

CAPÍTULO VII

CULTURA POLÍTICA E IDENTIDAD

Gilberto Giménez

1. Introducción

Muchos politólogos tienden a disociar la política de la cultura como si se tratara de dos esferas autónomas que, en todo caso, sólo podrían mantener entre sí relaciones de exterioridad. En esta perspectiva, la relación entre ambas esferas sólo podría plantearse en términos de conjunción (“política y cultura”), y no de inclusión (“la cultura en la política”, “la dimensión cultural de la política” o, simplemente, “cultura política”).

La disociación señalada tiende a profundizarse en los teóricos y analistas que conciben la política según el modelo del mercado, esto es, como un campo de competencia entre actores que tratan de hacer prevalecer sus respectivos intereses según el principio de la “opción racional” (*rational choice*), es decir, procurando obtener el máximo beneficio al menor costo posible. Según este paradigma - que actualmente ocupa una posición hegemónica en la ciencia política norteamericana - la política está mucho más cerca de la economía que de la cultura.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. En esta cuestión, como en muchas otras, todo depende de la idea de cultura que se tenga en mente. No es este el lugar para pasar revista a la galería de definiciones de este concepto particularmente ambiguo y elusivo. Sólo me limitaré a afirmar que si se asume la concepción simbólica – hoy prevaleciente - que define la cultura como “patrón de significados” (Thompson 1993: 145), entonces la cultura no puede considerarse como una “instancia exterior” a la política, sino como una dimensión inherente a la vida política o, más precisamente, como *una dimensión analítica de todas las prácticas políticas*. Esto significa que, lejos de ser un decorado accesorio e inesencial, la cultura impregna todo el campo político y “está en todas partes”: verbalizada en el discurso, incorporada en las creencias, en los ritos y la teatralización del poder, cristalizada en las instituciones representativas y en los aparatos de Estado, internalizada en forma de identidades colectivas en conflicto, traducida en forma de ideologías y programas, etc.

En lo que sigue nos proponemos desarrollar y desglosar esta tesis central en tres tópicos:

- 1) la omnipresencia de la cultura en el campo político;
- 2) la insuficiencia del “análisis realista” de los comportamientos políticos en términos de “intereses en conflicto”;
- 3) el valor explicativo de la cultura interiorizada en forma de “identidades” en relación con diferentes formas de participación política.

Pero antes se requiere precisar un poco más el concepto de cultura que aquí emplearemos, incluyendo sus diferentes modos de existencia.

2. La cultura como “cultura de identidad”

Entre las diferentes concepciones que hoy coexisten o se han sucedido en la historia de las ciencias sociales, aquí adoptaremos la llamada “concepción simbólica” o “semiótica”¹ que define la cultura como la *dimensión simbólico-expresiva de las todas las prácticas sociales* (Wuthnow 1987; Geertz 1973; Thompson 1993), por oposición (analítica) a su *dimensión instrumental*. Esta definición amplia incluye también, por implicación lógica, las matrices subjetivas de dichas prácticas (“*habitus*”). (Bourdieu 1972: 157), así como sus productos objetivados en forma de instituciones y artefactos.

En términos más descriptivos diríamos que la cultura es un universo de significados: el universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo. Frecuentemente este universo de sentido se expresa a través de símbolos, esto es, a través de un sistema de signos que lo representan y evocan (símbolos de pertenencia, de solidaridad, de jerarquía, de evocación del pasado; símbolos nacionales, políticos, étnicos, míticos, religiosos, etc.).

No hay que olvidar, como advierte J.B.Thompson (1993: 197), que las formas culturales se hallan inscritas siempre en contextos socialmente estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto y desigualdades en términos de distribución de recursos, entre otros. Por consiguiente, no hay que pensar la cultura, es decir, el mundo simbólico, como algo autosuficiente, sino como una lengua a través de la cual se expresan el poder, las relaciones sociales e incluso la economía.

Resulta útil distinguir tres *dimensiones analíticas* dentro de la masa de los hechos culturales tal como los hemos definido: la cultura como *comunicación* (es decir, como conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, entre los que se incluyen no sólo la lengua, sino también el *habitat*, la alimentación, el vestido ², etc.; la cultura como *stock de conocimientos* (no sólo la ciencia, sino también otros modos de conocimiento como las creencias y el conocimiento práctico del sentido común); y la cultura como *visión del mundo* (que incluye las religiones, las filosofías, las ideologías y, en general, toda reflexión sobre “totalidades” que implican un sistema de valores y, por lo mismo, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo).

Otra distinción importante, que tiene que ver con los modos de existencia de la cultura, es la que se establece entre *cultura objetivada* en forma de instituciones y prácticas observables, y *cultura subjetivada o interiorizada*; entre formas simbólicas objetivadas y formas simbólicas interiorizadas. Según Bourdieu, la cultura interiorizada se presenta en forma de “*habitus*”, es decir, en forma de “esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz *simbólica* de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales” (Bourdieu 1992: 16-17).

La cultura subjetivada es también la matriz de lo que de ahora en adelante llamaremos “identidades sociales”, ya que éstas resultan precisamente de la *interiorización*

¹ Véase el Capítulo I de este libro: “La concepción simbólica de la cultura”.

