

**Licenciatura de Ciencia Política
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de la República**

TESIS DE GRADO:

**“Política” flota si “Cultura” irrumpe: un *ejercicio* de
interpretación**

Autor: Paulo Ravecca

Tutor: Dr. Prof. Javier Gallardo

ÍNDICE

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.- Introducción..... | 1 |
| 2.- Cultura: una diáspora conceptual..... | 9 |
| 2.1.- Esbozo de un itinerario..... | 10 |
| 2.2.- Clifford Geertz, caja de herramientas..... | 15 |
| 3.- Cultura política: lectura crítica de <i>una</i> versión del concepto..... | 17 |
| 4.- Hegemonía y orientalismo: mirando lo político desde lo cultural..... | 25 |
| 4.1.- Hegemonía..... | 25 |
| 4.1.1.- Debatiendo la hegemonía..... | 30 |
| 4.1.2.- La victoria (neo)liberal es, ante todo, “cultural”..... | 32 |
| 4.2.- Orientalismo..... | 34 |
| 4.2.1.- La “hipótesis positiva” en “acción teórica”..... | 35 |
| 4.2.2.- Y se leerá un <i>acto de poder</i> | 38 |
| 4.3.- En Conclusión..... | 40 |
| 5.- Recapitulando..... | 42 |
| 5.1.- Cultura, política, acción..... | 43 |
| 6.- Conclusiones, implicaciones, aperturas..... | 45 |
| Bibliografía..... | 50 |
| Notas..... | 64 |

“Política” flota si “Cultura” irrumpe: un *ejercicio de interpretación*.

Paulo Ravecca

1.- Introducciónⁱ

“The bad guys oppose theory: Republicans from America, conservative poseurs from England (Oakeshott), liberal poseurs from New England (Rorty), the intellectually arrogant (rational choice cultists) and the intellectually narrow minded (rational choice cultists). We must be the good guys.

No. The purpose of post-structuralism is to put an end to theory; to expose theory for what it is. We shouldn't be building yet more edifices of worship, «schools» for inculcating the young into our cult. We are trying to pull ourselves out of all that self-incurred immaturity. Not in the name of a monstrously demotic free-for-all but so that we can listen: to ourselves, each other and to everything else around us.

Wittgenstein wanted to throw the ladder away. Althusser declared he meant by materialism only a refusal to lie to oneself. Post-structuralism should maintain and extend this attitude. We are not in the game of complicating things, of imposing yet more layers on to the world (...)

I'd prefer people to actually talk about «oppression» rather than its «dis/(ap)pearance(s)» in fiction, I do get the point”.

Alan Finlaysonⁱⁱ

Este trabajo se sostiene sobre dos consideraciones básicas. La primera es que las distintas maneras de entender la política y lo político tienen implicaciones estratégicas. La pertinencia de cualquier ejercicio de reflexión en torno a los diversos modos de “resolver” dichas nociones radica, en efecto, en que los mismos impactan en los parámetros conceptuales dentro de los cuales los individuos y los conglomerados humanos piensan, dicen y hacenⁱⁱⁱ; el segundo punto de partida es el reconocimiento de que el ámbito de preocupación general enunciado no es ajeno al interés politológico pues, de lo que se trata, es de reflexionar sobre las formas en que, desde el quehacer disciplinar, se coloca en tanto problema (y, en términos de la epistemología bourdiana, se “construye”) su mismo objeto de estudio (Bourdieu, 1973). Esto significa que un análisis como el que se propone a continuación no apunta a una suerte de “patio exterior” o “escenario secundario” de la disciplina, sino a su misma matriz.

La presente tesis desarrolla, como “vía de acceso” a esa cuestión mayor, un ejercicio de reflexión (y *de método*) consistente en indagar sobre cómo queda “colocada” una noción respecto de otra en distintas formulaciones disponibles. Más específicamente, tematiza las implicaciones de contrastantes formas de establecer el “diálogo” entre las categorías de política y cultura, cuyo abordaje entraña, a su vez, la apertura de la radical

problematicidad de cada una de ellas. La pregunta matriz del estudio es, entonces, cómo ha “resuelto” la articulación conceptual entre “política” y “cultura” la ciencia política convencional y cómo lo hacen discursos analíticos alternativos a ella. O, dicho de otra manera, me propongo explorar (algunas de) las formas de pensar la relación entre política y cultura propias de la tradición y el canon de la disciplina y también (algunas de) aquellas que se distancian del mismo.

El problema que identifico es la eclosión de una inédita multiplicidad de maneras de definir dicha relación, las cuales conectan con distintos modos de entender lo que la política “es” y que, a su vez, representan opciones que conllevan disímiles implicaciones analíticas, metodológicas y prácticas. Me interesa interrogar, además, el “rendimiento analítico” de esas formulaciones, entendiendo por rendimiento analítico la habilitación que las mismas permiten de la capacidad autorreflexiva en torno a las relaciones de poder en que las propias categorías y narrativas están inmersas.

Tradicionalmente, la ciencia política ha tematizado el vínculo entre política y cultura a través de la categoría de “cultura política”^{iv}. Más recientemente, y con el reconocimiento del Estado en tanto uno de los terrenos y agentes privilegiados de la política, se comenzó a apelar a la noción de “política cultural”. Los dos conceptos, cada uno a su manera, “acomodan” (o “moldean”) la cultura al (en función del) concepto politológico de política. “Politologizan” a la cultura insertándola en su entramado conceptual.

Este trabajo reconoce, entonces, la analogía entre ambas nociones. Sin embargo, su atención está centrada en el concepto de “cultura política”, el cual tiende a funcionar, básicamente, como una categoría caracterológica (así, se habla de la cultura política de los paraguayos, de los latinoamericanos, de los japoneses, etcétera) que ha sido pensada fundamentalmente *desde* la cuestión mayor de la democracia –surgimiento, estabilidad, ruptura, transición, déficit– y del autoritarismo, ambos asuntos abundantemente pensados desde la disciplina politológica (Moreira, 1997). Por su parte, las “políticas culturales” constituyen la aplicación de la noción de política pública (Aguilar: 2002, 2002^a, 2002^b; Busquets, 1998; Mancebo, 2002) y su constelación de significantes al ámbito de “la cultura”, entendida en un sentido más bien tradicional^v.

En contraste, y desde distintas lecturas, se ha venido problematizando el concepto convencional de política. Parecería conveniente, a efectos interpretativos, asumir que estas “reconceptualizaciones interpelantes” están asociadas a intentos de vincularla al concepto de cultura, a los que cabría prestar atención. Las miradas relevadas plantean,

en efecto (y explícitamente o no), lo que aquí nombro como una “densificación cultural”^{vi} de la perspectiva sobre la política. Es decir, proceden a considerar las dimensiones discursivas y simbólicas de lo político en tanto terreno privilegiado para entender las relaciones de poder y la cuestión mayor de la convivencia^{vii}. El argumento propuesto es, entonces, que estos enfoques privilegian “lo cultural” (en el sentido geertziano) para mirar lo político, y que eso tiene una serie de consecuencias sobre las cuales bien vale reflexionar.

Estas estrategias conceptuales presentan versiones dispares: algunas de ellas reconceptualizan a tal punto “la política” que, desde la perspectiva de la teoría política tradicional, “distorsionan” su “mismísima esencia”. Otras, sin embargo, desarrollan lecturas que pueden ubicarse con comodidad en el campo de tematización propio de la teoría política contemporánea, como es el caso del ya clásico *Hegemonía y estrategia socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Lo que todas comparten es que, de una manera u otra, apuestan a *la cultura como punto de entrada* a la política y no al revés, o sea, “culturizan” la política en lugar de “politologizar” la cultura.

Resulta importante ahondar en las distintas maneras en que esta “culturización” se lleva a cabo. En este ejercicio tomo dos ejemplos que considero “potentes” en términos analíticos y epistemológicos: las ya mencionadas elaboraciones teóricas sobre el concepto de hegemonía posmarxista de Laclau y Mouffe y la tesis orientalista de Edward Said. La selección está basada en el criterio sustantivo ya enunciado (riqueza analítica y epistemológica) y, no menos importante, en el enorme impacto que estos dos enfoques han tenido en el ámbito de los estudios culturales y las ciencias sociales incluida, claro está, la ciencia política. A lo largo del trabajo se hace referencia, sin embargo, a otros autores y estrategias que comparten esta apuesta por lo simbólico-discursivo para entender lo político.

En todo caso, y “para bien o para mal”, si la ciencia política en general y, más específicamente, el enfoque de corte conductista sobre la “cultura política” excluyen deliberadamente todo un conjunto de problemas de la política, estas propuestas teóricas los reintroducen^{viii} de lo cual, a su vez, se desprende otro argumento central de este trabajo: que dicha operación conceptual (la “reintroducción” aludida) tensa y desafía el mismo concepto politológico de política.

En definitiva, lo que está en juego al plantear distintos modos de colocar la articulación entre estas nociones es, como se argumentará, qué “cultura” y qué “política” estamos habilitados a mirar y a interpretar de lo cual dependen, a su vez,

cuestiones mayores como, por ejemplo, los modos en que la disciplina, desde su gravitación en la estructuración de los marcos conceptuales que informan la formulación de políticas públicas, va a construir estrategias de intervención sobre lo que define como realidad.

Si, como se señaló arriba, el propósito de este trabajo es contrastar la manera politológica convencional de entender ese vínculo con dos estrategias de reflexión que se ubican en el campo de la literatura que desafía la distinción entre los modos políticos y “no-políticos” de crítica y análisis^{ix}, resulta imprescindible a los efectos de este ejercicio pasar revista, y desde un interés específicamente politológico, de esas perspectivas, sus potencialidades y límites. Dicho recorrido puede ayudar a “hacer contacto” con las características del instrumental que usamos diariamente (también con sus potencialidades y límites) y a dialogar con esos “otros”, lo cual puede propender a la conveniente relativización de “lo propio”.

Uno de los principales “puntos de llegada” del presente estudio es que si las maneras convencionales de entender la relación entre política y cultura (“cultura política”, “política cultural”), subsumen la noción de cultura en el entramado conceptual de la ciencia política –lo cual supone, por lo demás, una definición restrictiva de la política en tanto *politics* y *policy*–, el efecto de tal procedimiento intelectual es que los contenidos hartamente complejos y desestabilizantes de la noción de cultura y, mejor, “lo cultural”^x son eludidos a la hora de pensar la política. Esto posee, desde el punto de vista analítico, consecuencias que pueden leerse como convenientes y/o como inconvenientes, según la perspectiva que se adopte. En todo caso, la estabilización del significante (Butler) “política” habilita el desarrollo de las acumulaciones disciplinarias propias de la ciencia política normal^{xi}.

Mientras tanto, líneas de reflexión e indagación como los denominados *queer studies*, estudios culturales y la teoría política feminista, e importantes pensadores tales como Michel Foucault, Edward Said, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe procesan esa articulación en unos términos muy diferentes: leyendo la política *desde* “lo cultural” entendido como el lugar de la producción y circulación de significaciones o, más precisamente, como el *terreno* donde se juega la producción de sentido. La política, desde estas miradas, es captada en su densidad cultural habilitando, como se desprende del presente ejercicio, un decir sobre el propio decir, o sea, una reflexión ya no *desde* “la política” como perspectiva cerrada y autocontenida sino *sobre lo político en tanto cuestión teóricamente irresuelta*^{xii}.

Como señalé arriba, estos enfoques procuran incluir un conjunto de problemáticas que la ciencia política excluye deliberadamente, *disciplinando* (en sentido lato) la representación de lo político. La manera en que esto se haga admite múltiples versiones, las dos elegidas, de acuerdo al enfoque propuesto, pueden resultar útiles para afinar la comprensión de la política y lo político. La apropiación de ellas que aquí se realiza apunta a la identificación y ejemplificación de la operación conceptual consistente en “arrastrar” (la violencia antiestética de la expresión es deliberada) la política al terreno de lo simbólico y discursivo, o sea, de lo cultural entendido geertzianamente. Pues bien, al colocar “politicidad” allí, o sea, al politizar la producción de sentido las elecciones conceptuales se convierten en una elección política y, por lo tanto, el concepto de política termina siendo colocado como un problema con implicaciones políticas. Lo que habilitan estas miradas es entonces, a una “lectura política” del propio discurso: y a esta perspectiva en la que convergen le atribuyo “rendimiento analítico”. Por esta razón no conviene ignorarlas al momento de avocarse a la construcción del ámbito disciplinar, sobre todo si se considera recomendable el mantenimiento y desarrollo de una postura auto-reflexiva.

Lo paradójico del caso es, por otra parte, que si por “politicidad” entendemos la “decibilidad” de las cosas humanas y la posibilidad de modificar, junto a otros, el mundo y la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí, el concepto (en cierto sentido “sistémico”) de cultura política habilita menos a hacer contacto con la acción política en clave arendtiana (Arendt, 1993 y 1995) que las estrategias de densificación cultural de la mirada sobre la política relevadas aquí^{xiii}. Porque, desde ellas, en definitiva, es posible leer la politicidad no solamente de las campañas políticas o de un proceso de hechura de política pública sino de los “gestos”, de las palabras y de las *acciones*. Lo que se puede (re)construir (desde la perspectiva planteada) es *el sentido* de lo que los sujetos hacen a través de aquéllas. Es plausible concluir, por tanto, que este “modo de entender” resulta más “político” en el sentido más clásico posible de “un decir y un hacer públicos en una polis”, que esa mirada un tanto estática de la “cultura política” que apunta a las características (relativamente estables) de la “población”.

El enfoque propuesto retoma, asimismo, la constatación weberiana (Weber, 1985 y 1994) de que, en definitiva, las maneras de definir las nociones a las que se apela para “leer” un mundo complejo son relativamente arbitrarias, y, por lo tanto, la búsqueda de rigor pasa por la explicitación de las opciones que hacemos en este plano. Y por la explicitación del “lugar de enunciación”: *desde* dónde “hablamos” y cómo situamos los

que decimos. De esto se desprende que la manera de evadir la “ideología” en un sentido despectivo no es manteniendo la escisión entre el saber de la política y la política misma, sino asumir las implicaciones políticas de los abordajes analíticos sobre ella. En este sentido, la ciencia política no se ubica en un “afuera” respecto del objeto del que habla, lo cual no le resta “valor”, siempre y cuando las implicaciones políticas del discurso politológico sean tematizadas y conducidas al ámbito compartido de lo que, utilizando una expresión de Arendt, puede ser visto y oído por todos. Tan “ideológica” resulta la ilusión de que todo discurso científico “es político” en un sentido lineal y banal como la ilusión de la “neutralidad” entendida como tajante escisión entre sujeto cognoscente y objeto conocido.

No se trata de que el politólogo esté, siempre, hablando desde una identidad política particular. El punto de vista que quiero plantear es que las maneras en que definimos y entendemos no están escindidas de lo que “somos” individual y colectivamente. La propuesta interpretativa apunta, pues, a que el discurso (de pensadores, instituciones y disciplinas) es generador y vehiculizador de (representaciones de) la verdad y que esas representaciones entrañan “efectos de poder”. *Y por eso la cultura es una ventana analítica privilegiada para leer la política.* Más parsimoniosamente: si, con Edward Said, se considera que por la cultura no circula “la verdad” sino sus representaciones (Said, 2003: 45), y con Michel Foucault, que esas representaciones tienen efectos de poder, entonces la “verdad” de la política pasa por *la política de la verdad*. Y en ese registro se mueve este trabajo.

Ese “volverse hacia sí” del discurso sobre la política es habilitado por lo que he dado en llamar “densificación cultural” de la mirada sobre la misma. Porque, si se reconoce que la producción y circulación de significaciones (“cultura” en sentido geertziano) que conforman los parámetros que encuadran la vida social, son políticamente relevantes, entonces el discurso académico lo es. Estoy convencido de que el académico está implicado con el objeto de que habla. *En este sentido* —en tanto usinas de representación de la verdad y sus efectos de poder— las ciencias sociales pueden ser pensadas como una construcción política.

Este señalamiento, que se asume como inherente al quehacer de reflexión en otros espacios, discursos y disciplinas, posee un significado estratégico particular si se enuncia *desde* la ciencia política. Y más aún: desde el marco del Instituto de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Siguiendo a Foucault, los fragmentos discursivos son polivalentes^{xiv}. La ley de la

polivalencia táctica de los discursos (Foucault, 1991) engloba también al discurso disciplinario. Por tanto, lo que quizá constituya un supuesto para la comunidad antropológica o para los especialistas en estudios culturales adquiere otras resonancias cuando es enunciado en el ámbito de la ciencia política o, incluso, de cierta sociología. Especialmente porque esta búsqueda tiene como “horizonte indirecto” el de cómo “esta otra perspectiva” puede ser incorporada a un ámbito politológico que ha dado sendas muestras de que, en la persistencia de sus señas identitarias, puede dar cuenta de una gran parte de la complejidad de lo que estudia.

Una de las implicaciones de lo arriba expuesto, y que hace al “ánimo” desde el cual este ejercicio está planteado, es la conveniencia de bogar por la habilitación de pluralidad de métodos y abordajes académicos en mutua y constante interpelación. Este trabajo también sugiere la pertinencia del diálogo de la ciencia política con distintos discursos que no apelan a los lenguajes propios de la academia –nuevamente, donde diálogo no es ‘con-fusión’–. El tercer y último apunte en este plano, es la conveniencia de este tipo de exploraciones para el mantenimiento de la relevancia del quehacer disciplinar. Parece necesario generar una distancia reflexiva con la práctica académica e intelectual cotidiana con el fin de cultivar la conciencia de sus implicaciones y, sobre todo, de sus efectos. Al decir de Judith Butler (Butler, Laclau y Zizek, 2003: 263) *“cuestionar una forma de actividad o un terreno conceptual no es proscribirlo o censurarlo, es, mientras dura, suspender su juego habitual para investigar acerca de su constitución”*.

En suma, el presente ejercicio de reflexión está planteado desde la disciplina politológica y *por esa misma razón* reconoce la indispensabilidad teórico-metodológica de entender lo que ha compelido con tanta fuerza a otros a transitar por andariveles teóricos alternativos para pensar los asuntos políticos –cuestionando, implícita o explícitamente, el rendimiento analítico de las categorías politológicas para dar cuenta de su propio objeto de estudio–. Por cierto, y como he señalado, la ciencia política posee una rica historia y un perfil específico: quizá sea conveniente que persista en el camino y en las señas identitarias^{xv} que han desembocado en la importantísima acumulación que hoy exhibe, pero no desde una postura “defensiva” sino desde una *persistencia abierta* a otras miradas y relatos: pues, sin “acción orientada al entendimiento” (Habermas, 1994; Elster, 2001) no hay ganancia posible.

Las páginas que el lector tiene en sus manos expresan preguntas, desvelos y obsesiones de un derrotero intelectual personal. Permítaseme, por tanto, y ya en el final

de esta introducción, hablar en primera persona y mostrar de qué manera este esfuerzo reflexivo tiene origen en la subjetividad de quien lo emprende.

Recuerdo aún hoy la irrupción, en una adolescencia donde las referencias al marxismo eran constantes, de las obras de autores como Friedrich Nietzsche y Michel Foucault. Desde entonces, tuve plena conciencia de que “la verdad” se construye y de que, además, está radicalmente imbricada con las relaciones de poder, consideración que conduce, directamente, al reconocimiento de la politicidad del saber. En el año 2000, a su vez, comenzaba a ser educado en los itinerarios y la sensibilidad propios de la disciplina que hoy asumo plenamente como mi “lugar de enunciación”, la ciencia política, cuyo lenguaje y perspectiva eran totalmente disímiles, y aún contrastantes, respecto de las líneas de pensamiento asociadas a “aquellos autores”. Pues bien, este trabajo es el resultado de un intento de aproximación a la “disonancia teórica” que he experimentado a lo largo de todos estos años, la cual, no sin vaivenes ni conflictos, tanto me ha ayudado a pensar, y sobre todo a valorar, *la pluralidad de maneras de leer* y *entender*. Al momento de ingresar a la Facultad de Ciencias Sociales me interesaba, y me interesa al día de hoy, la diversidad de maneras de “resolver” lo que la política “es”, o mejor, “puede ser”. A su vez, siempre consideré al problema de la relación entre “política” y “cultura” como una apropiada vía de acceso a dicho asunto.

Estas páginas constituyen, en definitiva, el resultado de más de cuatro años de reflexión e investigación sobre esa intrincada y complicada relación.

2.- Cultura: una diáspora conceptual

“Chartres está hecha de piedra y vidrio, pero no es solamente piedra y vidrio; es una catedral y no sólo una catedral, sino una catedral particular construida en un tiempo particular por ciertos miembros de una particular sociedad. Para comprender lo que Chartres significa, para percibir lo que ella es, se impone conocer bastante más que las propiedades genéricas de la piedra y el vidrio y bastante más de lo que es común a todas las catedrales. Es necesario comprender también –y, a mi juicio, esto es lo más importante– los conceptos específicos sobre las relaciones entre Dios, el hombre y la arquitectura que rigieron la creación de esa catedral. Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero al último también ellos son artefactos culturales”

Clifford Geertz^{xvi}

Este apartado tiene un objetivo de carácter “instrumental” o “intermedio”: realizar un recorrido –no exhaustivo, apenas *ilustrativo*– por diferentes conceptualizaciones de la noción de cultura con la finalidad, a su vez, de situar al lector en su heterogeneidad y dispersión semántica. La propiedad del “hecho enunciativo” de configurar objetos e instaurar entre ellos dinámicas de disímil naturaleza se asume como premisa básica: de hecho, constituye una constatación que estructura el argumento general de mi enfoque. El discurso no solamente “habla” de la realidad sino que “proviene de” ella y la “co-produce”^{xvii}: tiene efectos “de realidad”.

Este trabajo parte del reconocimiento, entonces, de que la manera en que se define el concepto de cultura es capital y tiene consecuencias relevantes en disímiles niveles y registros, que incluyen cuestiones tan variadas como la manera de pensar las llamadas “políticas culturales”, la jerarquización –o su ausencia– de distintas “manifestaciones culturales”, la identificación de áreas “no culturales”, en suma: qué cultura será pensable, “mirable” y “experimentable”. Los conceptos todos en general, y la noción de cultura en particular, tienen implicaciones múltiples y correlatos estratégicos.

