

CULTURAS POLÍTICAS NACIONALES Y COMUNICACIÓN: ALGUNAS CLAVES DE ANÁLISIS

José Pablo Carro Aiello¹

Resumen

En este artículo se realizan algunos aportes para el estudio de las culturas políticas nacionales en clave de comunicación y cultura.

Desde un punto de vista teórico, esta propuesta pivota sobre las articulaciones conceptuales entre política y comunicación, considerando el espacio público como categoría de análisis principal.

En primer lugar, se exponen de manera sintética y esquemática los supuestos desde los que se abordan los estudios sobre cultura política, haciendo centro en las maneras en que se articulan las nociones de cultura y política.

En segundo lugar, se realiza un aporte desde los estudios de la comunicación y la cultura, proponiendo analizar las culturas políticas en los modos en que se presenta y representa el espacio de lo público.

Por último, se realizan algunas indicaciones teórico-metodológicas para el abordaje de diferentes materiales de análisis, desde una perspectiva de tipo hermenéutica.

Palabras clave

Cultura política, hermenéutica, espacio público, comunicación

Abstract

In this article will make some contributions to the study of national political cultures in key communication and culture.

From a theoretical point of view, this proposal hinges on the joint concept of politics and communication, considering the public space as a primary analysis.

First, sets of synthetic and schematic way the assumptions that address the political culture studies, with focuses on ways in which they articulate the notions of culture and politics.

Secondly, this will contribute from communication studies and culture, offering analysis of political cultures in the ways in which it is presented and represents the public space.

Finally, some indications are made theoretical and methodological approach of analysis of different materials, from a hermeneutic type.

Keywords

Political culture - Hermeneutics - Public Space - Communication

Las concepciones tradicionales dominantes en el análisis de los nacionalismos que consideran a éstos como el resultado político de la (pre)existencia objetiva de la nación en tanto entidad sustancial –homogénea desde un punto de vista interno y claramente diferenciada de cara al mundo externo– constituida a partir de una colección específica de rasgos étnicos que constituyen la esencia del *ser nacional*. En discusión con estas maneras de considerar los nacionalismos, se consolida una perspectiva a partir de la cual se examina a las naciones como construcciones históricas, “resultados contingentes de procesos sociales, políticos y significantes abiertos e indeterminados” (R. Máiz, 2007a: 10). Antes que el resultado natural de la nación –tal como es comprendido en la *perspectiva esencialista*–, el nacionalismo es un fenómeno, a la vez político y cultural, constitutivo y constituyente de la nación.

Desde una *perspectiva constructivista*, Benedict Anderson acuñó la expresión “comunidades imaginadas” para destacar el carácter *constructivo* o *fabricado* del origen de las naciones modernas. Para el autor británico, la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (B. Anderson, 2007: 23). Es decir, una comunidad que se representa y se comprende a sí misma como integrando un grupo social específico llamado “nación”. Y es *imaginada* porque “aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (ídem). Sin dudas, la expresión es sugerente; sin embargo, puede inducirnos a cometer el error contrario: pensar la nación como un artefacto cultural, es decir, una simple “invención”; en definitiva, pura ideología.

Pero las naciones no son “comunidades objetivas, prepolíticas” ni son puro efecto discursivo, referencia hecha referencia, es decir, un texto sin contexto histórico y social. Como dice Máiz, “argumentar la naturaleza contingente, no sustancialista de las naciones, no equivale a negar su realidad política, a concebirlas como un constructo ideológico arbitrario, una quimera instrumental, enteramente maleable a voluntad de los intelectuales o líderes nacionalistas” (R. Máiz, 2007b: 220).

A pesar del reparo expresado, sin embargo, este enfoque no está exento de dificultades. Además de las posiciones *esencialista* y *constructivista*, Alejandro Grimson propone una tercera que llama *experiencialista*. Si bien esta perspectiva asume varios de los supuestos constructivistas, responde de una manera diferente a la pregunta de si las naciones comparten o no aspectos culturales, planteando que como consecuencia de

complejos procesos históricos y sociales, las naciones han elaborado parámetros culturales que no se pueden considerar como exclusivamente imaginados. Esta perspectiva coloca en el centro de su análisis las experiencias históricas compartidas por una nación, las que sedimentadas en el tiempo hacen que lo diverso y lo desigual se articulen en modos relativamente comunes de imaginar, pensar, sentir y practicar. Como dice Grimson, esta perspectiva “coincide con los constructivistas cuando afirman que una identificación nacional es el resultado de un proceso histórico y político, contingente como tal. Pero se diferencia porque enfatiza la sedimentación de esos procesos en la configuración de dispositivos culturales y políticos relevantes. No se trata, desde este punto de vista, de procesos simbólicos resultado de fuerzas simbólicas, sino de lo vivido históricamente en el ‘proceso social total’ [R. Williams, 1980]” (A. Grimson, 2007: 16).

Para Anderson, en la vieja Europa tres elementos convergen de modo tal que generan el escenario que hace posible los nacionalismos modernos en tanto comunidades imaginadas: 1) el capitalismo; 2) la tecnología impresa; 3) la diversidad de lenguajes vernáculos. “Lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las comunidades nuevas era una interacción semifortuita, pero explosiva, entre un sistema de producción y de relaciones productivas (el capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana” (ídem: 70).