² Los que piensan que en política sólo interesa el discurso, y no otros sistemas de significación como la alimentación y el vestido, están equivocados. Por lo que respecta al vestido, basta con recordar el inteligente uso político que supo hacer Gandhi de su *chadar* tradicional en sus negociaciones con los representantes del Imperio Británico en pleno Londres, e incluso en el Palacio de Buckingham. (Cf. Bean 1989: 366). Y, más cerca de nosotros, recuérdese el uso del pasamontañas y de los trajes tzotzil por los delegados zapatistas en los diálogos de San Andrés Larraínzar.

peculiar y distintiva de ciertos rasgos culturales por parte de los actores sociales, rasgos que sirven como referencias para definir su unidad (*ad intra*) y su diferenciación (*ad extra*). Esta observación es capital, ya que permite comprender que cuando hablamos de identidad, por lo menos en el sentido aquí empleado, no estamos abandonando el territorio de la cultura sino que nos estamos refiriendo, en cierta forma, a su *lado subjetivo*.

No tenemos espacio para abordar aquí la problemática de la identidad en toda su complejidad³, por lo que nos limitaremos a proponer una definición más abarcadora de la cultura que incluya también los procesos identitarios: la cultura sería entonces el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales construyen, entre otras cosas, su *identidad colectiva*.

3. Omnipresencia de la cultura en el campo político

Si se acepta la concepción de la cultura que acabamos de presentar, se comprende fácilmente que la cultura así entendida está llamada a impregnar todos los ámbitos del campo político. En efecto, no se puede concebir una sociedad política viable sin la interiorización de un mínimo de convicciones comunes concernientes a la vez a la legitimidad del poder y a la validez de la identificación de los individuos con ciertas colectividades solidarias. Poco importa que tales convicciones estén o no fundadas en razón; basta con que hayan conquistado la adhesión de los actores sociales.

Podemos hablar entonces con todo derecho de *cultura política* para referirnos al conjunto de conocimientos, creencias, valores y actitudes que permiten a los individuos dar sentido a la experiencia rutinaria de sus relaciones con el poder que los gobierna, así como también con los grupos que le sirven como referencias identitarias (Braud, 1992, 163).

Así entendida, la cultura ya se manifiesta a nivel de dos elementos centrales en torno a los cuales se ordena el campo político: el *poder* y el *Estado*. En efecto, si se asume el poder en el sentido de poder de prescripción y de influencia, surge el concepto de *autoridad legítima*, cuyas bases son claramente culturales en los casos de la autoridad fundada en el carisma y en valores compartidos. Sabemos desde Max Weber que el carisma es producto de una *creencia*: la creencia en las cualidades extraordinarias de un dirigente que genera en sus seguidores devoción personal y confianza. Por lo que toca a los valores, también sabemos que en toda sociedad existen valores compartidos con los que se identifican de manera privilegiada ciertas categorías de personas o ciertos individuos. Este estatuto preeminente les confiere un poder de influencia específico llamado “poder puro” por Bertrand de Jouvenel. Hay que reconocer, por lo tanto, que existe una estrecha relación entre autoridad y creencia en valores, lo que explica por qué “el desprecio es el mayor enemigo de la autoridad y la risa su más temible amenaza” (Arendt 1989: 145-146)⁴

Por lo que toca al *Estado*, basta con mencionar dos fenómenos claramente culturales: 1) su funcionamiento político depende en gran medida de la *representación simbólica* que se forman de él los ciudadanos; y 2) quizás por eso mismo, el Estado se presenta siempre en la escena política rodeado de un impresionante *aparato simbólico*.

³ Para un presentación detallada de la problemática que implica este concepto, véase mi trabajo: “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología” (Giménez 1992); y también “Materiales para una teoría de las identidades sociales” (Giménez, 2000).

⁴ Por eso no existen mejores armas para destruir una autoridad que la circulación popular de chistes políticos y las caricaturas o “cartones” políticos en los periódicos de gran circulación.

Por lo que respecta al primer punto, los ciudadanos “experimentamos” la existencia del Estado de dos maneras diferentes: a través de prácticas que nos conciernen directamente (como una intervención policíaca o un procedimiento de recaudación fiscal); y a través de representaciones colectivas que golpean la imaginación y tienden a personificar al Estado asociándole un sistema de connotaciones particularmente ricas. El estado no es solamente poder político y sociedad jurídica, sino también *representación simbólica*. Y en cuanto tal puede aparecer como Leviatán o como providencia paternal; como muralla de protección o como amenaza; como defensor del interés general o como instrumento de los privilegiados. Puede ser asociado con las ideas de derecho, de justicia o de grandeza o, por el contrario, con las de opresión, de inquisición o de represión. Esta dimensión mental, culturalmente condicionada, golpea la imaginación y moviliza saberes, ilusiones y emociones que engendran “efectos de realidad” (Barthes).

En cuanto al segundo punto, el Estado mismo sabe rodearse de una vasta y compleja simbólica que le permite imponer su preeminencia en la representación de los ciudadanos. Como escribe Georges Balandier (1985: 88), “se puede ejercer el poder sobre las personas y las cosas sólo si se recurre, además de la coacción legitimada, a los medios simbólicos y a lo imaginario”.

La simbólica del Estado moderno se inscribe ante todo en “objetos” investidos de significado, como la bandera nacional, la arquitectura oficial del palacio de gobierno y de los edificios públicos, y ciertos monumentos particularmente emblemáticos como la Columna de la Independencia en la ciudad de México o el “monumento al soldado desconocido” en los países acostumbrados a guerrear entre sí. También se inscribe en ciertas “liturgias políticas” como las fiestas nacionales, las conmemoraciones oficiales, las apariciones públicas del Jefe de Estado en ocasión de una ceremonia, de un viaje oficial, de una recepción de personalidades extranjeras, etc. Por último, se inscribe en los discursos que contienen referencias obligadas a acontecimientos fundadores o a los grandes hombres del panteón nacional, etc.

Esta vasta y compleja simbólica desempeña tres funciones principales: 1) la exaltación del Estado destacando su potencia y su grandeza; 2) la instrucción de los ciudadanos acerca de sus características mayores y de sus finalidades últimas; y 3) la obtención de la adhesión y de la lealtad de los mismos.

