —la correlación de fuerzas entre clases a nivel nacional; la implantación social de los distintos partidos; los complejos entramados de relaciones entre instancias de poder—, así como de contingencias coyunturales —la fortuna de los mensajes de los líderes por televisión y de las directrices y planificaciones de las burocracias partidistas de ámbito nacional—, ambos órdenes de cosas muy alejados de nuestro modesto campo de observación. Visto así el universo de estudio, el lugar asignado en él a un concepto local de cultura resultaba marginal e insignificante; un puro resi-

duo. A nadie le gusta saber que estudia un residuo.

Aún menos sugestiva era la presunción de que lo que habíamos de encontrar en Leganés no sería nada digno de ser llamado una «cultura» propia —al menos en lo concerniente a ese difuso ámbito de actividad que denominamos «la política»—, sino una pura agregación aditiva de gentes con inclinaciones directamente derivadas de su posición socioeconómica, su grado de escolaridad y su relación particular con poderosos medios masivos de enculturación. Todos estos aspectos que se darían más o menos por igual en cualquier otra ciudad de cualquier otro cinturón industrial del mundo, y que responden a un proceso global de nivelación cultural, de modernización económica y de desarrollo de estructuras políticas que poco o nada tienen que ver con el sustrato cultural particular de los grupos integrados en ellas.

La pregunta de sentido común de nuestra amiga es reformulable en tres proposiciones separadas, en buena medida independientes. Primero, lo que podríamos llamar una teoría confabulatoria del poder —quienes controlan los medios hacen lo que ellos quieren con el conjunto de la ciudadanía, de modo que la soberanía política al final no resulta ser más que un grosero simulacro por el que el interés de los pocos dominantes se antepone al de los muchos dominados. Segundo, una concepción universalista de la política —el funcionamiento de la democracia representativa es esencialmente el mismo en todas partes, consistiendo en ciertos procedimientos formales de elección y delegación de validez universal. Tercero, una visión disociada de «política» y «cultura» como ámbitos radicalmente autónomos —la forma de vida cotidiana de los leganenses no cuenta mucho para entender qué se cuece allí en términos políticos, y viceversa.

Dejando de lado la primera cuestión (el presunto carácter confabulatorio, monolítico y cuasidivino de la dominación), en el presente artículo trataremos de someter a examen los otros dos supuestos implicados en esta visión de las relaciones entre política y cultura, y más concretamente entre, por un lado, el ámbito universalista de la política formal y, por el otro, la proliferante multiplicidad de las identidades y sensibilidades locales. Pues a nuestro juicio, frente a los supuestos del universalismo y la disociación, uno de los rasgos más sobresalientes

del proceso político —entendido éste como el trabajo institucional de reproducción de la autoridad legítima y de gestión de los asuntos públicos—, es el continuo reajuste de sus categorías y sus formas de funcionamiento (por definición universalistas y formales<sup>2</sup>) a modos locales de organización social de la convivencia; modos que la acción política se ve incesantemente abocada a comprender, enfrentar, jerarquizar, rearticular, refrenar, promover, inventar, y, eventualmente, exterminar.

La noción de «cultura política», en la acepción vulgar, no especializada, con que solemos tomarla en la conversación cotidiana, expresa de forma idónea el punto de vista al cual nos estamos refiriendo, y que constituye parte de nuestro «sentido común político». Pues en el concepto de un *corpus* cultural específicamente político —un conjunto diferenciado y separable de creencias, valores, comportamientos, símbolos, discursos, memorias, expectativas, roles y maneras girando en torno al mundo de las instituciones— viene a fundirse la visión universalista de lo político con la disociación de política y cultura. «Cultura política» sería el nexo que une ambas, designando tanto las disposiciones como los conocimientos considerados necesarios para ejercer de una forma consciente y responsable los derechos y deberes derivados de la condición ciudadana. Dicho en términos menos normativos, se refiere tanto a lo que conviene saber y creer para relacionarse con las *instituciones del Estado*, como a lo que conviene a éstas que los ciudadanos sepan y crean sobre ellas, y sobre el sistema en general.

El hecho mismo de poseer saberes y creencias articuladas en ese terreno suele ya tomarse como revelador de algún grado de «cultura política»: significa que la persona en cuestión se ha formado «una opinión» (Cf. Bourdieu 1983: 425). El universo de la opinión es ante todo un universo evenemental, de acontecimientos y ocurrencias —obliga a «ponerse al día», «estar informado», «saber qué ha pasado», vivir «al tanto de la actualidad de la jornada»—; pero es también en buena medida un universo de urdimbres conceptuales y visiones ideológicas —análisis de última hora, síntesis programáticas, líneas de actuación, editoriales, declaraciones públicas, debates, polémicas—; y, lo que no debe pasar desapercibido, conlleva un fuerte tinte moral de responsabilidad social. La cultura política consiste ante todo en la *preocupación*

por los asuntos públicos, con independencia de que éstos se entiendan como el bien común, el mantenimiento del Estado, la consecución del buen gobierno, la transformación del sistema de partidos o la emancipación de las clases trabajadoras. Como conocimiento, interés y celo por los problemas del gobierno, la «cultura política» constituye un atributo indisociable de la soberanía. Pues ¿cómo podría considerarse soberano un pueblo que desconociera tales cuestiones o se desentendiera de ellas?

En esta visión si se quiere *naïve* de la cultura política, se da una fuerte identificación entre lo político y el ámbito de actividad propio de las instituciones. Esto introduce de lleno en ella dos temáticas clave. Por un lado, la idea de *gestión* —todo lo que tenga que ver con el funcionamiento burocrático, sus procedimientos y rutinas, las tomas de decisión de los administradores, los organigramas, recursos y competencias. Por otro, lo que puede denominarse la *tecnología* del comportamiento social —el cúmulo de disciplinas, dispositivos, teorías, indicadores, baremos, modelos y controles que permiten predecir, explicar y manipular lo social con arreglo a metas y objetivos programáticos, desde la macroeconomía a la estadística censal. En este sentido, la cultura política, sin ser asunto exclusivamente intelectual —ya que no carece de su parte emotiva—, sí parece girar inevitablemente en torno a la racionalidad en sus distintas variantes —racionalidad de los fines, pero sobre todo racionalidad de los medios—, puesto que, en último término, de lo que se trata es del ejercicio de la razón en el dominio de actividad de las instituciones. El origen ilustrado del concepto marca así restrictivamente el sentido de su acepción de «cultura»: un saber acumulable por cuya adquisición y ejercicio se hacen posibles, sea la emancipación del orden social, sea su mantenimiento, sea su reforma.

Si bien la idea de cultura política se refiere de forma natural a un horizonte institucional inmediato, el Estado-Nación, su horizonte social se proyecta utópicamente más allá de éste hasta el conjunto de la Humanidad, que es así concebida en los términos de una articulación de Estados soberanos. Este horizonte ideal también lo es *de facto*, puesto que las distintas modalidades de democracia parlamentaria (así como la representación que ésta se hace de las relaciones entre el individuo y la sociedad) han pasado a constituir a lo largo del siglo XX la

trama básica de las estructuras políticas y del derecho internacional a escala planetaria (Rengger, 1989). El sistema universalista se ha vuelto en buena medida empíricamente universal, con lo que ser «políticamente culto» exige cada vez más un ímprobo esfuerzo de descentración, cosmopolitismo y desciframiento de las claves de culturas lejanas, envueltas en insondables conflictos que, según sospechamos, nos afectan y nos llaman de algún modo a la acción.

## 2. La construcción teórica del concepto en las ciencias sociales

**C**omo suele ocurrir al examinar ciertas nociones de nuestro propio sentido común, encontramos que éste debe mucho a categorías científicas fraguadas en el seno de las ciencias sociales, luego vertidas al discurso dominante de la racionalización de la sociedad por vías diversas —desde la Escuela a los medios de difusión—, y finalmente integradas de forma desigual en los mundos de la vida<sup>3</sup>. «Inconsciente», «inflación», «folklore», «Tercer Mundo», son ejemplos elocuentes de este proceso. A la recíproca, buena parte de la red categorial de las distintas disciplinas guarda la huella —más o menos indeleble— de las nociones de sentido común en las que tuvo su origen (un sentido común por lo general moderno, occidental, secular, masculino, racionalista, iluminista y letrado). No es éste lugar para enfangarse en la conocida «paradoja de Mannheim» que recorre toda la sociología del conocimiento, sino para señalar el estrecho vínculo que a veces puede hallarse entre los instrumentos analíticos de las ciencias sociales y el uso que de ellos hacemos en el curso de la vida social ordinaria; entre, por un lado, su valor descriptivo de la realidad, y, por otro, su valor *performativo* en la construcción de la realidad misma.

En lo tocante a «cultura política» no es fácil decidir hasta qué punto el concepto común vulgariza y diluye las significaciones especializadas o si, a la inversa, es más bien el concepto especializado el que resume, tras refinarlo y operacionalizarlo, un punto de vista general. A continuación esbozaremos algunos de los trata-

mientos que se han dado del tema<sup>4</sup>. Nuestro interés es mostrar que, en sus líneas esenciales, la categoría científica conlleva el mismo carácter evaluativo que la categoría ordinaria; contiene, por así decirlo, el mismo relato implícito sobre la naturaleza de las relaciones entre la cultura y la política, sobre la naturaleza de las instituciones representativas y sobre la dirección del cambio social.

En una encuesta del CIS de junio de 1988, bajo el rótulo «cultura política» se incluían las cuestiones siguientes: interés por la política; interés por la actividad de los órganos de poder; satisfacción con la vida política; nivel de democracia desde el Gobierno socialista; cercanía de los partidos políticos a los problemas de los ciudadanos; capacidad de comunicación de los partidos políticos; en qué medida los partidos se preocupan más de los intereses nacionales que de los del propio partido; capacitación de los políticos; honestidad de los políticos; valoración de la actuación política de los partidos (CIS, 1988). «Cultura política» representa aquí, ante todo, un *termómetro* para medir la imagen del sistema institucional y sus principales actores —los políticos— a ojos de una población segmentada según sexo, edad, tamaño del municipio, educación, situación laboral, ocupación, práctica religiosa, adscripción ideológica y recuerdo de voto en anteriores elecciones. Lo que vale como «cultura» es propiamente un ramillete de imágenes sobre los que gobiernan; lo que cuenta como población, el universo de los gobernados, estratificado según criterios comunes al conjunto. Esta es, sin duda, la más restringida de las posibles versiones del constructo, a resultas de un progresivo estrechamiento que va de la cultura ciudadana a la cultura política, de ésta a la cultura cívica, de ésta a la cultura democrática o participativa, y de ésta última a su caricatura: ¿le parece bien o mal lo que hacemos los políticos?