Optar por una definición de “cultura” entraña, por consiguiente, decisiones problemáticas. El académico se enfrenta, otra vez, a las dificultades teóricas y operativas propias de la polisemia. En este sentido importan, y mucho, los “*ejercicios de nominación*”, categoría que tomo prestada de José Joaquín Brunner (1992: 327)^{xviii}, teórico chileno que ha marcado un hito en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas en la manera de pensar la cultura y los fenómenos culturales. Sin embargo, y como se desprende de la premisa antedicha, no se trata simplemente de multiplicidad de sentidos y acepciones: las nociones “en esencia” –la repetición de términos es deliberada– no poseen esencia. Conviene entenderlas, más bien, como “campos de contestación” (Menéndez-Carrión, 2001), como campos de batalla donde se dirime nada menos que la mirada de los “sujetos enunciantes”.

En función de lo anterior parece importante recalcar en algunas de las principales maneras en que “la cultura” ha sido definida para poder entender, primero, cómo ha resuelto dicha complejidad el discurso politológico convencional y, segundo, cómo “la colocan”, según mi interpretación, otros discursos analíticos, especialmente, el posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y el enfoque sobre el orientalismo de Edward Said, los cuales se han constituido en reconocidos referentes en muy variados ámbitos de reflexión e indagación. Espero que, al finalizar el recorrido que este Acápite propone, el lector me acompañe en la asunción de la radical complejidad y multiplicidad que “cultura” convoca.

2.1.- Esbozo de un itinerario

El término cultura procede de las voces latinas *cultus* y *colere*, las cuales albergan el doble significado de cultivo y culto. Originalmente se referían a la labranza de la tierra pero luego fueron derivando en una serie de sentidos múltiples y, como ya apunté, dispersos^{xix}. Abbagnano detecta dos tipos de sentidos: aquellos que se refieren a la formación (y “perfeccionamiento”) de la “persona humana” y aquellos que tematizan el producto de esa formación, esto es, “*el conjunto de los modos de vivir y de pensar cultivados, civilizados, pulimentados a los que se suele dar también el nombre de civilización*” (Abbagnano, 1992: 272). El autor puntualiza que el pasaje entre el primer y el segundo significado se produjo en el siglo XVIII, en el marco del desarrollo de la filosofía iluminista.

Entre estos significados se destaca entonces, primero, el de un proceso altamente diferenciador propio de (algunos) *hombres*^{xx}. Por lo tanto, desde una de sus especificaciones, cultura es una metáfora traducible a través del siguiente símil: *cual la tierra es labrada el hombre es cultivado*. El término *es* designa un proceso y su resultado, una acción y su producto, que consiste en (un) ser cultivado. Ambos, tierra y hombre, dan sus frutos: en la tierra germinan las semillas, en el hombre crece y se nutre el espíritu. La formulación del concepto de cultura referido al individuo presenta versiones histórico-concretas bien diversas (paideia, humanitas, concepto de cultura medieval, renacentista, iluminista, romántica, enciclopédica) que no interesan a los efectos del presente ejercicio^{xxi}. De hecho, mi interés no está focalizado en las tematizaciones que conectan las nociones de cultura al individuo, pues no es éste mi objeto de reflexión^{xxii}.

Se ha señalado que en el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII fue desarrollado el componente dinámico del complejo semántico “cultura” (Giménez, 1998), el cual lo equiparó a un proceso de “desarrollo humano”, convirtiendo (conceptualmente) al hombre (ahora usando el término genéricamente) en un proyecto de constante auto-perfeccionamiento. La noción de cultura, en este tipo de planteo, está asociada al movimiento de emancipación de los prejuicios y los dogmas que “empequeñecen al hombre”, por lo que queda ubicada en el entorno semántico de categorías como “cambio”, “crecimiento”, “progreso” y “evolución”. Se instalan los relatos teleológicos que colocan conceptualmente al “futuro” en tanto lugar de la plenitud sin fisuras y de la reconciliación total. Y se produce la homologación al concepto de civilización que, como ya apunté, es clave para el movimiento intelectual de la Ilustración.

A diferencia de lo que sostuvo Jean-Jacques Rousseau en *El Contrato Social*, en la perspectiva kantiana la civilización no degrada al hombre sino que lo enaltece^{xxiii} ya que posibilita el contacto con lo más propiamente humano: la capacidad de discernimiento. En este marco conceptual la humanidad camina hacia un telos, pues la Ilustración comparece en su propio relato en tanto proceso de emancipación humana (*Aufklärung*) donde de lo que se trata es de ejercitar “*la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo*” (Kant, 1964). Ferrater Mora recuerda lo ya dicho hasta el hartazgo: que la Ilustración “*se caracteriza ante todo por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales*” (Ferrater Mora, 1997: 181). Es así que, entre otros proyectos, se piensa como realizable, la “*paz perpetua*” donde el “*dios término de la razón no ceda ante Júpiter*” (Kant, 1967: 46). Este tipo de argumentación, como lo muestra Habermas (1980), es planteada enfáticamente por Concorcet^{xxiv}.

Raymond Williams señala que es específicamente en el siglo XVIII el momento en que la noción comienza a designar una “*configuración o generalización del espíritu que conformaba «todo modo de vida» de un pueblo en particular*”, y que fue Herder quien “*utilizó por primera vez el significado plural, «culturas», para distinguirlo deliberadamente de cualquier sentido singular (...) o unilineal de civilización*” (Williams, 1994: 11). El autor da cuenta de un sinnúmero de especificaciones conceptuales que exceden el propósito de este Apartado. Me parece relevante, sin embargo, identificar este proceso de desligamiento teórico entre “cultura” y “civilización” pues fue habilitante de las posteriores derivaciones semánticas del

término. Rabotnikof (1989) hace referencia al “agrío enfrentamiento” de Herder con Kant, “su maestro”, y a su “radical defensa de lo individual”.

En el siglo XX el significante “cultura” ha constituido un terreno de debate y reflexión muy rico^{xxv} pues se lo ha pensado de una diversidad de maneras. Los párrafos que siguen tratan simplemente de “ubicar” al lector en este amplio y complejo panorama.

Es preciso, en primer lugar, apuntar la persistencia de una mirada “idealista” (y frecuentemente “etnocentrista”) que iguala cultura a las “bellas artes” y las “bellas letras”^{xxvi}, esto es, una forma de *hacer* que distingue a sus portadores ya que, en última instancia, delimita una “estrategia de aparición” que sostiene, a su vez, el concepto de una forma de *ser* privilegiada. Se trata de un repertorio de saberes, coordenadas estéticas, lenguajes, códigos y contenidos asociados a ejercicios de diferenciación estamental o clasista, por no decir que él, en sí mismo, constituye una piedra angular de tales ejercicios de diferenciación^{xxvii}. Remite a productos culturales europeos con pretensiones de universalidad (en este sentido puede calificarse de “etnocéntrica”)^{xxviii}.

Esta manera de entender la cultura ha sido y sigue siendo impugnada por distintas formulaciones alternativas. Son múltiples los trabajos académicos que dan cuenta de un cambio de sensibilidad a partir del cual el concepto de cultura “*dejó de designar el área restringida de los libros y las bellas artes*” para ser entendido “*en un sentido más próximo a la acepción antropológica*” (Canclini, 1987: 118). De alguna manera la noción se “democratiza” en el sentido de que abandona, en principio, su “perfil aristocrático” –ampliándose^{xxix}.

Para la mirada antropológica tradicional el concepto de cultura, en términos muy gruesos, se opone a la noción de naturaleza. Donde existen hombres interactuando y creando “hay cultura”. La presencia de cultura se ha pensado, en este sentido preciso, como universal. Muchos de los abordajes ubicables en este conjunto privilegiaron el estudio del “otro” (los “pueblos primitivos”) respecto del “mundo civilizado” del que participaba, claro está, el antropólogo. Es probable que de allí surja la imagen popular del mismo como estudioso-y-aventurero que convive con “tribus” de tierras remotas. El “folklorismo” (no es éste un término descalificatorio), sin embargo, no constituye hoy en día la manera dominante de entender la noción en la antropología social y cultural^{xxx}.

Frecuentemente las definiciones antropológicas y sociológicas de la segunda mitad del siglo XX tematizan la noción de cultura como la instancia desde donde se

administra la identidad (los rasgos singularizadores) de los conglomerados humanos. La cultura comparece en tanto el

“conjunto de modos de vida creados, aprendidos y transmitidos por una generación a otra, entre los miembros de una sociedad particular. En este sentido, la cultura no es la formación de un individuo en su humanidad o en su madurez espiritual, sino la formación colectiva y armónica de un grupo social en las instituciones que lo definen” (Abbagnano, 1987: 176)^{xxxii}.

Esta estrategia de conceptualización que podemos denominar “identitaria” está en juego en las frecuentes discusiones sobre si existe o no una “cultura uruguaya”, una “cultura latinoamericana” o, incluso, una “cultura occidental”. Menéndez-Carrión ha tensado, en sus elaboraciones sobre la noción de ciudadanía, las versiones de esta mirada que, bebiendo en el idealismo filosófico, privilegian el Estado-Nación como continente de la cultura:

“Lo que me parece anacrónico a estas alturas es privilegiar el estado nación como site y concomitantemente, la noción de sociedad asumiendo la polis o el estado como lugares que «contienen» a «sus» sociedades y enmarcan su cultura, lo cual va más allá del mero reconocimiento de las tendencias centrífugas vinculadas a la globalización” (Menéndez-Carrión, 2002)^{xxxii}.

Clifford Geertz, por su parte, propuso lo que denominó un concepto semiótico de cultura que la entiende como el entramado de símbolos y significaciones a través del cual nos vinculamos: *“lo esencial es la existencia de un sistema público de símbolos de alguna clase”* (Geertz, 1994: 78). El símbolo está inserto en, y forma parte de, procesos de producción y circulación de los sentidos que orientan (y controlan) la mirada y el hacer de los sujetos, que están *sujetos* a un entorno cultural que los atraviesa y los forja.

El objetivo principal de esta formulación *“es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos”* (Ibíd.: 35). Se trata de un abordaje eminentemente hermenéutico, no nomotético. La cultura es pensada como una *“serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta”* (Ibíd.: 57). Es pública, en la medida que los significados, los sentidos y “los gestos” que comunican, lo son. Esta estrategia de lectura de la noción de cultura es capital para mi manera de colocar la relación entre lo cultural y lo político. De hecho, se acaba de exponer uno de los componentes

medulares que servirán a la construcción del argumento del presente trabajo: la noción de cultura desde la cual voy a pensar luego la articulación entre ésta y la categoría de política es la geertziana.

Durante la década de los ochenta se instala, en el contexto latinoamericano, una apropiación conceptual de la cultura que pone el énfasis en su vínculo con la economía. “Se descubre” que la cultura es, también, “industrias culturales” que movilizan cuantiosas sumas de dinero, mano de obra, infraestructuras de distinto tipo, etcétera. Asimismo, la cultura se piensa como un ámbito pasible de intervención desde las políticas públicas (“políticas culturales”). Aclaro que esta manera de entender no es radicalmente nueva: de hecho, las intervenciones concientes desde el estado en lo cultural encuentran ejemplos muy importantes desde mucho antes (piénsese, tan sólo como un ejemplo significativo, en el modelo francés de políticas culturales, sumamente interventor). Lo que se constata, sin embargo, es un giro en la mirada académica sobre la cultura, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales y de los aparatos de gestión del desarrollo y afines^{xxxiii}. El conjunto de artículos de revistas académicas y de prensa, capítulos de libros, libros e, incluso, tesis sobre estas cuestiones (industrias y políticas culturales, cultura e integración regional, consumo cultural, etcétera) es significativo^{xxxiv}.

Se constata la sensación de novedad que persiste en torno a la temática (Brando, 2004). Sin embargo, José Joaquín Brunner, ya en 1987, detectaba la emergencia de una “*cultura de masas que gira intensamente en torno a la industria cultural*” (Brunner, 1987: 9), y Luciano Álvarez sugería, en 1994, que “*pensar las políticas culturales implica repensar la cultura*”^{xxxv}. Oscar Brando (2004), ilustra y reflexiona sobre este desplazamiento en el contexto específico del Uruguay.

Si toda esta nueva producción –paralela al desarrollo o a la detección de la relevancia económica de las “industrias culturales”– encuentra a los círculos académicos analíticamente alertas para interpretar todo lo que su propio hacer entraña es, para mí, una pregunta a plantear. Parece importante enfatizar nuevamente la relevancia de las opciones conceptuales que, desde ámbitos académicos y ciudadanos, se realizan a la hora de pensar tales nociones. Las interrogantes que apuntan al propio hacer académico parecen, en este sentido, (*académicamente*) significativas. Apunto la pertinencia, entonces, del análisis de las implicaciones (en términos de causas, efectos y atravesamientos de distinta índole) del auge de la apropiación del concepto de cultura desde las llamadas políticas e industrias culturales. Especialmente porque el

desplazamiento señalado en la manera de “colocar”, desde las ciencias sociales latinoamericanas, la noción de cultura ocurre en un contexto ideológico de debilitamiento del cuestionamiento a la “economía de mercado” en tanto la instancia privilegiada de administración de recursos, sensibilidades y procesos^{xxxvi}.

2.2.- Clifford Geertz, caja de herramientas

Frente a tal diáspora conceptual, de sensibilidades y de maneras de entender y experimentar la cultura se vuelve necesario –en función del desarrollo del presente ejercicio– elegir y explicitar un posicionamiento. Pues bien, como adelanté arriba, la manera de entender la cultura de la cual parto es la noción semiótica de cultura de Clifford Geertz. La misma me permite hacer contacto con la noción de política en su vínculo con lo cultural. “Resuelvo”, entonces, la noción de cultura, o mejor, de “lo cultural” de la siguiente manera: lo cultural está directamente conectado a la producción y circulación de significaciones, y a la construcción social de los sentidos que estructuran el mirar y el hacer de los individuos y los conglomerados humanos:

“El concepto de cultura que propugno (...) es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramos de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1997: 20).

¿Cómo construir, entonces, un vínculo denso e interesante entre las nociones de política y de cultura? ¿Cómo volver “útil” el concepto de cultura para hacer contacto con el de política? La noción geertziana de cultura permite, según mi perspectiva, establecer un diálogo interesante entre “lo político” y “lo cultural”. Permite, además, ilustrar la manera en que “hegemonía” y “orientalismo” “resuelven” la relación entre dichas nociones. Esa manera de resolverla constituye, precisamente, la *densificación cultural de la perspectiva sobre la política*.

Del recorrido efectuado se desprende que no resulta conveniente apelar *unilateralmente* a los enfoques sistémicos de la cultura aplicada a la política en tanto ellos no colocan la mira en los agentes y lo que estos dicen y hacen. Por eso, no procedí tanto a la búsqueda de una noción de cultura cerrada y autosuficiente y, en lugar de ello, detecto aspectos que, según mis referentes eruditos, pueden nombrarse desde la rúbrica

de lo cultural. Esto se debe a que un enfoque de la cultura en tanto repertorio estructural e identitario constituye una noción difícilmente articulable a un concepto de política contrario a cualquier visión que ahogue la agencia en un marco referencial determinado.

Mi concepto de lo cultural, o la manera en que yo leo a Geertz, no atenta contra la noción de política contenida en la tradición de la teoría política: no la fosiliza ni la articula a un concepto que la disuelve. Más bien al contrario, de lo que se trata es de *rescatar la agencia humana interactiva construyendo su mundo de sentidos*. En pos de “reactivar” el concepto arendtiano de política me parece útil leer la política desde los *aspectos dinámicos* de la cultura. El terreno simbólico-discursivo no sólo tiene que ver con lo que atraviesa a los agentes sino con lo que ellos realizan a través de sus gestos y sus palabras: o sea, sus *acciones*. *Lo que propongo es, en definitiva, una lectura cultural (en este sentido preciso) de la acción política. La acción es productora y reproductora de significados, no sólo de “síntomas”*.

Por otra parte, el flanco más “epistemológico” del argumento central de este trabajo es que ciertas “maneras de entender” que colocan politicidad en lo cultural o que enfocan la política desde lo cultural (conceptualizado semióticamente) habilitan para sí un mayor rendimiento analítico entendido éste como la capacidad de pensar sus propias implicaciones y efectos sobre los objetos de que hablan, lo cual a su vez les permite mayor justeza en la captación de lo que pretenden mirar. La noción semiótica de cultura “funciona” de esa manera. Más claramente: si se entiende la cultura como el *terreno* donde se crean y circulan las significaciones, entonces la propia noción de cultura es parte de lo que designa en el sentido de que está instalada en el terreno que nombra.

Dado que en el marco de este ejercicio de reflexión se destaca el interés de las formulaciones que, de alguna manera, se autoleen, que se colocan a sí mismas en la realidad de la que hablan, la noción semiótica de cultura y lo cultural tiene rendimiento analítico y por eso la elijo entre otras: y, como más adelante se verá, los enfoques que miran la política desde lo cultural entendido de esta guisa están dotados de esta auto-reflexibilidad. Por ello, el concepto semiótico de cultura me resulta muy conveniente, además de ser conceptualmente más preciso que esa vaga e inoperante idea de que “la cultura es todo”.

3.- Cultura política: lectura crítica de una versión del concepto

“Aunque el mundo no occidental está lejos de haber desarrollado con éxito una tecnología industrial y una burocracia eficiente, no hay duda que desea tales instituciones y las comprende en parte”^{xxxvii}

“¿Podrán difundirse (...) el sistema político abierto y la cultura cívica, que constituyen el descubrimiento del hombre para tratar, de una manera humana y razonable, el cambio y la participación sociales?”^{xxxviii}

Gabriel A. Almond y Sydney Verba.

“El uso del pensamiento para la crítica del mismo”

Sigmund Freud^{xxxix}

“Sense”

Jacques Lacan

El apartado anterior trató de dar cuenta de la complejidad y de la multiplicidad que el término “cultura” convoca. Este capítulo, prosiguiendo con el ejercicio propuesto, se pregunta por cómo “resuelve” el discurso politológico convencional el “lugar” del mismo y, por lo tanto, “qué hace” con las dos características mencionadas. Una de las estrategias teóricas e investigativas más visibles en la literatura especializada es, sin lugar a dudas, la que apela a la categoría de “cultura política”^{xl}. El objetivo de este capítulo es, entonces, describir (algunas de las principales características de) la cultura política como campo de reflexión, interrogando cómo articula las nociones de “política” y “cultura”. El ejercicio mostrará que dicho campo “politologiza” el concepto de cultura, sugerirá el modo en que esta “reducción” se lleva a cabo, y planteará algunas implicaciones analíticas de esa operación. “Cultura política” y “política cultural” funcionan, según la perspectiva planteada, como operadores conceptuales cuyo *efecto* es la elusión de la desestabilización y de la complejización que entraña “lo cultural” respecto de la política.

Este Acápite procura dejar planteados, concretamente, los siguientes puntos. Primero, la de cultura política constituye, en sus formulaciones convencionales, una categoría que no apunta a la “politicidad” en/de la cultura. Segundo, la noción en cuestión “resuelve” la complejidad y la diversidad de modos de pensar la articulación política-cultura, otorgándole primacía al primer componente de la díada. Tercero, y esto

es clave para entender el tipo de operación que comprende, parte de un concepto “tradicional” (en clave politológica) de política, que se define –siguiendo el no muy “epistemológico” apunte sartoriano (Sartori, 1984)^{xlii}– en función de un “lugar”: el sistema político. Cuarto, desde allí, la sucesión lógico-conceptual se desenvuelve “sin problemas”: “cultura política” serán las “disposiciones” de las personas hacia los objetos que se encuentran dentro de ese espacio. Quinto, esta politologización de la cultura propia de la “cultura política” le impide ‘mirar-se’, y, en este sentido, no posee el potencial analítico de las formulaciones que desarrollaré en el capítulo 3.

Desde la perspectiva de este trabajo, esa manera de construir el vínculo no apunta a abrir problemas y ámbitos de indagación sino que sutura, para utilizar una expresión de Ernesto Laclau, la identidad de la política y funcionaliza a ella la (categoría de) cultura para, desde allí, acumular “evidencias”. Lo que me interesa a continuación es identificar y fijar ese itinerario conceptual en su más elevado nivel de abstracción, y no tanto las distintas maneras en que el mismo se lleva a cabo. Por eso, el ejercicio que propongo es, como dije en la introducción, “metodológico”: se trata sencillamente de mirar dos maneras distintas de “colocar” lo cultural en relación a la política –en este acápite, la correspondiente a la noción convencional de “cultura política”.

Alexis de Tocqueville (1982), en sus investigaciones sobre *La Democracia en América* reflexionó en torno al vínculo entre las señas identitarias de un pueblo y las instituciones de las cuales se dota^{xliii}. Almond y Verba y toda la literatura politológica de cultura política que ellos inauguran retoman, apropiándose a su modo, la perspectiva planteada por dicho pensador. Almond y Verba (1963) constituye, de hecho, un trabajo fundante que abrió una senda de investigación que, si bien no ha sido la más desarrollada por la ciencia política, ha ocupado un espacio de indiscutible relevancia. Al decir de Moreira (1997: 38) “*el término «cultura política», tal como es usado por Almond y Verba, dejó un legado importante para los estudios subsiguientes: describir las actitudes de los individuos, hacia un conjunto especial de objetos sociales y procesos: los del sistema político*”.

En el importante trabajo de Moreira se puede encontrar un exhaustivo recorrido por las distintas formas en que se ha definido la “cultura política”. A los efectos del presente ejercicio, sin embargo, y como apunté arriba, lo que importa anotar es la manera en que la noción de cultura queda ubicada en dicho complejo semántico, es decir: más que el “contenido” de las distintas formulaciones que se encuentran bajo el arco de la categoría me interesa registrar el punto de vista que comparten. En ellas, no se está hablando de

“cualquier cultura” sino de la que hace referencia al “lugar” más propio de la política: el sistema político (Sartori, 1984). Este punto de vista de vista es compartido por todas las nociones de “cultura política” más o menos cercanas al *mainstream* politológico como, por ejemplo, y además de Almond y Verba (1992), Dahl (1989), Putnam (1971, 1993 y 2001), Inglehart (1990) y Turner (1995).

A este respecto cabe traer a colación algunas afirmaciones contenidas en el clásico estudio de Almond y Verba (1992: 179):

“(...) el término cultura política se refiere a orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes relacionadas con la función 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 relacionadas con un sistema especial de objetos y procesos sociales”

La estrategia conceptual esgrimida por los autores opera a partir de la escisión (un tanto apriorística) entre la política y el resto de las esferas humanas. Y, como se anunció arriba, el concepto politológico de política constituye la ventana conceptual a la hora de mirar los fenómenos culturales. Así, los autores pueden señalar sucinta y contundentemente que *“la cultura política de una nación consiste en la particular distribución entre sus miembros de las pautas de orientación hacia los objetos políticos”* (180).