Se echa de ver fácilmente que lo que acabamos de decir acerca de la simbólica estatal se puede aplicar también a los grandes protagonistas de la vida política, como los movimientos y los partidos políticos, particularmente los llamados “partidos de masa”, dotados de ideologías globales con pretensiones de universalidad. De modo general puede afirmarse que toda organización política tiende a exhibirse a través de símbolos que manifiestan su existencia. La más modesta asociación experimenta la necesidad de atribuirse un nombre, una sigla o un “logo” para atestar su realidad.

Los *conflictos de poderes* constituyen una dimensión obligada de las prácticas políticas. Suele afirmarse que tales conflictos giran principalmente en torno a la apropiación o el control de bienes materiales, como el aumento del poder adquisitivo de la población, la distribución más equitativa del ingreso nacional, etc. Pero se olvida que los conflictos políticos pueden situarse también en el terreno simbólico. Según Bourdieu, los grupos dominantes tienden a imponer antes que nada sus definiciones de lo legítimo en el ámbito de lo político. Es cierto que el campo político se estructura más específicamente en función de la competencia por el control del aparato de Estado y que, por lo mismo, no

debe subestimarse su dimensión propiamente coercitiva. Sin embargo, las luchas simbólicas tienen también una importancia de primer orden en la vida política. En efecto, lo que presenciamos en los regímenes de democracia pluralista, por ejemplo, es una batalla permanente de los actores políticos por imponer su representatividad frente a la de sus adversarios. En un sistema de gobierno fundado en la delegación, las familias políticas antagonistas se confrontan incesantemente para imponer representaciones positivas de su acción concreta o de sus proyectos de sociedad; por asociar a sus referencias doctrinales connotaciones emocionales favorables (v.g., el liberalismo como “ética de responsabilidad”; el socialismo como “emancipación de los trabajadores”, el neozapatismo étnico como lucha “por tierra, libertad y dignidad”, etc.). Es así como los debates políticos se presentan como luchas por imponer el “sentido legítimo”, como diría P. Bourdieu.

La idea de “lucha política” nos remite de inmediato a otro concepto fundamental: el de los *intereses en juego*. Los politólogos los consideran generalmente bajo el ángulo utilitarista como “intereses materiales” o “tangibles” susceptibles de cuantificación y cálculo (v.g., aumentos salariales, disminución de impuestos, inversiones en infraestructuras, etc.). Pero se olvidan que en política también suelen estar en juego *intereses simbólicos* no calculables ni cuantificables, que en cuanto tales caen de lleno en el ámbito de la cultura (v.g., reconocimiento de derechos étnicos, respeto a los derechos humanos, etc.). Según Bourdieu, los intereses simbólicos tienen que ver con “todo aquello que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito y del descrédito; de la percepción y de la apreciación; del conocimiento y del reconocimiento, nombre, renombre, prestigio, honor, gloria, autoridad, es decir, todo lo que hace el poder simbólico como poder reconocido” (Bourdieu, 1981: 3 y ss.)

Pero llega un momento en que incluso el lenguaje de los “intereses simbólicos” resulta insuficiente en política, y entonces el analista se ve obligado a adoptar categorías procedentes de la religión, como “conversión” (cambio de fe política), “devoción” (adhesión entusiasta a líderes y símbolos) y “sacrificio” (entrega a una gran causa), por ejemplo. Tal es el caso de lo que Alessandro Pizzorno (1994: 43 y ss.) llama “política absoluta” (por oposición a la “política de los intereses”), es decir, de la política que define identidades, enemigos y fines sociales últimos, secularizando y “usurpando” una función “espiritual” que anteriormente se atribuía la Iglesia.

4. La lógica del mercado y el “*rational choice*” en el análisis político

No basta con señalar la omnipresencia de la cultura en el campo político. Hay que subrayar también su eficacia específica como marco de interpretación y factor explicativo de los comportamientos políticos.

Los politólogos dan por sentado que la explicación científica de los comportamientos políticos no debe partir del discurso de los actores sobre sí mismos y sobre el sentido de su acción, sino del análisis de su sistema de intereses. Tal sería la vía del realismo político o, más precisamente, la vía de la teoría realista de los intereses. De este modo habrían procedido nada menos que los grandes pensadores políticos como Maquiavelo, Hobbes, Marx y Pareto, es decir, los grandes “maestros de la sospecha”.

¿Pero será verdad que la lógica de los intereses es la única clave para explicar la totalidad de los comportamientos y de los hechos políticos? ¿Será verdad que la política tiene una función tan exclusivamente instrumental, que sólo se mueve por intereses

anticipables? Esto es lo que nos proponemos averiguar en lo que sigue, tomando como punto de referencia una de las formas más elaboradas de la teoría realista de los intereses: la del “*rational choice*” tal como la proponen las teorías economicistas de la democracia, es decir, las que asumen como paradigma el modelo del mercado (Downs, 1957; Riker / Oordesshook: 1968; Mueller, 1979).

Los presupuestos básicos son conocidos: cada individuo actúa siempre conforme a sus propios intereses; los intereses llamados “colectivos” no son más que la agregación de los intereses individuales; el individuo es el mejor juez de sus propios intereses. Según los patrocinadores de la teoría, estos principios funcionan tanto en economía como en política. De donde se sigue que el régimen democrático es el más eficiente posible para satisfacer los intereses de una población, dados los mecanismos representativos que permiten a los individuos-ciudadanos elegir entre diferentes ofertas políticas.