El texto seminal que suele ponerse en el origen del estudio de la cultura política es la investigación comparativa de Almond y Verba en 1963, *The Civic Culture*, por lo que nos detendremos en ella con cierto detalle. A raíz de una amplia encuesta sobre las virtudes cívicas de americanos, ingleses, italianos, alemanes y mexicanos, sugerían la existencia entre los dos primeros de «una pauta de actitudes políticas y un estrato subyacente de actitudes sociales que constituyen el fundamento de un proceso demo-

crático estable». La motivación de fondo de los autores era una preocupación práctica por la extensión de burocracias modernas sin sustrato cívico, y la dificultad de exportar tales virtudes como se exportan la tecnología o los procesos formales de organización burocrática. Frente a la «imagen tecnocrática de la política», la cultura cívica fue presentada como «una mezcla de la modernización con lo tradicional» —una idea tomada de Shils. El terreno empírico más aproximado a este modelo ideal es la cultura política inglesa, resultado histórico de una serie de choques entre modernización y tradicionalismo. El trabajo comparativo trataba de identificar el contenido específico de este prototipo para mejor comprenderlo y difundirlo, generando una «infraestructura democrática» en terceros países (1970:13-28).

Aunque Almond y Verba se inspiraran en los antropólogos de su país (citan a Linton, Inkeles, Benedict, Kaplan, Kardiner, Kluckhohn, Schneider, Mead y Gorer), nos previenen contra las ambigüedades del concepto de cultura adoptado por éstos, restringiéndolo, como ya hiciera Parsons, a una «orientación psicológica hacia objetos sociales».

(...) el término cultura política se refiere a orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes con relación al rol de uno mismo dentro de dicho sistema. Hablamos de una cultura política del mismo modo que podríamos hablar de una cultura económica o religiosa. Es un conjunto de orientaciones con relación a un sistema especial de objetos y procesos sociales...

Este esquema toma como dados un número de objetos políticos hacia los cuales interesa conocer las orientaciones *individuales* de los miembros, en su dimensión cognitiva, afectiva y evaluativa: 1) el sistema como un todo; 2) los elementos del proceso político —el *input* del sistema—; 3) los elementos del proceso administrativo —su *output*—; 4) la propia persona como agente político. Lo característico de una cultura política democrática sería, precisamente, el tipo de orientación positiva y activa que cabe encontrar en dirección al proceso político —el que convierte las demandas sociales en principios gubernativos de autoridad—, así como el sentimiento subjetivo de competencia política —de poder influir en las decisiones

de gobierno—, y la lealtad hacia los resultados administrativos del sistema —la sujeción a la ley.

Desde estos presupuestos, es lógico que la tipología resultante de culturas políticas no sea precisamente ecuánime, arrojando al limbo de la «cultura parroquial» y la «cultura de súbdito» al grueso de la humanidad presente y pasada —excepción hecha de las ciudadanías inglesa, norteamericana y de unos pocos países europeos. Críticas aparte al funcionalismo y el sociocentrismo de este planteamiento, las propias transformaciones posteriores de la sociedad inglesa y americana forzaron a adecuar la noción y hacerla más flexible a otras direcciones de cambio social en el interior del mismo sistema político democrático. Los cambios a los que se ha prestado más atención se refieren al desarrollo de tendencias postmaterialistas y postmodernas a lo largo de las tres últimas décadas, así como a las contradicciones culturales implicadas en el paso de un capitalismo de producción a un capitalismo de consumo. En el campo del comportamiento político, la manifestación de estos cambios es descrita en términos de desestructuración: «volatilidad», «incivismo», «crisis», «realineamiento», «discontinuidad», «incongruencia», «disonancia», «fractura», «fragmentación», «disenso» (Gibbins, 1989: 1-30). La consecuencia de todo ello ha sido una evidente pluralización del concepto de cultura política, contemplado en la literatura desde una multiplicidad de puntos de vista: variable intermedia en la teoría de sistemas (Easton); respuesta a relaciones de fuerza entre fracciones de clase en el proceso de construcción de la hegemonía (Hall); estilos de vida, actitudes y valores generacionales derivados de la peculiar socialización de la generación de la postguerra europea en las prósperas sociedades postindustriales (Inglehart); modos de discurso negociados y compartidos en el seno de una comunidad social (Mc Intire)... Lo que conservan en común todas estas aproximaciones es la pretensión original de encontrar un lazo de unión entre la micro y la macropolítica —el nivel de las motivaciones y orientaciones individuales y el de las estructuras y el proceso políticos— (Cf. Topf, 1989). Como las transformaciones culturales del electorado tienen consecuencias políticas a medio plazo, el análisis ha de abandonar el suelo firme de las objetivaciones institucionales para colocarse en el terreno harto

más resbaladizo de las valoraciones y actitudes de la gente.

La nota dominante en la producción española sobre cultura política es la preocupación por documentar el papel de la opinión pública y sus cambios en la transición democrática y la institucionalización del nuevo régimen (López Pintor, 1982; Linz, 1984; Morán, 1992). De manera recurrente se pone el acento en el persistente y difundido fenómeno del «cinismo político» de los españoles (un concepto tan peyorado que hasta hay autores que no pueden evitar, cual un involuntario lapsus relativista, entrecomillarlo). El cinismo político, que Almond y Verba encontraban en Italia como «familiarismo amoral» y hoy se identifica en toda Europa como *incivic culture*, es indisociable de una crisis de legitimidad del sistema, reflejando «la convicción de que el Estado en general y la clase política en particular no funcionan ya en beneficio de los ciudadanos, sino por su propio interés, o al menos contra las normas y los valores difusos de la ciudadanía» (Murillo, 1984: 32). Reacción al Estado del bienestar, consecuencia del desajuste de ritmo entre el desarrollo industrial y la transición política, herencia tardofranquista o tradición secular de los españoles, dicho patrón se manifiesta en cualquier caso en impotencia frente al *input* del sistema y desconfianza respecto a su *output*, más allá de cualquier coyuntura partidista.

Las desconfianzas frente a la burocracia y el aparato de la justicia, tan antiguas en el sentir popular y en nuestra literatura; la alienación respecto a los ingresos y gastos públicos, que se traduce en la conciencia generalizada de corrupción y en la evasión y el fraude fiscales; la carencia casi total de respeto hacia los bienes públicos, que cada uno procura aprovechar para sí, aunque sea a costa de su destrucción (...) Lo que es del Estado no es de todos; sino de una entidad exterior, extraña y embarazosa, a la que se puede, y aún se debe, eludir, defraudar e ignorar en la medida de lo posible. Sin perjuicio, naturalmente, de hacerla núcleo de imputación cuando se trate de obtener algo de ella (Murillo, 1984: 34-35).

La mayoría de las aproximaciones al estudio de la cultura política hasta aquí mencionadas comparten una serie de aspectos que trazan una línea de continuidad con sus acepciones de sentido común. En general, casi todas ellas son

*restrictivas* en cuanto al concepto de cultura adoptado, *universalistas* en su ámbito de aplicación, e *institucionalistas* en su concepción de lo político.

Al *restringir* la cultura a valores, creencias, y disposiciones de comportamiento en relación con el sistema político, se acude directamente a la medida intrasubjetiva para salir del viciado círculo explicativo que va de las estructuras políticas a las actitudes de los ciudadanos y viceversa (Almond y Verba, 1970: 69). Lo interesante es cómo, pese a los orígenes holistas del concepto (tomado de los estudios norteamericanos del «carácter nacional»), los usos de «cultura política» en la literatura adolecen de permanentes y significativas oscilaciones. No sólo oscilan de dicha versión holista a su versión restringida, sino también del singular al plural («la cultura política de los españoles»/«las nuevas culturas políticas»); y, sobre todo, de la jerarquía cultural a la inconmensurabilidad entre culturas («mayor o menor cultura política»/«cultura política postmoderna», «occidental», «tradicional», etc.). Por supuesto, la cuestión no es estipular qué uso de «cultura» es el correcto, sino dar cuenta de esa riqueza de significaciones y de los múltiples desplazamientos de sentido que comporta su uso. Pues, como señala Williams, «(...) finalmente (...) la complejidad no está en la palabra misma, sino en los problemas puestos significativamente de relieve por las variaciones en su uso» (Williams, 1976:81).