Se trata, entonces, en su versión de corte conductista, de un concepto caracterológico que designa los valores, percepciones, actitudes, normas, creencias y hábitos mentales de una comunidad dirigidos hacia los componentes del sistema político. Nos muestra cómo un pueblo “es” generalmente con relación a la “cuestión de la democracia” (en términos de “surgimiento”, “estabilidad”, “ruptura”, “transición” y “déficit”). Como sugerentemente proponen los autores citados, el campo de la cultura política se asocia a la interrogación acerca de *“‘how much of what’ must be present in a country before democratic institutions take root in congruent attitudes and expectations”* (Almond y Verba, 1963: 8). Es interesante, además, reparar en que son “las naciones” las que comparecen en tanto “unidad de análisis”, más allá del reconocimiento explícito de ausencia de homogeneidad interna.

El conciso recorrido teórico ofrecido en Haretche (2004: 2) retrata el punto de vista analizado, siempre centrado en el problema del “proyecto democrático”: *“autores como*

Inglehart o Putnam proponen modelos explicativos de la instauración de regímenes de gobierno democráticos y del desempeño de las instituciones democráticas incorporando variables culturalistas". Para Putnam la "existencia de una comunidad cívica" tiene, entre otros requisitos, "la responsabilidad repartida y la moderación de metas" (esto es, cierto "realismo"). Asimismo Inglehart presenta una aproximación al "establecimiento y estabilidad de un régimen de gobierno democrático según (la) cual las actitudes hacia la vida y la política marcadas por la cultura promoverán o no la adopción y el mantenimiento de instituciones democráticas".

Ejemplos locales de tal posicionamiento los constituyen los mismos Moreira (1997), y Haretche (2004)^{xliii} citados. En términos de "los usos de la cultura política" en tanto recurso analítico vale la pena, por lo logrado del pasaje, citar a Moreira (46) in extenso:

"La explicación «culturalista» tiene lugar al menos en las tres fases de emergencia, transición y consolidación de los regímenes democráticos. En la fase de emergencia, la cultura política entra en la definición del sistema de valores que arraiga en el proceso de modernización. En la «transición» hacia la democracia plena, la cultura política interviene en la forma en que articula el sistema de intermediación de intereses sociedad-Estado, fundamentalmente a través de las élites y sus actitudes de tolerancia o intransigencia con respecto a la autonomía y alcance de la participación política de la sociedad civil. Finalmente, en la fase de consolidación, la cultura política está inextricablemente vinculada tanto al consenso sobre reglas de juego entre elites, como a la existencia de valores democráticos entre la población".

Tres momentos, entonces, en que la cultura política sirve a la explicación científica: emergencia, transición y consolidación *de la democracia*. En la apelación que hace la autora al concepto y en la manera en que el mismo está colocado en su trabajo no hay "proyecto político" sino "emprendimiento analítico". Y en este sentido, parto del reconocimiento del innegable aporte que constituyen acumulaciones de este tipo. Esta manera de articular política y cultura resulta, por lo demás, "muy heurística" en el sentido de que es, y como lo demuestran los estudios nombrados, "articulable" sin grandes fisuras o contradicciones insalvables a la "investigación empírica". "Cultura política" es "operacionalizable": apunta, me parece, más al conocimiento que a la reflexión. Por esto, en este sentido, "las otras perspectivas" funcionarán, como su antídoto (y viceversa).

Sin embargo, y en términos arqueológico-genealógicos, para utilizar un poco libremente las categorías foucaultianas, conviene recordar que la noción de cultura política de corte conductista estuvo entroncada con un proyecto de dominación política y con un esquema (que subrepticamente jugó las veces de “la verdad”) de “lo que hay que ser”. Cabe anotar, en efecto, que tanto en los trabajos de Almond y Verba (1992) como en los de Putnam (1971, 1993, 2001), el sujeto democrático liberal se impone como modelo incuestionable y naturalizado.

Para argumentar esto me voy a centrar en el primero. El punto que quiero plantear acá es el siguiente: la argumentación de Almond y Verba contenida en las citas que encabezan el capítulo parecen bastante más arbitrarias, “acientíficas” e “ideológicas” que muchas aseveraciones de, por ejemplo, los (frecuentemente denostados) pensadores llamados “continentales” o de la “french theory”. La categoría de mundo no occidental es ya de por sí desprolija para un discurso académico. ¿A qué se refieren, exactamente, por “mundo no occidental”? Los autores ejercen una suerte de antropomorfización, adjudicándole voluntad psicológica a una entelequia inaprensible. El pluralismo es sustraído a la hora de tematizar ese “otro”, que es uniforme y simple. El mundo no occidental no es pensado como un conglomerado complejísimo de pluralidades irreductibles y contradictorias. Sólo así, puede llegarse a una afirmación tan difícilmente sostenible como que el “mundo no occidental” “desea” y “comprende” (aunque sólo sea “en parte”) las instituciones occidentales.

Entonces, a través del uso que se le da en ese trabajo a la noción de cultura política, lo que se hace es un diagnóstico caracterológico sobre conglomerados humanos, que entraña la identificación de la norma y sus desvíos. Se trata, pues, de un diagnóstico que *enjuicia*. Proyecto analítico que “es” político pero que se autopiensa como “exclusivamente científico”. Tal dispositivo conceptual recuerda a los aparatajes de saber-poder que Foucault analizó en inúmeros sitios. Pues, desde entonces, el aparato político-académico les dice a las sociedades qué tan democráticas son y ve “problemas” de ausencia de democraticidad en las culturas políticas nacionales. Porque lo que permite esta categoría es “*caracterizar la cultura política de una nación*” (Almond y Verba, 1992: 182).

En este sentido los autores señalan las deficiencias de las culturas políticas (y de las élites) de las “naciones jóvenes”: “*Though they* (los líderes de las naciones en vías de modernización) *cannot fully understand the subtle balances of the democratic polity and the nuances of the civic culture, they tend to acknowledge their legitimacy as the*

expression of an impulse toward the humane polity” (Almond y Verba, 1963: 4)^{xliv}. La democracia es un régimen “más humano” (aseveración que no es conceptualmente justificada), y las “naciones jóvenes”, categoría un tanto imprecisa si miramos la “edad” de los conglomerados humanos que habitan en los países “en vías de modernización”, no presentan los atributos culturales, aún, para acceder al mismo. Sus líderes no alcanzan a comprender el delicado mecanismo democrático. Si lleváramos al extremo la argumentación, deberíamos preguntarnos si estas naciones son “menos humanas” y sobre qué significa eso. Más adelante se insiste en ese argumento (la traducción de la segunda parte de la frase introduce este Acápito):

“The technology and science of the West have now already passed out of her unique possession and everywhere are destroying and transforming traditional societies and cultures. Can the open polity and the civic culture –man’s discovery of a humane and conservative way to handle social change and participation– spread as well?” (7).

Nuevamente, no hay un reconocimiento de lo dudosamente útil que resulta la dicotomía Occidente-Oriente para una aproximación a la historia del conocimiento y del desarrollo de las tecnologías sociales “racionales”^{xlv}. Los autores advierten, además, que la “clasificación no supone homogeneidad o uniformidad de las culturas políticas” porque “las imperfecciones de los procesos de socialización, las preferencias personales y las limitaciones de la inteligencia o de las oportunidades para aprender continuarán dando paso a elementos súbditos o parroquiales, incluso en las democracias bien aseguradas y estables (...)” (186). La heterogeneidad interna y los posicionamientos “no democráticos” derivan de “imperfecciones”, “limitaciones de la inteligencia” y similares. Por tanto, cabe pensar que Estados Unidos e Inglaterra, donde la “cultura cívica” (la asociada a la democracia) predomina, se mueven en un registro inaccesible para los “países defectuosos” del resto del mundo. Ese registro es el de la democracia, asociada al progreso y al desarrollo humano: “la fe de la Ilustración en el inevitable triunfo de la razón y de la libertad ha sido sacudida dos veces en las últimas décadas”. Ese sacudón tiene origen en el desarrollo del fascismo y del comunismo que, siguiendo el razonamiento, representan la antinomia de “la razón” y “la libertad”. En este punto, la ideología pura y dura toma la palabra sin demasiado pudor.

Me cuesta no visualizar, entonces, en este contexto, ciertas perspectivas politológicas como “políticas”. A su vez, y como ya aclaré, si bien estoy convencido de la pertinencia

de este ejercicio de “volver al pasado” para visualizar “el origen” de un concepto, no estoy queriendo implicar que todo uso de la noción sea necesariamente “ideológico”. En esta dimensión el “punto de llegada”, en realidad, no se expresa en un gesto teórico contundente sino en la apertura de un par de preguntas a ojos vistas relevantes: primero, la de si en las recurrentes tematizaciones sobre qué tan democráticos son los conglomerados humanos (“grupos” “sociedades”, “naciones”, etcétera) no puede leerse la expresión de las relaciones de poder vigentes en la actualidad y, segundo, en otro nivel de abstracción e importancia: hasta qué punto su “origen” no dejó marcada una “impronta” de la que es difícil sustraerse.

La conclusión principal de este capítulo, sin embargo es otra: que las maneras en que este tipo de formulaciones (“cultura política” y “política cultural”) “resuelven” la articulación entre política y cultura eluden los contenidos hartamente complejos y desestabilizantes propios de esta última. Por ello, y desde esta perspectiva, resulta interesante interpretar a (estas formas, convencionales, de) este saber *como* un discurso disciplinario que reinscribe a la política en su esfera tradicional, controlando su representación. Así, la politologización de “cultura” preserva la definición politológica de “política”. Construye “cultura” de modo de no desestabilizar su significante más caro.

La estrategia de resolución de la relación y la dirección de la asimetría impiden la autorreflexividad de la categoría, lo que deriva en la ausencia de una analítica que coloque el propio discurso en tanto problema. Nuevamente: “cultura política” no se piensa a sí misma. Entender este modo de interpretar a una vertiente de la disciplina como una suerte de descalificación sería tan errático e inconveniente como pensar que el psicoanálisis “quiere” destruir al sujeto o que la epistemología “desea” anular a la ciencia.

En contraste, y como plantearé a continuación, aquellas miradas que densifican en clave cultural su mirada sobre la política y que enfatizan la importancia metodológica del reconocimiento de que no hay forma alguna de eludir la mediación teórica en el contacto con “la realidad” (Laclau y Mouffe: 2004) desarrollan la auto-referencialidad, colocándose a sí mismas en el objeto que “leen”. A esto yo le llamo, en el contexto del presente ejercicio, “rendimiento analítico”. Por tanto, la manera de, primero, definir las categorías con las que se va a trabajar y, segundo, el modo de colocar unas respecto a las otras (se trata de dos operaciones lógico-conceptuales relacionadas pero distintas)

tiene efectos en términos de la construcción de la propia perspectiva. Y, con esto, ya he enunciado, el principal punto de llegada del presente ejercicio.

4.- Hegemonía y orientalismo: mirando lo político desde lo cultural

Este Apartado presenta las categorías de “hegemonía” y “orientalismo” y muestra cómo las mismas “resuelven” el vínculo entre las nociones de política y cultura. Se tratará de describir de qué modo, concretamente, estos enfoques (en lugar de “politologizar” la cultura) “leen” la política desde lo cultural. Se argumentará que dicha operación refuerza el rendimiento analítico de estas perspectivas.

Desde el punto de vista de su “origen” disciplinario *Orientalismo*, la obra fundamental de Edward Said, “pertenece” a los llamados estudios culturales e irradia su influencia *hacia* las ciencias sociales^{xlvi}, mientras que *Hegemonía y Estrategia Socialista*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se ubica en el campo de tematización propio de la teoría política contemporánea pero constituye un trabajo de referencia tanto para las ciencias sociales como para las humanidades^{xlvii}. Los dos enfoques seleccionados han tenido, en efecto, un impacto difícilmente exagerable en prácticamente todos los ámbitos de reflexión académica (asociados a las humanidades y las ciencias sociales) a lo largo y ancho del mundo.

4.1.- Hegemonía

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se han declarado sorprendidos de que, pasados veinte años de la primera edición de su obra, *Hegemonía y estrategia socialista*, ésta conserve plena vigencia y actualidad. Algunos de los dilemas de la izquierda política continuaban, al momento de su reedición de 2004, girando en torno a la (im)posibilidad de una práctica hegemónico-democrática que conduzca a una transformación profunda de las relaciones de poder vigentes en las sociedades capitalistas (“avanzadas” o no) y, desde ahí, a una democracia radicalizada, libertaria y plural.

En ese influyente trabajo señalan que la izquierda ha pasado de la rigidez categorial y el dogmatismo simplificador al desdibujamiento identitario: sacralización del consenso, abandono de la díada izquierda-derecha y aceptación de lo que “es” en tanto realidad natural-naturalizada. Este proceso, según su perspectiva, no debe ser combatido desde el retorno a (y encerramiento en) una suerte de impávida y anacrónica ortodoxia sino a golpes de creatividad y ‘re-visión’ constante del terreno en el que la izquierda se ha ido haciendo a sí misma. Sin perder nunca de vista que, si su existencia “tiene sentido”, es porque en las cosas políticas es posible visualizar sujetos que funcionan como una instancia antagónica respecto de ella, los cuales se ubican en el campo de lo que se ha dado en llamar “derecha” política.

Haciendo un ejercicio de intro/ retrospectión profunda, desde una postura que explícitamente asumen como posmarxista, los autores rescatan y reactivan la noción gramsciana de hegemonía la cual entraña el ‘re-conocimiento’ de la naturaleza contingente, indeterminada y, por lo tanto, incompleta y problemática de la realidad socio-política. De hecho, la obra de Antonio Gramsci, constituye, si se toma como referente a lo que se ha nombrado a través de los términos “marxismo clásico”, un momento clave de desplazamiento teórico consistente en la revalorización analítica del territorio de la cultura como vía de acceso al problema de la política (Gramsci, 1986). Los ejercicios políticos de “producción de hegemonía” se ubican allí. El registro de lo superestructural adquiere centralidad, por lo que Jacques Texier (1975) pudo afirmar con acierto que Gramsci fue un “teórico de las superestructuras”. Por lo antedicho, ubico retrospectivamente a la perspectiva del autor italiano en tanto “mediación” e instancia habilitadora de las perspectivas que, más tarde, leen el problema de la política desde el prisma de lo cultural.

Si las nociones funcionan como “campos contestados” (Menéndez-Carrión, 2001), la “identidad” de un autor también. Como señaló Foucault el concepto mismo de “autor” es problemático porque aún y trata de articular bajo la máxima de la coherencia a un conjunto de fragmentos heterogéneos. Si existe, por ejemplo, “el Maquiavelo” que planteó cierta perspectiva en *El Príncipe* y “el Maquiavelo” que desarrolló ideas muy distintas en su trabajo sobre las “Décadas de Tito Livio” (1995) ocurre algo parecido con Karl Marx. Frente al Marx de la primacía de la infraestructura^{xlviii}, es posible detectar el Marx de “la praxis”. Friedrich Engels (1890), en este sentido, declaró:

“Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyen, a veces, al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios quienes lo negaban y no tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos participantes en la interacción”

Gramsci se sitúa en (y tematiza) esta “fisura” del pensamiento marxista, y radicaliza hasta cierto punto el señalamiento engelsiano: las mediaciones simbólico-discursivas y, en los términos que propongo, “lo cultural” (donde se construye el “sentido común”) no son mero “reflejo” sino el *lugar* de ejercicio de la “capacidad de conducción”. Sin embargo, esta “densificación cultural” de la mirada sobre la política está limitada por las coordenadas del “marxismo ortodoxo” en el que Gramsci se movió en sus análisis: el

“principio fundamental” (ver cita de Engels) de que “en último término” la dirección del vector analítico va de lo infraestructural a lo superestructural^{xlix}. Por tanto, los desarrollos gramscianos se sitúan, en el marco de la reconstrucción analítica que propongo, dentro del “movimiento” *hacia* el reconocimiento de la gravitación de los componentes “culturales” en la comprensión y práctica de la política, pero no encarnan su culminación. En ese sitio, pensable como “punto de llegada”, ubico a Laclau y Mouffe (y de allí el prefijo “post”).

Los autores no proponen grandes modificaciones al concepto de hegemonía en sí mismo, el cual continúa entendiéndose como una relación por la cual una cierta particularidad asume la representación de una universalidad desde la práctica política. Sin embargo, es tiempo, según argumentan, de liberar dicho concepto de las cadenas constitutivas del marxismo clásico en el cual “había hegemonía” en los espacios en que la “necesidad histórica” brillaba por su ausencia (“desarrollo desigual y combinado”).

Bajo la mirada que despliegan Laclau y Mouffe, las prácticas articuladoras, desarrolladas en el terreno de lo discursivo, son constitutivas-constituyentes de la política. Si antes (el momento ‘post’ designa su propio pasado) el avance de la hegemonía suponía el retroceso de dicha “necesidad histórica” ahora ésta es sencillamente inexistente. Si “nada es necesario” en términos políticos, o mejor, si nada es prepolítico, “la sociedad” en tanto ámbito suturado carente de fisuras deja de existir: “lo que es” está estructuralmente habitado por su propia imposibilidad. Nada es idéntico a sí pues toda identidad es relacional. Y, por supuesto, las identidades se gestionan en el terreno de lo cultural.

El apriorismo esencialista y prepolítico de la izquierda tradicional causó, según esta mirada, varios bloqueos epistemológicos y teóricos que impidieron la tematización honda y tranquila de la hegemonía como ‘esencia-inesencial’ de las cosas políticas. En el plano de la construcción de los antagonismos fundamentales (la política supone la existencia de antagonismos) el bloqueo lo constituyó (y lo sigue constituyendo en más de un caso) el “clasismo”, esto es, la creencia de que el principal, si no el único, agente de cambio socio-histórico es “la clase obrera”.

Laclau y Mouffe, por contrapartida, se oponen al concepto del ‘sujeto-esencia’ y designan identidades inestables configuradas desde el lenguaje. Las identidades políticas no se desprenden de las “condiciones objetivas de existencia”, o mejor, las condiciones objetivas de existencia se construyen político-discursivamente: un discurso emancipatorio se encarga de transformar una relación de subordinación en un vínculo de

opresión, proceso posibilitado por la revolución democrática (cuyos principios rectores son la libertad y la igualdad). Veamos el ejemplo del feminismo: si partimos de la base de que todos los seres humanos somos “iguales” y “libres” se sigue que la subordinación de la mujer al hombre, lejos de ser natural, constituye una forma de opresión, ilegítima por definición. La especificidad misma del enlace es transformada por el *relato* que se hace sobre él.

Pues bien, habiendo múltiples discursos y, por tanto, múltiples sujetos, identidades y antagonismos: ¿por qué ser “obrero” resulta más importante desde el punto de vista político que ser “negro” o “mujer”?, ¿por qué los primeros han de “dirigir” a los segundos? Entonces, primera impugnación: la noción de hegemonía pormarxista supone el reconocimiento de que las identidades interactuantes en (y ejercientes de) la política no sólo operan en el ámbito de la cultura (como en Gramsci) sino que *en* ella se construyen. Por tanto, es ese terreno el que habrá que privilegiar para entender: es preciso “epistemologizar” la mirada sobre la política.

Resulta crucial subrayar, por otra parte, que la articulación entre las diversas luchas locales no se halla predeterminada por nada. La equivalencia entre antisexismo, ecologismo, pro-derechos de las minorías sexuales, anti-institucionales, antinucleares, antirracistas y anticapitalistas es algo que hay que construir, no un dato a priori: el espacio donde esas articulaciones se tramitan es, nuevamente, y según la interpretación que propongo del enfoque posmarxista, el de la cultura en clave geertziana, esto es, en el “*mundo conceptual en el cual viven (los) sujetos*” (Geertz, 1997: 35). Como vemos, además, esta estrategia de “densificación cultural” de la manera de mirar “la política” no “anula”, ni mucho menos, el rol de la acción política: la lee desde los significados que produce. Por tanto, el enfoque posmarxista tematiza la acción política de una manera similar a lo que Geertz denominó “*acción simbólica*” (Geertz, 1997: 24).

Desde el punto de vista de los niveles en los cuales reside la posibilidad de operar sobre el mundo, los obstáculos centrales para el reconocimiento de la pluralidad del mundo social y el carácter no suturado de toda identidad han sido, tradicionalmente, el economicismo (según el cual la economía es el momento configurante de lo social) y el estatismo (para el que el poder “está” en el estado). Así, el objetivo privilegiado fue la igualdad económica y la toma del poder estatal. El planteo de Laclau y Mouffe, en contraste, *abre, disloca y problematiza el espacio de lo político*. En él, la política adquiere el estatus de una ontología de lo social (se torna ‘infraestructura’). Deja de ser una variable dependiente y pasa a ser una independiente o, dicho de otra forma,

omnipresente. El poder no está en ningún lugar específico, los espacios de lucha y de “ejercicio de sí mismo” en términos políticos son diversos y se construyen en el mismo devenir de las interacciones políticas. Y, nuevamente, el posibilitador de esta analítica auto-reflexiva que coloca “lo propio” como problema (la cuestión de “qué es” política) es la apelación a lo cultural como ventana analítica para entender lo político.

Los pensadores, por último, ‘des-construyen’ el núcleo duro del esencialismo de izquierda: “La Revolución”, instancia fundacional de una sociedad sin fisuras y sin relaciones de opresión. Mientras haya sociedad habrá política, mientras haya política habrá antagonismos: estos términos son, en sustancia, idénticos ya que la “sociedad” es un conjunto (que no forma “un conjunto”) de antagonismos. El socialismo, salvo que entrañe pretensiones totalitarias, no tenderá a la disolución de la pluralidad humana. Porque, cuando se acepta que la economía no es la usina de los itinerarios de identidad sino que es “lo cultural”, la teoría socialista puede entender y aceptar la pluralidad del mundo social.

Esta versión del posmarxismo, entonces, pretende superar al marxismo desde tres puntos de vista: el sujeto, los niveles y las instancias del cambio.

También sugiere ajustes en el plano de la filosofía política que informa los desempeños de la izquierda: la incorporación definitiva, explícita (y no culposa) del liberalismo (que no del individualismo posesivo) y la recolocación del socialismo en el lugar de *un* itinerario más entre otros constitutivo de la revolución democrática. El socialismo “pertenece” a la revolución democrática y no a la inversa. Solamente a través de un ejercicio articulador y democrático (hegemonía) es posible emprender un socialismo libertario que, por ser tal, se autopiense como una realidad en construcción problemática e inacabada. Sin dogmatismos ni apriorismos esencialistas, aceptando de buena gana la diversidad y la multiplicidad de las identidades, reconociendo a los otros que tienen cosas para mostrar y compartir, evitando el prejuicio frente al cambio de las coordenadas que dibujan lo propio, pero sin abandonar bajo ningún concepto la radicalidad tal como ha estado ocurriendo en las últimas décadas, esto es, sin *abandonarse*. Sin aceptar, en definitiva, ningún tipo de opresión. En este sentido es inapropiado olvidar que el posmarxismo es *posmarxista*.