Desde esta perspectiva la democracia se considera como un sistema análogo al del mercado de libre competencia, ya que los electores, por ejemplo, se comportan como “compradores” que adquieren con su voto las “políticas” que mejor responden a sus intereses entre la variedad de “políticas” que les proponen los “empresarios políticos”; mientras que éstos, a su vez, adquieren o conservan poder con la venta de sus “políticas” (programáticamente definidas). Adviértase que la analogía exige que el votante esté en condiciones de evaluar - por sí mismo o por “interposita persona” (los representantes) - las consecuencias que tendrán sobre sus intereses particulares las “políticas” que les proponen los representantes electos. Por lo tanto su comportamiento podrá ser considerado racional sólo en la medida en que esté orientado por el cálculo de los beneficios a ser maximizados con el menor costo posible. En efecto, la teoría que estamos examinando concibe como “valor” sólo los beneficios individuales que podrían derivarse de la aplicación de determinadas “políticas”. Todo el resto debe ser considerado como “costo”.

En un brillante análisis - que aquí nos proponemos resumir -, Alessandro Pizzorno demuestra que esta concepción es incapaz de explicar comportamientos políticos tan simples y elementales como “ir a votar” o “hacer política” (Pizzorno, 1991: 330-369).⁵

En efecto,

“cualquiera puede comprobar fácilmente que el acto de votar no produce utilidad alguna para el elector o, a lo más, produce una utilidad infinitesimalmente mayor que cero, ya que es infinitesimalmente baja la probabilidad de que cada voto, individualmente considerado, sea decisivo para la elección de un candidato, y que la elección de tal candidato sea decisivo para lograr la aprobación de las políticas deseadas” (*Ibid.*, p. 335).

Frente a esto, los costos de la acción de votar son considerables: el elector tiene que interrumpir su rutina cotidiana para acudir a las urnas. El costo aumenta en ciertas circunstancias, por ejemplo, cuando el clima es inclemente, cuando la distancia del propio domicilio a la casilla electoral es considerable, cuando hay riesgos físicos, cuando se debe interrumpir un compromiso laboral importante, etc. Añádase a todo esto el costo que

⁵ Se encontrará una exposición más reciente y más desarrollada de las teorías de Pizzorno en materia de cultura e identidad política en el volumen colectivo *Identità, riconoscimento, scambio* (2000), coordinado por D. della Porta, M. Greco y A. Szokolczai. Este volumen le fue ofrecido a Pizzorno por sus exalumnos con motivo de sus 75 años, y contiene un amplio ensayo final del propio Pizzorno como “respuesta” a sus comentaristas.

implica adquirir la información requerida sobre cuestiones políticas (leyendo periódicos, discutiendo, escuchando, etc.) para orientar racionalmente el propio voto.

En estas circunstancias, la única estrategia racional de nuestro potencial elector tendría que ser la del “*free rider*” olsoniano (Olson, 1965), es decir, quedarse en casa y no ir a votar. En efecto, el elector abstencionista sabe que, si acaso el resultado de las elecciones llegara a producir realmente beneficios colectivos, de todos modos los disfrutaría como “colado” sin haber afrontado los costos de la participación en la lucha electoral. El hecho de que pese a todo - pese a la inexistente utilidad y pese a los altos costos - una gran cantidad de gente continúe votando por los candidatos de sus respectivos partidos, es lo que se conoce como “la paradoja del elector”.

Pizzorno demuestra que las teorías políticas neo-utilitaristas tampoco explican la *confianza* de los electores en las promesas electorales de los diferentes partidos políticos. En efecto, según el modelo considerado el elector tiene que elegir, por ejemplo, entre dos partidos. Si procede racionalmente tendrá que elegir al que, una vez en el gobierno, le va a procurar el máximo de utilidad anticipable. ¿Pero cómo puede realizar el elector este cálculo? Por hipótesis, los únicos datos disponibles con que cuenta son las *promesas programáticas* de los partidos. Por lo tanto tendrá que confiar en las promesas de un determinado partido, y no en las de otros. Y esta confianza queda completamente inexplicada en la teoría que estamos examinando, ya que una cosa es el cálculo que el elector puede hacer acerca de la utilidad que se pueda derivar de la acción futura de cierto candidato, y otra completamente diferente las razones que tiene para confiar en la realización efectiva de la acción prevista.

Para explicar los datos electorales empíricos que escapan a la teoría del interés utilitario, los partidarios de la misma suelen elaborar explicaciones *ad hoc* que desbordan los marcos de su propio modelo. M.P. Fiorina (1977: 601-625; 1978: 426-443), por ejemplo, distingue diferentes tipos de voto: el *voto de contenido* (*issue voting*), que sería el voto del elector racional por excelencia, fundado en la utilidad anticipable de los efectos de las políticas de un partido; el *voto retrospectivo* que premia o castiga el desempeño pasado de un gobierno; el voto fundado en la *identificación de partido*; y el *voto hereditario* dependiente de la socialización y de las experiencias políticas pasadas del agente socializador.

Lo interesante de esta tipología es que demuestra con toda claridad la insuficiencia de la lógica de los intereses utilitarios para explicar los fenómenos de la participación electoral. Y esta misma insuficiencia reaparece y hasta se profundiza cuando se trata de explicar las demás formas de participación política, cualquiera sea su grado o intensidad.

La conclusión obvia es la de que los comportamientos políticos, considerados en toda su extensión, no obedecen sólo a una lógica de intereses, sino también a una *lógica de identificaciones*. Se requiere, por lo tanto, una teoría de las identidades y de las identificaciones que, según Pizzorno, no debe considerarse como una alternativa a las teorías del interés utilitario, sino como una teoría más amplia, capaz de explicar incluso la formación del sistema de intereses y de preferencias de los actores políticos.