La segunda dimensión, el *universalismo*, tiene que ver con la adopción del Estado-Nación como unidad natural de los análisis. Aunque a primera vista pueda parecer chocante la serie que asocia el universalismo a la Nación y ésta al Individuo, se trata de una configuración ideológica de principios difícilmente dissociables, característica del pensamiento moderno. Como ha ilustrado Dumont, la reciente organización de los pueblos en naciones soberanas se halla conectada históricamente con la cosmovisión ilustrada de una humanidad de individuos libres e iguales. «La nación...», escribe este autor, «es aquel grupo sociopolítico moderno que corresponde a la ideología del Individuo. Como tal, es dos cosas a la vez: por una parte un conjunto de individuos y, por otra, el individuo situado en un plano colectivo, frente a otros individuos-naciones» (1987:138). Y también: «(...) la nación es aquella sociedad global que

está compuesta por gentes que se consideran a sí mismos como individuos» (1987:24)<sup>5</sup>. La cultura política se refiere por fuerza a la inserción de todo sujeto político —individual o colectivo— en el interior de un Estado así idealmente configurado; es una noción cortada a la medida del tamaño de éste, o, en su defecto, de sus circunscripciones administrativas, razón por la cual a menudo se habla de «subculturas políticas regionales». Cabe preguntarse qué queda del concepto cuando de lo que se trata es de hablar, precisamente, de la no correspondencia entre cultura y Estado —de la cultura política, por ejemplo, en los Estados pluriculturales del llamado Tercer Mundo; o de la creciente quiebra «comunitarianista», en los países occidentales, del modelo de contrato social y de elección racional que gobierna la lógica política individualista característica de la democracia representativa. Marramao ha señalado con urgencia este último problema a propósito de lo que denomina «los fundamentalismos indígenas de Occidente»: un estallido de grupos y tendencias para quienes «las instituciones del universalismo (...) están marcadas de manera irremediable de una fisiológica indiferencia en relación con *las diferencias*: es decir, en relación con aquellos vínculos solidarios que pueden darse no entre individuos atomísticamente considerados (según el esquema del “contrato social” de Hobbes en adelante), sino entre sujetos concretos culturalmente afines» (1993:10). No se está sugiriendo aquí que el universalismo suponga ninguna especie de lacra conceptual; más bien es una seña ideológica irrenunciable de la modernidad —en su sentido más amplio, que incluye en primer lugar a la empresa científica (Aron, 1992: 55). El problema es que sus supuestos se cuelen por la puerta de atrás en todos nuestros planteamientos de lo político; como si la organización de los hombres en sociedad pasara necesariamente por una naturaleza ético-racional homogénea y universal, cuya expresión sería la integración de individuos autónomos en sistemas nacionales de representación, soberanos e interdependientes.

La visión *institucionalista* hace referencia al lugar desde el que mira el concepto de cultura política. Pues más que informarnos de cómo las culturas locales ven realmente, desde su óptica parcial, a las instituciones, a lo que tiende es a examinar a aquéllas desde las exigencias de la legalidad y el funcionamiento institucional. Con

ello se introduce inevitablemente un supuesto de valor relativamente extraño al propio universo de estudio; el de la *jerarquía* entre los aspectos culturales de integración en el orden legítimo y todos aquéllos que no conducen de forma necesaria a tal integración, sino que responden a condiciones locales de existencia. Decimos que ese supuesto legitimista es sólo *relativamente* extraño al universo de estudio porque, de hecho, un orden legítimo existe como tal en la medida en que dicha jerarquía sea efectivamente reconocida y acatada en algún grado —por ejemplo, en la medida que el ciudadano adopte el criterio de que es preferible votar responsablemente al candidato mejor preparado para gobernar que no hacerlo siguiendo filias y fobias personales, y menos aún aprovechar las elecciones para irse de puente a la parcela en el pueblo. Ese reconocimiento es, por definición, siempre incompleto (como ilustra el que bastante gente, *por muy diversas razones*, prefiera marcharse al pueblo el día de la jornada electoral); de él es de lo que trata la «cultura política», y muy especialmente la «cultura cívica». Por lo que nos interrogamos entonces es por cuanto queda, por así decirlo, al margen o por fuera de esa jerarquía, de ese reconocimiento. ¿En qué medida la integración en un orden político mayor agota todos los sentidos locales de lo político? ¿Realmente constituyen el Estado y su legitimidad sus únicos referentes?

Sin duda alguna, hacer investigación sobre política en contextos locales implica asumir de partida que el nuestro es un mundo jerarquizado en lo cultural, articulado en torno a instituciones formales y regido por procedimientos e ideologías básicamente universalistas —lo cual hace del proceso político algo considerablemente homogéneo. Pero es también un mundo de discontinuidades y fracturas, hondas a veces, en la relación entre las instituciones del universalismo y las culturas localmente consideradas. Ciertos usos del concepto de cultura política, al cortar el traje del buen ciudadano a la medida de la ordenación institucional, no permiten que los contornos de dichas fracturas se vean con nitidez. Hacen de él más un concepto-fuerza, un modo de «hacer institución», que de describir cómo son, efectivamente, las formas locales de convivencia, de decisión y de valoración, sus relaciones de doble dirección con la autoridad legítima y sus recursos ante el poder. Parafraseando a Passeron (Grignon y Passeron, 1982),

diríamos que asumen una perspectiva *domino-céntrica*: cuanto más nos alejamos del centro de la pirámide social —y sobre ella es que se asientan las instituciones del Estado— tanto menos informativo se vuelve el concepto, y tanto más proyecta una imagen carencial, deficitaria y peyorada de su objeto. Lo que no es cultura cívica y responsabilidad ciudadana deviene fragmentación, familismo amoral, cinismo político, premodernidad, parroquialismo, anacronía, tardofranquismo, picaresca, infantilismo, clientelismo, espíritu tribalista, integrismo autoritario. O, en el caso de las «nuevas culturas políticas»: fuerzas antisistema, desencanto, *uncivic culture*. Describir estos procesos desde sus propias coordenadas locales de valor —desde su peculiar aspiración de autonomía simbólica— no es prestarles complicidad, sino conocerlos mejor. La «cultura cívica» dice más de Inglaterra que de México, y más de las clases urbanas escolarizadas que de las rurales iletradas. Retrata la cultura, en lo político, de un ciudadano-tipo en la medida exacta en que éste se aproxima al corazón del sistema: un varón, residente en núcleos urbanos, con una edad comprendida entre los veintiséis y los cincuenta años y con un nivel educativo alto (Morán, 1992: 48). Para mujeres de escasa escolarización, «parroquiales» y amas de su casa, la cultura política registrada por las encuestas tiende a cero, cuando no queda incógnita en la casilla de «no sabe/no contesta». Con ellas decidimos, por unos pocos meses, hacer etnografía.

### 3. Cultura política en acción: una escena de barrio

**P**ues mira, esto fue una vez que vino el alcalde a un bar... No sé a lo que vino... Ah, sí, a la inauguración de la farmacia primera. Y nos enteramos los vecinos de la calle que estaba aquí el alcalde. Y entonces salimos, porque nos íbamos pasando unas a las otras, «¡que está aquí el alcalde!»... Y como andábamos ya [hartas] del barro en las calles, y el alcalde decía que nanai —pasaba como con el colegio—... Y ya nosotros las aguas vertidas, las aguas ya en casa... Y claro, teníamos que usar el servicio

y todo, ya ves tú dónde tenías tú esas cacas. Y ya, salen, «que está aquí el alcalde y su señora, que está aquí el alcalde y su señora». Cogimos, y toda la calle nos fuimos a ellos. Pero toda esta calle. Y porque no dio tiempo de avisar a todo el barrio, porque si no... Y nos salimos a ellos y les dijeron que... que qué pasaba. Y dijimos que nada, que ya habían ido a dar parte de esto los hombres, a pedirle de las calles, y que no daba contestación por nada. Y entonces dijo, dice, «Sí, ya la contestación pronto la voy a dar».

Y entonces ya aquel día por la mañana, yo había llevado a mi madre al hospital. Y llamé un taxi, y el taxi me dijo que la tenía que sacar a la carretera. Y entonces yo le dije que aunque le tuviera que dar más dinero, que por favor entrara que era para un enfermo, que no se podía levantar de la cama. Y entonces me dijo que no, que la sacáramos lo que pudiésemos, pero que él no entraba el taxi aquí. No entraban porque se quedaban ahí atascaos. Y entonces estaba lloviendo y una vecina mía, la Dolores... Yo a mi madre la tenía a cuestras, y mi vecina con una manta la sacase arropá p'a que no se mojara. Y la sacamos a la carretera.

Yo, que estaba de estar todo el día allí derrumbá en el hospital, que pienso que me voy a tener que cargar a mi madre p'a sacarla, si no querfa que se muriera en la habitación, y eso... Cuando me entero que [el alcalde] estaba allí, salí p'allá. Los cogimos entre el brazo, entre un reguerito que había —porque hacíamos un reguerito p'a que el agua no se fuera así p'a las casas, en todas las calles había reguerito, ¿sos acordais?— Los cogimos ahí, que entonces había tres luces en la calle, tres bombillas [...] Cogimos, y ya, «No ha empezado a hacer nada, porque usted no tiene palabra, porque usted lo que debe hacer... está engañando, porque piensa que nosotros semos aquí... [menos que el resto de Leganés] y semos todos iguales...» ¡Cogimos entre todas las mujeres, los agarramos, unas al alcalde y las otras a la alcaldesa, como yo le digo, los cogimos tó p'alante, tó el reguero alante llenándose de barro! Nosotros nos empapamos, pero ellos también se empaparon bien [...] Sí se arregló; porque, al poco tiempo, mandaron unas máquinas ya p'a levantar las calles [...] El señor alcalde había venido a inaugurar la farmacia porque

era de un íntimo amigo suyo; si no, no viene [...] Claro. El no conocía el barrio para nada. El no conocía el barrio.

En esta narración de una vecina del barrio de Vereda de los Estudiantes, en Leganés, el contenido moral es indisociable del relato, como éste no puede separarse de las condiciones en que se narra —es un testimonio colectivo ante un extraño—, y mucho menos de las condiciones concretas, vividas, en que la experiencia misma de la acción política cobró forma. El sujeto que narra y el sujeto colectivo que actúa —las mujeres, la calle, el barrio—, se entrelazan sutilmente, sin apenas solución de continuidad entre un actor y otro. La historia realiza una secuencia casi visual: del alcalde va a un problema concreto (el asfaltado de las calles), de éste a una madre enferma, de ésta a la solidaridad de una vecina, de ésta última al alcalde de nuevo, aunque esta vez arrastrado vindictivamente por el fango. No hay en ella una reflexión política propiamente dicha, en el sentido de una elucidación racional de la posición individual respecto a problemas prácticos del gobierno, o de un cálculo maximizador al estilo de las teorías del *social choice*. Lo que hay es una forma local de reflexividad —es decir, de autopercepción y autoafirmación— donde, frente a los perfiles borrosos de la autoridad exterior —sólo personificados en el alcalde y la alcaldesa con sus zapatos limpios—, destacan con nitidez absoluta la dureza de las condiciones de vida y la solidez interna de los vínculos dentro del barrio. No existe discontinuidad entre lo cotidiano y lo público. Las puertas están abiertas, el barro de la calle entra en las casas; los avisos y las ayudas entre vecinos conforman una tupida red interna. Frente a esta consistencia contrasta la firme frontera del exterior, que si de puertas afuera representa marginación —ni los taxis la atraviesan—, de puertas adentro significa alteridad («Los de Leganés», dicen en el barrio). La acción es por completo oportunista, ligada a una ocasión excepcional. Sigue el impulso del momento y la ventaja de jugar en el propio terreno: el barro de las calles, la violencia airada de las mujeres. Es táctica y no estratégica: no obedece a una racionalidad consecuencialista, sino a la exigencia de un reconocimiento inmediato —«semos todos iguales». El paseo de la autoridad por el barrizal en que ellos se veían forzados a vivir no se propone

tanto como un modelo épico de participación política o de autodefensa militante, un género que cuadraría mejor a activistas de izquierdas o intelectuales *engagés*. Se propone en realidad como testimonio de una memoria colectiva. Su violencia es más simbólica que instrumental, y se limita, cual un atávico y popular rito de inversión, a poner por un instante fugaz en su sitio —es decir, en el pellejo de uno— a la autoridad pública, llevándola por el arroyo. Así vivimos *nosotros*.