La revolución democrática es, bajo la interpretación que propongo acerca de la perspectiva de estos autores, una transformación del marco discursivo y, por tanto, antes que nada, un cambio que se da en el registro de lo cultural: el colocar un vínculo de subordinación como una relación de opresión es posible, como expliqué arriba, si se

parte de los valores de libertad e igualdad. Este trastocamiento de la especificidad del enlace entre dos identidades se da, en el lenguaje geertziano, en el registro del “sistema público de símbolos” que es tensado a través de la multiplicidad de “acciones simbólicas” que los sujetos emprenden.

Lo que he tratado de mostrar es, en definitiva, los efectos teóricos del “giro” hacia lo simbólico-discursivo (o lo cultural en acepción geertziana) en la manera de analizar los dilemas que enfrenta la izquierda en la actualidad. No me detuve, sin embargo, en los problemas y límites de esta perspectiva que, por cierto, no son pocos ni fácilmente salvables (Butler, Laclau y Zizek: 2003). Entre otras cuestiones, no hay una explicitación de en qué radica la validez de esas distintas luchas a articular, ni tampoco se responde por qué habríamos de aceptar la inevitabilidad de los susodichos antagonismos. *Quizás la falta de respuesta a ese tipo de preguntas sea el reflejo de las limitaciones intrínsecas de la perspectiva “discursiva” cuando ingresa en el terreno de lo normativo.*

4.1.1.- Debatiendo la hegemonía

El concepto de hegemonía anteriormente expuesto vertebró la discusión a lo largo y ancho de un trabajo relativamente reciente (2003), intitulado *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. El término “diálogo” es prácticamente literal pues el volumen está estructurado en base a tres series de una intervención por autor cada una (tres intervenciones por serie y nueve en todo el texto), donde Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek desarrollan ampliamente sus ideas y las confrontan con las de sus compañeros de ruta. Allí, estos representantes de un pensamiento de izquierda no ortodoxo, dan cuenta de coordenadas teórico-políticas compartidas pero también de pronunciados contrastes.

Laclau vuelve a su noción de hegemonía y la conceptualiza abundantemente. La manera en que lo hace refuerza lo ya señalado en torno al rol clave que en su perspectiva reviste, según mi interpretación, “lo cultural” –en sentido geertziano– como vía de acceso al problema y la noción de la política. Sostiene que la hegemonía es una forma no-esencialista de concebir (y construir) la universalidad y el liderazgo político y que, por lo tanto, no apela a identidades sociales inmutables ajenas al devenir del mundo ni a sujetos privilegiados o preconstruidos (como, por ejemplo, la clase obrera). La universalidad no late fuera de las operaciones políticas que la construyen: la única posible es la universalidad hegemónica, esto es, aquella políticamente construida (y que

es, por tanto, contingente). La “verdad política” no existe: hay operaciones de construcción de verdad. Al decir de Judith Butler, existen universalidades en competencia. Esta constatación refuerza lo atinado de la noción de posmarxismo. Según Laclau para Karl Marx la emancipación humana universal suponía la “*recuperación de una esencia que no requiere externalidad alguna para ser lo que es*” (Ibíd.: 51). El clásico germano fue, en el límite, un “esencialista inconsciente”. Laclau postula que la emancipación y la universalidad, entonces, son construcciones político-culturales que, necesariamente pasan por las particularidades en conflicto y por una “*identificación transitoria (de los objetivos universales) con los objetivos de un sector social determinado*” (Ibíd.: 56).

La primera dimensión de la hegemonía es, entonces, la desigualdad de poder: la superposición (transitoria e inestable) entre la emancipación universal y los objetivos de un subconjunto de la totalidad social (que nunca es “total”) entraña ejercicios de poder, los cuales posibilitan la producción y la re-producción del orden hegemónico en cuestión.

En segundo lugar, supone la superación paradójica de la dicotomía universalidad/particularidad, tan asentada en nuestros hábitos de pensamiento. La única forma de existencia de la universalidad es su “activación performativa” desde una particularidad mientras que la particularidad es subvertida por el ejercicio de aquélla. El agente hegemónico es hegemonizado por la actividad hegemonizadora: la política va construyendo a los sujetos y a la sociedad misma (y por eso sería una “ontología de lo social”). Lo que uno “es” constituye un terreno intrapolítico, la propia noción de sí mismo y de los otros es un “campo de contestación” (Menéndez-Carrión, 2001) donde los poderes y los contrapoderes se intersectan y batallan. De acuerdo a mi lectura de la postura teórica de Laclau, todo agente se construye desde su propio accionar político (que es ‘in-entendible’ sin apelar a su entorno) que “es” discursivo y, por ende, impacta en (a su vez que, parcialmente “proviene de”) el sistema público de símbolos que encuadran “la realidad social”.

A su vez, para que una particularidad se vuelva políticamente relevante debe convertirse en el “*locus de efectos universalizantes*” (Butler, Laclau y Žižek, 2003: 61). La lógica de la equivalencia hace que las demandas particulares dejen de ser particulares y se conviertan en portadoras de un *significado* que las trasciende. Lo parcial, entonces, deja de ser parcial para pasar a ejercer lo universal. La lógica

transformista supone exactamente el procedimiento contrario: encierra la particularidad en sí misma y le arranca su potencial político.

Los significantes que encierran significados muy específicos y concretos sólo pueden nombrar objetivos particulares. A modo de ejemplo, “reintegro de los ahorros ya” o “27 % del PBI para la educación” son más específicos (y por ende menos “universales”) que “país más justo” o “cambio a la uruguayaya”. La hegemonía es, entonces, –tercera dimensión– productora de significantes tendencialmente vacíos: *“cuanto más extensa sea la cadena de equivalencias que un sector particular represente y cuanto más se transformen sus objetivos en un nombre para la emancipación global, más indefinidos serán los vínculos entre ese nombre y su significado original específico y más se aproximará a un significante vacío”* (Ibíd.: 62).

En términos más simples: la articulación entre luchas específicas supone el armado de un *discurso* que trascienda las referencias particulares y tienda a su propio vaciamiento. Cuanto más grande la “cadena de equivalencias”, o sea, el conjunto de sectores representados, más vacío e imposible será el significante producido. *Por tanto, el ejercicio político es un ejercicio de producción de sentido y de identidades.*

Universalidad y particularidad nunca se superponen: eso significa que cuando la particularidad (ejerciendo poder) es portadora de contenidos universales estos últimos se ven indefectiblemente contaminados por ella. A su vez, la particularidad es subvertida por los contenidos universales que entraña. Hay una contaminación recíproca. Así, los medios de representación son constitutivamente problemáticos e inadecuados, pero “son”. La cuarta dimensión es, por tanto, la centralidad de las relaciones de representación (no su disolución como pretenden imponer ciertas vertientes de la izquierda) en la constitución de los ordenamientos sociopolíticos.

La hegemonía, así habilitada, es la sinécdoque de la política. Constituye por todo lo expuesto, y de acuerdo a mi propio modo de “colocarla”, una noción que lee lo político *desde* lo cultural en sentido geertziano, argumento que profundizo en el siguiente apartado.

4.1.2.- La victoria (neo)liberal es, ante todo, “cultural”

Quien asuma como deseable y propia la tarea de posicionarse desde un lugar crítico frente al “capitalismo” y la “democracia representativa realmente existente” se enfrenta, hoy, a una tarea titánica: prácticamente se ubica fuera del “orden del discurso”, fuera de lo posible y de lo legítimo (Ibíd.; Laclau y Mouffe, 2004; Ravecca, 2006b y 2006e;

Zizek, 2005). Y al borde del estigma, cuando no en su mismo epicentro. El de colocar al “capitalismo” y “la democracia liberal” en una suerte de “piso” indebatible es, hoy, entonces, uno de los gestos políticos por excelencia: gesto victorioso en tanto logra la naturalización y la despolitización de la convivencia tal cual la experimentamos en la actualidad (Zizek en Butler, Laclau y Zizek, 2003: 140).

Siguiendo una línea interpretativa que, hasta cierto punto, los tres autores esbozan de distintas maneras, el argumento de que “sólo queda lugar para el centro político” no es un diagnóstico neutral y a ideológico del estado de cosas actual sino que forma parte de la estrategia de construcción de hegemonía en pos de la legitimación y consolidación del mundo que hoy todos “soportamos”. Como advierte Butler “*La dominación aparece con mayor eficacia como su otro*” (Ibíd.: 35), la dominación engaña, *se nombra* a sí misma como libertad, por lo que, nuevamente, conviene reconocer la densidad discursiva y cultural de la política. Este posicionamiento nietzscheano-foucaultiano es desarrollado técnicamente por Foucault a través de la ley de la polivalencia táctica de los discursos: un mismo fragmento discursivo puede estar inserto en distintas estrategias (Foucault, 1991).

Pero, además de poseer efectos políticos inconvenientes, dicho argumento encierra una “ilogicidad” radical: si sólo hay centro, ¿qué hay a su izquierda, a su derecha?, el centro es centro respecto de algo. Si el marxismo clásico colocó el “más allá” en el “más adelante” (Ravecca, 2002) el “estatucismo fundamentalista” ‘con-funde’ lo que “lo que es” con lo que “debe ser” y será. Zizek (Butler, Laclau y Zizek: 2003) señala que cuando los “liberales cínicos e hipócritas” acusan a los supuestos “revolucionarios” de querer transformarlo todo, lo que están diciendo en verdad es que no se puede cambiar nada: que todo está perdido para aquellos que abrigan ansias de otros mundos más habitables. Así se imponen ‘im-pensables’ como “democracia” y “derechos humanos”, nuevos dogmas de los mismos poderes que conducen la ocupación militar de Irak (léase “expansión de la democracia y de los derechos humanos”).

Zizek denuncia que la política posmoderna de la identidad y el multiculturalismo y *el mismo concepto de hegemonía* poseen como telón de fondo (como algo dado) al capitalismo¹. Laclau argumenta que si se pretende destruir al capitalismo, es preciso que se desarrolle conceptualmente cuál es la alternativa propuesta. El autor eslavo le replica a su vez que el proyecto hegemónico laclauiano de una “democracia radicalizada y plural” en todo caso no es menos vago que el suyo y que entonces no entiende su

crítica. Para Butler “*entender el radicalismo, ya sea político o teórico, o ambos, exige una investigación de los presupuestos de su propia empresa*” (Ibíd.: 263).

La izquierda radical, hoy, parece estar arrinconada (teórica y políticamente) por lo que el lugar de enunciación que le queda resulta ser, por momentos, el de la “resistencia”. Desde allí, parecería que lo mínimo a lo que se puede aspirar es a desnaturalizar “lo que es” y a cuestionar el ámbito de razonabilidad de los discursos. Destruir, en suma, la “*confianza de la dominación*” (Butler). Operar, en definitiva, en la relación de fuerzas que configuran los arreglos hegemónicos. El lugar de intervención desde esta perspectiva es, una vez más, “lo cultural”.

Sin embargo, *desde la perspectiva de la teoría democrática*, el lector puede quedar insatisfecho con el enfoque desarrollado porque lo que estos autores no abordan es, quizá, lo más delicadamente político: ¿cómo hacerse cargo del punto de vista de ese “otro” nombrable a través de la rúbrica “derecha política”?, ¿qué hacer frente a/con él? El diálogo y el intercambio de razones y argumentos no comparecen en tanto alternativa en ningún momento, y la política en el siglo XXI no parece pensable tematizando *únicamente* “proyectos de poder”, “hegemonías”, “conflictos” y “antagonismos”.

4.2.- Orientalismo

Las maneras de densificar en clave cultural la mirada sobre la política son múltiples. El apartado anterior presentó una que se inscribe en la tradición marxista y recoge elementos posestructuralistas tales como el reconocimiento de la centralidad del discurso como vía de acceso a las cuestiones de la convivencia. En *Orientalismo*^{li}, Edward Said^{liii} realiza la misma operación pero desde otro encuadre: las coordenadas teórico-analíticas en las que se mueve su perspectiva pueden ser caracterizadas como nietzscheano-foucaultianas.

Friedrich Nietzsche, en una infinidad de textos^{liiii}, plantea las conexiones entre poder, lenguaje y moral de un modo al cual muchos enfoques críticos contemporáneos que trabajan desde la intersección entre “política” y “cultura”, como el saidiano, mucho le deben^{liv}. Michel Foucault es otro referente clave para entender la perspectiva desarrollada por *Orientalismo*, puesto que la misma retoma, según trataré de mostrar, su concepción de poder y lo que podemos nombrar como “materialismo discursivo bourdiano-foucaultiano”, el cual supone la “desesencialización” de la manera de entender y experimentar “la verdad” (Guigou, 2002).

La noción de orientalismo es polisémica: su acepción restringida designa la tradición académica a través de la cual Occidente ha estudiado (y creado) a Oriente (el autor se centra en el oriente islámico). Más abarcativamente, se trata de “*un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y –la mayor parte de las veces– Occidente*” (Said, 2003: 21) y que, por tanto, le impone a la realidad unos objetos preconstruidos (e incuestionables) bien contrastantes. Durante más de quinientas páginas el autor ilustra cómo el acto de conocer a Oriente estuvo (y está) inextricablemente imbricado con las relaciones de poder en sus distintas instancias y momentos –Oriente ha sido creado por y para Occidente. El proyecto de dominación generó un campo de prácticas y discursos donde queda excluida la posibilidad del contacto ‘horizontal’ con el otro, desde Homero (.../ 1994) a Huntington (1997)^{lv}. En definitiva, Said relaciona esta tradición con la “hegemonía cultural” occidental. Son precisamente los efectos de ésta los que “*dan al orientalismo la durabilidad y la fuerza*” (Ibíd.: 27).

La constatación de que entre conocimiento y política existen conexiones significativas rastreables conduce a problematizar la distinción entre “conocimiento puro” y “conocimiento político” la cual funciona, análogamente a la falsa conciencia de Marx (Marx, 1994), como un velo que oculta “*las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento*” (Said, 2003: 31): parece poco probable que un estadounidense de hoy, por ejemplo, pueda pensar en Irak desligándose radicalmente de la situación concreta de la invasión norteamericana a ese país.

Said sugiere no mirar la política por un lado y el conocimiento por otro pues esa segmentación deriva en el disciplinamiento, la elusión de la desestabilización y la transformación del pensamiento en pura técnica –olvidando, además, según mi propia perspectiva, la importancia técnica de la reflexión epistemológica sobre las técnicas (Bourdieu)–; es imprescindible, por el contrario, mirar la política de la verdad y el conocimiento para conocer más de la política y lo político. La verdad de la política es inseparable de la política de la verdad la cual se desenvuelve en el terreno de “lo cultural”^{lvi}.

4.2.1.- La “hipótesis positiva” en “acción teórica”

El autor realiza una puntualización clave: el argumento de que la política (imperialista en este caso) impacta en las diversas esferas de la producción intelectual

(literatura, teoría sociopolítica, escritura de la historia, narrativas de la memoria colectiva, etcétera) no supone pensar a la cultura como “*algo degradado*”. Esto se debe a que Said suscribe a –lo que no parece desatinado denominar– la “hipótesis positiva” sobre el poder.

En su célebre *Historia de la sexualidad* Michel Foucault (1991) desmonta la hipótesis represiva (o negativa) que lo piensa como un mecanismo de exclusión y represión del deseo y de la “no productividad”. El poder, desde esta perspectiva, detiene nuestros pasos, nos dice no^{lvii}. Por el contrario, la hipótesis foucaultiana de la regulación rescata sus múltiples positividadades, lo conceptualiza en tanto instancia que administra los deseos, los haceres y a los sujetos mismos: compele a decir y hacer. Por tanto, toda la tesis saidiana “*consiste en que podremos comprender mejor la persistencia y la durabilidad de un sistema hegemónico, como la propia cultura, cuando reconozcamos que las coacciones internas que estos imponen a los escritores y pensadores son productivas y no unilateralmente inhibitoras*” (Said, 2003: 37).

Por decirlo de otra manera: desechar sin más al orientalismo sería deshacerse de una parte relevante del itinerario del saber, la cual tiene importantes cosas para mostrar y ofrecer. Ese difuso y ambiguo lugar teórico en el que Said está situado (y que no siempre logra hacer explícito) nos arroja a un terreno donde la complejidad se superpotencia: enhorabuena. Desde allí podemos decir: no impugnar al otro es abandonarlo a la soledad, es un ‘no-acto’ de indiferencia que denota sosiego intelectual. Desafiarlo es, en primer lugar, reconocerlo desde su alteridad. Sin paternalismos ni subestimación.

Como Slavoj Žižek ha declarado, “*puedo insultarte porque te amo*” (Reul y Dichmann: 2001). No sostengo que Said “ame” los poderes que orientalizaron (y dañaron) a Oriente, pero sí parece atinado afirmar que su posicionamiento no puede ser catalogado de “antioccidentalista”, pues, para hacer contacto con las acumulaciones valederas e interesantes que la tradición orientalista ofrece (o puede ofrecer) es indispensable situarse desde una exigente mirada hermenéutica, la cual requiere, a su vez, madurez y equilibrio intelectual, y un pensamiento más académico que “militante”: la indignación no puede pasar por encima de la reflexión, tiene que funcionar como “trampolín del pensamiento”, y no como el muro que lo limita. Desde tal disposición está pensado el ejercicio en que este trabajo consiste: parto de la convicción de que es preciso otorgar complejidad a todo “otro”, esté esa alteridad encarnada en una identidad social, perspectiva política, encuadre teórico, concepto, etcétera.

Said no es esencialista sino constructivista, no puede, por tanto, esencializar al orientalismo sino mirarlo desde su “historia histórica” (no teleológica) que presenta múltiples facetas heurísticamente relevantes (caso de la obra de Massignon) y estilísticamente valederas (Esquilo, Flaubert, Nerval, etcétera). Tampoco esencializa la autoridad: porque es preciso, desde su enfoque, analizarla, “materialmente” (que es exactamente lo contrario a su naturalización). La autoridad es productora de (representaciones de) “la verdad” –la cual está inmersa en un territorio minado de complejidad, de cruentas batallas, de paisajes abigarrados y desconexos, de contradicciones–. Por otra parte, un discurso que, desde cierta perspectiva, es *colocado como* “libertario” o como “neutro” puede, desde otra perspectiva, ser (colocado como) “regresivo”. Tal el caso de las perspectivas wilderianas^{lviii}.

En esta constatación convergen distintas formulaciones tales como la regla de la polivalencia táctica de los discursos (Michel Foucault) y el concepto de hegemonía posmarxista antes analizado (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe), al igual que otros que aquí no se tematizan como “universalidades en competencia y performance de género^{lix}” (Judith Butler) e “injuria y resubjetivación” (Eribon, 2003), entre otros.

La enunciación está, entonces, sujeta a su propia politicidad: los textos no podrán leerse en su plena densidad sin apelar a sus ‘con-textos’ (las palabras y las cosas se interpenetran). Parece relevante preguntarse si el postulado de una conexión entre conocimiento, reflexión y contexto sociohistórico e institucional no contrasta con la forma en que se practica generalmente la teoría política, en la cual los textos son tematizados fundamentalmente desde la intertextualidad. El vínculo entre los distintos productos del trabajo intelectual y sus entornos concretos es, según el criterio saidiano, hermenéuticamente relevante.

Said señala que “*con demasiada frecuencia, se presupone que la literatura y la cultura son inocentes política e históricamente. Yo siempre he creído lo contrario, y este estudio me ha convencido (y espero que les suceda lo mismo a mis colegas literarios) de que la sociedad y la cultura literaria sólo se pueden comprender y analizar juntas*” (Ibíd.: 53). La fragmentación y la compartimentación analíticas (“política”, “economía”, “sociedad”, “cultura”) poseen implicaciones que es imprescindible sopesar. La desfragmentación de la mirada la profundiza en el sentido concreto de que permite la visualización de la radical imbricación de tales componentes. Política y cultura van juntas. La poesía, la novelística y el arte de la palabra en general (al igual que sus otras áreas constitutivas) vehiculizan (y configuran) “mundo”.

Said abre preguntas muy interesantes sobre el imperialismo y la cultura, el orientalismo y la pedagogía, el orientalismo italiano, alemán y suizo, los escritos eruditos y los imaginarios, los conceptos administrativos y las disciplinas intelectuales. Plantea asimismo lo que, según dice, es el objetivo más importante de todos: empezar a pensar en cómo poder estudiar al otro sin manipularlo ni lastimarlo. Este exhorto no armoniza con los basamentos teóricos de *Orientalismo*. El humanismo desfila el *bisturí* empuñado por el *cíclope* que, de pronto, tiene *manos de doncella*: Nietzsche se retira crispado a otras páginas.

4.2.2.- Y se leerá un acto de poder

En el caso del orientalismo interpretar se asemeja mucho a violar en el sentido de penetrar, de invadir un territorio, de irrumpir en el cuerpo del otro, de poseerlo sin su consentimiento. “*Occidente malogró la diferencia de Oriente con su debilidad*” (Ibíd.: 275). Crear al otro en función de la dominación que se pretende ejercer sobre él: parece una “buena jugada”, jugada que atrapa a los sujetos interactuantes y que sentencia al ganador coyuntural a ocupar el podio de turno, lo cual no carece de implicaciones para él (así como en la propuesta teórica de Laclau la actividad hegemónica modifica la particularidad que la ejerce). En última instancia el orientalismo “habla” de Occidente. El “archivo” puede ser “archivado” en cualquier momento y todo puede trastocarse, incluso los basamentos de lo más propio –gracias a pensadores como Said en este caso.