Siempre según Anderson, la existencia de estas lenguas impresas proyectaron las bases de la conciencia nacional. En primer lugar, al crear campos unificados de intercambio y comunicación “por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculos habladas”, posibilitaron la emergencia de una comunidad de lectores que de forma lenta pero sostenida fueron cobrando conciencia de su existencia compartida: “esos lectores semejantes, a quienes se relacionaba a través de la imprenta, formaron, en su invisibilidad visible, secular, particular, el embrión de la comunidad nacionalmente imaginada”; en segundo lugar, al fijar las lenguas a un soporte impreso que les dio estabilidad y permanencia en el tiempo, permitieron forjar la imagen de antigüedad tan importante para la idea de nación; en tercer lugar, “el capitalismo impreso creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculos administrativas” (ídem: 72-3).

Expuestas las cosas de esta manera, el análisis de los nacionalismos enfrenta una encrucijada (como lugar en el que se cruzan caminos pero también como situación en la

que no se sabe qué rumbo seguir), en la medida en que simultáneamente se presenta como un problema que puede abordarse, como de hecho se hace, tanto desde los estudios de la política como desde los estudios de la comunicación y la cultura. Porque, en definitiva, de lo que Anderson nos está hablando es de la emergencia común de los nacionalismos y la prensa. O dicho en otros términos, de la aparición del espacio público moderno.²

Lo que nos proponemos aquí es realizar un aporte desde la especificidad de los estudios de comunicación al análisis de los nacionalismos, al destacar el papel de los medios de comunicación masiva en la configuración de las culturas políticas nacionales.

La cultura política democrática

Un problema clave de la discusión entre esencialistas y constructivistas, consiste en establecer si la nación es básicamente una cultura, en tanto dimensión objetiva, o una identidad, en tanto dimensión subjetiva. De manera esquemática, desde la perspectiva esencialista, la nación es cultura en un sentido romántico o folklórico: cada pueblo tiene su propia cultura; desde la perspectiva constructivista, la nación es básicamente una identidad (en un sentido a la vez, afectivo e instrumental): cada pueblo es constituido como nación por el Estado y se imagina como una totalidad.

Esta misma discusión reaparece por otro andarivel de la ciencia política: el intento de explicar los procesos sociopolíticos a partir de las características culturales de una nación ha estado en el centro de los debates teóricos de la teoría de la cultura política. Si bien la pregunta por las raíces culturales de los sistemas políticos tiene la misma edad que la teoría y la filosofía políticas, ha sido al interior de la ciencia y la sociología política donde se ha desarrollado la noción como categoría de análisis científico.

El horizonte de cara al cual se desarrolla esta discusión durante los años cincuenta y sesenta está rayado por la dicotomía sociedad tradicional/sociedad moderna propia de la teoría de la modernización.³ De acuerdo con sus presupuestos, la modernización comienza con la introducción de la tecnología al proceso productivo y va unida a movimientos de industrialización, urbanización, y extensión del uso de los medios de comunicación, provocando un aumento de las capacidades de una sociedad para aprovechar los recursos humanos y económicos con los que cuenta. El proceso de modernización, siempre según la teoría, genera necesidades y aspiraciones sociales que

antes no existían y una expansión de las opciones de vida. En definitiva, suscita una efectiva *revolución de expectativas crecientes*. Así, la vinculación entre los temas culturales y los políticos surge con la intención de establecer las condiciones del paso de una sociedad a la otra así como los efectos políticos de dicha transición, en la convicción de que existe una estrecha relación entre cambio cultural y transformación social. De este modo, las sociedades desarrolladas, que habían logrado ajustar exitosamente *su* política (la democracia representativa) con *su* cultura (la cívica), intentaban universalizar esta particularidad histórica.⁴

El concepto de cultura política comienza a utilizarse, entonces, con la intención de poner en relación las bases psicológicas del enfoque behaviorista aplicado comportamiento político individual y la perspectiva sociológica de corte funcionalista que analiza el sistema político en tanto realidad colectiva, tendiendo un puente entre lo *micro* y lo *macro* en la teoría política.

Sin dudas, el trabajo *pionero* de Almond y Verba, *The Civic Culture*,⁵ marcó un hito en la ciencia política y resulta un trabajo de referencia inevitable para los estudios sobre cultura política (Benedicto, 1995). Tal vez, su mayor mérito haya sido el de sistematizar y aplicar una teoría de la cultura política con el objeto de esclarecer los procesos políticos. Sin dudas, una buena parte de la producción actual continúa con sus lineamientos principales.

Según Almond y Verba, la cultura política es “la particular distribución de las pautas de orientación hacia objetos políticos entre los miembros de una nación” (1970: 31). Obviamente, las orientaciones subjetivas son analizadas desde una perspectiva psicológica conductista. Para examinar una cultura política, entonces, es necesario poner en relación estas orientaciones psicológicas individuales de la población con unos específicos objetos políticos (instituciones, actores y procedimientos).

Por un lado, hay tres grandes tipos de orientaciones: a) la *cognoscitiva*, que se refiere a la información y el conocimiento que se tiene sobre el sistema político en su conjunto y sobre sus roles y sus actores en particular; b) la *afectiva*, que se refiere a los sentimientos que se tienen respecto del sistema político, sus roles y actores, que puede ser de apego o de rechazo; c) la *evaluativa*, que se refiere a los juicios y opiniones que la población tiene acerca de los objetos políticos y que habitualmente combina criterios de valor con informaciones y sentimientos. Por otro lado, hay dos grandes objetivos

políticos hacia los que se dirigen estas orientaciones: a) el *sistema político* en general o en sus distintos componentes; b) *uno mismo*, en cuanto actor político básico.