El presupuesto central de la nueva teoría puede desglosarse en forma de tres proposiciones: 1) la política es un campo donde se construyen, se reconstruyen, se refuerzan y se ritualizan incesantemente identidades colectivas (movimientos, partidos, grupos de presión...); 2) tales identidades no se limitan a reflejar intereses sociales preexistentes, sino que los seleccionan, los reconstruyen y, en parte, los inventan; 3) en

régimen democrático, la competencia entre diferentes partidos no se orienta en primer lugar a la selección de los mejores programas políticos, sino a reforzar las identidades colectivas que actúan en la escena política.

En consecuencia, construir una identidad, reforzarla o expresar la propia pertenencia, solidaridad y lealtad con respecto a una identidad ya constituida, deben considerarse también como motivaciones poderosas de la participación política (Parsons, 1967: 223-263).

Consideremos nuevamente la “paradoja del elector”. Si la acción de ir a votar no se enfoca primariamente como medio para lograr ciertos beneficios individuales, sino como una *acción de identificación*, esto es, como un acto testimonial que expresa de manera cuasi-ritual la propia pertenencia a un colectivo político, entonces la paradoja desaparece y el comportamiento escapa a la férrea lógica del “*free rider*” olsoniano. En efecto, en este caso la participación electoral no se presenta al elector como un “costo”, sino como un fin en sí mismo, como un valor digno de ser perseguido por sí mismo. Esto explica, según Pizzorno, la respuesta estereotipada que se obtiene cuando se pregunta a un elector por qué se fue a votar sabiendo anticipadamente que su voto individual no contaría para nada: “Pero si todos hicieran lo mismo...” Lo que revela, siempre según Pizzorno, que los que realizan este acto, inútil como acto individual, lo consideran como un acto de identificación colectiva que adquiere sentido por el hecho de ser realizado simultánea y ritualmente también por otros miembros de cierta colectividad a la cual se demuestra pertenecer simbólicamente con el voto. Así se explica el voto “por identificación de partido”, el “voto de castigo” (por contraidentificación) y, por supuesto, el llamado “voto hereditario”. Por lo que toca a la confianza y a la credibilidad depositadas en un partido, se explican también por la identificación con el mismo. Se confía en el propio partido como se confía en la propia familia.

Nótese que con esta teoría no se excluye la motivación por intereses, sino que se la subsume dentro de una teoría más comprehensiva que explica incluso la formación de la motivación por intereses. En efecto, según Pizzorno los intereses suponen un orden de preferencias, y éstas, a su vez, suponen como matriz una identidad colectiva capaz de reconocerlas, de valorarlas y de darles sentido. Una de las dimensiones de la identidad sería precisamente la *dimensión selectiva* (L.Sciolla, 1983: 22) por la que el actor político, una vez definido los límites y el sistema de relevancia de su identidad, está en condiciones de ordenar sus preferencias, de plantear en consecuencia sus demandas y de elegir un determinado curso de acción⁶.

5. Identidades políticas

A la luz de las reflexiones precedentes el campo político se nos presenta ante todo como un escenario donde entran y salen, se hacen y se deshacen cierto número de identidades colectivas entre las que se distribuyen, por afiliación o pertenencia, los

⁶ Según la teoría que estamos considerando, la lógica de la identidad explica ciertos fenómenos frecuentemente observados en el campo político. Por ejemplo, cuando un grupo obtiene satisfacción a sus demandas, lejos de aplacarse y de quedarse quieto, tiende más bien a ampliarlas indefinidamente. Es que la lógica que lo guía es fundamentalmente política, es decir, no una lógica utilitaria sino una lógica de identificación que considera la misma satisfacción a sus demandas como una “victoria” simbólica del grupo. En consecuencia seguirá buscando nuevas “victorias” para reforzar y exaltar su identidad.

individuos. En efecto, si hay que reconocer alguna virtud a la política, es la virtud vinculatoria: a través del discurso, de la inducción de confianza, de la persuasión, de la “conversión” y de las decisiones de la autoridad, la acción política moviliza a la gente, constituye nuevas identidades y vincula con ellas a los individuos de manera fuerte o débil, duradera o pasajera.

Estas identidades no coexisten la una al lado de la otra pacíficamente, como en un idilio de “buena vecindad”, sino que se definen en y por la confrontación, en y por el conflicto. “En el fondo de todo conflicto, incluido el conflicto por recursos escasos, hay siempre un conflicto de identidad” - dice A. Melucci (1982: 70). Y es precisamente este incesante conflicto lo que explica la plasticidad y variabilidad de las identidades políticas, sus frecuentes redefiniciones y sus metamorfosis. Por eso algunos autores, como A. Pizzorno y R. Gallissot (1987: 12-27), prefieren hablar en política de “identificaciones”, más que de “identidades”, para subrayar su carácter procesual y prevenir la connotación substancialista o esencialista que el lenguaje del sentido común asocia al término “identidad”.

Pero, ¿qué son las identidades políticas? Son, ante todo, identidades colectivas orientadas a la participación directa en el ejercicio del poder o a la intervención sobre los poderes públicos en términos de influencia y de presión. Y las identidades colectivas, a su vez, son el conjunto relativamente estable de rasgos distintivos por los que se reconocen y/o son reconocidos grupos o conjuntos de individuos que comparten representaciones socialmente construidas (creencias, valores, símbolos...) referentes a un campo específico del espacio social y, en consecuencia, orientaciones comunes a la acción.

Desde el punto de vista del individuo, la identidad política se define en términos de afiliación o pertenencia a determinados colectivos políticos, con grados de intensidad que varían desde la simple simpatía hasta la participación militante. Tal afiliación o pertenencia son generadoras de solidaridad y lealtad. Se puede decir que un individuo tiene, por ejemplo, una “identidad panista”⁷ cuando su grado de afiliación o pertenencia a dicho partido es tal, que le confiere un “apellido” políticamente reconocido (“es un panista de hueso colorado”), guía en forma relativamente coherente sus opciones políticas más relevantes y permite prever sus valores y preferencias.