La caracterología de Oriente y de los orientales desarrollada desde el orientalismo ha sido, siempre, descalificatoria e injuriosa. Entre las (supuestas) señas identitarias de Oriente se destacan: despotismo, crueldad, irracionalidad, ferocidad, rigidez, obsesión con el sexo, falsedad, mentira, debilidad, inconstancia, estupidez. En definitiva, en versiones más o menos sutiles, antiguas o contemporáneas, el orientalismo se ha encargado de decir y recordar a Occidente y a Oriente cómo Oriente es. Recientemente la identificación de lo oriental con el terrorismo y conceptos tales como “choque de las civilizaciones” (Huntington, 1997) expresan la vitalidad de esta tradición de pensamiento. Pero hay otras maneras menos “evidentes” (casi encomiásticas) de descalificar, despotenciar y exotizar. Pienso en la “onda oriental” de ciertas versiones del holismo *New Age*, *fast food* intelectual, que colocan lo oriental como el lugar de la paz y la armonía. También hay allí una construcción arbitraria (y frívola) muy disfrutable para el consumidor occidental

En síntesis, tanto en un conjunto identificable de elaboraciones eruditas como en estas expresiones (intelectualmente) degradadas Oriente comparece como terapia para Occidente (el cual puede retornar, por la intermediación oriental, a una suerte de estado puro y primigenio –sin renunciar a nada). Otra vez Oriente “es para” Occidente, no para sí mismo. Estamos ante el pasaje de la injuria a la simplificación frívola y esnob que es también radicalmente insultante y exotizante. El otro deviene (se lo hace devenir) mascota, juguete, pasatiempo: y eso es un ejercicio político que se ubica en el terreno de lo cultural.

Razono en voz alta: si la política es el lugar del “no destino”, la “antimoira”; si es la posibilidad de empezar algo con y entre otros (Arendt, 1988, 1993 y 1995) y los orientales “poseen un destino fatal”, entonces en Oriente no hay “política” más allá de la circulación de los grupos de poder de los autores elitistas. Occidente le deja a Oriente, desde el discurso en que lo encuadra, una política (en este sentido) “empobrecida”, despojada de sí misma, “im-potente”. La novedad, fundamento de la potencia (Zuleta, 2004), es para “ellos” impensable e impracticable. Porque los orientales son fatalistas porque son orientales. El exhorto (intelectual) de Said en este punto es demoledor: nos pide, sencillamente, que miremos la historia. En el islam (recordemos que *Orientalismo*, si bien no se agota en el islam, se centra en él) existen diferentes comunidades de interpretación. La adjudicación al otro de un destino ineluctable (basada, por ejemplo, en unas ideas de anticuario sobre la diferencia entre el cristianismo y el islam) es no permitirle ser verdaderamente otro, eliminando su complejidad, sus contradicciones, en suma, su “humanidad”.

Tratar de “des-centrarse” y de pensar seriamente en el dato de la experiencia de que en coordenadas distintas a las propias existen “verdades” valederas, dignas de atención y reconocimiento y, sobre todas las cosas, de respeto, que nos interpelan y que quizás puedan ayudarnos a resolver cuestiones no supone un posicionamiento ingenuo frente a los dispositivos generadores de daño que el otro pueda albergar: ocurre que, precisamente, uno de esos dispositivos radica en la imposibilidad de detectar lo disímil sin que el miedo lo distorsione. Reconocer la existencia del otro en tanto otro no es poca cosa^k.

En síntesis, lo que importa mirar es, desde la perspectiva expuesta, el encuadre discursivo que envuelve a un sujeto, que queda *sujeto* a él, pero que a la vez puede presentarle resistencias. Y Said, desde mi perspectiva, es un muy buen ejemplo de una resistencia ejercida desde la academia. Porque, cuando se mira la política desde lo

cultural, el conocimiento deviene político y esa constatación entraña la responsabilización política de lo que el académico *hace en y a través de* su hacer.

4.3.- En Conclusión

Entiendo por “pensamiento radical” aquel que habilita la propia captación en el delicado registro de sus condiciones de posibilidad y emergencia atreviéndose, nada menos, a tematizar con prolijidad y rigor sus implicaciones. Qué atraviesa (a) la palabra es una interrogante difícil porque coloca lo que se enuncia en tanto cuestión analíticamente irresuelta y, por lo tanto, permite eludir destinos, politizarse y mirarse desde el lugar de una elaboración compleja: “Orientalismo” y “hegemonía” compelen con fuerza a repensarse y a impugnar los dispositivos que operan sobre el propio mirar.

La manera en que ambas nociones “resuelven” la articulación entre política y cultura desemboca en la reflexibilidad, basamento de lo que he llamado “rendimiento analítico”: si la cultura se relaciona directamente con la producción y circulación de significaciones, si se constata que hay “politicidad” allí, y uno, en su hacer académico, enuncia y formula discurso –o sea significaciones–, y suponiendo siempre que se sea consecuente y lógicamente consistente, se estará alerta frente a la politicidad de la propia práctica discursiva. Si X es una cuestión política y uno hace (o participa de) X entonces lo que hace presenta una dimensión política innegable.

Orientalismo y hegemonía poseen rendimiento analítico en este sentido de captarse a sí mismos en su propia politicidad e implicaciones. Miran su mirada, desconfían de sí. Se leen mientras leen la “realidad” porque se ubican en la realidad que leen (reflexibilidad): *“todas y cada una de las representaciones, porque son representaciones, están incrustadas primero en el lenguaje y después en la cultura y el ambiente político del que las hace”* (Said, 2003: 369). La misma noción de política es una representación: sólo existe *representación*, pues la presencia pura sin intermediación del lenguaje es pensable pero inexistente –al pensarla la construimos teóricamente–. Es por eso que categoría con “rendimiento analítico” es la que logra hacer contacto con un objeto específico pero que, además, se autodiscierne. Sin la auto-referencia la justeza en la captación del objeto puede perderse, tornándose “ideológica” en un sentido degradado e inconsciente.

Por otra parte, y como propongo en el apartado 5.1 (y como, además, me parece, “hegemonía” y “orientalismo” “demuestran”) lo que llamo “densificación cultural” de la mirada sobre la política no deriva, necesariamente, en la negación de la “potencia” de la

acción humana (individual o colectiva). Desde el encuadre propuesto la acción política es colocada conceptualmente como lo que Geertz llamó “acción simbólica”.

5.- Recapitulando

Partamos subrayando que el campo de la cultura política ha derivado en una densa acumulación teórica y empírica. Este ejercicio reconoce la importancia de ese aporte. Dicho esto, y como se desprende de los Acápites anteriores, pensar la cultura desde el concepto convencional de política es bien distinto a mirar la política desde la ventana teórico-analítica de la noción de cultura en clave geertziana (o sea, desde “la producción de sentidos”). Buena parte de los desarrollos politológicos han realizado lo primero. Este trabajo pretendió mirar de manera crítica ese procedimiento. De lo que se trata, entonces, es de mirar los *efectos* y los límites de las nociones con las que trabajamos. Esto permite afinar la comprensión de lo propio y de lo ajeno y establecer un diálogo fértil entre ambos a la vez que relativizar las mismas líneas demarcatorias.

Siguiendo a Laclau, las palabras no son cosas: la literalidad es la primera metáfora. Las teorías y categorías captan y construyen aspectos de un mundo cuya complejidad ya casi todos los enfoques analíticos reconocen. Por tanto, no se trata de que haya teorías “verdaderas” y teorías “falsas”. No estoy diciendo que “cultura política” constituya una herramienta inservible y que, por lo tanto, es preciso sustituirla por estas “otras perspectivas”. Lo que se ha tratado de mostrar es, simplemente, que hay un conjunto de miradas (entre ellas, las dos relevadas aquí) que, en lugar de arrastrar la noción de cultura al campo categorial de la ciencia política, miran la política desde lo cultural y eso les permite la auto-reflexividad. Dicho de otra manera, las categorías y las formulaciones que entrañan el reconocimiento de que la captación de lo real tiene “efectos de realidad” pueden situarse a sí mismas en el entramado que estudian o que tratan de aprehender.

Esto significa que el ejercicio de enunciación tiene efectos en lo enunciado y, por lo tanto, la noción de política tiene efectos políticos. Desde esta perspectiva, es preciso reconocer que la producción de conocimiento presenta una dimensión política innegable. Al decir de Edward Said:

“El consenso general y liberal que el conocimiento «verdadero» es fundamentalmente no político (y que, a la inversa, el conocimiento abiertamente político no es verdadero), no hace más que ocultar las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento” (Said, 2003: 31).

Me interesa más este procedimiento conceptual de colocar lo político desde lo cultural, que ejemplifiqué en las perspectivas hegemónico-orientalistas, que los distintos contenidos que son movilizados en esos dos casos concretos.

5.1.- Cultura, política, acción

Tanto el “enfoque cultural” como el de cultura política pueden tener implicaciones metodológicas pasibles de ser leídas, en base a diferentes criterios, como convenientes o inconvenientes. De hecho, el enfoque conductista de la cultura política y ciertas miradas radicalmente discursivas de la política (donde “todo es discurso”) son útiles para el análisis del marco que “estructura”, “limita”, “condiciona”, “otorga sentido”, “historiza”, “relativiza”, etcétera a “la política”. Pero, si sirven al abordaje de “lo metapolítico”, no resultan analíticamente potentes para mirar los alcances efectivos del hacer y del decir de los agentes.

Lo que atraviesa la política y lo político es una ventana analítica valedera para mirar porque, además, esos atravesamientos son, también, “políticos”. No obstante ello, esas perspectivas no dan cuenta de la potencialidad de la *acción política* que, a su vez, *atraviesa al vector que la atraviesa*, reconfigurando los patrones históricos que definen lo que la política “es”. Son los *actores actuando* y no engranajes sistémicos, simbólicos ni marcos estancos de identidad (o sea, “culturas políticas” o “marcos discursivos”) los que hacen “política”.

Y en este punto me distancio también de una posible versión de la mirada geertziana: pues, los hombres no son solamente “artefactos culturales”, también son, de Marx a Bourdieu, hacedores de las estructuras que los estructuran. En este sentido, parece posible y legítimo “arendtianizar” la concepción geertziana para “leer” lo político. Para ello, desplazo el énfasis desde nociones como “artefacto cultural” hacia su interesante concepto de “acción simbólica” la cual, según el autor explicita, tiene lugar en el terreno de lo cultural. Desde la perspectiva de este ejercicio Laclau y Said realizan esa operación.

Ambos colocan su mirada analítica en los componentes dinámicos de “lo cultural” para entender la política. Los sujetos no sólo somos atravesados por vectores culturales; somos, también, productores de sentido: y ése es el lugar teórico desde el cual me parece posible “articular” una “lectura cultural” de la política y la teoría de la acción de Hannah Arendt. Arendt, a su modo, también miró lo político desde lo cultural (*en sentido geertziano*) pues la acción política, ante todo, presenta a un *quien* que será

reelaborado desde los relatos hechos por otros. La palabra, en su perspectiva, posee un rol central. Y, como es sabido, el registro desde el que habla es el de la acción y no desde estructuras que encierran a los sujetos-objetos de saber.

La acción política es, ante todo, productora de “significados públicos” por lo que impacta en las tramas de sentido en que nos movemos, pensamos y decimos y, por lo tanto, en la manera en que se “resuelve” (*incompletablemente*) el problema político mayor: ¿cómo vivimos juntos? La manera que propongo de colocar la articulación entre las nociones de política y cultura resulta, entonces, más “política”, que la apelación a caracterologías que entomologizan a los pueblos y despotencian, a nivel simbólico, su capacidad de autocreación (esto es, su politicidad radical): pues logra, en efecto, hacer contacto conceptual con la categoría de acción política, leyéndola como “acción simbólica”.

Reconozco, sin embargo, que a la noción de cultura, *incluso en la reformulación propuesta* (desde la cual este ejercicio ha tratado de impugnar la incompatibilidad que muchos visualizan entre los conceptos de política y cultura), le resulta inasible el énfasis arendtiano en la *radical indeterminación* de las acciones: todo concepto de cultura (aún los que enfatizan sus aspectos dinámicos) hacen referencia a sujetos condicionados por su entorno. Si para Arendt la esencia de la política es la libertad los enfoques de densificación cultural sobre la política analizados en este trabajo tematizan relaciones de poder (en el sentido de dominación) y conciben sujetos “parcialmente atrapados” en ellas^{lxi}. Es posible, por tanto, detectar allí una diferencia de perspectiva.

6.- Conclusiones, implicaciones, aperturas

"A new revolution is under way in American political science (...) Its battle cries are relevance and action. Its objects of criticism are the disciplines, the professions, and the universities."

David Easton^{lxii}

Este trabajo, como señalé en la introducción, tuvo el objetivo de “mirar” la manera en que una noción (cultura) queda colocada respecto de otra (política) en distintas formulaciones y perspectivas. “Cultura política” “resuelve” el concepto de cultura en función de la definición politológica de política, mientras que “hegemonía” (en clave laclauiana) y “orientalismo” leen la política desde lo cultural en sentido geertziano. Ambas estrategias presentan potencialidades y límites.

El enfoque de la “cultura política” está centrado en el segundo de sus términos constitutivos al cual se entiende, además, en su acepción restringida. El concepto de política allí, entonces, ha sido *fijado y resuelto* a priori. Esto vuelve a la perspectiva más fácilmente traducible en procesos de indagación empírica que en itinerarios (auto)reflexivos. “Cultura política” constituye, ante todo, una “pieza heurística” eficaz. Por el contrario, “hegemonía” y “orientalismo” apuntan a las mediaciones simbólico-discursivas que configuran los objetos de los cuales hablamos, entre ellos, “la política”. En este sentido, el énfasis está colocado en “lo cultural” y en su politicidad radical en tanto allí se juega la producción de las nociones a través de las cuales nos contactamos con el mundo. Me parece que, en términos en extremo simples, estos abordajes derivan en la auto-reflexibilidad y en la posibilidad de aportar a una interpretación densa de las cuestiones de la convivencia desde un abordaje hermenéutico (no nomotético).

Sin embargo, y para decirlo en clave de caricaturización, “hegemonía” y “orientalismo” no derivan en la impugnación “literal” de “cultura política”: si, como señala Laclau, la literalidad es la primera metáfora, esto es, si la literalidad es, por decirlo de alguna manera, la “metáfora más radical”, entonces *la ausencia de literalidad tampoco puede constituir un exacto reflejo de sí*. La no literalidad no puede, según mi lectura, tampoco, “ser literal”: por lo que el principio de no-literalidad, pensado en clave unilateral, se oblitera a sí mismo. Esto conduce a la necesidad de una reintroducción *no-ingenua* de la literalidad como modo de lectura de identidades y procesos. Desde ese *punto de vista* los enfoques que estabilizan un significante (“política”, por ejemplo) y lo

“des-problematizan” constituyen un “momento” valedero de contacto con el mundo. “Cultura política” realiza esta operación. Lo importante es, según mi manera de “resolver” el asunto, mantener siempre la conciencia de la problematización del terreno sobre el cual toda noción se erige.

Los enfoques relevados sirven a diferentes fines y se manejan en distintos registros. Quizá colocarlos en una dinámica de mutuos tensamientos ayude a hacer emerger la versión más potente de ambos. En cierto sentido parecen “necesitarse” (los “procesos de identificación” son relacionales): estabilización y problematización (o “desliteralización”) potencian, en su interacción “incompleta” e “imposible”, la mirada del analista. En definitiva, *en los abordajes más sofisticados* la diferencia pasará por una cuestión de énfasis: la estabilización que suponen conceptos como “cultura política” partirá del reconocimiento de su propia precariedad; y el ejercicio problematizador característico de, por ejemplo, la noción de “orientalismo” no tratará de “destruir” lo que desestabiliza. Porque, en ausencia de lo problematizado la problematización es el absurdo mismo.

Este ejercicio de reflexión mostró, entonces, una serie de *operaciones conceptuales* que comparten un conjunto de miradas y líneas de pensamiento, o las distancian. Tomé, por un lado, la noción de cultura política e intenté compararla y contrastarla con los usos y sentidos de las nociones de “hegemonía” y “orientalismo” que, siendo distintas, presentan puntos de contacto capitales en tanto ambas “leen” el poder y la manera en que la convivencia humana se resuelve o puede resolverse y, para ello, privilegian el complejo ámbito de “lo cultural”. Lo que se identificó en esta tesis es, en suma, una manera de colocar como problema los asuntos políticos tributaria de autores como Nietzsche, Gramsci y Foucault^{lxiii}. Como puede verse, los mismos pertenecen a lo que se ha dado en llamar “filosofía política continental”.

El posestructuralismo francés ha tenido apropiaciones y versiones con las que, por crípticas, resulta difícil dialogar^{lxiv}. Sin embargo su énfasis en lo discursivo como mediador entre el sujeto (incluido el científico) y (lo que se experimenta como) la realidad, da una pista clave para la posibilidad de la autorreflexión en un ambiente académico^{lxv}. Como ya planteé las definiciones académicas presentan una dimensión política asociada a efectos de poder. No se trata de una conclusión ideológica sino de “lo que se ve” a través del enfoque interpretativo elegido. El idealismo apriorístico de cierto sentido común académico que escinde *ideológicamente* “práctica científica” de “prácticas políticas” impide mirar lo que el materialismo discursivo revela e ilumina. Y

es funcional al conservadurismo en sentido estricto (a la conservación de “lo que hay” en un entorno dado).

Es necesario, también, plantear la pregunta acerca de los efectos de la hegemonía de la academia politológica norteamericana neopositivista desde la geopolítica del conocimiento (piénsese en la interesante línea de indagación propia de los llamados estudios poscoloniales). Partiendo de la existencia de un fenómeno político del cual rúbricas como “globalidad imperial”, “colonialidad global” o “globalización neoliberal” (Escobar, 2004) tratan de dar cuenta resulta indeseable analíticamente no reflexionar sobre el hecho de que *cierta* academia norteamericana sea, por muchos, pensada en tanto la panacea incuestionada del politólogo latinoamericano. Desde qué lugares se construyen los estándares de calidad es una interrogante relevante desde la perspectiva planteada. Si el neopositivismo politológico anglosajón, que construye una noción de rigor desde la despolitización del propio hacer académico, es el Horizonte Único de una práctica científica seria, entonces tendremos problemas a la hora de desarrollar una reflexión epistemológica (y política) sobre nuestras prácticas.

Resulta conveniente interpelar intelectualmente las vetas “ideológico-políticas” del hacer científico, posicionamiento mucho más riguroso que jugar el juego de cierto científicismo de tintes neopositivistas que lo resuelve todo demasiado fácil y tramposamente: “La realidad está ahí, afuera. Los sujetos de la política son los partidos políticos y su momento privilegiado es la contienda electoral. Si tenemos que admitir otro tipo de cuestiones en el seno de nuestro objeto, digamos, las molestas «cuestiones culturales», hagámoslo siempre y cuando estén modeladas en función de lo que la política (obviamente) *es*”.

Los representantes del discurso científico pueden, también, ser ingenuos: y la ingenuidad posee una voluntad de simplificación inherentemente disciplinadora y tan nociva como la tendencia a complicarlo todo desde una especie de barroquismo extravagante y constructor de prestigios. Si nuestros productos académicos forman parte de la parcela de realidad sociopolítica estudiada entonces el politólogo está ubicado en una relación de interioridad respecto de lo que estudia. Su discurso no deja de ser “científico” por ello: simplemente se trata de reconocer las implicaciones políticas de un discurso analítico. Políticas en un sentido profundo: las nociones (la teoría) construyen “objetos” (que se experimentan como) reales. Instalar una reflexión “sin barandillas” para usar la expresión de Hannah Arendt en torno a las distintas maneras de entender la articulación entre política y cultura enriquecerá, entonces, el quehacer disciplinar.

Para fortalecer (*analíticamente*) una disciplina parece pertinente apuntar reflexivamente a su “centro” y a sus “fronteras”^{lxvi} (lo cual, según mi punto de vista supone *repensar* ese centro y esas fronteras). En todo caso, y continuando con esta terminología, este ejercicio apuntó a las fronteras de la ciencia política. No se trata de proclamar como deseable el desdibujamiento identitario. La “ciencia normal” se construye, siempre, en base a acumulaciones que suponen ciertos énfasis y ciertas exclusiones. Lo que quiero decir es que, no obstante ello, conocer un “supuesto otro” es una manera de aproximación problemática a lo propio que puede derivar en una reformulación de sí que no suponga minar “lo más propio” (lo que nos otorga una identidad, en este caso disciplinar) sino todo lo contrario.

Hacer la crítica de los modos de ejercer el pensamiento “es” criticar la manera en que nos relacionamos con “la realidad”, o sea, las formas que esta realidad adquiere en nuestro decir, que es un tipo de hacer. Un hacer que construye el objeto del que habla, y es allí donde se juega lo que “somos” y lo que “podemos ser”. Pensar el pensamiento, lejos de constituir un ejercicio vano desligado del mundo supone la habilitación a un posicionamiento de apertura a la complejidad del mismo. Si, como decía Pierre Bourdieu, la epistemología es a la ciencia lo que el psicoanálisis es al sujeto, este tipo de momento de introspección abre esa distancia entre el sujeto que piensa y el entorno pensado, impidiendo que el segundo “invada” al primero, y lo vuelva “cosa” (o “Eichmann”).

Considero, junto a Judith Butler, por lo tanto que

“el compromiso con una interrogación radical significa que no hay momento en el cual la política exige el cese de la teoría, pues ése sería el momento en el cual la política coloca ciertas premisas como fuera de los límites de la interrogación – en realidad, donde abraza activamente lo dogmático como la condición de su propia posibilidad–. Éste sería también el momento en el cual esa política sacrifica su pretensión de ser crítica, insistiendo en su propia autoparálisis, paradójicamente, como la condición de su propio avance”.

Si no es conveniente que la praxis política abandone la interrogación sobre sí, estabilizando indefinidamente las coordenadas que la encuadran y definen, mucho más grave resultaría la situación de un saber sobre la política que proceda a partir de su propia naturalización. De la “mediación epistemológica” depende, en suma, la habilitación a la reflexión. Y, sin reflexión, el saber se reduce a “técnica” la cual, sin

estar contenida en un discurso que le otorgue un sentido profundo, puede conducir al vacío cínico.

La implicación final que se desprende del ejercicio efectuado es la conveniencia de que la comunidad politológica, en aras de fortalecer la pertinencia crítica de su propio quehacer, acoja *lo cultural como perspectiva* –para hablar sobre ella, al menos– tomándola como excusa para incorporar aportes teóricos que no conviene dejar silenciados por mero disciplinamiento apriorístico. Los desplazamientos teórico-metodológicos no suponen degradación de la propia identidad. Tampoco la descalificación de lo que se ha hecho hasta el momento. Suponen, simplemente, no optar por la parálisis. Escuchemos a David Easton.

Bibliografía

A. Almond, Gabriel y Verba, Sidney (1992) “La cultura política”, en Batlle, Albert, *Diez textos básicos de ciencia política*, Editorial Ariel, S.A., Barcelona.

Abbagnano, Nicola (1992) *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

Achugar, Hugo y Caetano, Gerardo (1994) “Relatoría. Integración y escenarios culturales”, En Achugar, Hugo y Caetano, Gerardo (comps.), *Mundo, región, aldea. Identidades, políticas culturales e integración regional*, Trilce, Montevideo.