Lo importante es que cada uno de estos elementos, siguiendo el planteo de los autores, es pasible de estimación estadística mediante la técnica del sondeo sobre una muestra representativa de ciudadanos. Por ello, “de acuerdo con esta propuesta empírica de la democracia, la cultura política sería una realidad perfectamente susceptible de expresión cuantitativa en forma de variables estadísticas seriadas” (García, 2009: 88).

Con todos estos elementos se conforma una matriz de análisis que permite caracterizar las culturas políticas. Así, una cultura será más democrática en la medida en que los componentes cognitivos se impongan por sobre los evaluativos y los afectivos. Así mismo, una cultura será más democrática si los ciudadanos tienen actitudes propositivas y únicamente reactivas frente al desempeño gubernamental. Por otra parte, una cultura política democrática implica concebirse como un miembro de la sociedad con capacidad para hacerse oír, organizarse y demandar al gobierno; es decir, incidir en las decisiones políticas.

Almond y Verba reconocen tres tipos puros de cultura política: a) la cultura política *parroquial*, en la que casi no existen orientaciones políticas, los individuos están vagamente conscientes del sistema político y no se sienten capacitados para incidir en la vida política (sociedades tribales y con escasa integración y diferenciación de roles); b) la cultura política *de súbdito* o subordinada, en la que los individuos son conscientes del sistema político pero poco conscientes de las instituciones que canalizan las demandas sociales y de la propia eficacia personal; es decir, se consideran a sí mismos subordinados o sólo se involucran de manera pasiva con los productos (outputs) del sistema político; c) la cultura política *participativa*, en la que los individuos tienden a estar explícitamente orientados hacia el sistema político (inputs y outputs), sus estructuras, roles y actores; es decir, se involucran activamente aunque sus sentimientos y evaluaciones puedan resultar negativas y se consideran a sí mismos con capacidad de influir en el rumbo político.

Estos tres tipos de culturas políticas hay que pensarlos como *tipos* en sentido weberiano, es decir, como modelos teóricos que no tienen un referente empírico concreto. Por ello, aunque en una sociedad pueda predominar un tipo de cultura política, ésta siempre tendrá rasgos de las otras. De todas formas, Almond y Verba no se proponen construir una teoría general; en todo caso, aspiran a analizar en qué medida las sociedades

contemporáneas se ajustan al modelo que consideran adecuado para un sistema democrático estable. Y un sistema democrático estable se logra en una sociedad de cultura política mixta en la que existe en lo esencial una cultura política *participativa* pero que se complementa y equilibra gracias a la supervivencia de rasgos de las culturas políticas *parroquial* y *de súbdito*. Éste es el caso de la *cultura cívica* que define al ciudadano como *potencialmente activo*. Seguramente es por ello que, los aspectos fundamentales de la *cultura cívica* no se deducen, tal como cabría esperar, de los resultados de su trabajo empírico sino que “se establecen *a priori*, a partir de una visión idealizada de la evolución y funcionamiento de las democracias anglo-americanas, especialmente, Inglaterra” (Benedicto, 1995: 252).

Desde su publicación distintos autores de diferentes procedencias teóricas han realizado relecturas críticas de la obra clásica de Almond y Verba,⁶ aquí recogeremos muy brevemente la discusión iberoamericana sobre el asunto, aunque no se excluyen otras referencias de importancia para nuestra discusión.

En primer lugar, se ha señalado la fuerte dosis de normativismo y etnocentrismo de la teoría. La *cultura cívica* –típica de las sociedades industriales avanzadas– funciona como un modelo de cultura política democrática contra el que se deben contrastar el resto de las culturas políticas nacionales. De tal modo, lo que no es más que un tipo particular de cultura política resultado de un largo proceso histórico-político (experimentado por las sociedades norteamericana e inglesa) y fundado en una precisa concepción de la democracia (la concepción elitista), se presenta como el único camino posible para lograr sociedades democráticas estables, dejando de lado todo tipo de condicionantes sociales, económicos y políticos. Como consecuencia, se presenta una “visión uniformadora” de los múltiples y diferentes procesos que favorecen o impulsan la democratización de los sistemas políticos. Franklin Ramírez Gallegos sostiene que trabajar desde un marco interpretativo como el descripto “impide otorgar sentidos propios a la cultura política local, y así, la vacía de contenidos y bloquea la construcción de una visión desagregada de sus estructuras internas” (1999: 49), ya que lleva implícito una forma *esquemática* y *pre-juiciada* para el análisis de los valores y prácticas de los actores sociales y políticos en sus relaciones con la esfera de la política. Así, prima una visión *teleológica* del proceso en el que las particularidades culturales sobre la política son evaluadas en función de una *norma* establecida más allá y de una *meta* única e

ineludible, construidas ambas a imagen y semejanza de las sociedades democráticas *avanzadas*.