El relato anterior procede de una reunión de las seis u ocho que mantuvimos con un grupo de mujeres del barrio de la Vereda de los Estudiantes para ayudarlas en una de las actividades propuestas por la Universidad Popular de Leganés con motivo de la celebración anual de la semana cultural del barrio, promovida por el ayuntamiento. Se trataba de preparar un mural sobre la historia barrial a partir de fotografías traídas por ellas mismas o recolectadas entre los vecinos. Para nosotros tenía el interés de darnos oportunidades de observación, sin intrusiones excesivas, en cuestiones relevantes para los propios interesados. Queríamos ver cómo era su concepción de la historia del barrio, su ordenación personal de los acontecimientos, y también su manera de entender y situarse ante una tarea de ese tipo. Por su parte, las mujeres encontraron en la actividad natural de ver fotos y comentarlas un contexto agradable de participación (salvado, todo hay que decirlo, un cierto resquemor por la aparente trivialidad de la tarea). Estipulación previa de la Universidad Popular era que los resultados habrían de exponerse públicamente de algún modo a lo largo de la semana de fiestas.

El valor específicamente político de los datos expuestos a continuación deriva del papel articulador de este tipo de agencia. Las UPs son organismos de promoción educativa y cultural dependientes de las administraciones locales; movilizan a los sectores más activos y facilitando la institucionalización de sus actividades, se busca reconducir los intereses y sensibilidades particulares dentro de un proceso general de participación orquestada política e institucionalmente. La etnografía de esta experiencia apunta en dos direcciones. En primer lugar, ilustra la existencia de sentidos prácticos, inmediatos, de la organización de la convivencia que resultan básicos en la definición de un «nosotros» colectivo, sugiriendo que las soluciones

locales al problema de la identidad y al de la participación constituyen formas genuinas de cultura política. En segundo lugar, muestra que éstas no coinciden necesariamente con las soluciones y demandas institucionales, aunque de hecho se superpongan o se imbriquen con ellas en grado variable. En el espacio de la actividad cultural promovida institucionalmente (y políticamente guiada por el ayuntamiento socialista) se negociaban sentidos divergentes ante ambos problemas.

### Sentidos locales de la convivencia

Los primeros días los dedicamos a comentar con las mujeres las fotos disponibles. Les pedimos también que las ordenaran a voluntad, escogiendo las más significativas. Más adelante, llevamos transcripciones de frases dichas por ellas en el transcurso de las sesiones, ampliaciones de las mejores fotos e incluso algunas, realizadas por nosotros, de lugares y objetos representativos del barrio. Con ese material confeccionaron un panel que se expuso durante la fiesta, en la plaza del lugar.

La historia de este modo reconstruida por las mujeres de Vereda era una historia *vincular*, de relaciones personales. Frente a una visión *eventual* de la historia, construida como sumatorio de hechos o acontecimientos que traman los puntos de una dimensión lineal del tiempo; frente a una historia *conceptual* de procesos, causas, agentes y determinaciones generales; frente a una historia *mítica* basada en el relato testimonial de un cuerpo sustancial de tradiciones, la historia que nos contaron fue ante todo la de sus experiencias compartidas en torno a la densidad de unos vínculos que permean toda su vida en comunidad, y por ende el sentido de la comunidad misma. Frente al vínculo universalista entre individuos abstractos que establece el tipo de ética racional contenido en una conciencia cívica, esta otra clase de adhesión se muestra refractaria a ser reducida a valores genéricos o razonamientos formales. Lo cual no implica en absoluto que los excluya; pero prima sobre ellos la lógica de lo concreto propia de los saberes prácticos y la experiencia vivida. La inmediatez de esta historia vincular reinterpreta las otras formas de historia, así como su ética de la *interacción responsable* modula el tono de las relaciones con las instituciones públicas.

«El primer barrio que se hizo en Leganés fue el barrio El Candil». «Empezó a habitarse porque el suelo era barato, y todo el resto estaba con huertas». «Las casas se hacían buscando cascotes, ladrillos por ahí... Y piedras... Mucha gente teníamos que ir a las escombreras a coger ladrillos para poder levantar un cacho chabola». «Yo... Mi casa, todos los cimientos que tiene son piedras rebuscás en el Cerro Los Angeles». «Y nosotras en el camino de Getafe. Según veníamos con la carretilla veníamos cargaos.»

«Los primeros fueron la Catalina y la Mejfas... De la calle del colegio los primeros fueron la Josefa... Luego el tío Paco, la Dolores, la Margarita y yo fuimos a un tiempo... Para septiembre, días arriba, días abajo.» «Eusebia fue la señora que puso la primera tienda.»

«De ahí viene el nombre de Barrio del Candil, que nadie le conoce como Vereda de Los Estudiantes, que es como realmente se llama... Esto era un camino que iba a parar a Getafe... Y es por donde iban los estudiantes... Lo que pasa que como no había luz y toda la gente se alumbraba con candiles...»

«Entre todos los pocos que éramos tuvimos que pagar el agua y la luz.» «El teléfono... La primera vecina que lo ponía lo ofrecía a toda la calle.» «¿Queréis saber la ducha que teníamos? Yo era muy moderna... Yo ponía una garrafa al sol... Y ahí tenía una goma, y luego, con la boquilla de una regadera de regar las flores en la otra punta de la goma... abríamos así...»

«El maestro era un señor muy mayor que decía “venga, empezar a leer el periódico, a ver qué tema viene hoy en el periódico”... Y entonces pues el señor se iba a ca'l Bilba a tomarse su café o se ponía a dormir la siesta...» «Ponía una estufa de gas butano... decía “venga, los niños que están delante, que se vayan hacia atrás”. Por que ya se habían calentado...»

«Cogíamos un taxi en Leganés porque a lo mejor íbamos con los niños al médico y empezaba a llover... Y decíamos “vamos al barrio el Candil...” “Nosotros los llevamos, pero que sepan ustedes que cuando entremos en La Vereda ahí nos quedamos”. Esté lloviendo, esté nevando, estén cayendo chuzos... ahí nos quedamos.»

«Se hacía misa de campaña... Era un solar... Se arreglaba, se ponían sábanas o así... Te ponían tu coletita, eran comuniones preciosas... Y luego ya fue en una nave.» «Y las Navidades era todo el mundo... Las familias se iban felicitando, se juntaban por las calles, íbamos cantando.» «La primera fiesta fue cuando trajeron a la virgen... Vamos, no fiesta... La eso de salir todo el barrio a recibir a la virgen.»

«Antes había un campo de fútbol y se jugaba... Había equipos: el Vereda, el Estrella Roja... Después de la misa ibas al partido... Terminaba la misa, el partidito, y luego ya, a casita a comer... ¡Y que no se metieran con los tuyos!»

«De eso sí me acuerdo yo... De dormir con la puerta abierta de la calle... Me acuerdo así de veces.»

«El pozo era el lugar de reunión... Ahí nos sentábamos.»

«En el invierno, todos los niños en katuskas.»

«¿Sabes cómo le llamaban al sábado? La fiesta del capacho... Porque iban todas las mujeres a comprar.»

«Toda la vida pidiendo colegio p'a los niños. Que se helaban de frío, que se helaban de frío, que por favor, que los niños allí no podían estar... Ya un día, estábamos tñ hinchás que nos montamos tó el barrio y nos fuimos a Madrid, que ese día iba yo con más miedo que vergüenza...» «Y dice uno de los hombres que iban con nosotras, “¿sabes lo que debemos hacer? Irnos ahora a Leganés; con la llamada ésta que han hecho, irnos ahora que estamos en caliente y que estamos todos reuníos; porque como vayamos al barrio y ya nos enfriemos, ya no nos volvemos a juntar”...»

El barrio es el sujeto colectivo y el horizonte de referencia obligado del discurso. Por supuesto, en buena medida esto resultaba de los prerrequisitos de la tarea misma, con la consiguiente idealización de las relaciones solidarias entre vecinos (que en la práctica son también un motivo de permanentes roces y fricciones). Pero no cabe rebajar la importancia que para estos emigrantes forzosos tuvo y tiene el barrio como categoría mixta entre el pueblo y la ciudad, entre la resocialización urbana y la reconstitución, en otro territorio, de un modo comu-

nitario de existencia. Estas mujeres no sólo hablaban *del* barrio; hablaban *desde* el barrio. Como categoría central del espacio social que identifica a un individuo, el barrio aglutina, conectándolas entre sí, dimensiones de pertenencia dispares: su condición de madres de familia (tan central para la vida barrial como marginal fuera de esos límites), su devoción religiosa (sometida a los vaivenes de un culto mal atendido), su extracción rural y su clase social (bases ambas de gustos y disposiciones compartidos, desde el fútbol masculino de los domingos hasta la

posesión de una virgen propia). Por contraste con la típica dispersión desagregada de las redes urbanas entre una multiplicidad de ámbitos de acción social y espacialmente inconexos, para las mujeres de Vereda el barrio encapsulaba en su interior buena parte de tales ámbitos. Y a la recíproca, la entidad social del barrio surge de una corresponsabilidad muy tangible y directa entre individuos. En tiempos, quien se hacía una casa construía también el «trozo de acera». Los jardines los levantaron y mantuvieron los vecinos. Aún recientemente, las muchachas desfilaban con el traje de *mayorette* que todas las madres, poniéndose de acuerdo, habían convenido en confeccionarles.