Las identidades políticas no preexisten como “datos” naturales en la geografía política, sino que son construidas y reconstruidas incesantemente mediante la socialización en el fragor de la lucha, es decir, mediante la inculcación de creencias y de representaciones relativas al poder (dimensión vertical) y a los grupos de pertenencia (dimensión horizontal). Por eso existen en la escena política identidades emergentes (“*in statu nascendi*”), identidades consolidadas y también identidades en trance de disolución y muerte.

Las principales identidades que figuran en el escenario político son las que corresponden a los movimientos sociales, los partidos políticos y los grupos de presión.

Como su nombre lo indica, los *movimientos sociales* son *organizaciones de acción colectiva* que surgen, al menos inicialmente, al margen de la sociedad política existente y, por lo tanto, fuera del juego parlamentario. Suelen presentarse como reformadores, no sólo del Estado - al que se oponen al menos en su forma vigente - sino también de la misma sociedad civil. Su identidad se define por la especificidad de sus demandas y de sus metas

⁷ En México, PAN es la sigla del Partido de Acción Nacional, por cierto un partido de centro-derecha.

(“movimiento feminista”, “ecologista”, “antinuclear”, etc.). Los movimientos son generalmente inestables en cuanto a su especificidad, y tienden a extinguirse una vez alcanzados sus objetivos. En los casos más relevantes (movimientos religioso-civiles y movimientos de clase) se transforman en un tipo especial de partido (llamado “partido externo” o “de movimiento” por M. Duverger) que aparece a fines del siglo pasado y contribuye a la formación de los modernos partidos de masa.

Los *partidos políticos* tienen una larga historia desde su forma originaria de “partidos de notables” hasta los actuales partidos de masa. Los politólogos los han clasificado de diferentes maneras: por ejemplo, “partidos gestionarios”, de algún modo cercanos a la gestión del poder, y partidos “protestatarios”, que se constituyen en portavoces de grupos que se sienten oprimidos o excluidos del juego político; “partidos de masa”, que se caracterizan por introducir la ideología como principio de identificación, y “partidos de cuadros”, de carácter pragmático, carentes de disciplina partidaria y dotados de identidades débiles, múltiples y transitorias.

Los *partidos ideológicos de masa* son los que exhiben generalmente una identidad más consistente (aunque también más rígida), ya que la ideología refuerza la solidaridad de los miembros en la medida en que genera el sentimiento de que comparten ciertas metas comunes y que tales metas pueden guiar la acción colectiva por largo tiempo. Su lógica de acción no es tanto la satisfacción de intereses inmediatos o de corto plazo, sino el reforzamiento de la solidaridad colectiva mediante el recurso a los símbolos de pertenencia y a los rituales participativos. En el pasado reciente, los grandes partidos comunistas o socialistas europeos que actuaban según el principio de la “conciencia de clase” constituyen el modelo más acabado de este tipo de partidos.

En resumen, para presentarse como una empresa política seria y coherente, y no como una simple red de individuos afines por sus ideas políticas, los partidos tienen que dotarse de una identidad basada en una ideología, en una doctrina o en un programa; y tienen que construirse una historia y una memoria que les confieran estabilidad identitaria. Todo ello convenientemente enmarcado por una profusión de símbolos y de rituales participativos.

La identidad de un partido se refleja ya en su “sigla”, que desempeña a este respecto un papel importante de condensación de sentido (Braud, 1980: 41 y ss.); pero también en su programa (identidad programática) y en su lenguaje específico que frecuentemente contiene referencias privilegiadas (a un gran hombre o a un acontecimiento fundador), así como también palabras-claves que funcionan como marcas en el plano doctrinal, organizativo o militante (“camarada”, “compañero”)⁸

Los llamados *grupos de interés* o *de presión* se distinguen de los partidos políticos por su objetivo primordial que no es el de participar en el ejercicio del poder, sino el de “influnciar” a los poderes públicos en sentido favorable a las preocupaciones sociales que toman a su cargo.

Algunos de estos grupos se proponen representar a estratos sociales cuyas identidades preexisten en las representaciones colectivas: sindicatos campesinos, obreros, patronales, de maestros, de profesiones liberales, etc. Otros tienen una base socio-cultural,

⁸ Vale la pena registrar un fenómeno interesante: en tiempos electorales los partidos políticos tienden a diluir su identidad para atraer al mayor número posible de electores. Pero, una vez transcurrido el periodo electoral, muy pronto vuelven a reafirmar su imagen y su identidad específicas, enfatizando sus referencias doctrinales, sus programas y sus símbolos.

y remiten a solidaridades culturales (religiosas, étnicas) o a experiencias históricas compartidas (v.g., agrupaciones de ex-combatientes). Otros, en fin, afirman su identidad como portavoces de una gran Causa: la defensa de los derechos humanos, la defensa de los prisioneros políticos en el mundo entero (Amnesty International), la protección del entorno ecológico, la lucha contra la discriminación y el racismo, etc.

La actividad de los grupos de interés se orienta a suscitar una identificación con su propia organización destacando el estrecho vínculo entre las demandas que formula y las necesidades o aspiraciones de sus representados. Lo que requiere una política de comunicación e información constante que propicie “tomas de conciencia” y profundice las convicciones. El desafío mayor que afrontan estos grupos es el de conquistar y reforzar incesantemente su representatividad, con el fin de ser reconocidos como interlocutores válidos de los poderes públicos.