Otra de las principales limitaciones del modelo clásico se deriva de la manera acrítica con que Almond y Verba incorporaron la concepción parsoniana de la cultura como principal mecanismo de integración social. Según María Luz Morán, esta concepción de la cultura genera dos problemas: “en primer lugar, la imposibilidad de establecer el sentido de la relación entre los principales contenidos de la cultura política (creencias, valores, actitudes) y los comportamientos concretos de los individuos y grupos sociales”; en segundo lugar, produce “enormes dificultades para explicar el conflicto y el cambio social a partir de estos presupuestos” (1996: 11).⁷ La noción parsoniana de cultura –en tanto normas y valores compartidos– como reguladora de los subsistemas sociales, hace de la socialización un asunto clave para la integración social. De ahí la importancia asignada por Almond y Verba a la socialización política como elemento definitorio de la cultura política. Pero también por lo mismo, esa socialización resulta no conflictiva. Klaus Eder (1996) impugna la noción parsoniana de la cultura y considera que ésta no tiene una función integradora. O, en todo caso, tiene tanto una función integradora como desintegradora. En la medida en que la cultura brinda significados para la acción de los individuos, es capaz de producir cooperación pero también conflicto. De lo que se trata es de asumir como constitutivas las *culturas políticas* de distintos grupos sociales al interior de una cultura. Eder sostiene que la diversidad de culturas políticas es la expresión de los diferentes valores, memorias y lenguajes que caracterizan a los diversos grupos sociales dentro de una sociedad. Para Esteban Krotz, la apariencia de estabilidad estructural o de integración armónica en una sociedad tiene que ser puesta en entredicho pues oculta todo lo que hay de *conflictividad* (expresada en y originada por “múltiples oposiciones y alianzas explícitas e implícitas que se construyen y se modifican entre los actores sociales individuales y colectivos”) y *multivocidad* (“los símbolos siempre son creaciones y adaptaciones de una cultura particular y, por lo tanto, formulados y comprendidos en un contexto cultural específico) en las culturas. Es por ello que el reconocimiento de la existencia de culturas políticas (en plural) no debe ser simple reconocimiento de *diversidad* sino también identificación de *divergencia* y *oposición* (1997: 41-43).

Otra de las críticas realizadas al paradigma clásico se refiere a la problemática distinción entre cultura y política como ámbitos diferenciados de la sociedad. Como

hemos visto, esta distinción está en la base de la propuesta de Almond y Verba y se mantiene como postulado básico de la corriente principal en la actualidad. Si no fueran órdenes distintos de la realidad qué sentido tendría buscar un concepto, el de cultura política, que los relacione. Ahora bien: ¿Es posible separar cultura, política y cultura política? ¿La distinción analítica entre estos distintos ámbitos, da cuenta de la realidad social en su complejidad? No hay dudas de que en el paradigma clásico las delimitaciones son *analíticamente* claras y precisas aunque casi siempre *reduccionistas* y *simplificadoras*. Para Esteban Krotz “el universo simbólico asociado al ejercicio y a las estructuras de poder de una sociedad es parte del universo simbólico general; los conocimientos, sentimientos y evaluaciones referidos a objetos políticos se encuentran entrelazados de muchas maneras con todos los conocimientos, sentimientos y evaluaciones disponibles de una cultura dada” (1997: 41). Un análisis similar le permite concluir a Tejera Gaona que “*en la cultura política hay más cultura que política*” (ídem: 150; cursivas en el original). De lo mismo está hablando María Luz Morán cuando dice de manera inversa que *la cultura siempre es política* porque “toda cultura proporciona significados acerca de la vida pública a los miembros de una sociedad determinada” (1996: 12). En la misma sintonía, Ramírez Gallegos sostiene que “lo cultural es político porque los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir las relaciones de poder” (1999: 56).

Por último, otro tipo de críticas se dirige hacia las limitaciones metodológicas de la teoría de la cultura política. Concretamente, se critica la utilización de las encuestas de opinión y las escalas de actitud como métodos de análisis válidos para aprehender –y también evaluar– los procesos sociopolíticos (Morán, 1999; Benedicto, 1995; Tejada, 2005).

Las culturas políticas nacionales

Volvamos nuevamente a la problemática de los nacionalismos y el rol de los aspectos culturales en su configuración. En nuestra opinión, el asunto en cuestión es el modo en que se concibe a la cultura. Raymond Williams sostiene que la cultura es algo “ordinario” y “común”. Es *ordinario* porque no hay una clase social o grupo de hombres especiales que sean los únicos implicados en la creación de significados y valores, ni en sentido general ni específicamente en el arte y las creencias. Y es *común* porque los significados de una forma de vida concreta de un pueblo en una época

determinada emanan del conjunto de su experiencia y de su compleja articulación general y no obra de un individuo (R. Williams, 2008).

Así mismo, en la medida en que se reintroduce la problemática del poder en la cultura, ésta se convierte en un escenario estratégico de la disputa política. Ello nos anima a pensar la *cultura política* en los términos propuestos Martín-Barbero: “la cultura en clave política y la política en clave de cultura” (J. Martín-Barbero, 1998: xv; prefacio a la quinta edición). Dicho en otras palabras: no se trata de *politizar* la cultura, de lo que se trata es de *reconocer* la carga política inscrita —muchas veces disimuladamente— en las prácticas y manifestaciones culturales: “si hablar de *cultura política* significa tener en cuenta las formas de intervención de los lenguajes y las culturas en la constitución de los actores y del sistema político, pensar la política desde la comunicación significa poner en primer plano los ingredientes simbólicos e imaginarios presentes en los procesos de formación del poder” (ibídem: xv).