Hay que insistir en la relativa paradoja de que estas coordenadas de la sensibilidad local —el barrio como categoría de pertenencia, la visión vincular de la historia a él asociada—, fueran movilizadas y recreadas como una actividad alentada desde fuera, e integrada en un programa amparado institucionalmente. No por azar nuestra colaboración tenía lugar en la asociación de vecinos y por iniciativa de algunas de las personas más activas y «concienciadas» respecto a la promoción social y política del barrio. El barrio no constituye, en absoluto, una unidad autocontenida. Pero no cabe duda de que tales coordenadas locales median efectivamente en las actitudes y conocimientos en relación con la sociedad global y sus instituciones (vg. la «cultura política» en sentido estricto); constituyen un filtro al *interés* por tales temas, y al modo en que éstos se manejan. Un modo marcado por la *ambivalencia*: permanente oscilación entre la integración sumisa y la autonomía rebelde; entre la aceptación de los modelos, valores y formas de acción dominantes propugnados desde las instituciones y su reapropiación oportunista e interesada en función de criterios locales (Grignon y Passeron, 1982. Sobre el barrio como espacio político y cultural, Cf. Martín Barbero 1987: 209-220). El resultado final es en cualquier caso una amalgama, mezcla más o menos articulada entre unos y otros. Eso es lo que muestra el proceso de las actividades de nuestra semana cultural.

### La fiesta, espacio de negociación

La semana cultural de Vereda fue un juego de sutiles pero constantes desencuentros, rein-

terpretaciones y reajustes de sentido entre la perspectiva de los participantes y los fines institucionales de un trabajo cooperativo. En una ocasión anterior, a algunos vecinos les había incomodado que la fotografía de casitas bajas escogida para representar al barrio en una publicación institucional les diera una «imagen tercermundista» —en realidad, lo más peculiar del barrio son precisamente tales casitas, que los mismos vecinos fueron edificando a lo largo de los años. Meses más tarde, en la apertura formal de la fiesta, el Concejal de Participación Ciudadana, que había acudido a hacer su presentación, se vio obligado a esperar sobre una tarima y bajo la lluvia a ver si alguien le hacía caso, mientras los vecinos se hallaban entregados en cuerpo y alma a abalanzarse sobre los platos típicos que algunas de las mujeres habían cocinado, y que en ese momento se ofrecían a la concurrencia. «La semana no se va a inaugurar», advirtió el concejal en una suerte de paradoja performativa. Uno de sus asistentes glosó posteriormente este hecho: «El concejal no ha dicho su discurso, porque no está bien que un concejal hable mientras la gente come».

Cualquier técnico institucional sabe por experiencia hasta qué punto la puesta en marcha de esas variadas formas de intervención que denominamos vagamente bajo la rúbrica de «política cultural» significa, en lo que toca a las formas de vida local, un permanente y a veces abnegado esfuerzo de traducción. Los políticos y los vecinos no necesariamente quieren lo mismo, ni lo expresan de la misma manera. Los artífices de la mediación entre ambos (técnicos, animadores, publicistas, presentadores, organizadores, investigadores, líderes locales) suelen describir su trabajo como una continua «batalla», un «tira-y-afloja» que no tiene sólo que consensuar una divergencia de *intereses* —racionalmente reconducibles a un lenguaje de cálculo común y universal—, sino sobre todo una diversidad de *sensibilidades* —en buena medida incompatibles y opacas a cualquier racionalización. Lo que la política cultural tiene de proyecto pedagógico de ilustración popular se topa, una y otra vez, con el obstáculo de no operar sobre la tábula rasa de una «incultura» iletrada, sino sobre el empecinamiento obcecado de formas alternativas de definición de la realidad. El comportamiento pautado de la fiesta, la presentación de las autoridades en público y las actividades colectivas que la acompañan

son una condensación expresiva de estos terrenos mal encajados aunque parcialmente superpuestos entre comunidad e instituciones de representación.

El más significativo de tales tira-y-afloja entre las nociones de participación institucionalmente promovidas y su reinterpretación local tal vez sea, en nuestro caso, el que se produce cada año a propósito de los premios para los concursos. El concurso representa una verdadera forma canónica de la participación vecinal en el moderno Leganés: se dan concursos de pintura infantil, competiciones deportivas, concursos de disfraces de carnaval, concursos de vehículos eróticos, carreras de sacos, concursos de mus, de petanca, de decoración de calles... Para la semana cultural el ayuntamiento hubo de proveer con 104 trofeos para un barrio de unos pocos centenares de habitantes. «¡Y luego quieren que no sean competitivos!», comentaba uno de los organizadores. El día de la entrega de premios, sobre el estrado, el alcalde disimulaba mal su tedio cuando apenas llevaba entregados una parte menor de los galardones, cediendo enseguida su puesto a un concejal, quien a su vez delegó en un técnico municipal, quien a su vez acabó delegando en un responsable barrial la interminable tarea de hacer los honores al niño vencedor de la carrera de huevos, al de la carrera de sacos, al de la carrera de patatas, al de escritura, al de periodismo, al de pesca, al jugador de cartas más anciano... inclusive hasta al último corredor del maratón, pues «también merecen un aplauso los últimos». Llegado un punto del acto, el locutor comentó con chispa que también él tenía «derecho a premio», tomando el trofeo que le correspondía. Lo que inicialmente habría de ser una ritualización de la competencia se convierte, en el contexto apropiado de la barriada, en un auténtico ritual de redistribución donde todos, o casi todos, llevan su parte —lo que desde luego no excluye los piques y las disputas entre rivales. El juego competitivo se produce, pero dentro de un sentido más englobante de reparto igualitario que lo subsume. «¿Qué, tú ya tienes tu premio?», preguntaba una abuela a su nieto. «Son tantos que desmerece», comentó otro.

Con hábil intuición de la oportunidad y de la ventaja de jugar en campo propio, los líderes barriales aprovechan la presencia de las autoridades para tomarles públicamente la palabra, arrancarles promesas y compromisos, y presen-

tarles las demandas del barrio con la fuerza de respaldo y persuasión que otorga la masa. Bien es verdad que en contrapartida regalan a éstas con una excelente plataforma de imagen. El resultado expresivo de este intercambio es una especie de simbiosis o contagio: los agentes institucionales condescienden a adoptar gestos y maneras de popular informalidad, mientras que los participantes elevan el tono de sus intervenciones como merece la ocasión, en una especie de doble código simultáneamente ceremonial y festivo, ampuloso y coloquial. En su pregón de 1991, el alcalde comenzó de la siguiente manera: «Hola, buenas tardes. Yo tengo una voz que más que de pregonero es de cazallero, pero procuraremos pregonar, y pregonar como este barrio se merece». Recíprocamente, el presentador local alternaba así su lenguaje franco y confiado con fraseología propagandística sobre el valor de la cultura y la participación:

Buenas tardes, por favor... Vamos a comenzar nuestra semana cultural en la que pretendemos que sea la más querida, la más entrañable, la más participativa de todas ellas. También pretendemos... ¡Callaos un momentito, por favor! También pretendemos resaltar una serie de valores que están un poco en desuso en esta sociedad, como es la amistad, la fraternidad, la comunicación, todos ellos que están un poco en desuso y se están extinguiendo (...) Por favor, a continuación vamos a presentar los platos regionales, dulces y platos regionales, eh... y a continuación pues... bueno, hemos hecho una poquita sangría que nos vamos a beber entre todos. Todos como amigos, eh... Pero, por favor, los niños, que por favor se callen, que estamos en una semana cultural. Vamos a demostrar a estos señores que han venido de fuera que somos un poco cultos. No vayamos aquí ahora a... a hacer cosas que no están un poco decentes (...) Yo invito desde aquí a que todo el mundo participe dentro del programa de actuación que tenemos, dentro de la semana cultural. Quiere decirse que la semana cultural de este barrio es nuestra, cada día la tenemos que hacer mayor, pero... la participación y la fraternidad es lo que hace a la fiesta mayor, entonces yo desde aquí os invito ¡a que participeis todos! En todos los temas, en todo el programa que tenemos en todas las fiestas, en toda la semana cultural. Porque

una fiesta cultural como la nuestra, ¡sin participación no es fiesta, señores! ¡Yo pido que... hay que participar en todo, en todo, hay que hacer esta fiesta grande! ¡Que se oiga, que se... explique por todo Leganés que aquí en este barrio también sabemos hacer fiestas! ¡Hay que participar en todos los temas!

Como es obvio, no todo el mundo tiene la misma facilidad para esta alternancia de códigos. Invitado a intervenir para solicitar al alcalde un local, el portavoz de la naciente asociación juvenil se trababa con las coletillas de la jerga administrativa, al tiempo que le entraba la risa por la presencia intromisiva de su panda, que aprovechaba para tirarle fotos sobre el estrado.

Como representante de asociación del grupo juvenil que queríamos formar, queríamos pedirle al señor alcalde unas subvenciones, un local, que lo tiene Zarzaquemada y Leganés... Como en el barrio del Candil, Vereda de los Estudiantes, también pagamos impuestos, queremos exigir... Ha dicho que en su época no tenían locales. Antes se iba en bicicleta y ahora se va en coche. Los tiempos han cambiado... ¡No me tiréis fotos!

La réplica del alcalde conservó también un doble nivel. Invocando el interés general (encarnado por la institución encarnada en su persona), el alcalde recondujo la cuestión a los modos legítimos de intervención y organización que rigen bajo su mando, pero lo hizo con la habilidad de integrar las aspiraciones legítimamente particularistas de los muchachos del barrio, una vez subordinadas al universalismo de las *formas*.