Las identidades políticas, en especial las de los partidos, plantean al analista un problema hermenéutico particularmente delicado: el de cómo reconocerlas y describirlas. El problema surge a raíz de que dichas identidades se mueven en dos planos: el de la *política manifiesta*, que es el de los discursos ideológicos, la propaganda y las variadas formas de presentación pública de los actores políticos; y el de la *política oculta*, que es el de las negociaciones, transacciones y concertaciones secretas entre el “personal político” de los diferentes partidos o fracciones de partidos. En este último plano, donde “todos los gatos son pardos”, las identidades de los participantes no son fácilmente distinguibles. Sólo los iniciados se mueven aquí como el pez en el agua y conocen quién es quién.

La distancia entre ambos planos varía según los momentos históricos y la naturaleza de las identidades en presencia. En ciertos momentos de “transparencia democrática” casi pueden coincidir, y entonces el plano de la política oculta o no existe o carece de relevancia. Pero en otros momentos la distancia puede ser considerable, y entonces se corre el riesgo de “tomar gato por liebre”, es decir, de aceptar como válidas las autodefiniciones públicas de los actores políticos, sin percatarse de que sus acciones las contradicen en el plano oculto.

En estos casos, la regla de oro para el analista es la de no imputar identidades a partir de lo que los actores dicen ser o representar, sino a partir del análisis de sus actos, de sus comportamientos efectivos⁹. Se puede decir que también en política una cosa es la “identidad dicha” y otra la identidad efectivamente “actuada” en la práctica; y una cosa puede ser la identidad de la base militante de un partido y otra muy distinta la de sus representantes y dirigentes profesionales que forman parte de la “clase política”. Los propios actores políticos, que necesitan saber quién es quién y, por lo tanto, cerciorarse de las identidades de los demás actores políticos, suelen tener muy en cuenta estas distinciones elementales. Por eso se preocupan por determinar la identidad estable que se esconde tras las declaraciones y “movidas” de los demás participantes en la acción.

6. Consideraciones finales.

⁹ Así analiza Pizzorno el sistema político italiano que, según él, constituye el paradigma por excelencia de hipocrecía política de doble plano: grandes declaraciones sobre “principios irrenunciables” y diferencias “irreconciliables” entre familias políticas frente a las cámaras de televisión, pero complicidad y concertación (rayanas en lo ilegal) en secreto. Cf. A. Pizzorno, “Le difficoltà del consociativismo”, comunicación presentada en el Encuentro de la Asociación Italiana de Ciencia Política, realizado en Pisa en Junio de 1993. (Esta ponencia ha sido reproducida en Pizzorno, 1994: 285 y ss.).

A nuestro modo de ver, lo expuesto hasta ahora basta para ilustrar la importancia del punto de vista cultural en el análisis político.

En el campo de las ciencias sociales no han faltado, por supuesto, trabajos orientados en este sentido. Y hasta podemos distinguir en ellos dos modos de abordaje de los factores culturales en la vida política: uno que tiende a autonomizar excesivamente la cultura política con respecto a la cultura global; y otro que parte más bien de la hipótesis de la repercusión de los grandes sistemas de creencias globales sobre las instituciones y la vida política. La primera tendencia se refleja en los trabajos ya clásicos de Almond y Verba (1963;1980)¹⁰, que estudiaron comparativamente la dimensión cognitiva, emotiva y evaluativa de diferentes culturas políticas nacionales a través de grandes encuestas. Y la segunda, que ha inspirado muchos trabajos de carácter socio-histórico o comparativo, está representado nada menos que por Max Weber, quien se propuso estudiar las dimensiones políticas de las grandes tradiciones culturales, privilegiando, como sabemos, las tradiciones religiosas.

En cambio, son muy escasos los trabajos que han acudido al paradigma de las identidades como instrumento de análisis político¹¹. Sin embargo, su potencial explicativo y su valor hermenéutico parecen fuera de duda, como el lector habrá podido entrever en el curso de las reflexiones precedentes.

Este paradigma obliga a los analistas a individualizar y describir en primer término el perfil de las identidades confrontadas en la escena política. Lo que a su vez induce a construir tipologías o a proceder a una eventual descripción histórica de las formas de tales identidades en una determinada formación social. Con otras palabras, induce a sustituir el análisis del equilibrio (según el modelo del equilibrio del mercado) por un análisis estructural; y el análisis de los intereses por un análisis de las identificaciones.

En un país como México, un programa de investigación derivado de este enfoque sería apasionante. Nos llevaría a estudiar, por ejemplo, la génesis y el desarrollo de un *movimiento* fundado en una coalición de identidades étnicas como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que inicialmente se presenta con rostro militar, pero muy pronto se “politiza”, entabla negociaciones, busca aliarse en un frente amplio con sectores de la “sociedad civil”, establece redes internacionales de apoyo, y lucha denodadamente por descartar identificaciones estigmatizantes (“terroristas”, “transgresores de la ley”) y hacer reconocer su identidad de “grupo de mexicanos, mayoritariamente indígenas, que se inconformaron”. Nos permitiría también observar una identidad en proceso de formación, como la del Partido de la Revolución Democrática (PRD), un partido en búsqueda de su “identidad programática” (hasta hoy inexistente) y deseoso de cancelar su imagen de “partido de protesta”. O el caso de un partido como el Partido de Acción Nacional (PAN), que deja en la sombra su antigua identidad doctrinaria (humanismo personalista y cristiano) para volverse “pragmático” y convertirse en partido gestor; pero al percatarse de su

¹⁰ Los estudios sobre cultura política según el paradigma inaugurado por Almond y Verba se habían eclipsado en la última década, pero han vuelto a renacer recientemente con fuerza gracias a los esfuerzos de sus propios exalumnos, hasta el punto de que el propio Gabriel Almond, ya entrado en años, ha podido hablar del “retorno a la cultura política”. Véase a este respecto el libro coordinado por Larry Diamond: *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, 1994.