Desde este horizonte, es importante poner de relieve los *ingredientes simbólicos* pero desde una perspectiva en la que éstos son indisociables de los *ingredientes materiales* (si es que vale decirlo en estos términos), constituyendo ambos la cultura en tanto proceso social total. Se siguen así las proposiciones de Raymond Williams: la cultura como un conjunto amplio de representaciones simbólicas, de actitudes, valores y opiniones, generalmente fragmentarios y heterogéneos —y a veces, hasta incoherentes—, y junto con ellos, los procesos sociales de su producción, circulación y consumo, en tanto específicas condiciones materiales de existencia. De este modo, es posible superar la consideración de las *representaciones* en tanto “reflejo” de un orden social constituido y considerarlas en su doble carácter de constituyentes del proceso social y constituidas por él: “la cultura como *sistema signifiante* a través del cual necesariamente (aunque entre otros medios) un orden social se comunica, se produce, se experimenta y se investiga” (R. Williams, 1994: 13). Es decir, las significaciones sociales comunes de una cultura no son impuestas, sino producidas, reproducidas y —también— transformadas históricamente por la totalidad de la experiencia humana, individual y social: por ello, es posible encontrar significaciones dominantes, pero también residuales y emergentes (R. Williams, 1997:143-149).

De este modo, la cultura se encuentra en la base del conflicto político en la medida en que se refiere a los modos, históricamente contingentes, en que diferentes actores sociales se enfrentan, se alían o negocian, insertando “sus acciones en una lógica de la

interacción y la confrontación compartida” (A. Grimson, 2008: 26). En definitiva, la cultura como escenario pero también como objeto de la disputa política.

Citando a Keith Michael Baker, Roger Chartier define la *cultura política* como el “campo del discurso político, como un lenguaje cuyas matrices y articulaciones definen las acciones y los enunciados posibles dándoles sentido” (R. Chartier, 1995: 27). Su aproximación cultural a la política abre el espectro de las prácticas a tomar en cuenta: “no sólo los pensamientos claros y elaborados sino también las representaciones inmediatas e incorporadas, no sólo los compromisos voluntarios y razonados sino también las pertenencias automáticas y obligadas” (ídem: 18). Complementariamente, refiriéndose a la revolución francesa dice: “si la revolución tiene orígenes culturales, éstos no residen en la armonía proclamada y no conocida que supuestamente uniría los actos anunciadores y la ideología que los rige, sino en las discordancias que existen entre los discursos por un lado (además concurrentes), que, representando el mundo social, proponen su reorganización y, por el otro, las prácticas (al fin de cuentas, discontinuas), que inventan en su ejecución nuevas distribuciones y divisiones” (ibídem: 31). Este modo de pensar permite reunir dos *mundos* generalmente separados: el mundo de la política y el mundo de la cultura, dislocando en el mismo movimiento la dicotomía Estado/sociedad. Esto permite trabajar sus relaciones y articulaciones pero analizadas en un territorio propio y común, en nuestros términos, el espacio de lo público.

Landi propone analizar la cultura política desde un punto de vista que “defina un discurso social como de carácter político no solamente porque ‘hable de política’, sino también en el caso en que, sin señalar referentes directamente políticos (el Estado, los partidos, etc.), sin embargo realice ciertos actos transformadores de las relaciones intersubjetivas entre los individuos: otorgar un lugar a los sujetos sociales ‘autorizados’ (con ‘derecho a la palabra’), instaurar deberes, construir esperas y ciertas nociones del tiempo social, generar creencias, obtener la confianza en determinados sistemas, etc.” (Di Tella, Chumbita y otros, 2004: 147). Así, forman parte de la cultura política no únicamente las doctrinas o las ideologías que se refieren a hechos políticos sino también las creencias y las prácticas religiosas, el sentido común, las informaciones, las identidades, las memorias, los símbolos, los rituales, etc., en la medida en que pueden —y de hecho lo hacen— constituirse en componentes que intervienen en la institución del mundo común, es decir, en la constitución política de la realidad histórico-social.

Entonces se vuelve inevitable recuperar el lugar que Williams le otorga al concepto de *hegemonía* para el análisis de la cultura, en tanto es un concepto que —al tiempo que los incluye— va más allá de los conceptos de cultura y de ideología: el de *cultura* como *proceso social total* en que “los hombres definen y configuran sus vidas” y el de *ideología* en tanto “sistema de significados y valores [que] constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase” (1997: 129). Así, “la hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores — fundamentales y constitutivos— que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad —en la mayor parte de las áreas de sus vidas— se torna sumamente difícil. Es decir, en el sentido más firme, es una ‘cultura’, pero una cultura que debe ser considerada así mismo como vívida dominación y subordinación de clases particulares” (ibídem: 131-132). El modo en que la gente se reconoce y representa a sí, a otros y al mundo social en sus relaciones cotidianas y el modo en que son utilizados recursos materiales y simbólicos en actividades diversas relacionadas con el uso del tiempo libre, pueden ser productivamente considerados simultáneamente como factores del proceso de construcción de una hegemonía política, cultural (y comunicacional, claro está) y elementos constitutivos de una cultura política. En ambos casos, constituyen fundamentos del mundo común y de los sentidos que adquiere su orden, siempre cambiante y conflictivo, el *abc* a partir del cual se explican y definen las identidades y los proyectos políticos.