Aguilar Villanueva, Luis F. (1992) *El estudio de las políticas públicas*, M. A. Porrúa, México.

----- (1992^a) *Problemas Públicos y Agenda de Gobierno*, M. A. Porrúa, México.

----- (1992b) *La hechura de las políticas*, M. A. Porrúa, México.

Alfaro, Milita (1998) *Carnaval y modernización. Impulso y freno del disciplinamiento (1873-1904)*, Trilce, Montevideo.

Álvarez, Luciano (1994) “¿El Estado puede pagar el lujo de la posmodernidad?”, En Achugar, Hugo y Caetano, Gerardo (comps.), *Mundo, región, aldea. Identidades, políticas culturales e integración regional*, Trilce, Montevideo.

Araújo, Ana María (2003) “Interjuego de lo psíquico y lo social”, En Barceló, Jorge (comp.), *Sociología Clínica (1)*, Documentos de Sociología e Historia del Uruguay, Universidad de la República, Montevideo.

Arendt, Hannah (1995) *De la historia a la acción*, Editorial Paidós I.C.E., U.B.A., Barcelona.

----- (1993) *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona.

----- (1988) *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.

Arocena, Felipe (1997) “La resistencia cultural”, en *Cuadernos del CLAEH* n° 78-79, Montevideo.

Axelos, Kostas (1986) *Sistemática Abierta*, Les Editions de Minuit, París.

Barrán, José Pedro (1998) *Historia de la sensibilidad en el Uruguay, TOMO II, El disciplinamiento (1860-1920)*, Banda Oriental, Montevideo.

Bayce, Rafael (1997) “Legitimidad y crisis política. Microformas perversas de macrolegitimidad en el Uruguay”, en *Cuadernos del CLAEH* n° 78-79, Montevideo.

----- (1992) “Cultura oficial y cultura alternativa”, En Achugar, Hugo (editor), *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*, Trilce-FESUR, Montevideo.

- Béjar, Helena (1995) "Alexis de Tocqueville. La democracia como destino", En *Historia de la Teoría Política (3)*, Alianza, Madrid.
- Bertolo, Amadeo (1999) "Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición", En Ferrer, Christian (comp.), *El lenguaje libertario*, Grupo Editor Altamira, Argentina.
- Bevir, Mark (2002) "Political Theory After / Beyond Foucault: An Interview with Mark Bevir by Sylvain Meyet", En *Post-Structuralism and Radical Politics NewsLetter*, Issue 4, London.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona.
- (1997^a) *Sobre la televisión*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- (1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- (1973) *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Brando, Oscar (2004) *Uruguay hoy. Paisaje después del 31 de Octubre*, Ediciones del Caballo Perdido, Montevideo.
- Brunner, José Joaquín (1992) *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo, Méjico.
- (1990) "6 preguntas a José Joaquín Brunner", en *Revista de Crítica Cultural*, Santiago.
- (1988) *Un espejo trizado. Ensayos sobre culturas y políticas culturales*, FLACSO, Santiago de Chile.
- (1987) "América Latina entre la cultura autoritaria y la cultura democrática: legados y desafíos", En *IBEROAMÉRICA, Cultura y sociedad en el año 2000, III encuentro en la democracia*, Sevilla.
- Busquets, José Miguel (1998) "Revisión de enfoques de análisis de políticas públicas", Mimeo.
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge.
- ; Laclau, Ernesto y Slavoj Žizek (2003) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Caetano, Gerardo; Gallardo, Javier y José Rilla (1995) *La izquierda uruguaya (tradición, innovación y política)*, Trilce, Montevideo.
- Caggiano, Sergio (2004) "Conceptos 'nacionales' en periferias regionales", En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.

- Camus, Albert (1996) *El Hombre Rebelde*, Losada, Buenos Aires.
- Casaravilla, Diego (1993) “La cultura política desde el carnaval. Heroísmo antimilitar, crisis del socialismo real y MERCOSUR”, En *Cuadernos del CLAEH* n° 65-66, Montevideo.
- Castoriadis, Cornelius (1990) *El mundo fragmentado*, Editorial Nordam-Comunidad, Montevideo.
- Chartier, Roger (1996) *Escribir las prácticas, Foucault, de Certau, Marin*, Editorial Manantial, Buenos Aires.
- (1992) *El mundo como representación*, Gedisa, Madrid.
- Chopra, Radhica (2004) “Hombres en familias / hombres y familias: Una perspectiva crítica desde la India”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.
- Colomer, José Luis (1995) “Immanuel Kant”, En *Historia de la Teoría Política (3)*, Alianza, Madrid.
- Cosse, Isabela & Markarián, Vania (1996) *1975: AÑO DE LA ORIENTALIDAD. Identidad, memoria e historia en una dictadura*, Trilce, Montevideo.
- Dahl, Robert (1992) *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona.
- (1992^a) *Los dilemas del pluralismo democrático*, Alianza, México.
- (1989) *La poliarquía*, Tecnos, Madrid.
- (1974) *Prefacio a la teoría democrática*, Gernika, México.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1977) *Rizoma*, Pre-Textos, Valencia.
- De Carvalho, José Jorge (1994) “Políticas culturales y heterogeneidad cultural en América latina”, En Serie antropológica, www.unb.br/ics/dan/Serie158empdf.pdf, Brasilia.
- De Torres, María Inés (2006) “Las políticas culturales en tiempos de emergencia social”, En *¿Y ahora? El primer ciclo de gobierno de izquierda en Uruguay. Informe de coyuntura*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Dwyer, Kevin (1982) *Maroccan Dialogues, Anthropology in question*, Waveland Press, Illinois.
- Echavarren, Roberto (2004) “El género de Onetti”, mimeo.
- (2004) “Jacques Derrida, heredero de ‘las luces’, pensador de los sesenta”, mimeo.
- (2004b) “La sombra de Michel Foucault”, mimeo.
- (2003) *Arte Andrógino. Estilo versus moda en un siglo corto*, E&C, Caracas.

- Edicomunicación (1999) *Textos presocráticos. Heráclito – Parménides – Empédocles*, Edicomunicación, España.
- Elster, Jon (comp.) (2001) *La Democracia Deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- Eribon, Didier (2004) “Itinerario biográfico de Michel Foucault”, en *Suplemento Letra S*, nº 95.
- (2001) *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, Barcelona.
- (1997) “La homosexualidad en el pensamiento y en la vida de Michel Foucault”, En *Zona Erógena* nº 35, <http://www.educ.ar>.
- (1992) *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona.
- Errandonea, Fernando (1997) “Thomas Lowy, director de Cultura del MEC: ‘Calles de varias manos para la sociedad’. Entrevista de Fernando Errandonea”, En *Cuadernos del CLAEH* nº 78-79, Montevideo.
- (1993) “Crítica y Reseña de *La balsa de la medusa. Ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo*, de Hugo Achugar”, En *Cuadernos del CLAEH* nº 65-66, Montevideo.
- Escobar, Arturo (2004) “Más allá del tercer mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales antiglobalización”, en *Nómadas N° 20 Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.
- Ferrater Mora, José (1997) *Diccionario de filosofía abreviado*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Finlayson, Alan (2002) Editorial, En *Post-Structuralism and Radical Politics News-Letter*, London.
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2002) *El orden del discurso*, Fábula Tusquets Editores, Barcelona.
- (1993) *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- (1993^a) *Genealogía del racismo*, Nordam, Montevideo.
- (1992) *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- (1991) *Historia de la sexualidad, 1-la voluntad de saber*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- (1991^a) *Saber y verdad*, Las ediciones de la piqueta, Madrid.
- (1989) *Vigilar y castigar*, Siglo Veintiuno, México.

- (1988) “L’anti-oedipe: une introduction a la vie non fasciste”, En *Magazine Littéraire*, n° 257, Aux Editions du Seuil, París.
- (1988^a) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- (1987) *Historia de la sexualidad, 3-la inquietud de sí*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- (1984) *Historia de la sexualidad, 2-el uso de los placeres*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- (1984^a) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1984b) *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Materiales, Madrid.
- (no figura fecha de la edición) *La vida de los hombres infames*. Nordam, Montevideo.
- Freud, Sigmund (1993) “¿Por qué la guerra?”, En Freud, Sigmund, *Obras Completas*, volumen XXII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1986) “El malestar en la cultura”, En Freud, Sigmund, *Obras Completas*, volumen XXI, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1986^a) “El porvenir de una ilusión”, En Freud, Sigmund *Obras Completas*, volumen XXI. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1980) “Moisés y la religión monoteísta”, En Freud, Sigmund, *Obras Completas*, volumen XXIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Gadea, Eduard (2002) “Didier Eribon: De la injuria al orgullo”. Referencia del seminario interno de docentes de la SCB con Serge Cottet, sobre el seminario La Ética del psicoanálisis, 9.3.2002: <http://www.scb-icf.net/nodus/010Eribon.htm>.
- Gallardo, Javier (1997-1998) “Democracia, instituciones políticas y vida pública. Una discusión desde Alexis de Tocqueville”, En *Revista Uruguay de Ciencia Política* n° 10, Montevideo.
- García Canclini, Néstor (2000) “Noticias sobre la hibridación”, En *Revista Transcultural de Música*: www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm.
- (1999) “Opciones de políticas culturales en el marco de la globalización”, En *Informe Mundial sobre la Cultura. Cultura, creatividad y mercados*, Editorial UNESCO: www.innovarium.com/PoliticasyPolcultglobalizacion.htm.
- (1991) “Los estudios culturales de los 80 a los 90”, en *Punto de Vista* n° 1, Santiago.

- (1987) “Cultura y Política. Nuevos escenarios para América”, En *Nueva Sociedad* n° 92, *Cultura y Sociedad*, Caracas.
- (1987^a) *Políticas culturales en América Latina*, Grijalbo, México.
- “La ciudadanía más allá del zapping” en *INNOVATEC- INNOVARIUM. INTELIGENCIA DEL ENTORNO. C.A.:*
<http://www.innovarium.com/CulturaUrbana/Ciudadania.htm>.
- y Moneta, Juan Carlos (1999) *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, Grijalbo, UNESCO, SELA, México.
- Geertz, Clifford (1997) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.
- Giddens, Anthony (1993) *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Gil, Daniel y Viñar, Marcelo (1998) “La dictadura militar: una intrusión en la intimidad”, En Porzecansky, Teresa, *Historias de la vida privada en el Uruguay. Individuo y soledades 1920-1990*, Taurus, Uruguay.
- Giménez, C. (1998) “Cultura”, En Giner, Salvador, Lamo de Espinosa, Emilio y Cristóbal Torres (comps.), *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid.
- Gioscia, Laura (2000) *Ciudadanía y Diferencia*, Tesis presentada al Instituto Universitario de Pesquisas de Río de Janeiro como requisito para la obtención del grado de Doctor de Ciencias Humanas: Ciencia Política, Serie Tesis n° 1-Septiembre de 2004, Instituto de Ciencia Política, Montevideo.
- (1999) “Feminismo y teoría política”, Documento de Trabajo n° 16, Departamento de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.
- “¿Qué es pensar políticamente?”, apuntes inéditos sobre la obra de Hannah Arendt.
- y Longo, Patricia (1996) “Repensando la ciudadanía”, En *Revista Uruguaya de Ciencia Política* n° 9, Instituto de Ciencia Política, Montevideo.
- González, Alberto y Tanno, Dolores V. (1997) *Politics, Communication and Culture*, SAGE Publications, United States of America.
- Gramsci, Antonio (1986) *Cuadernos de la cárcel*, Juan Pablo Editor, México.
- Guigou, Nicolás (2002), “Bourdieu después de Bourdieu”, Ciclo de charlas organizado por la Comisión de Asuntos Académicos y *Zona de Incertidumbre*, CECISO-FEUU, Montevideo.
- Guber, Rossana (1995) “Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo”, en *Públicas* año 4, n° 5, Buenos Aires.

- Habermas, Jürgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, España.
- (1994) “Tres modelos de democracia”, *Agora*, N°1.
- Haretche, Carmen (2004) *Cultura política y democracia en el Uruguay*, Documento de Trabajo n° 44, ICP, Montevideo.
- Homero (1994), *La Odisea*, Editores Mejicanos Unidos, México.
- Inglehart, Ronald (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press.
- Huntington, Samuel (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Instituto de Investigación y Desarrollo (1988) *Para comprender a Gramsci*.
- Jameson, Fredric (1998) “Sobre los ‘Estudios Culturales’”, En Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid.
- (1967) *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid.
- (1964) *La Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto, “Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva”:
http://www.geocities.com/epai_insti/Catacresisymetafora.doc.
- y Mouffe, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Landi, Oscar (1987) “Pluralidad Cultural”, En *IBEROAMÉRICA. Cultura y sociedad en el año 2000. III encuentro en la democracia*, Sevilla.
- Leftwich, Adrián (1986) *¿Qué es la política?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Maccioni, Laura (2001) “Nuevos significados de ‘política’, ‘cultura’ y ‘políticas culturales’ durante la transición a la democracia en los países del Cono Sur”, En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 7, n° 3.
- Machado, Antonio (1969) *Poesías Completas*, ESPASA-CALPE S. A., Madrid.
- Mancebo, María Ester (2001) “La ‘larga marcha’ de una reforma ‘exitosa’. De la formulación a la implementación de políticas educativas”, En Mancebo, María Ester (comp.), *Uruguay: la reforma del Estado y las políticas públicas en la democracia restaurada (1985-2000)*, ICP-Banda Oriental, Montevideo.
- Maquiavelo, Nicolás (1995) *El príncipe*, Planeta deAgostini, Barcelona.

Marín, Pablo (2002) Entrevista a Samuel Huntington: “9 preguntas para incomodar a Huntington”, Revista *Qué pasa* n°. 1635, Santiago de Chile.

Martínez, Miguel Ángel y Martín Rodríguez (2006) “El marxismo frente al desafío de la contingencia”, Ponencia presentada al Primer Congreso Uruguayo de Ciencia Política, 30-31 de octubre de 2006, Montevideo.

Martorelli, Horacio y Martorelli, Lucía (1997) “MERCOSUR, las culturas regionales y la comunicación contemporánea”, En *Cuadernos del CLAEH* n° 78-79, Montevideo.

Marx, Karl (1994) *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-De Agostini, España.

Menéndez, Gerardo (1997) “La crisis del Uruguay laico-racionalista. Nuevas religiones y cultura holística”, en *Cuadernos del CLAEH* n° 78-79, 2ª serie, año 22, Montevideo.

Menéndez-Carrión, Amparo (2002) “El lugar de la ciudadanía en los entornos de hoy. Una mirada desde América Latina”, En *Ecuador Debate*, n° 58, Ecuador.

----- (2002^a) “Pero dónde y para qué hay cabida. El lugar de la ciudadanía en América Latina, algunas consideraciones para situar el problema”, En *Debate Ecuador* n° 57, Ecuador.

----- (2001) “The transformation of political culture”, En Garretón, Manuel Antonio y Newman, Edward, *Democracy in Latin America. (Re) Constructing Political Society*, United Nations University Press.

Meyet, Sylvain (2002) "Political Theory After/Beyond Foucault: An Interview with Mark Bevir", En *Poststructuralism & Radical Politics Newsletter*, 4.

Mill, Stuart (1971) *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.

Mondimore, Francis Mark (1998) *Una historia natural de la homosexualidad*, Paidós, España.

Moreira, Constanza (1997) *Democracia y desarrollo en Uruguay. Una reflexión desde la cultura política*, Trilce, Montevideo.

Morin, Edgard (1997) *amor, poesía sabiduría*, Trilce, Montevideo.

Mouffe, Chantal (1992) “Liberalismo, socialismo y democracia plural”, En *El futuro del socialismo. Coloquio internacional, La Sorbona 1991*, Coediciones Letra Buena / El Cielo por Asalto, Argentina.

Nicholson, Peter (1986) “La política y la fuerza”, En Leftwich, Adrián, *¿Qué es la política?*, Fondo de Cultura Económica, México.

Nietzsche, Friedrich (2001) *Genealogía de la moral*, Mestros Editores, Madrid.

----- (1999) *Ecce Homo*, Edimat Libros, Madrid.

----- (1999^a) *El caminante y su sombra*, Edimat Libros, Madrid.

- (1999b) *El ocaso de los ídolos*, Edimat Libros, Madrid.
- (1999c) *Más allá del bien y del mal*, Edicomunicación, Barcelona.
- (1992) *Así habló Zarathustra*, Planeta-De Agostini, Buenos Aires.
- (1985) *El anticristo (una maldición sobre el cristianismo)*, Alba, Madrid.
- Osborne, Raquel y Guasch, Óscar (2003) *Sociología de la sexualidad*, CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas), Madrid.
- Panero, Leopoldo María (1999) “Sade o la imposibilidad”, En Sade, *Cuentos, historietas y fábulas*, Edimat Libros, Madrid.
- Panizza, Francisco E. (1990) *Uruguay: Batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay*, Banda Oriental, Montevideo.
- Payrá, Elena (1994) “El teatro como alternativa de expresión política en Uruguay durante la dictadura militar”, En *Cuadernos del CLAEH* n° 69, Montevideo.
- Pérez Antón, Romeo (1996) “Contribución a la analítica de los sujetos gobernantes”, En *Revista Uruguaya de Ciencia política* n° 8, Montevideo.
- (1988): “Cuatro antagonismos sucesivos: la concreta instauración de la democracia uruguaya”, En *Revista Uruguaya de Ciencia política* n° 2, Montevideo.
- (1984) “Los partidos políticos en el Uruguay moderno”, En *Cuadernos del CLAEH* n° 31, Montevideo.
- Plummer, Ken (2003) “Ciudadanía íntima”, En Osborne, Raquel y Guasch, Óscar, *Sociología de la sexualidad*, CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas), Madrid.
- Puig, Salvador (1968) “Al Comandante Ernesto ‘Che’ Guevara”, En Paternain, Alejandro (comp.), *La nueva poesía (antología)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Prates, Susana (no figura fecha) “Autoritarismo y democratización: Actitudes y participación de la mujer en el Uruguay”, grecmu.
- Putnam, Robert (2001) “La comunidad próspera. El capital social y la vida pública”, En *Zona Abierta*, n° 94-95, Madrid.
- (1993) *Making democracy work: civil traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton.
- (1971) “Studying Elite Political Culture. The Case of ‘Ideology’”, En *The American Political Science Review*, Vol. LXV, September.
- Rabotnikof, Nora (1989) *Max Weber: desencanto, política y democracia*, IIF, UNAM, México.

----- (1987) “Las ambigüedades de la democracia (Notas sobre Tocqueville)”, En *Cuadernos del CLAEH* n° 44, Montevideo.

Rama, Ángel (1972) *La generación crítica 1939-1969*, Arca, Montevideo.

Ravecca, Paulo (2005) Reseña crítica de Said, Edward (2003) *Orientalismo*, En *Cuadernos del CLAEH*, n° 90, Montevideo.

----- (2003) “1973... 1985”, en *El golpe de Estado en Uruguay. Tres miradas desde la teoría social*, Documento de Trabajo n° 74, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.

----- (2003^a) Reseña crítica de Osborne, Raquel y Guasch, Óscar (2003), *Sociología de la sexualidad*, En *Cuadernos del CLAEH* n° 88, Montevideo.

----- (2002) “Guerra y revolución: una otra perspectiva”, mimeo.

Reul, Sabine y Dichmann, Thomas (2001) “La medida del verdadero amor es: puedes insultar al otro”, en *Palalbedrío* n° 1- La guerra imperialista. Notas externas:

<http://www.palalbedrio.com.ar/externos/zizek2.htm>

Rico, Álvaro (2005) *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura, 1985-2005*, Ediciones Trilce, Montevideo.

Richard, Nelly (2004) “En torno a las Ciencias Sociales: Saberes reguladores y poéticas de la crisis”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.

Rodríguez, María Graciela (2004) “Medios, protesta y experiencia en Argentina”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.

Rodríguez, Víctor Manuel (2004) “Políticas Culturales y Textualidad de la Cultura: Retos y Límites de sus Temas Recurrentes”, sitio web de la Organización de Estados Iberoamericanos, más específicamente:

<http://www.campus-oei.org/cultura/vmrodiriguez.htm>.

Rossal, Marcelo (2005) *Ritos y mitos políticos. Una mirada antropológica del campo político uruguayo*, Lapzus, Montevideo.

Sade (1999) *Cuentos, historias y fábulas*, Edimat Libros, Madrid.

----- (1999^a) *La filosofía del tocador*, Edicomunicación, Barcelona.

----- (1999^b) *Los infortunios de la virtud*, Edicomunicación, Barcelona.

----- (1987) *Juliette 1*, Espiral, Madrid.

----- (1996) *Las 120 Jornadas de Sodoma*, Espiral, Madrid.

- Said, Edward (2003) *Orientalismo*, DEBOLS!LLO, España.
- (2003^a) *Nuevas Crónicas Palestinas. El fin del proceso de paz*, DEBOLS!LLO, España.
- (2003b) “The Nation is Not United. The Other America”, En CounterPunch: <http://www.counterpunch.org/said03222003.html>.
- (2002) “Impossible Histories: Why the Many Islams Cannot be Simplified”, Harper’s: <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/crisis/said.htm>.
- (2000) “Cultural politics”, en Al-Ahram Weekly, Issue N° 480, Cairo.
- (2000a) “Commencement Speech al the American University of Beirut”
- Sandoval, García Lagos (2004) “El ‘otro’ nicaragüense en el imaginario colectivo costarricense. Algunos retos analíticos”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.
- Sain, Giacomo (1988) “Cultura política”, En Bobbio, Norberto y Mateucci, Nicola, *Diccionario de Ciencia Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, España, Argentina, Colombia.
- Sartori, Giovanni (1984) “La política, lógica y método en las ciencias sociales”, En Leftwich, Adrián, *¿Qué es política?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sneh, Perla, y Cosaka, Juan Carlos (2000), *La shoah en el siglo. Del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso*, Xavier Bóveda Ediciones, Argentina.
- Svampa, Maristella (2004) “Movimientos sociales y nuevas prácticas en Argentina. Las organizaciones piqueteras”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.
- Szasz, Thomas (2004) “Thomas Szasz Quotes”:
<http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/t/thomasszas165823.html>
- Tani, Ruben. (2002), “Bourdieu después de Bourdieu”, Montevideo, Ciclo de charlas organizado por la Comisión de Asuntos Académicos y *Zona de Incertidumbre*, CECOSO-FEUU, Montevideo.
- Texier, Jacques (1991) “¿Qué cultura para qué concepto de política?”, En *El futuro del socialismo. Coloquio internacional. La Sorbona 1991*, Coediciones Letra Buena / El Cielo por Asalto, Argentina.
- (1975) *Gramsci, teórico de las superestructuras. Acerca del concepto de sociedad civil*, Ediciones de cultura popular, México.