¹¹ Además de los estudiosos italianos de los movimientos sociales, como Alberto Melucci y Alessandro Pizzorno, podemos mencionar algunos autores como Malek Chebel (1986) y Oscar W. Gabriel (1990).

indiferenciación programática con respecto a su principal adversario, busca desesperadamente elementos diacríticos en el terreno de la moral (veracidad, honradez, ética de responsabilidad). O el caso de un partido otrora con robusta identidad, como el PRI, dotado de una historia propia anclada en un acontecimiento fundador (la Revolución mexicana); un partido que un día quiso “modernizarse” y cambiar voluntarísticamente de identidad (el “liberalismo social” de Carlos Salinas de Gortari), pero en realidad terminó en un estado de peligrosa anomia identitaria. O, finalmente, el sorprendente caso de las más de cinco mil organizaciones ciudadanas (ONG) que pululan en el país y constituyen el más poderoso frente de “grupos de presión” jamás conocido.

Algunos lectores se habrán percatado de que el paradigma de las identidades políticas deja flotando en el aire una pregunta inquietante: si la democracia no debe considerarse primariamente como un régimen destinado a satisfacer de la mejor manera posible los intereses presentes en una sociedad, entonces, ¿para qué sirve?

La respuesta de Pizzorno parecerá todavía más inquietante: “La concepción que ha sido propuesta en filigrana [...] considera la democracia política más bien como forma de control de una sociedad en la que ciertos recursos esenciales (como la propiedad del capital y del trabajo, así como la facultad de identificación religiosa) han escapado de las manos del poder administrativo-militar. Para reparar esta disyunción, emerge una nueva actividad social que asume la tarea de politizar las identificaciones colectivas, esto es, de involucrarlos en los destinos del poder administrativo-militar. De este modo tuvieron que emerger procedimientos, reconocimientos recíprocos y negociaciones que han reducido la amenaza de los antagonismos disruptivos y han convertido a los enemigos en jugadores” (Pizzorno, 1994: 183).

Pero si la democracia no es más que un conjunto de mecanismos de control social, ¿por qué aceptarla y preferirla?

Nueva respuesta: “Porque hay un valor que sólo ella permite realizar: no la libertad de opciones políticas (que se ha demostrado ilusoria), sino la libertad de identificaciones colectivas” (Ibid.)

AUTORES CITADOS

ALMOND, Gabriel y N. Nye, 1980, *The Civic Culture Revisited*, Boston: Little Brown.

ALMOND, Gabriel y Sydney Verba, 1963, *The Civic Culture. Political attitudes and democracy in five nations*, Princeton: Princeton University Press.

ARENDT, Hannah, 1989, *Sur la violence*, París: Edit. Agora.

- BALANDIER, Georges, 1985, *Le détour. Pouvoir et modernité*, París, 1985.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París: Librairie Droz.
- BOURDIEU, Pierre, 1981, "La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 36-37, p. 3 y ss.
- BRAUD, Philippe, 1980, *Le suffrage universel contre la démocratie*, París: PUF.
- BRAUD, Philippe, 1992, *Sociologie politique*, París: L.G.D.J.
- CHEBEL, Malek, 1986, *La formation de l'identité politique*, París: PUF.
- DELLA PORTA, D., M. Greco y A. Szakolczai, 2000, *Identità, riconoscimento, scambio*, Roma: Editori Laterza.
- DIAMOND, Larry, (Ed.) 1994, *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, London: Lynne Rienner Publishers.
- DOWNS, A., 1957, *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper & Row.
- FIORINA, M.P., 1978, "Economic Retrospective Voting in American National Elections: A Micro-Analysis", *American Journal of Political Science*, vol. XXII, n° 2, pp. 426-443.
- FIORINA, M.P., 1977, "An Outline for a Model of Party Choice", *American Journal of Political Science*, vol. XXI, n° 3, pp. 601-625.
- GABRIEL, Oscar W., 1990, *Cambio social y cultura política*, Barcelona: Gedisa.
- GALLISOT, René, 1987, "Sous l'identité, le procès d'identification", *L'homme et la société*, N° 83 - Nouvelle série, pp. 12-27.
- GEERTS, C., 1992, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Edit. Gedisa.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1996, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", in: Lucía Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, México: UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2000, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", in: José Manuel Valenzuela Arce, *Decadencia y auge de las identidades*, México Norte: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdéz.
- MELUCCI, Alberto, 1982, *L'invenzione del presente*, Bologna: Società editrice il Mulino.
- MUELLER, C.D., 1979, *Public Choice*, Londres: Cambridge University Press.
- OLSON, M., 1965, *The Logic of Collective Action*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- PARSONS, T., 1967, *Voting and the Equilibrium of the American Political System*, in: *Sociological Theory and Modern Society*, New York: Free Press, pp. 223-263.
- PIZZORNO, Alessandro, 1991, *Sur la rationalité du choix démocratique*, in: Pierre Birnbaum (ed.), *Sur l'individualisme*, París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 330-369.
- PIZZORNO, Alessandro, 1994, *Le radici della politica assoluta*, Milán: Feltrinelli.
- RIKER, W.H., y P.C. Ordeshook, 1968, "A Theory of the Calculus of Voting", *American Political Science Review*, n° 62, pp. 25-42.
- SCIOLLA, Loredana, 1983, *Identità*, Turín: Rosenberg & Sellier.
- THOMPSON, John B., 1993, *Ideología y cultura moderna*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

WUTHNOW, F., 1987, *Meaning and Moral Order*, Berkeley: University of California Press.