Por todo lo dicho es que coincidimos con Grimson en que es necesario considerar a la *nación*, simultáneamente, como *cultura* y como *identidad*: “Por una parte, la nación es un modo específico de identificación, una categoría —como otras— con la cual un colectivo de personas puede considerarse afiliada y desarrollar diferentes sentimientos de pertenencia. Por otra parte, la nación es un espacio de diálogo y disputa de actores sociales (lo que Geertz llama el país), un campo de interlocución, una configuración en la cual diversos actores y elementos se articulan de manera compleja y cambiante” (A. Grimson, 2008: 27).

Política y comunicación: el espacio público como categoría de análisis

Al reflexionar sobre la articulación de la política y la comunicación, Sergio Caletti sostiene que debe pensarse a esta última como condición de posibilidad de la primera, en la medida en que la comunicación es la que posibilita la puesta en común de sentidos compartidos, requisito indispensable de la acción política como horizonte de resolución de los asuntos comunes. Es decir, debe considerarse a la comunicación como espacio vincular y como horizonte simbólico en el que la política se desarrolla (S. Caletti, 2001). Esto nos compele a considerar el *espacio público* en tanto categoría de análisis, pues como afirma Caletti “la política que se cumple en el espacio de lo público toma necesariamente los caminos de la comunicación, así como la comunicación que se cumple a la vista de los otros –a la luz pública– es, en último término, inescindible del carácter político de la vida social” (S. Caletti, 1998–2002: 66).

Siguiendo la propuesta de Caletti, podemos decir que en tanto mundo común y compartido, el espacio de lo público es, por un lado, el lugar de visibilización de ese mundo y, por otro, el lugar de constitución y representación –y por lo mismo, de auto representación– de los actores sociales que lo constituyen en tanto acceden o pretenden acceder a él. Este espacio, en la medida en que es construido social e históricamente, está atravesado por una triple tensión: en primer lugar, la que se produce entre el orden jurídico-político y las formas cambiantes de la vida social; en segundo lugar, la que se produce entre las representaciones que el poder establecido propone de ese mundo común y las representaciones –siempre variables– de los diferentes actores sociales que lo componen; en tercer lugar, la que se produce entre lo que resulta visible para el conjunto social y las tecnologías y lenguajes que posibilitan su visibilización.

Así, desde esta perspectiva, es necesario asumir la centralidad de los medios y tecnologías de la información y la comunicación en la reconfiguración del espacio de lo público, pero reconociendo las complejas interacciones entre ellos y diversas instituciones sociales encargadas de la cohesión y el control social. Por ello es importante no perder de vista dos aspectos claves del espacio público: en primer lugar, su caracterización como *escenario*, es decir, como terreno de aparición (en términos de actuación y de representación) de individuos y grupos sociales, y en consecuencia, como espacio de constitución de las identidades y subjetividades contemporáneas, y de los sujetos políticos; en segundo lugar, como *esfera de interlocución*, es decir, como conjunto de interacciones –diálogos, conflictos, alianzas, diferenciaciones–, que dan

lugar a la constitución y visibilización de actores y de los tópicos que se reconocen como públicos, es decir, como lo compartido y común (Mata y otros, 2007).

Así, consideramos de importancia tres dimensiones para el análisis del espacio público: comunicabilidad, representabilidad y politicidad (Carro, 2008):

- **Comunicabilidad.** A partir de la comunicabilidad, es posible analizar las relaciones entre espacio público y tecnologías de la comunicación, es decir, entre estas tecnologías y aquello que permiten visibilizar; para cada momento histórico el espacio de lo público define lo que puede y lo que debe ser visto, bajo determinadas reglas y posibilidades expresivas y en función de los recursos técnicos socialmente disponibles.

- **Representabilidad.** A partir de la representabilidad, se puede analizar las relaciones entre espacio público y subjetividad de los actores sociales; es en el espacio de lo público que la sociedad se hace representándose, lugar de conformación de las identidades sociales y de reconocimiento del mundo común y de nosotros/otros en ese mundo.

- **Politicidad.** A partir de la politicidad, se pueden analizar las relaciones entre espacio público y política; en la medida en que lo político engloba las decisiones que involucran y afectan al conjunto social, es en el espacio de lo público donde se instituye lo común —su ordenamiento y su conflictividad— y se realiza la dominación política y la construcción de hegemonía, produciendo articulaciones variables con los institutos de gobierno.

Poniendo en relación lo desarrollado hasta aquí, podemos considerar el espacio de lo público como lugar de emergencia y expresión de las culturas políticas nacionales, reconociendo a un tiempo la centralidad de los medios masivos de comunicación en la producción y visibilidad de ese mismo espacio.

Algunas consideraciones metodológicas

Desde el punto de vista metodológico, trabajar sobre las culturas políticas nacionales supone entonces algo más que una colección de creencias, actitudes y conocimientos sobre el sistema político a través de encuestas de opinión y escalas de actitud. Sin abandonar las metodologías de tipo cuantitativo, las correlaciones estadísticas.