Este barrio tiene todo lo que tienen todos los barrios. Yo saludo la iniciativa de este grupo de jóvenes, pero no se puede ir a lo fácil, al dinero del contribuyente. Tenéis que haceros asociación, teneis que hacer un proyecto... Lo que quería yo decir con lo de antes es que lo importante es el trabajo, el esfuerzo (...) Ya me gustaría que todos los barrios tuvieran locales. Vamos a intentarlo (...) Es atributo de la juventud el protestar, yo también fui joven. Para eso estais los jóvenes, para reivindicar lo que aún no se ha conseguido. Adelante con ello.

La actividad en que nosotros colaborábamos proporcionó algún otro ejemplo de este tipo de divergencias de sensibilidad. Para empezar, la actividad era en sí misma resultado de un equívoco. El año anterior se había convocado un concurso de fotografía del barrio; varios vecinos comprendieron mal las bases y presentaron fotos antiguas que tenían guardadas en casa. Un animador ingenioso pensó entonces en reconvertir el error en pretexto para una nueva actividad participativa en la siguiente edición de la fiesta.

Pero el abismo que dista entre la actividad de charlar sobre fotos y la de construir un discurso coherente con texto e imágenes se hizo notar desde la primera reunión. La devoción entusiasta por recuperar oralmente el pasado iba tiñéndose de autodesvalorización e inseguridad ante la exigencia tácita de producir un resultado sujeto a criterios de rendimiento. Nuestra pretensión de limitarnos a proponer un formato expresivo sin intrusión sobre los contenidos del relato final era, en realidad, totalmente ficticia; pues es precisamente esa recodificación la que permite a la cultura popular ser reconocida, por parte de la cultura letrada, como auténtica «cultura» —es decir, como algo no exento de dignidad cultural. El trabajo natural de la memoria colectiva, una y mil veces reconstruida a diario en los corrillos de costura a la puerta de las casas, necesitaba pasar por la sistemática escolar de la escritura y el mural para exponerse, objetivada, en la semana festiva. Lo que esa aparente «dignificación» tiene de imposición nos lo hicieron sentir sin querer las propias interesadas, ya fuera a través de su sumisión, de sutilísimos rechazos o de involuntarios distanciamientos. «Yo a eso no le pongo la mano encima», se justificaba, refiriéndose al mural, una de las señoras no escolarizadas que más liderazgo asumió en la primera parte del trabajo, el de la evocación y la charla. «Cómo os estareis riendo de nosotras», se preguntaba otra, «estareis deseando que acabe esto para dejar de venir aquí a perder el tiempo». A menudo se nos reclamó un criterio que clarificara la dirección que imprimir al relato que estaban construyendo, y que trataban más como nuestro que como suyo<sup>6</sup>.

En realidad, ese criterio fue introduciéndose paulatinamente a lo largo de los días, sin nuestra intervención explícita, por la pura inercia de las demandas de la tarea. Sus dos efectos más

claros fueron la *despersonalización* del relato inicial y la progresiva sustitución de la *ordenación espacial* de las fotos (según calles y lugares simbólicamente cargados, como el pozo central o el poste de la luz) por una *ordenación temporal* (expresada en la sinestesia que superponía diversos ejes semánticos en un sólo movimiento narrativo: de izquierda a derecha, del antes al ahora, del blanco y negro al color, de la pobreza al progreso).

Lo interesante fue comprobar cómo la lectura que del mural hizo el público, una vez expuesto en la plaza, saltaba considerablemente por encima de sus ya de por sí modestas pretensiones textuales para, volviendo al principio, asimilarse a los modos familiares de ver fotografía, que consisten sencillamente en *mirarlas juntas y reconocerse* en ellas. «¿Quién es? ¿Quiénes son éstos?» «¡Mira! ¿No es ésta tu prima?» «Andá, el campo de fútbol» «Pues es verdad; esto estaba así». Cómo eran los lugares del barrio; quiénes eran y son los personajes en la red social de cada cual: ésas fueron las claves de recepción del trabajo, como habían sido inicialmente las de su construcción (sobre el «drama del reconocimiento» como *leit motiv* de los géneros populares, Cf. Martín Barbero, 1987: 147). Con ello se puso de manifiesto el absurdo de enfrentar a unas mujeres cuyo sentido vital reside en convertirse en nodo de una red de vinculaciones a que hablen de éstas olvidándose de quién es quién en ellas, de manera concreta. «Pero ¿por qué no han puesto las fechas?», se extrañó uno de nuestros amigos universitarios. «Habría quedado todo mucho más claro».

#### 4. Los antropólogos ante la cultura política moderna

**V**olviendo a la anécdota que inició este artículo: nuestra amiga debía de tener razón, puesto que un texto como éste, inicialmente destinado a la reivindicación del peso de la sensibilidad local en política, acaba distrayendo a todas luces el foco de la argumentación y lo desvía hacia otras cosas supuestamente más acordes con el gusto de un antropólogo: las pertenencias primarias, la oralidad, la identidad barrial, la fiesta... Pero ¿en

qué medida se trata realmente de cosas diferentes?

Conectar ambos órdenes de realidad supone reconocer que, precisamente, el problema fundamental de toda ideología reside, en la práctica, en la edificación de un «nosotros» político que sea capaz de movilizar a los individuos a partir del material simbólico bruto proporcionado por otros dominios de la vida social. Cuestiones como el reconocimiento de un portavoz legítimo; la articulación de los principios de acción con la vida cotidiana; la elaboración de un lenguaje simbólico satisfactorio; todos éstos son aspectos del trabajo de la ideología sobre los grupos humanos (Geertz, 1990; Bourdieu, 1988). Dicho trabajo se resume en dos problemas fundamentales: el problema de la identidad (¿quiénes somos nosotros?) y el de la participación (¿qué relación existe entre yo, como individuo, y ese «nosotros?»).

Para la izquierda de tradición marxista, el problema histórico de la acción política se centraba en la construcción de un «nosotros» de clase superpuesto o paralelo a otros modos de identidad. La conciencia de clase, que redefinía las clases transformándolas de categorías de estratificación laboral y social en grupos de acción política revolucionaria, resultaba así, desde el punto de vista de la moderna ideología del universalismo, un híbrido peculiar; con un rostro internacionalista y otro parroquial<sup>7</sup>. Inversamente, el nódulo de la acción política burguesa habría consistido —en lo tocante a recreación de identidades— en la forja de otro híbrido: las identidades nacionales y su autonomización respecto a las diferencias internas (regionales, gremiales o clasistas) dentro del Estado. Por variados motivos, hoy los distintos agentes de la política activa convergen en la construcción de un sujeto político considerablemente abstracto, pluralizado y globalizado —llámese «el pueblo», «la sociedad», «la ciudadanía», «el electorado», «la gente». Es un «nosotros» poco especificado socialmente, más fundado en valores universales que en grupos dotados de un perfil nítido, más allá de la concreción que pudiera darle su encaje en las diferentes demarcaciones territoriales. En ese sentido, la «cultura cívica» es la forma mínima de ideología que cuadra a una democracia representativa desarrollada. Tiene que ver con la constitución de ese vago sujeto colectivo, titular de los derechos de soberanía. Eso significa que

el *locus* privilegiado de su estudio no debiera ser única ni principalmente el individuo atomistamente considerado, sino la actividad de las instituciones sobre los espacios culturales que caen bajo su ámbito de actuación, y las complejas relaciones que allí se traman.

\* \* \*

Desde el funcionalismo, el paradigma antropológico de lo local ha sido el territorio. La metáfora malinowskiana de la isla era a un tiempo cultural y territorial, y la justificación del trabajo de campo como método se fundó durante décadas en la existencia de grupos humanos acotados territorialmente que mantenían formas de cultura estrictamente idiosincrásicas. Tanto es así que, para muchos críticos de la metáfora insular, el trabajo de campo como método pierde suelo en el estado de actual mundialización económica y social, en el que ya no existen otras islas que las inventadas cada cierto tiempo por el robinsonismo de la industria cultural.

Sin embargo, posiblemente dichas críticas no hagan sino prolongar la identificación entre lo local y lo territorial. Mientras que la universalidad resulta de una pretensión ideal del que actúa (cuando no de una proyección conceptual del observador), las prácticas humanas son, por definición, siempre locales: se refieren presentacional e indexicalmente a la posición del que las ejecuta; están inextricablemente ligadas a un cruce irrepentible de circunstancias que implican al sujeto de la acción en un campo de fuerzas. Lo local puede concebirse, en esta acepción transterritorial, en términos de aquellas experiencias, disposiciones y condiciones de vida correspondientes a un espacio social determinado; un sistema de supuestos y saberes difícilmente universalizables porque pertenecen a una trama única y un momento único de la práctica social. En ese sentido, como muy bien ha escrito Kirsten Hastrup, «todos somos nativos de algún mundo» (1993: 175)<sup>8</sup>. El contraste local/universal no remitiría así a la diferencia entre lo territorialmente arraigado y lo cosmopolita, sino más bien a dimensiones de la acción que pueden encontrarse en un mismo territorio y en unos mismos agentes (por ejemplo, en la forma de una alternancia de «lógicas» como la que contrasta la acción ritual frente a la decisión burocrática). Lo que resulta crecientemente necesario investigar son, no ya los aspectos locales

del comportamiento en su inexistente pureza, sino las hibridaciones y entrelazamientos de esa faceta local con las coordenadas universalistas de un mundo integrado y sometido a fortísimas demandas de racionalización.

Ejemplos empíricos de tales hibridaciones los proporciona continuamente la pretensión política de generar y dinamizar identidades locales, pero subordinadas al proceso universalista de la institucionalización democrática. Como ha señalado Dumont, existe «un deseo de reintroducir cierto grado de holismo en nuestras sociedades individualistas, pero esto sólo puede llevarse a cabo en niveles subordinados claramente articulados, de manera que se evita todo conflicto importante con el valor predominante o primario» (1987: 252). Las llamadas del Estado a la participación cívica buscan restituir las formas de cultura que el proceso de modernización (del cual él mismo es un agente activo) ha abolido, los grupos que ha separado y las pertenencias que ha fragmentado, recurriendo con frecuencia para ello, si es necesario, a invocar lo más primordial, lo más atávico o lo más típico; lo cual manifiesta hasta qué punto la práctica política, por ilustrada y universalista que se quiera, se produce siempre sobre un suelo resbaladizo y opaco. Así, el problema habitual para el político —y el problema a explicar por el observador— es su incapacidad para importar totalmente al lenguaje de la gestión las expresividades locales, en muchos casos ajenas e irreductibles a tales intentos (Cf. Díaz de Rada y Cruces, 1994).