Tiramonti, Guillermina (2001) *Modernización educativa de los '90. ¿El fin de la ilusión emancipadora?*, FLACSO-Temas Grupo Editorial, Buenos Aires.

Tiscornia, Lucía y Vairo, Daniela (2006) “La cultura política de elites y opinión pública en Uruguay en el período 2001-2004: ¿patrones de comportamiento?”, Ponencia presentada al Primer Congreso Uruguayo de Ciencia Política, 30-31 de octubre de 2006, Montevideo.

Tocqueville, Alexis de (1982) *La democracia en América*, Madrid, Alianza.

Turner, Frederick C. (1995) “Reassessing Political Culture”, En Smith, Peter H., *Latin America in comparative perspective. New Approaches to Methods and Analysis*, University of Westview Press Boulder San Francisco Oxford, California, San Diego.

Valencia, León (2004) “La migración irrumpe en la agenda latinoamericana”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.

Vallespín, Fernando y Valcárcel, Amelia (1995) *Historia de la Teoría Política. Historia, progreso y emancipación*, Altaya, Madrid.

Varios autores (1990) *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa Editorial, España.

Villarroel, Mónica (2003) “Definiciones. Perspectiva de los estudios culturales”, Apuntes y *power point* clase 4, en “Comunicación y globalización: los nuevos escenarios del siglo XXI”: www.plataforma.uchile.cl.

Weber, Max (1994) *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, PLANETA-DE AGOSTINI, España.

----- (1991) *Escritos políticos*, Alianza, Madrid.

----- (1985) *Ensayos de sociología contemporánea I*, PLANETA-DE AGOSTINI, Barcelona.

Wilde, Oscar (1999) *Ensayos y artículos*, Edicomunicación, Barcelona.

----- (1999a) “Impresiones sobre Yanquilandia”, en Wilde, Oscar, *Ensayos y artículos*, Edicomunicación, Barcelona.

----- (1999b) “Marruecos a Caballo”, en Wilde, Oscar, *Ensayos y artículos*, Edicomunicación, Barcelona.

----- (1999b) “Pluma, lápiz y veneno”, en Wilde, Oscar, *Ensayos y artículos*. Edicomunicación, Barcelona.

Connell, Robert W. (2004) “Una teoría sureña”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.

- Williams, Raymond (1994) *Sociología de la cultura*, Paidós, Barcelona.
- Zizek, Slavoj (2005) *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2003) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- (2003a) “The Irak War: Where is The True Danger?”, En European Graduate School — Media & Communications — Think Media:
<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-the-iraq-war-where-is-the-true-danger.html>
- Zuleta P., Mónica (2004) “El lenguaje personal nietzscheano: Michel Foucault y los estudios culturales latinoamericanos”, En *Nómadas N° 20, Producción de conocimiento, hegemonía y subalternidad*, Fundación Universidad Central-DIUC, Bogotá.

Artículos de prensa y afines

- Achugar, Hugo (2004) “Participación social, consumo y equidad cultural”, En Semanario *Brecha*, 23 de diciembre: 42-43.
- (2004) “Prioridades y peligros en vísperas del nuevo gobierno”, En Semanario *Brecha*, 23 de diciembre: 43.
- Bianchi, César (2004) “Fossati a juez por dichos sobre gays”, En *Diario El País*, Suplemento Ciudades, 17 de septiembre: 1.
- Brando, Óscar (2002) “Memorias de Edward W. Said. El Extranjero”, En Semanario *Brecha*, 26 de abril: 30-31.
- Campanella, Hortensia (2002) “Edward W. Said, Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 2002. La ética como una de las bellas artes”, En Semanario *Brecha*, 8 de noviembre: 30-31.
- Capurro, Raquel (2003) “¿La reacción encadena, dijo el Obispo?”, En Semanario *Brecha*, 22 de agosto: 15.
- Cartas al director (2003) “La homosexualidad y la Iglesia Católica (I), (II), (III), (IV), (V), (VI)”, En Semanario *Búsqueda*, 28 de agosto: 43.
- Chomsky, Noam (2003) “Edward W. Said”, En Semanario *Brecha*, 3 de octubre: 21.
- Ferrer, Christian (1995) “Foucault”, En *Relaciones* n° 130: 10-11.
- Foucault, Michel (2000) “La psiquiatrización de la locura, los ‘anormales’”, En *Relaciones* n° 191: 16-19.
- Friedler, Egon (2000) “Edward W. Said, personaje controvertido”, En Semanario *Brecha*, 22 de diciembre: 36.

- Frontán, Fernando (2003) “La única enfermedad es la homofobia”, En Semanario *Brecha*, 22 de agosto: 16.
- Galeano, Eduardo (2003) “El peligroso arcoiris”, En Semanario *Brecha*, 29 de agosto: Contratapa.
- Gioscia, Laura (2002) “Teoría política y coyuntura”, En *Relaciones* n° 223: 14-15.
- Larre Borges, Ana Inés (2003) “Edward Said, lejos de casa. El valor de la palabra”, En Semanario *Brecha*, 3 de octubre: 20-21.
- López, Belloso, Roberto (2005) “Scherezade en Tijuana. Fronteras de Oriente”, En Semanario *Brecha*, 28 de enero: 24-25.
- Mines, Diana (2003) “De la Comisión Para la Paz a la prédica de la homofobia”, En Semanario *Brecha*, 22 de agosto: 15.
- Muñoz, Carlos (1996) “El monstruo homosexual”, En *Relaciones* n° 146: 5-7.
- No figura autor (2003) “La Iglesia Católica instalará ‘grupos de acogida’ para que las personas que tengan tendencias homosexuales puedan ‘curarse’”, en *Búsqueda*, 4 de septiembre: 16-17.
- Oxandabarat, Rosalba (2004) “Hay, no hay, se buscan”, En *Brecha*, Montevideo.
- Queiruga, Álvaro (2003) “El ‘efecto Cotugno’. Al ritmo de Village People”, En Semanario *Brecha*, 3 de octubre: 26.
- Ravecca, Paulo (2006) “De dictadura y de después”, en *Revista Relaciones*, N° 267, Agosto, Montevideo.
- (2006^a) “Lecciones sobre política y Estado. Michel Foucault: caja de herramientas”, En Semanario *Brecha*, 24 de noviembre: 34.
- (2006b) “Cumbre y disidencia. Más allá (y más acá) de los que protestaron”, En Semanario *Brecha*, 11 de noviembre: 18.
- (2006c) “La diversidad sexual: una cuestión política”, En Semanario *Brecha*, 6 de octubre: 25.
- (2006d) “Slavoj Zizek más allá de Slavoj Zizek”, En Semanario *Brecha*, 12 de mayo: 29.
- (2006e) “Los disturbios de la Ciudad Vieja. Una excusa para hablar del margen”, En Semanario *Brecha*, 10 de febrero: 24.
- (2005^a) “La cuestión palestina en los ojos de Edward Said”, En Semanario *Brecha*, 27 de mayo: 26.
- (2005b) “‘Política’ tiembla si ‘Cultura’ irrumpe: el caso de ‘Orientalismo’”, En Semanario *Brecha*, 27 de mayo: 27.

----- (2004) “Reflexiones sobre la homofobia. De la injuria a la palabra propia”, En Semanario *Brecha*, 24 de septiembre: 30-31.

----- (2004^a) “¿Qué hacer? Hacia una respuesta radical después de Lenin”, En Semanario *Brecha*, 16 de julio: 31-32.

----- (2004b) “Repensar la izquierda. Ni centrismo ni ortodoxia: hegemonía”, En Semanario *Brecha*, 11 de junio: 29.

Richero, Sofi (2003) “Un diálogo entre el psicoanálisis y las ciencias sociales. Buscando desesperadamente al sujeto”, En Semanario *Brecha*, 7 de noviembre: 16 y 17.

Sempol, Diego (2003) “Alerta: el ‘virus’ gay es ‘contagioso’”, En Semanario *Brecha*, 22 de agosto: 14.

Zibechi, Raúl (2003) “Intelectual, a secas”, En Semanario *Brecha*, 22 de agosto: 21.

Recursos de Internet

UNESCO: www.unesco.com.org. Editorial UNESCO:

www.innovarium.com/PoliticasyPolculturalGlobalizacion.htm.

www.theory.org.uk. Más específicamente, y acerca de Judith Butler:

<http://www.theory.org.uk/ctr-butl.htm>.

<http://alcoberro.info/V1/weber.htm>

<http://politics.ucsc.edu>

NOTAS

ⁱ Agradecimientos:

A mi director de tesis, el Dr. Javier Gallardo y a la Dra. Amparo Menéndez-Carrión. Mi deuda intelectual y vital es tan grande para con ambos que no logro ponerle nombre. María del Carmen Dans, lectora implacable y amiga de infinita paciencia, no solo conversó conmigo por horas sobre este trabajo sino que, y por si fuera poco, también soportó que le realizara tortuosas lecturas de secciones enteras: por saber escuchar y entender. A Kalle Dahlquist, con quien sencillamente comparto la raíz. A mis queridos y domingueros contertulios del Valerio, especialmente Ana María Araujo, Carmen Dangiollillo, Luis Fabre y Raquel Lubartowsky: porque allí siempre se piensa *desde el margen*. A Diego Hernández, entre otras muchas cosas, por convencerme de que no podía utilizar la un tanto risible expresión *cultural politics*... el sentido común ganó la batalla. A Nicolás Bentancur, por las interminables conversaciones compartidas sobre la ciencia política y sus alrededores, y porque a través de su proyecto de investigación me desarrollé intelectual y profesionalmente lo cual, espero, se vea reflejado de

alguna manera en estas páginas. Ana Inés Larre Borges me entrenó en el difícil arte del manejo de los puntos suspensivos, me prohibió escribir “rigurosidad” y abrió espacios para que mi palabra fuera dicha. Kalle Dahlquist, Marcelo Rossal y Lucía Tiscornia participaron de una suerte de Seminario Entre Casa donde discutimos los componentes principales de este escrito: por tantos valiosos y generosos aportes. A Inés Ksiazienicki, por compartir silencios parlanchines y analíticos. A Diego Sempol, con quien, recientemente, hemos comenzado a pensar, juntos. A Sofí Richero, a los compañeros de Fuera de Lugar de *Brecha* y al Semanario todo, porque allí se piensa lo que se hace cuando se dice. A Mónica Belevan, co-conspiradora, librepensadora y, además, nietzscheana. A los Profesores cuyas enseñanzas, espero, logre no traicionar en mi propia práctica docente. Son muchos, pero algunos nombres significativos son los que siguen: Milita Alfaro, Fernando Errandonea, Javier Gallardo, Alfredo Goldstein, Daniel Guasco, Constanza Moreira y Rafael Paternain. A Nicolás Bergeron, por sus comentarios enviados al mejor estilo decimonónico. A Graciela Schol y Mauricio Langón, a la Asociación Filosófica del Uruguay y a aquellas Primeras Olimpiadas de Filosofía, donde, a pesar de todo, pudimos filosofar. A Gabriela Mosteiro que fue, quizás, la primera que me asomó a Michel Foucault. A los dispositivos generadores de daño... en realidad, a la posibilidad de transformar el daño en otra cosa. Esa posibilidad tiene, para mí, nombre y apellido: Cristina Barcia. A Ana Acosta y Lara y María Gravina –aunque, finalmente, no pude ser poeta– por las únicas clases de francés donde se repetían frases de Ciorán y Deleuze. Gabriel Bell, Juan Andrés Bresciano, Leonardo Carrión-Eguiguren, Cecil Casen e Inés de Torres me aportaron elementos analíticos y perspectivas sumamente esclarecedoras. Lo mismo, y muy recientemente, Laura Gioscia. A María de los Ángeles Fernández Ramil, entre otras cosas, por acercarme a la apasionante subdisciplina de la historia de la ciencia política.

Una vez más, a Marta Fonseca Ricci, por educarme en la gravedad de la palabra.

Y, muy especialmente, a todos los cursantes de Teoría Política III de 2005, quienes me padecieron por vez primera.

ⁱⁱ Post-Structuralism and Radical Politics News Letter, Editorial, Issue 4, 2004.

ⁱⁱⁱ Este apunte teórico y la propuesta de analizar las nociones en tanto “campos contestados” me fueron sugeridos por Amparo Menéndez-Carrión. Al respecto ver Menéndez-Carrión (2001, 2002, 2002^a).

^{iv} Algunos ejemplos de ello son Almond y Verba (1992), Dahl (1989), Haretche (2004), Inglehart (1990), Moreira (1997), Putnam (1971, 1993 y 2001) y Turner (1995). Resulta contundente (en el respaldo a mi argumento) el recorrido que propone Giacomo Sain (1988) en el apartado sobre “cultura política” del clásico Diccionario de Política dirigido por Bobbio y Mateucci. Para una mirada crítica sobre los usos tradicionales del concepto ver Menéndez-Carrión (2001, 2002, 2002^a).

^v En el último *Informe de Coyuntura* del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de la República puede encontrarse un breve trabajo de María Inés de Torres que constituye un excelente ejemplo de la perspectiva de las “*políticas públicas de cultura*” (De Torres, 2006: 53), en este caso aplicada al primer año de gobierno “progresista”.

^{vi} Entiendo “cultura” en la acepción de Clifford Geertz (1973).

^{vii} La noción de “convivencia entre distintos/extraños” se la debo a Amparo Menéndez-Carrión.

^{viii} Entre estas problemáticas se encuentran las que siguen: la cuestión del arte, la literatura y el conocimiento en su vínculo con el poder y la convivencia, el mundo de lo cotidiano y la desigualdad /diversidad genérico-sexual, los ordenamientos –siempre “arbitrarios”– y los desvíos múltiples que se enfrentan en espacios (supuestamente) “extra-políticos”, las dimensiones específicamente culturales de la hegemonía política, los fenómenos comunicacionales, la interculturalidad y el colonialismo, el vínculo entre estética y poder, la cultura-en tanto-condición-de-posibilidad-de-la política, la trilogía foucaultiana: discurso, verdad y poder, y en fin: la misma representación de la política en tanto cuestión política. Evidentemente, en este trabajo no puedo hacer referencia a todas estas cuestiones: debo seleccionar, como afirmé arriba, algunos “puntos de entrada” al problema.

^{ix} Recojo la expresión de distintos programas de estudio de algunas importantes universidades norteamericanas y canadienses. Por ejemplo, en la descripción del “*area of emphasis*” “*Political*

and Social Thought” del programa de doctorado del *Politics Department* de la Universidad de California en Santa Cruz puede leerse: “*The emphasis in this area is on both the tradition of political theory and the more recent literatures that challenge the distinctions between political and nonpolitical modes of critique and analysis*”

(http://reg.ucsc.edu/catalog/html/programs_courses/poliPS.htm). Por otra parte, si se revisan las publicaciones recientes de profesores tan reconocidos como Mark Bevir o Wendy Brown, del departamento de ciencia política de la Universidad de Berkeley, se constata no sólo que no están ajenos a este proceso, sino que lo protagonizan. Un ejemplo potente de esto es la entrevista a Bevir realizada por Sylvain Meyet y que figura en *Post-Structuralism and Radical Politics News Letter* (Meyet, 2002), donde el pensador señala que Michel Foucault “*has helped to provide me with materials with which to think critically about the history and the role of positivists forms of political science*”.

^x De la manera en se define en el capítulo 2.

^{xi} La “desestabilización” y la “des-construcción” para usar un término nada inocente, azuzan más la reflexión que el “conocimiento”. Sin embargo, siguiendo a Arendt (1987 y 1999) el conocimiento sin reflexión puede ser, incluso, peligroso. La racionalidad instrumental necesita de control exógeno. Laura Gioscia (apuntes inéditos) muestra cómo Arendt resuelve el problema de “qué es pensar políticamente” y el lugar privilegiado del “juicio” como momento de ejercicio de politicidad.

^{xii} La tradición francesa de pensamiento político contemporáneo hace referencia a la distinción entre “la política” en tanto actividad (como el ámbito que la noción claramente delimita), y “lo político” como aquello que, virtualmente, puede devenir, o se puede transformar, en político. Para una rica reflexión teórica acerca de los debates contemporáneos en torno a dichos conceptos y maneras de mirar ver Menéndez-Carrión (2001, 2002, 2002^a).

^{xiii} Si, para Jacques Lacan, de lo que se trata en psicoanálisis es de “serse” (yo suelo referirme, parafraseando a Michel Foucault, del “ejercicio de *sī*”) podemos preguntarnos si, acaso, no podríamos decir exactamente lo mismo de la política: que (se) trata de *sernos*. La acción política, al igual que el (psico)análisis, es infinita e incierta, luego de comenzada no se tiene certeza alguna de a qué se llegará (Hannah Arendt). Agradezco a las psicólogas Ana María Araújo, Carmen Dangioliello y Raquel Lubartowsky las interminables conversaciones sobre los vínculos entre psicoanálisis y política, en las cuales, evidentemente, soy más receptor que dador de pistas interpretativas. El punto teórico específico sobre Jacques Lacan se lo debo a Raquel Lubartowsky. Acerca de las implicaciones políticas del psicoanálisis y su disposición reflexiva ver la brillante argumentación de Castoriadis (1990). Su abordaje constituye, en definitiva, otra manera de acceder a la cuestión de la articulación entre el ámbito de “lo cultural” y el de “lo político”. Para una visión crítica sobre las implicaciones “políticas” de psicoanálisis ver las obras de Didier Eribon, entre ellas, Eribon (2003). Para un desmontaje furibundo de esa crítica, Gadea (2002)

^{xiv} Al respecto la bibliografía de la autoría del propio Foucault es más que abundante. Ver entre otros Foucault (1984; 1984^a; 1991; 1991^a; 1992; 1993; 2002; y, muy especialmente: 2006).

^{xv} Que, por cierto, no son monolíticas: de hecho hay en su seno una diversidad de formas de practicarla. En este registro, es sumamente interesante hacer jugar “el adentro” y “el afuera” en el intercambio con perspectivas provenientes de otras disciplinas. “Desde adentro” de la ciencia política tendemos a percibir una gran dispersión, e incluso la existencia de maneras sumamente contrastantes de concebirla. En mi permanente conversación con académicos provenientes de las humanidades y, especialmente, de la antropología y la psicología, sin embargo, he constatado que, en ellas, predomina una visión de la ciencia política como un saber sin diversidad interna.

^{xvi} Geertz, Clifford (1997) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España: 56.

^{xvii} La relativización que expresa el prefijo “co-” se desprende de la asunción de límites, móviles pero existentes, del enfoque del constructivismo sociológico. Lo que experimentamos como la realidad está atravesado por el discurso pero el discurso no es dueño y señor de lo que experimentamos como realidad. Esta constatación se ve reflejada en los diferentes aportes contenidos en Guasch y Osborne (2003), quizás el primer trabajo monográfico publicado en

español sobre sociología de la sexualidad. Del conjunto de los artículos que allí se compendian se deduce que la asunción de que el género es una construcción social no contradice la existencia de “datos de la experiencia” biológica. Ravecca (2003^a) constituye un recorrido conciso pero exhaustivo por este volumen. Para una discusión de los alcances del constructivismo cultural (aplicado al problema de la “identidad sexual”) ver Mondimore (1998). El autor señala, por ejemplo, que “*la orientación sexual parece seguir demasiadas ‘normas’ biológicas para que la homosexualidad no sea más que una ‘construcción’ social*” (189). Este aserto supone reconocer que hay datos de la experiencia cuyo vínculo con la “mediación discursiva” no es de “reductibilidad”.

^{xviii} Brunner se refiere allí a los ejercicios de nominación (que no son otra cosa que ejercicios de poder) asociados a la configuración de la realidad sociopolítica chilena de la transición democrática, la cual presentaba en ese momento, al igual que hoy, dos bloques antagónicos.

^{xix} Al decir de Raymond Williams “*tanto el problema como el interés de la sociología de la cultura pueden percibirse de inmediato en la dificultad implícita de su término aparentemente definitorio: «cultura»*” (Williams, 1994: 10). Para un recorrido exhaustivo por la trayectoria del concepto de cultura ver el texto citado de Williams; otras referencias de utilidad son Abbagnano (1992), Geertz (1997) y Giménez (1998).

^{xx} Desde el vamos aclaro que el ámbito de lo cultural entraña, según mi propia perspectiva, relaciones de poder (y dominación) entre “identidades de género” y maneras de experimentar la sexualidad y la afectividad (Echavarren: 2003; 2004, 2004^a; 2004b; Eribon: 1992, 1997, 2001, 2004; Gioscia: 1999, 2000; Gioscia y Longo: 1996; Prates, no figura fecha; Ravecca, 2004), “identidades culturales” (Said: 2000; 2000a; 2002; 2003; 2003^a; 2003b) e identidades sociopolíticas y diferentes sectores del mundo social (Laclau y Mouffe: 2004; Laclau, Zizek, Butler: 2003). Comparto el señalamiento, en síntesis, de que “*el complejo terreno de lo cultural no está desvinculado de las relaciones de poder*” (Gioscia, 2003: 167). El concepto de “pueblos primitivos o incivilizados” contenido, a modo de ejemplo, en la tradición europeo-americana del orientalismo está directamente vinculado con el proyecto de dominación occidental sobre Oriente (Said, 2003 y 2003^a). Los relatos que se desarrollan en el campo de experiencia de lo cultural no sólo impactan en la manera en que los sujetos se vinculan sino también en el proceso mismo de identificación, o sea, en la construcción identitaria. Por tanto, para mí es central reflexionar en torno a desde qué estrategias se procesa la construcción del “otro”. Le debo a Raquel Lubartowsky y a Ana María Araújo este concepto, tan preciso, de “proceso de identificación” (que es, por definición abierto, completo e inestable, o sea, “político”) como noción sustituta de la ya caduca para muchos idea de “identidad”. En todo caso, mi perspectiva enfatiza el conflicto antes que la producción “consensuada” de un “orden” (identitario, social, político, etcétera).

^{xxi} Dejo constancia, sin embargo, de que distintos autores señalan que “*la primera tentativa para eliminar el carácter aristocrático de la cultura fue realizada por la ilustración*” (Abbagnano, 1992: 274).

^{xxii} El “individuo” constituye una *ficción teórica* que, como material para la reflexión, posee muchos límites y problemas, por lo menos cuando se lo insulariza y se presupone que sus “preferencias” no expresan, de alguna manera, el *statu quo* y las *contestaciones al mismo* y cuando, por ende, no se logra constatar que dichas preferencias, finalmente, no son “tan propias”. Las preferencias individuales son una construcción socio-política.