En un sentido, analizar las culturas políticas supone trabajar sobre universos simbólicos: lenguajes y rituales políticos (lo que se puede decir y no decir, así como los términos en

que ello puede o debe ocurrir), formas de presentar y representar el mundo compartido a través, por ejemplo, de las noticias, las películas, etc. (habilitando hablantes legítimos, saberes reconocidos, etc.), imágenes y simbologías del orden y del desorden (himnos, escudos, banderas, consignas, etc.), formas identitarias, subjetividades generacionales, étnicas, de clase, etc. En definitiva, son acciones, expresiones o textos que pueden analizarse como construcciones significativas.

Pero estos universos simbólicos son históricos y no funcionan en el vacío, son interpretados de distintas maneras por distintos actores situados socio-históricamente. Nuestro objeto de estudio está compuesto por universos simbólicos que se producen, circulan y reciben en situaciones concretas y por actores sociales que protagonizan esos momentos de distintas maneras. De lo que se trata es de estudiar la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas que componen la cultura política y ocupan el espacio público.

Es por ello que la aproximación que proponemos aquí requiere un trabajo metodológico de comprensión e interpretación desdoblado en dos partes. Para ello, seguiremos algunas de las propuestas de lo que J. B. Thompson llama una *hermenéutica profunda* (2006: cap. 6).

Por un lado, un análisis sociohistórico. Ya lo planteamos, los universos simbólicos no existen en el vacío. Se producen, circulan y reciben en condiciones específicas. Reconstruir esas condiciones es un paso ineludible de su estudio. Elementos de este análisis son: los ámbitos espacio-temporales en que se producen y reciben; los campos de interacción con posiciones y trayectorias variadas para cada uno de los actores sociales, atravesados por instituciones y socialmente estructurados; los medios técnicos utilizados, etc. Se trata, en este primer momento, de analizar las condiciones socio-históricas y los contextos de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas, las reglas y convenciones sociales institucionalizadas, la distribución del poder en esos espacios, los recursos disponibles y las oportunidades que presentan para los diferentes actores involucrados.

Por otro lado, un análisis discursivo, textual, de esos universos simbólicos. Nuestro trabajo combina dos momentos de lo que Paul Ricoeur llama *círculo hermenéutico*: explicar y comprender. Momentos de una relación *dialéctica* en que las instancias de la explicación y la comprensión no son los polos exteriores de una relación de exclusión sino las fases relativas de un proceso más amplio llamado *interpretación*. Frente a la

pregunta por el sentido de un texto, esta perspectiva intenta encontrar una respuesta que escape a la siguiente dicotomía: la que, por un lado, hace de la comprensión una búsqueda del sentido del texto en el encuentro con la intención del autor desde la subjetividad del lector, y la que por otro, hace de la explicación una lectura objetiva a través del análisis de las estructuras textuales, al margen de las relaciones intersubjetivas entre autor y lector. Así, interpretar un texto supone dos momentos relacionados: reconstruir la dinámica interna del texto y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo. La tarea de la hermenéutica es doble: “buscar en el texto mismo, por una parte, la dinámica que rige la estructuración de la obra, y por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la *cosa* del texto” (P. Ricoeur, 2000: 34; subrayado en el original).

Ambos procesos, el que analiza el contexto socio-histórico y el que analiza las formas textuales, permite comprender y trabajar las culturas políticas nacionales como una relación entre textos y contextos que emergen en el espacio público.

Bibliografía

Almond, Gabriel (1999 [1990]). *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Almond, Gabriel y Verba, Sidney (1970 [1963]). *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política en cinco naciones*. Madrid: Euramérica.

Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Benedicto, Jorge (1995). “La construcción de los universos políticos de los ciudadanos”, en Benedicto, Jorge y Morán, María Luz (eds.). *Sociedad y política. Temas de sociología política*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 227-267.

Benedicto, Jorge Morán, María Luz y (1995). *La cultura política de los españoles. Un ensayo de reinterpretación*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola (1983). *Diccionario de Política*. Madrid: Siglo XXI.

Caletti, S. (1998-2002). *Comunicación, política y espacio público. Notas para pensar la democracia en la sociedad contemporánea, Borradores de Trabajo*. Bs. As.: Mimeo.

Caletti, S. (2001). “Siete tesis sobre comunicación y política”, *Diálogos de la comunicación*, Nro. 63, pp. 37-49.

Carro, J. P. (2008). “Espacio público, ciudadanía y cultura política durante el primer gobierno peronista a través de Sucesos Argentinos”. *Pensares. Publicación del CIFYH*, Nro. 5: Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad nacional de Córdoba.

Chartier, R. (1995). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa.

Di Tella, T., CHUMBITA, H. y otros (2004): *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Bs. As.: Ariel.

Eder, Klaus (1996/97). “La paradoja de la ‘cultura’. Más allá de una teoría de la cultura como factor consensual”, en *Zona Abierta*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias. Nro. 77/78. pp. 95-126.

García González, Gloria (2009). “Por una lectura sociocomunicativa de las transiciones políticas a la democracia”, en *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*. Universidad Autónoma de Barcelona. Nro. 38. pp. 81-97.

Grimson, A. (2007). *Pasiones nacionales: política y cultura en Brasil y Argentina*. Bs. As.: Edhasa.

Grimson, Alejandro (comp.) (2007). *Pasiones nacionales: política y cultura en Brasil y Argentina*. Bs. As.: Edhasa.