\* \* \*

La noción de cultura política se halla asentada, por chocante que pueda parecer, sobre el supuesto de una disociación natural entre cultura y política. Pues, si no fueran órdenes de realidad diferentes, ¿tendría sentido plantearse un concepto que los una? Conviene aclarar que, además de un postulado cultural, dicha disociación constituye un hecho social objetivo, evidente entre nosotros. La jerga weberiana lo identifica como la «autonomización de los campos de acción», una de las marcas inconfundibles de la modernidad. Debido a dicha autonomización, «política» y «cultura» han venido a escindirse históricamente en las sociedades occidentales, desarrollando parcelas de actividad independientes y dotadas de criterios de legitimidad diferenciados —como asimismo las ins-

tituciones de la economía, la religión, el derecho, la educación o la ciencia. No obstante, existe un límite a tal disociación, que es necesariamente imperfecta.

En el discurso público, la noción ilustrada de cultura política tiende un puente entre los dos dominios separados, ofreciendo un modelo al mismo tiempo normativo y descriptivo de la relación entre ellos. Pues es la cultura política, entendida como un saber acumulable y de valor universal, lo que permite el ejercicio racional de los derechos y deberes ciudadanos en democracia, teniendo las instituciones la encomienda de promover entre la ciudadanía dichos saberes y actitudes.

Para la tradición holista de la antropología, donde política, cultura y sociedad se tienden a contemplar como dominios integrados, un concepto tal peca necesariamente de varios vicios. Es sociocéntrico: toma la racionalidad política moderna como algo dado de antemano, no como una posibilidad entre otras. Es intelectualista: concibe la práctica política en términos de conciencia, razón y conocimiento. Es objetivista: concibe los sujetos políticos como identidades estables al margen del proceso de su constitución —del cual el sistema político mismo es un agente activo. Habría que hacer la genealogía de la noción de cultura política, hoy privilegiada y asumida mayoritariamente por la izquierda cuando se trata de hablar de las carencias ideológicas del propio país, y por la derecha cuando de lo que se trata es de hablar despectivamente de los «terceros mundos» que no conocen la auténtica democracia. Lo cual probablemente indica que las democracias de antaño fueron, para las élites de entonces, lo que las de hoy son para el «primer mundo»: un raro privilegio. Nuestra noción de cultura política arrastra la historia de este origen censitario de la democracia burguesa, a la que no se accede sino por un trabajo de pedagogía.

Así las cosas, la acepción corriente de «cultura política» supone un duro escollo para el trabajo antropológico cuando éste desplaza su punto de mira hacia sociedades como las nuestras. Ello se debe a que dicha noción forma parte, simultáneamente, del sistema político; de las disciplinas que lo estudian, lo transforman y lo fundamentan; y también del sentido común de nuestro entorno. En general, la actitud de los antropólogos ante la disonancia conceptual que este tipo de planteamiento genera —una desa-

zón heredada de la antropología política del XIX y el enfrentamiento de Maine a los filósofos (Abélès, 1990)— es una estrategia de repliegue. La alternativa más frecuente en la historia de la disciplina ha sido la reclusión en el estudio de las sociedades «primitivas», «sin Estado» o «acéfalas», donde la inexistencia de un orden político que se segregue radicalmente del resto de la vida social deja incuestionado el utillaje conceptual y los hábitos de trabajo holistas del antropólogo. Otra opción ha sido un examen crítico de los fundamentos de tal disociación, de la cual el mejor ejemplo es el análisis comparativo de Dumont de la ideología del individualismo moderno, haciendo ver la contingencia histórica de esa configuración ideológica atomizadora de los ámbitos de lo social (1987). Una última posibilidad ha sido la crítica relativista a este tipo de etnocentrismo —la furia de Cohen contra los ‘moralistas’ y su aplicación de la filosofía moral, con sus apriorismos sobre la naturaleza humana, al problema empírico de las formas de la *polity* (1993). La crítica relativista ha dejado intacto el fondo de la cuestión —tal vez porque ella misma sea hija de una disociación similar y correlativa a la de la política y la cultura: la que llevó a la sociología de la mano de la filosofía política ilustrada, mientras que los antropólogos emigraban a sus colonias exteriores e interiores en el ejercicio de análisis inválidos para una sociedad «civil», esto es, ya fundamentada por un primer acto contractual de «Cultura Política» ciudadana (Abélès, 1990: 59).

Es a causa de este divorcio por lo que suena tan difícil (fuera de lugar, incluso) hacer antropología política en las sociedades contemporáneas —lo cual no sólo equivaldrá necesariamente a poner en diálogo tradiciones de pensamiento social distintas; sino, antes que nada, a poner en diálogo un concepto de Cultura Política, con mayúsculas, y un concepto antropológico, más plural y localizado, de «culturas políticas», viendo sus relaciones posibles, y, más allá, sus quiebras y desencuentros. En otras palabras, ¿cómo hacer una teoría política no institucionalista (extra o parainstitucional, al modo etnográfico), en una sociedad que es institucionalista, que se piensa desde las instituciones, y cuyas instituciones han sido en buena parte *inventadas* por la filosofía política misma, en los albores de la sociedad burguesa? ¿cómo romper con una teoría política —la que habla

de una Cultura Política— que se halla históricamente *realizada y encarnada* en instituciones? (Y sobre todo, ¿cómo hacerlo sin por ello dejar de lado el imprescindible análisis de las instituciones?)

Es conveniente en este punto llamar la atención sobre el valor comparativo de los análisis weberianos, frente a la lectura sesgada que a menudo se hace de sus conceptos imprimiendo un sentido unidimensional al análisis de la modernidad (como suele ser el caso en lo referente a las oposiciones radicales entre autoridad tradicional vs. racional, ética de la convicción vs. ética de la responsabilidad, y similares)<sup>9</sup>. El carácter único del desarrollo político occidental interesó a Weber no sólo para comprender la particularidad de nuestras instituciones, sino también para comprender mejor la de otras épocas y civilizaciones; por ejemplo, el desarrollo del mandarinato chino como una clase política de humanistas letrados radicalmente distinta del cuerpo de políticos profesionales en régimen de partidos (Weber 1992: 111). Con toda seguridad, las ideas sobre el individuo y las estructuras políticas a él asociadas son únicas y específicas de Occidente. Pero a todas luces se ha exagerado el argumento, en una excesiva focalización sobre la historia occidental, que hace de la cultura moderna caso único en prácticamente todos los órdenes de la existencia: el desarrollo de la ciencia y el conocimiento, la abstracción artística, las estructuras jurídico-legales ligadas al Estado de derecho, los fenómenos de la conciencia individual, las religiones civiles, etc. A partir de una oposición básica entre los «modernos» y los «otros», Occidente se ha pensado a sí mismo mucho más como *civilización* (en el sentido iluminista del término), que como *cultura* propiamente dicha (en el sentido antropológico). Esta unidimensionalización del sentido evolutivo de la historia moderna (secularización, autonomización de campos, prioridad del individuo, universalismo) dificulta el reconocimiento de aquellos aspectos de nuestro proceso social que no obedecen a su autopercepción racionalizada (sus, por así llamarlos, *límites interiores*); y, sobre todo, de cuanto acontece en ese límite externo aportado por todas las culturas hoy sometidas a procesos mixtos de modernización y resistencias. Al arrojar lo que no encaja con modelos puros de secularización, o de división de poderes, o de juego de partidos, al reino de la «anacronía» y

el «retraso», nos impedimos entender las razones de su anacrónica vigencia. La rigidez del esquema modernocéntrico impide ver nuestros otros perfiles, menos nítidos en las oposiciones fáciles contra el fondo, siempre borroso y oscuro, de los «sin Estado» —o, para lo que hace más al caso, de los «tradicionales», los «autoritarios» y los «parroquiales». De conseguir hacer foco sobre esos perfiles menos nítidos (no sobre lo que nos distingue políticamente como 'occidentales' y 'modernos', sino sobre lo que nos asemeja en tanto que seres culturales sin apellidos) es precisamente de lo que se trataría a la hora de salir del *impasse* de una concepción rígidamente institucionalista de la política.

\* \* \*

Desde la tradición de la antropología, repensar el concepto de cultura(s) política(s) conduce a una cierta esquizofrenia. Por una parte, la vida social misma de los conceptos de «cultura» y «política» los ha disociado *de facto*, despolitiizando los mundos de la vida y tendiendo a colocar las instancias políticas más allá de cualquier determinación local. Por otra, la fidelidad a la costumbre fuerza al antropólogo a incurrir en aporías definicionales y violentas deconstrucciones con tal de mantener el holismo de su visión frente a una sociedad que no es holista y no considera las decisiones de gobierno materia de análisis cultural, ni las estrategias domésticas asunto de análisis político. No es de extrañar que los demás colegas de las ciencias humanas suelen encontrar tales definiciones demasiado anchas y poco operativas para hablar de-lo-que-se-quiere-hablar: procesos concretos, bien delimitados, congruentes con el sentido común de los actores. Desde ese punto de vista, el problema de la política era y es el problema del Estado, o no es nada. Y los críticos tienen razón en desdeñar las vaguedades de nuestras nociones mal delimitadas de lo político y nuestro uso *omnibus*, explicativamente circular, de «la cultura» (Cf. Geertz 1990: 214; Almond y Verba, 1970: 69).