^{xxiii} Un recorrido muy logrado sobre éste y otros aspectos de la obra de Immanuel Kant puede encontrarse en Colomer (1995).

^{xxiv} De esta forma Habermas (1999: 203) apunta: “*Si la ilustración puede apoyarse en ciencias humanas cuyo progreso esté metódicamente tan asegurado como el de las ciencias de la naturaleza, cabe esperar progresos no sólo en la moralidad de los individuos, sino también en las formas de convivencia civilizada. El progreso de la civilización lo ve Concorcet, lo mismo que Kant, en la línea de una república que garantice las libertades civiles, de una organización internacional que asegure la paz perpetua, de una sociedad que acelere el crecimiento económico y el progreso técnico y acabe con las desigualdades sociales, o al menos las*

compense”. El progreso humano está enmarcado en (y es productor de), lo que podría llamarse “evolución cultural”.

^{xxv} Tan rico como confuso y, por momentos, frustrante (Geertz, 1994).

^{xxvi} En este registro parece interesante reparar en el cuestionamiento que Rafael Bayce ha desarrollado de las concepciones aristocráticas de la cultura en el contexto uruguayo, a saber: “(...) *esbozemos la obsoleta idea (dominante en el obsoleto Uruguay) de la cultura como el conjunto de actividades y productos de excelencia o forjadores de la misma en el campo de las artes, las letras o humanidades. La educación en técnicas, ideas y gusto debería producir una excelencia heterónoma, vectorizada por pontífices del gusto, en que la expresividad es exactamente juzgada en su valor estético y no en su valor expresivo y proyectivo. Esta cultura iluminista, elitista, heterónoma, esteticista y vanguardista era bastante sinónima del concepto de civilización como proceso de alejamiento de la barbarie, más o menos sinónima de la idea de progreso. Aunque el Uruguay está saliendo de esta pesadilla iluminista, de cualquier modo siguen siendo la concepción y actitud dominantes en las cúpulas culturales «culturosas»*” (Bayce en Achugar, 1992: 137).

^{xxvii} Para el estudio de cómo opera lo cultural en las relaciones de dominación y diferenciación en diversos grupos (estamentos, clases, etcétera) o a nivel de lo intragrupal (artistas, escritores, periodistas, etcétera) ver Bourdieu (1990 y 1997). Según Rousseau el hombre civilizado presenta un “furor de distinguirse”.

^{xxviii} De esta manera, quien escribe, un latinoamericano de esta confusa contemporaneidad, demuestra ser una persona cultivada si escucha las sonatas para violín solo de Johann Sebastian Bach o la Opus V de Arcangelo Corelli, lee las tragedias de Esquilo o contempla una escultura de Leonardo Da Vinci.

^{xxix} Víctor Manuel Rodríguez, en un artículo relativamente reciente, sitúa la cuestión de la transformación de la manera de entender y experimentar la cultura y lo cultural argumentando que “*se ha pasado (...) de una concepción de cultura como objetos y productos inscritos en las tradiciones de la alta cultura, hacia una perspectiva que apunta a una visión más antropológica, aquella que da cuenta de la cultura como un espacio de construcción colectiva de universos simbólicos, prácticas sociales y agendas políticas*” (Rodríguez, 2004). Felipe Arocena, a su vez, expresa ese énfasis analítico cuando identifica a “*la cultura (en tanto) el locus donde se procesan los significados acerca de lo que uno hace y es en el mundo*” (Arocena, 1997: 201). Son muchos los autores y las líneas de reflexión que en años recientes dan cuenta, de una manera u otra, de la complejidad y los desplazamientos teóricos múltiples a los que el investigador se enfrenta a la hora de problematizar dicha noción, entre otros Achugar (2004, 2004^a), Achugar y Caetano (1994), Álvarez (1994), Arocena (1997), Bayce (1992), Brunner (1999, 2000), Carvalho (1994), García Canclini (1987, 1991), García Canclini y Moneta (1999), Gioscia (2000), Jameson (1998), Landi (2000), Maccioni (2001), Martorelli y Martorelli (1997), Menéndez-Carrión (2001, 2002 y 2002^a), Richard, (1996 y 2003), Rodríguez (2004) y Texier (1991). La revista *Nómadas* (2004) resulta especialmente útil para identificar el lugar de los estudios culturales y la diversidad de líneas de tematización que albergan –y para visualizar cómo los mismos hacen jugar analíticamente las nociones de política y cultura. Ver especialmente los artículos de Mónica Zuleta, Robert William Connel, Arturo Escobar, Nelly Richard, María Graciela Rodríguez y Sergio Caggiano.

^{xxx} A este respecto ver, por ejemplo, Rossal (2005). En el apartado intitulado “Algunas consideraciones de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo” de Habermas (1999) se puede hallar un recorrido sucinto por debates claves en la historia de la Antropología Cultural.

^{xxxi} El subrayado es propio.

^{xxxii} Para un recorrido exhaustivo sobre las diferentes maneras de entender y experimentar la noción de ciudadanía y donde se la vincula al concepto de cultura ver Gioscia (1996 y 2000) y Menéndez-Carrión (2001, 2002 y 2002^a).

^{xxxiii} La UNESCO, por ejemplo, constituye una usina de producción y un ámbito de reproducción del discurso de las “políticas culturales”.

^{xxxiv} Ejemplos que nos ayudan a visualizar esto son Achugar y Caetano (1994), Álvarez (1994), Brando (2004), Canclini (1987, 1991), Carvalho (1994), Martorelli y Martorelli (1997) y Oxandabarat (2004). Para un abordaje de historia de políticas públicas culturales ver Cosse y Markarián (1996).

^{xxxv} Me pregunto, a la inversa de Álvarez si, pensar la cultura en tanto *concepto teórico denso* y no solamente como “ese lugar” difuso pero que –“todos sabemos que”– tiene que ver con las “industrias culturales”, no implica repensar la noción de política y si esa operación no tiene algún retorno hacia el concepto de políticas públicas. En el marco de este ejercicio, cuyo objetivo central es tensar la categoría de cultura política, detecto la conveniencia, también, de interrogarnos acerca de los posibles efectos e implicaciones del abordaje de la cultura desde las nociones de industrias culturales y políticas públicas culturales.

^{xxxvi} La frase siguiente ilustra este desplazamiento discursivo en términos en extremo caricaturales: “«la cultura» y «su gente», ya no deben generar alternativas al capitalismo sino mercantilizar la cultura, declarando rentabilidades múltiples”. En muchos posicionamientos intelectuales de izquierda encuentro una ausencia analítica relevante: la no tematización de las *implicaciones* de este viraje. ¿Qué es lo que está impidiendo o facilitando alojar? ¿En qué contexto ideológico surge? ¿Cómo se relaciona con el mismo? ¿Qué tipo de conexiones pueden trazarse entre “cultura política” y “política cultural”? ¿Operan de forma similar? ¿En qué sentido?

^{xxxvii} A. Almond, Gabriel y Verba, Sidney (1992) “La cultura política”, en Batlle, Albert, *Diez textos básicos de ciencia política*, Editorial Ariel, S.A., Barcelona: 172. El énfasis no figura en el original.

^{xxxviii} *Ibid.*: 175. El énfasis no figura en el original.

^{xxxix} Freud, Sigmund (1986^a) “El porvenir de una ilusión”, En Freud, Sigmund, *Obras Completas*, volumen XXI, Amorrortu Editores, Buenos Aires: 34.

^{xl} Esto no significa que desconozca la existencia de enfoques politológicos más sensibles al registro de lo simbólico-discursivo. De hecho, quiero dejar constancia de una deuda intelectual mayor con el “enfoque hermenéutico” sobre la política y los sujetos partidarios planteado en Pérez-Antón (1984, 1988 y 1996). Considero que el mismo representa, precisamente, una perspectiva que, “respetando” una definición relativamente “tradicional” de la política (en tanto las dinámicas y los sujetos tematizados se inscriben en el llamado “sistema político”) da cuenta de una sensibilidad teórica abierta a sus dimensiones simbólico-discursivas. Por tanto, y desde mi punto de vista, constituye una propuesta sumamente valedera y con efectos estratégicos convenientes en tanto “funciona como” una suerte de contrapeso académico al cinismo propio de importantes versiones de la ciencia política contemporánea, donde el *homo economicus* oblitera al *zoom politikon*. Otro ejemplo de una mirada empírica teóricamente densa y que yo ubicaría bajo la rúbrica “enfoque hermenéutico” (y donde, por lo tanto, se contemplan las tramas de significación y los móviles valóricos para entender el hacer y el decir de los sujetos interactuantes) es Caetano, Gallardo y Rilla (1995). Me parece que estos apuntes no le restan valor al ejercicio que este trabajo desarrolla, donde se movilizan dos posicionamientos bien contrastantes en términos del lugar que adjudican a los componentes “culturales” a la hora de pensar los problemas políticos.

^{xli} En términos de la manera de conceptualizar “política” el posicionamiento sartoriano ejemplifica bien la mirada de tintes weberianos en la que los futuros politólogos son educados en Ciencia Política I, asignatura del Ciclo Básico de la carrera de ciencia política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, la cual se ubicaría entre el “maximalista” Leftwich (1986) y el “minimalista” Nicholson (1986).

^{xlii} Sobre este y otros aspectos de la reflexión tocquevilliana ver Béjar (1995), Gallardo (1997-1998) y Rabotnikof (1987).

^{xliii} Y, muy recientemente y en la misma línea de tematización (en clave del distingo “elites-masa”), Vairo y Tiscornia (2006). El título del apartado II.1 de este trabajo es un reflejo radical de las claves de interpretación que estoy tratando de analizar: “Democracia, Sistema Político, Cultura Política”. El mismo parecería dar cuenta, incluso, de un proyecto analítico que puede ser leído como inherentemente normativo. En todo caso, la “cultura política” parecería estar “al

servicio” (analítico, en principio) de los otros dos componentes de la trilogía. Esta perspectiva no apunta a este trabajo específicamente sino que puede ser aplicada, en términos generales, a la apelación misma a la noción de “cultura política” en clave conductista.

^{xliv} “*Aunque (los líderes de las naciones en vías de modernización) no puedan captar plenamente los equilibrios sutiles del sistema político democrático y las facetas más finas de la cultura cívica, tienden a interpretar su legitimidad como la expresión de un movimiento hacia el sistema político humano*” (Almond y Verba, 1992: 173).

^{xlv} A modo de ejemplo, en la Nota Preliminar a una edición de los escritos de Heráclito, Parménides y Empédocles se señala la importancia radical de la influencia intelectual de “Oriente” sobre “Occidente”: “*No es casual que la filosofía nazca en Jonia, la parte más oriental de Grecia y donde más intenso era el intercambio comercial y cultural con Oriente. Parece innegable el influjo ejercido por Oriente en la filosofía de estos siglos*” (Edicomunicación, 1999).

^{xlvi} Respecto del significado de la obra de Said, Noam Chomsky (2003) se ha referido a “*sus notables contribuciones a los estudios y al conocimiento (que) literalmente cambiaron las maneras en que hemos llegado a ver el mundo moderno y sus orígenes*”.

^{xlvii} Acerca del impacto de *Hegemonía y Estrategia socialista* ver Ravecca (2004^a, 2004b).

^{xlviii} Impresiona leer la introducción de José M. Aricó a los *Cuadernos de la Cárcel*, de Antonio Gramsci (1986), y recordar que hay una “literatura marxista” construida específicamente por “prologuistas ortodoxos” y que se edifica sobre un disciplinamiento muy duro: Lenin “tiene que ser” marxista, Gramsci “tiene que ser” leninista y, por lo tanto” un “genuino marxista”. Así, estos comentaristas van armando una suerte de puzzle gris donde cada parte encaja perfectamente y no hay discontinuidades ni rupturas

^{xlix} Posicionamiento que constituye la imagen invertida del que comparten los distintos autores que, de maneras diversas, miran lo político desde lo cultural: desde Nietzsche hasta Said. Cuando la epistemología bourdiana, siguiendo a Bachelard, señala que el vector epistemológico va de lo racional a lo real, se coloca en el mismo campo discursivo que trato de identificar. ¿Qué son “la economía” y “la realidad”, en definitiva? Nociones. ¿Y dónde está situada toda noción? Evidentemente, en el sistema público de símbolos desde donde un conglomerado humano “se gestiona”: lo cultural. Lo cultural construye lo económico, así como “lo epistemológico” construye “lo técnico”.

^l En Martínez y Rodríguez (2006) se relevan algunas de las principales “críticas zizekianas” a esta versión del posmarxismo. También hay un “rescate hermenéutico” de Althusser que me parece de recibo. Dejo constancia de que comparto la perspectiva de que la despolitización de la economía constituye una operación política funcional a la reproducción de “la sociedad capitalista de mercado”. Al decir de Zizek (2005: 192) “*En la sociedad humana, lo político es el principio estructurante abarcador, de modo que toda neutralización de cierto contenido parcial como «no político» es un gesto político por excelencia*”. Si bien no es el tema de este trabajo quiero aclarar que considero valedero el intento de “absorber” “la contingencia” desde el marxismo (lo cual no niega la conveniencia analítica de, en ocasiones, “mirar desde lo post”).

^{li} Ravecca (2005 y 2005b) sintetizan más o menos prolijamente algunos de los puntos analíticos centrales de *Orientalismo*. Ravecca (2005^a) analiza un volumen que recoge los artículos de prensa del autor donde tematiza la “cuestión palestina”.

^{lii} La figura de Edward Said ha tenido un fuerte impacto en el debate público local a nivel de la prensa escrita. Las lecturas que predominan apuntan, básicamente, a su condición de “actor político”. Menos atendida es la faceta propiamente “intelectual” de su itinerario. Acerca del significado de la figura de Said ver Brando (2002), Campanella (2002), Chomsky (2003), Friedler (2000), Larre Borges (2003) y Zibechi (2003).

^{liii} Algunos ejemplos son Nietzsche (1985, 1992, 1999, 1999^a, 1999b, 1999c y 2001).

^{liv} Las obras del Marqués de Sade, autor olvidado por las ciencias sociales en sus vertientes más tradicionales, resultan también muy capitalizables desde el punto de vista de la ruptura epistemológica y del tensamiento de las maneras establecidas de mirar y entender. Por ejemplo, su abordaje sobre los problemas morales y sobre cómo las mismas impactan en las “costumbres” personales y colectivas es bien interesante. El autor pone permanentemente en

juego nociones como “deseo”, “poder”, “bien” y “mal” proponiendo su rearticulación radical. Por esto, considero imprescindible trascender la “inmediatez” de sus relatos y consignas para interrogarlo desde una batería de preguntas que apunten a desentrañar las *implicaciones teóricas* de lo que dice. Un ejercicio de ese tipo puede encontrarse en Panero (1999). Algunas de las obras más destacadas del escritor francés son Sade (1987, 1996, 1999, 1999^a, 1999^b).

^{lv} Said (2003: 456) se refiere implacablemente a “*Huntington y todos los teóricos y los apologistas de una exultante tradición occidental, como Francis Fukuyama*”.

^{lvi} Parfraseando al poeta Antonio Machado, proclamar la verdad constituye “*el supremo ardid de guerra*” (Machado, 1968: 154) o, como dijera otro colega suyo, las palabras “*administran mitos y virtudes*” (Puig, 1969: 53). Friedrich Nietzsche (1999^a: 38) había realizado, mucho antes, un señalamiento muy similar: “En el *lenguaje* se oculta una mitología filosófica”. El énfasis figura en el original.

^{lvii} La teoría freudiana (Freud, 1980, 1986, 1986^a, 1993), Reich y algunas versiones del marxismo tematizan al poder de esta guisa. En la primera, el “malestar en la cultura” se asocia a que ésta procede a la represión de la agresividad por medio de la culpa. El proceso de interiorización de esa instancia represiva es conceptualizado a través de la figura del “superyó”.

^{lviii} Recuerdo aún mi sensación de desagrado cuando, leyendo apasionadamente los ensayos y artículos de Oscar Wilde, me encontré con un articulo, intitulado “Marruecos a caballo”, donde el escritor inglés señalaba que “*está fuera de duda que en Marruecos, Inglaterra tiene intereses que defender, una misión que cumplir*” (Wilde, 1999^b: 277).

^{lix} Muy foucaultianamente, Judith Butler argumenta que “*there is no gender identity behind the expressions of gender; ... identity is performatively constituted by the very ‘expressions’ that are said to be its results*” (Butler citada en <http://www.theory.org.uk/ctr-butl.htm>). Este posicionamiento conduce al reconocimiento de que el terreno cultural y agentes como los medios de comunicación poseen un rol crucial en lo que puede denominarse ‘*semiotic war*’. Tales enfrentamientos por la construcción de los significados públicos de los distintos aspectos que hacen a la convivencia (inclusive aquellos que, tradicionalmente, han sido ubicados en el “espacio privado”) están ejemplificados en los debates de la prensa local acerca del “estatus” de las “sexualidades periféricas”. Al respecto ver, por ejemplo, Bianchi (2004), Cartas al director (2003), Capurro (2003), Frontán (2003), Galeano (2003), Mines (2003), Muñoz (1996), No figura autor (2003), Queiruga (2003), Ravecca (2004 Y 2006c) y Sempol (2003).

^{lx} Oriente no existe, ¿Occidente sí?- La crítica que ha señalado que Said no define, finalmente, “Oriente” no es pertinente porque, como él mismo aclaró, su proyecto “*era estudiar un particular sistema de ideas y, en ningún caso, reemplazarlo por otro nuevo*” (Said, 2003: 428). Para analizar el orientalismo no es necesario (ni conveniente) definir qué es Oriente porque, precisamente, el mismo es una creación que se deriva de “*una relación de poder, y de complicada dominación*” (Ibíd.: 25). Sin embargo, llama la atención que el autor hable de Occidente como de una unidad monolítica (Foucault en ocasiones hacía otro tanto, lo cual siempre me resultó intrigante), un sujeto unificado que “*malogró la diferencia de Oriente con su debilidad*” (Ibíd.: 275). Aparece entonces la pregunta: ¿acaso no existieron resistencias occidentales al orientalismo? Por momentos Said practica una suerte de “occidentalismo”, en el sentido de que coloca su mirada unívocamente en el “disciplinamiento” pasando por alto las resistencias (o el “freno del disciplinamiento” que ha tematizado Milta Alfaro –1998– en el contexto de la historia uruguaya, planteando un cambio de perspectiva respecto de los trabajos pioneros de José Pedro Barrán). Por otra parte, encuentro cierta desconexión entre los basamentos nietzscheano-foucaultianos de su obra y sus exhortos humanistas: la respuesta de Said a esta crítica –que figura en el epílogo de 1995– resulta absolutamente insuficiente. No resulta admisible despachar un señalamiento tan grave diciendo que “*tanto Orientalismo como el resto de mi obra han recibido ataques por su humanismo ‘residual’, sus inconsistencias teóricas, su tratamiento insuficiente, tal vez sentimental, del libro albedrío. ¡Me alegro de que así sea! Orientalismo es un libro parcial y no una máquina teórica*” (Ibíd.: 446). No veo la razón de la apelación a una lente teórica para luego, en un momento clave, cambiar de graduación. Una teorización más prolija sobre estas ambigüedades podría haber salvado el punto: pues esas disonancias pueden conducirnos a pensar sobre el vínculo entre el análisis y los

proyectos políticos y sobre la apropiación de Nietzsche desde la teoría crítica. Las propias contradicciones son teóricamente capitalizables.

^{lxi} Comparten, por tanto, una concepción del sujeto político de corte foucaultiana la cual apunta a su condición paradójica. El sujeto es producto y productor de un entorno cultural (Foucault apela a la noción de discurso, la cual se ubica en el terreno de lo cultural en clave geertziana). Constituye, parcialmente, un efecto de las tecnologías de poder y saber. En este sentido hay “efectos de sujeto” el cual realiza el predicado pero también lo soporta. *Está sujeto* mientras, sin embargo y al mismo tiempo, y como el último tramo de las reflexiones foucaultianas lo plantean, resulta inasible para esas mismas instancias de sujeción que lo dominan. No hay poder sin resistencias ni orden sin desvíos. Como dice un tanto ateóricamente Michel Senellart “*el sujeto no designa simplemente al individuo sometido, sino la singularidad que se afirma en la resistencia al poder*” (Senellart en Foucault, 2006: 431). O, como más poética y precisamente apuntó el mismo Foucault: “*el hombre que se subleva es, en definitiva, inexplicable*” (Ibíd.: 430).

^{lxii} Presidential address to the American Political Science Association, September, 1969: el énfasis figura en el original.

^{lxiii} Por supuesto que este listado es apenas un esbozo de un panorama más amplio. Podría incluirse entre estos referentes a Weber y su epistemología interpretativa (Weber: 1985 y 1994).

^{lxiv} Nuevamente: es preciso no tomar la “no-literalidad” “literalmente”. Veamos el ejemplo del siguiente aforismo de Thomas Szasz (2004): “*In the animal kingdom, the rule is, eat or be eaten; in the human kingdom, define or be defined*”. Si se procede a una lectura unidimensional, literal y simplista de este aserto conduce a una atroz simplificación. Por el contrario, si se lo coloca como un fragmento discursivo que “trata de decir algo”, de captar una manera de mirar las cuestiones sociales puede resultar sumamente esclarecedor. Parece por tanto necesario destacar la parsimonia y el cuidado tanto teórico como metodológico que conviene tener a la hora de incorporar este tipo de narrativas a una propuesta analítica. Comparto cabalmente los múltiples señalamientos foucaultianos a propósito de la necesaria “prudencia de método”, muy especialmente Foucault, (1991 y 2006). Al respecto ver Ravecca (2003, 2006, 2006^a)

^{lxv} Por otra parte, la complejidad específica que revisten las “ciencias del espíritu” ha sido reconocida, muy tempranamente, en la obra de Dilthey y, más adelante, de Weber (1985 y 1994).

^{lxvi} Esta perspectiva la tomo de Nicolás Bentancur, quien me la comentó en un intercambio de ideas desarrollado en el marco del proyecto de investigación “Las reformas educativas de los años ‘90 en Argentina, Chile y Uruguay. Una indagación sobre su racionalidad política, impactos y legados” dirigido por él y del cual formo parte como asistente de investigación. Las actividades, discusiones y lecturas realizadas en estos dos años compartidos han nutrido, sin duda alguna, el presente trabajo. Para un abordaje “cultural” de las reformas educativas de la década de los 90’s ver Tiramonti (2001).