Krotz, Esteban (1997). “La dimensión utópica de la cultura política: perspectivas antropológicas”, en Rosalía Winocur (coord.). *Culturas políticas a fin de siglo*. México, D. F.: Juan Pablos Editor-FLACSO. pp. 36-50.

Krotz, Esteban (2005). “Cultura política: en busca del concepto”, en *Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana. Enero-junio. Nro. 29. pp. 135-138.

Landi, Oscar (1987) “La trama cultural de la política”, en Lechner, Norbert. *Cultura política y democratización*. Santiago de Chile: FLACSO-CLACSO-ICI. pp. 39-64.

Lechner, Norbert (1987). “Presentación”, en Lechner, Norbert. *Cultura política y democratización*. Santiago de Chile: FLACSO-CLACSO-ICI. pp. 7-14.

Lechner, Norbert (comp.) (1987). *Cultura política y democratización*. Santiago de Chile: FLACSO-CLACSO-ICI.

Máiz Suárez, R. (2006). “Cultura y política en las ideologías nacionalistas actuales”, en M. Silva. *Nacao e Estado: Entre o global e o local*. Porto: Afrontamiento.

Máiz Suárez, R. (2007a). “La nación como horizonte de lectura”, en *Nación y literatura en América Latina*. Bs. As.: Prometeo libros.

Máiz Suárez, R. (2007b). “Nacionalismo”, en R. Zapata-Barrero. *Conceptos políticos en el contexto español*. Madrid: Síntesis.

Máiz Suárez, R. (2008). *La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*. Madrid: Tres Fronteras Ediciones.

Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Mata, M. y otros (2007). “Ciudad, medios y ciudadanía: actuaciones e interlocuciones en el espacio público contemporáneo”. Proyecto de Investigación aprobado. Secyt, Universidad Nacional de Córdoba.

Morán, María Luz (1996). “Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural”, en *Zona Abierta*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias. Nro. 77/78. pp. 1-29.

Morán, María Luz (1999). “Los estudios de cultura política en España”, en *Reis – Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). Nro. 85. pp. 97-129.

Ramírez Gallegos, Franklin (1999). “Explorando en un agujero negro. Hacia una crítica de las visiones dominantes de la cultura política en el Ecuador”, en *ÍCONOS. Revista de Ciencias Sociales*. FLACSO-Ecuador. Nro. 7. pp. 46-59.

Ricoeur, P. (2006). *Del texto a la acción*. Bs. As.: Fondo de cultura económica.

Tejera Gaona, Héctor (2005). “De la cultura política a la cultura de la política”, en

Thompson, John B. (2006). *Ideología y cultura moderna*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco.

Williams, R. (1994): *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.

Williams, R. (1997): *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Williams, R. (2008). *Historia y cultura común*. Madrid: Los libros de la Catarata.

¹ Mgter. en Comunicación y Cultura Contemporánea, Profesor Asistente en la Escuela de Ciencias de la Información, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y miembro del Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía en el Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Actualmente realiza estudio de doctorado en la Universidad de Santiago de Compostela, España. Correo electrónico: carroaiello@gmail.com

² La vinculación de la prensa periódica y la emergencia de los nacionalismos “criollos” es particularmente desarrollado por Anderson para el caso de América, utilizando como ejemplos EEUU, Venezuela y Argentina.

³ La teoría de la modernización parten de un enfoque evolucionista y teleológico que considera al desarrollo como un fin al que todas las naciones deben aspirar. De esta manera, los distintos países se pueden situar a lo largo de un *continuum* que va de las sociedades tradicionales a las modernas. El más claro representante en ese sentido es W. Rostow, autor del célebre libro *Las etapas del desarrollo económico. Un manifiesto no comunista* (1960). Según Gianfranco Pasquino, “la mayor parte de los estudios dedicados a los fenómenos de transición desde sociedades tradicionales a sociedades modernas ha usado ampliamente la conocida formulación de una teoría de la acción social efectuada por Talcott Parsons sobre la huella del análisis weberiano. La teoría parsoniana se apoya sobre cinco parejas de variables estructurales presentadas en forma dicotómica: adscripción/realización, particularismo/universalismo, difusión/especificidad, afectividad/neutralidad afectiva, y orientación tendiente al yo/orientación hacia la colectividad, de las cuales las primeras indican las características del comportamiento en las sociedades tradicionales y las segundas las características de las sociedades modernas” (Bobbio y Matteucci, 1983: 1048; vocablo: Modernización).

⁴ Desde esta perspectiva EEUU impulsó el Plan Marshall para la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial y la Alianza para el Progreso en América Latina. En ambos proyectos participó W. Rostow.

⁵ G. Almond y S. Verba, Sidney (1970). *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política en cinco naciones*. Madrid: Euramerica. Publicación original: (1963) *The civic culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.

⁶ Entre otros se puede consultar: Welch, S. (1993). *The Concept of Political Culture*. Basingstoke: Macmillan; Gibbins, J. et al. (1989). *Contemporary Political Culture*. Londres: Sage.

⁷ Según la misma autora pero en otro lugar, esto le ha impedido a la corriente principal entablar un *diálogo fructífero* con otras disciplinas afines en torno al rico debate producido sobre los modos de concebir la cultura (Morán, 1999).