Más el problema inverso es el que resulta de tratar la cultura como una variable independiente del proceso político formalizado y de la representación universalista de sus agentes y funciones. Con ello se olvida que la aparición de las instituciones del Estado democrático fue un acontecimiento relativamente peculiar en la historia humana —aunque desde luego ni tan

único ni tan misterioso como a veces se quiere hacer creer—, tendiendo en consecuencia a dejar inanalizado como incuestionable y aporético el *arbitrario cultural* que subyace a sus instituciones. Si la antropología consiste en el análisis del etnocentrismo, una noción difusa de cultura es, en un mundo de límites cada vez más difusos, un heurístico necesario para escapar a las simplificaciones y la unidimensionalidad de nuestro propio —y moderno— sentido común. Pues lo que a primera vista sorprende al hacer trabajo de campo es la tremenda asimetría entre la «dureza» visible de las instituciones y lo escurridizo y lábil de los procesos de legitimación y de articulación sobre los que están constituidas. Lo que asombra no es que los ciudadanos sean más o menos cínicos, más o menos familiaristas, sino cómo, a pesar de que lo son, las instituciones siguen y —es de esperar— seguirán existiendo. Hablar del centro desde los bordes, los márgenes y las fracturas de la eficacia del Estado es también una forma de dibujar el suelo movedizo y cotidiano sobre el que se asienta su siempre sorprendente solidez.

El concepto de cultura es campo de una doble batalla: en la vida real, de la lucha por el reconocimiento y la legitimación del propio modo de vida; en el terreno teórico, de la lucha por las definiciones conceptuales más apropiadas del mundo social. Los usos de «cultura política», con sus bandeos y ambigüedades, ilustran algo repetido también en otros campos: una victoria pírrica de la antropología frente a versiones más duras de la ciencia social. La incorporación del sentido antropológico del término, con su pretensión comparativa y su interés por la cuestión de la alteridad y el lugar del «nosotros» entre un «ellos» diverso —la relación horizontal entre las culturas—, ha venido a entremezclarse con los usos verticales y distinguidos que marcan unas formas de cultura frente a otras, jerarquizándolas. Esto no resulta de un sesgo metodológico de los procedimientos de encuesta —con su imposición ortodireccional de las preguntas relevantes— sino que es efecto de la propia naturaleza de *orden legítimo* materializado por el sistema político; pues, si las formas de cultura no se jerarquizaran en su seno, el Estado, en lugar de un orden, sería un caos. Sencillamente lo que ocurre es que, como bien nos avisa Passeron, el método del investigador juega a favor de este orden, lo reproduce en un terreno conceptual,

arrojando cuanto se le resiste al infierno de lo inculto, lo carencial y lo deficitario. Mas ¿de qué o de quién pudieran ser los déficits hallados en el «parroquialismo», en la «fragmentación», en el «cinismo político», en el «familiarismo moral», en el «clientelismo»? No es preciso caer en el romanticismo populista para darse cuenta de que no se trata de un *déficit de cultura* de quienes responden las encuestas, sino de un *déficit de legitimidad* de los que hacen las preguntas. Impermeables a algunas de las cuestiones que se les plantean, subculturas y cosmovisiones diferentes coexisten en el seno de un sistema mayor cuya dominación está más o menos en entredicho. Por eso las aproximaciones al concepto de cultura política más afines a una visión antropológica son, ya las que tematizan el problema de la construcción de la hegemonía cultural —el misterio de cómo unos grupos llegan a hacer valer ante otros su dominación—, ya las que, en el polo opuesto, se concentran en la truncada vocación de integridad e inconmensurabilidad cultural de los grupos humanos; sus juegos de lenguaje; sus patrones de práctica y creencia; su pretensión última —y en último término, completamente ilusoria— de total autonomía simbólica. Lo interesante para la reflexión es el hecho de que el constructo de «cultura política» sea a un tiempo juez y parte en ese proceso de construcción de la legitimidad del Estado.

## NOTAS

<sup>1</sup> Esta investigación fue realizada dentro del programa «Cambios de valores y comportamientos políticos en distintos contextos de transformación social», financiado por la DGICYT (PB89-0149). Agradecemos a los vecinos del barrio de la Vereda de los Estudiantes, técnicos de la Universidad Popular y demás informantes en Leganés su inestimable colaboración.

<sup>2</sup> El universalismo como característica básica de las ideologías y la organización política propias de la modernidad ha sido puesto de relieve, entre otros, por Tönnies, Weber, Troetsch, Parsons y Dumont (Cf. especialmente Marramao, 1993). En este artículo, «universalista» se refiere a 1) la existencia de una jerarquía de valor que pone en primer término al individuo como construcción genérica frente a sus formas concretas de pertenencia primaria a un todo social; 2) la concepción de la sociedad en términos de una agregación de individuos *iguales* e intercambiables; y 3) la cosiguiente referencia de las instituciones burocráticas a un horizonte social universal —aunque territorialmente demarcado en los límites del Estado nacional. Tales configuraciones han sido puestas en oposición ya sea a la orienta-

ción *particularista* de las instituciones primarias (Parsons), al *holismo* de las sociedades premodernas (Dumont) o a los *vínculos primordiales* que permean por doquier los nuevos estados postcoloniales del Tercer Mundo (Geertz). Nuestro énfasis aquí está en confrontar el universalismo del proceso político con formas de cultura localmente arraigadas.

<sup>3</sup> Adoptamos aquí el concepto de la sociología del conocimiento de Schutz y Luckmann, donde «mundo de la vida» se refiere a ese ámbito de la realidad que el sujeto normalmente da por presupuesto de manera aproblemática desde la actitud del sentido común (1977:25).

<sup>4</sup> Para esta reconstrucción nos hemos servido sobre todo de los textos de Morán, 1992; Almond y Verba, 1970; Gibbins, 1989; Montero y Torcal, 1990; López Pintor, 1982; y el monográfico de *Documentación Social*, 1988, n.º 73.

<sup>5</sup> Es necesario subrayar la distinción trazada por este autor entre el «individuo empírico» y el «individuo como valor» o representación genérica en el contexto de la ideología moderna.

<sup>6</sup> Un ejemplo de superposición de un relato histórico escatológico sobre el corto plazo de las voces locales lo constituye el trabajo, por otra parte muy interesante, de la Escuela Popular de Adultos «Los Pinos de San Agustín». Las alumnas escriben su propia historia con una voz a veces más ventrilocua que propia. Así rezaba parte del texto de la encuesta: «...La historia no es otra cosa que una larga marcha de toda la humanidad en busca de la conquista de la libertad (...) Antes que nosotras ha habido muchas mujeres y hombres que han trabajado para que el mundo sea más libre y más justo...

<sup>7</sup> «(...) la clase, a diferencia de la nación, presenta dos tipos de seccionamiento: uno horizontal que está en la base de su vocación transnacional (o, como se decía antes, “internacionalista”); y uno vertical que sostiene, en cambio, el carácter “fuerte” (y originariamente exclusivo) de sus criterios de identidad-pertenencia» (Marramao, 1993:12).

<sup>8</sup> «Pese a la obvia globalización, aún existen partes del mundo en las que la gente se encuentra en casa, en el sentido de que conocen ese espacio social —aunque es posible que en realidad no lo entiendan» (Hastrup, 1993:175).

<sup>9</sup> Ocurre algo semejante con la reducción de su metodología a la construcción de tipos ideales, pasando por alto el apreciable esfuerzo de Weber para generarlos a partir de la comprensión de configuraciones históricas particulares.

## BIBLIOGRAFIA

- ABÈLÈS, M. (1990): *Anthropologie de l'Etat*, París, Armand Colin.
- ALMOND, G. A.; VERBA, S. (1970): *La cultura cívica*, Madrid, Euramérica.
- ARON, R. (1992): «Introducción». En M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- BOURDIEU, P. (1988): «La delegación y el fetichismo político», en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- BOURDIEU, P. (1989): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- DOCUMENTACION SOCIAL (1988): *Cambio democrático y cultura política*. N.º 73. Octubre-diciembre.
- CIS (1988): *Datos de opinión*, n.º 42, Abril-Junio.
- COHEN, R. (1993): «Antropología Política», en H. Velasco, *La cultura y las culturas. Lecturas de antropología social y cultural*. Pp. 471-498.
- DÍAZ DE RADA, A.; CRUCES, F. (1994): «Paradojas y perplejidades del agente político en un contexto modernizado» *Antropología*, 7: 29-56.
- DUMONT, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
- ESCUELA POPULAR DE ADULTOS «LOS PINOS DE SAN AGUSTÍN» (1991): *La palabra de las mujeres. Una propuesta didáctica para hacer historia (1931-1990)*, Madrid, Editorial Popular.
- GEERTZ, C. (1990): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIBBINS, J. R. (1989): *Contemporary political culture. Politics in a postmodern age*, Londres, Sage.
- GRIGNON, C; PASSERON, J. C. (1982): *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires*, París, GIDES.
- HASTRUP, K. (1993): «The native voice —and the anthropological vision», *Social Anthropology*, Vol.1, part 2, Junio.
- LINZ, J. J. (1984): «La sociedad española. Presente, pasado y futuro», en J. J. Linz et al. *España: un presente para el futuro*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos. Pp.57-91.
- LÓPEZ PINTOR, R. (1982): *La opinión pública española: Del franquismo a la democracia*, Madrid, CIS.
- MARRAMAIO, G. (1993): «Paradojas del universalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1:7-20.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1987): *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, G. Gili.
- MONTERO, J. R.; TORCAL, M. (1990): «La cultura política de los españoles: pautas de continuidad y cambio», *Sistema*, 99.
- MORÁN, M. L. (1992): «Algunas reflexiones en torno a la influencia de los medios de comunicación en la formación y características de la cultura política de los españoles», *REIS*, 57.
- MURILLO, F. (1984): «La crisis del Estado», en J. J. Linz, *op. cit.*, Pp. 27-45.
- RENGER, N. J. (1989): «Incommensurability, International Theory and the Fragmentation of Western Political Culture», en J. R. Gibbins, *op. cit.* Pp. 237-250.
- SCHUTZ, A.; LUCKMANN, Th. (1977): *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- TOPF, R. (1989): «Political Change and Political Culture in Britain, 1959-87», en J. R. Gibbins, *op. cit.* Pp. 52-80.
- VELASCO, H. (1992): «Identidad cultural y política», *Revista de Estudios Políticos*, 78 (Nueva Época).
- WEBER, M. (1992): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- WILLIAMS, R. (1976): *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York: Oxford University Press.