

Cultura y Política en América Latina

Nelson Acosta Espinosa¹

Universidad Central de Venezuela

Resumen: Se analiza la relación entre dos dimensiones civilizacionales: formas culturales y expresión política. Se hace referencia a los aportes que sobre esta problemática ha proporcionado la sociología clásica, en particular Durkheim y Weber. Igualmente se revisan los formulados por la teoría de la transición (Gino Germani, Torcuato Di Tella) y los contenidos en el libro editado por Lawrence Harrison y Samuel Huntington: *Culture Matters. How values shape human progress*. Se presta especial atención al concepto de capital social. Asimismo, se discute la relación entre universalismo y particularismo en términos del debate teórico presente en la filosofía política contemporánea, y se formula una hipótesis explicativa sobre la situación política actual que enfrenta Venezuela.

Palabras clave: Cultura política, América Latina, capital social.

Abstract: *The relation between values and politics is analyzed. References to the theoretical contributions of Emile Durkheim, Max Weber, Gino Germani and Torcuato Di Tella related to this problematic are made. Likewise, the debate over these themes are put into the context of the theoretical framework provided by the book edited by Lawrence Harrison and Samuel Huntington: "Culture Matter. How values Shape Human Progress". Special attention is given to the social capital concept. Likewise the relation between universalism and particularism is discussed in terms of the contemporary debate carry on in the modern political philosophy. Finally and explanatory hypothesis is formulated concerning the Venezuelan political situation.*

Key words: *Political culture, Latin America, social capital.*

Planteamiento general

El objetivo de este trabajo es analizar teóricamente la relación entre cultura y política. Intentaremos esbozar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿practican los pueblos la política que imaginan? La argumentación en torno a esta interrogante se desplegará sobre la siguiente hipótesis: la complementariedad entre estas dos dimensiones se producirá en el momento en que creencias provenientes del mundo de los apegos primordiales sean protegidas

¹ Programa de investigación "Cultura política en la Venezuela del siglo XX", CDCH-UC.

por libertades definidas en el mundo de la política. En otras palabras, la relación entre cultura y política no es unívoca. No siempre es posible establecer un nexo de implicación definicional entre estas dos dimensiones: una misma matriz cultural puede expresarse políticamente en términos diferentes y, a la inversa, una misma política puede materializarse a través de tradiciones culturales distintas.

Avancemos en el plano teórico y conceptualicemos estos dos términos. Por "cultura" debemos entender: las estructuras de significación a través de las cuales los hombres dan forma a su experiencia; y por política, uno de los escenarios en que se desenvuelven públicamente dichas estructuras.² Formulada así la relación entre cultura y política, discutamos el nivel de simetría de esta relación: ¿es posible derivar la expresión política de una determinada matriz cultural?, ¿las relaciones de poder y autoridad, de dominación y sujeción, pueden extraerse de un marco cultural determinado?, ¿practican los pueblos la política que imaginan? (Geertz, 1973).

Responder estas interrogantes plantea rastrear los lazos entre temas culturales y fenómenos políticos tratando de evitar la tentación de deducir una esfera de la otra. De lo que se trata es de no concebir a la cultura como un factor único de integración social, que determinaría en forma automática los patrones de comportamiento político de los grupos sociales.

Tradicionalmente la posición hegemónica en este ámbito ha señalado que ciertas configuraciones culturales son más apropiadas que otras para producir arreglos políticos democráticos y liberales. Quienes sustentan esta corriente de pensamiento postulan la existencia de un conjunto de valores, principios y actitudes que desencadenaría la formación de la institucionalidad democrática; por tanto, la presencia y/o ausencia de estos valores, actitudes, etc., explicarían los diferentes niveles de dificultad que distintas sociedades enfrentan en el proceso de construcción de una cultura democrática.

Es evidente el linaje teórico de estas proposiciones. En clave durkheimiana pudiéramos "leer" esta formulación como la concreción

² Véase Geertz, Clifford (1973), *La interpretación de las culturas*, en especial el capítulo 11: "La política del significado", Barcelona, España: Gedisa.

cultural de un tránsito de formas de conciencia colectiva a las de representaciones colectivas. La primera forma de conciencia tipificaría la estructura simbólica de las sociedades simples; y la segunda, identificaría los universos simbólicos que componen la estructura descentrada y pluralizada de las sociedades complejas.³ Para Max Weber, estos procesos estarían relacionados con una organización racionalista de la sociedad que culminaría con formas de política bien organizadas. El descentramiento de la cosmovisión que caracterizaba el mundo tradicional pues la religión constituía una primera cosmogonía que totalizaba el sentido de las producciones culturales fue traducido por Max Weber como un proceso de racionalización social, que generaba una motivación psicológica intrínseca; la cual, a su vez, lograba producir una conducta metódica orientada hacia un trabajo disciplinado y constante. Para Weber, la importancia del protestantismo no radicó en el contenido de su fe, sino en el "desencantamiento" que produjo en relación con el mundo cristiano, definido éste por el papel de los sacramentos y el poder temporal que detentaban los Papas. Fue así como un discurso específico, el ascetismo calvinista, se articuló hegemónicamente con una de las formas históricas que asumió el capitalismo, construyendo unos de los relatos más exitosos de la modernidad.⁴

La preocupación por la vinculación entre los temas culturales y los políticos surge de un doble interés: el que se centraba en el análisis de la transición de una sociedad tradicional a una moderna y el que se focalizaba en los efectos que este proceso podría generar sobre las relaciones de poder. En el primer caso, la atención se volcó sobre los encadenamientos que acarrearba la introducción de la tecnología en la estructura productiva: urbanización, industrialización, uso intensivo de los medios de información y comunicación. En el segundo, en la "revolución de expectativas" y su efecto sobre la estabilidad del orden político establecido. Este proceso de modernización trastocó los

³ Véase el libro de Beriaín J. (1990), *Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad*, Barcelona, España: Antropos.

⁴ Allan Touraine desglosa en forma breve e inteligente la historia del triunfo y caída de la modernidad clásica. Touraine A. (1994), *Crítica de la Modernidad*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

principios, valores y normas tradicionales que sustentaban los vínculos de la población con su cultura y su política. Los lazos étnicos, religiosos, de parentescos, etc. que garantizaban la articulación entre cultura y política tendían a perder su capacidad integradora e identificadora; planteándose así la necesidad de construir un nuevo tramado valórico, capaz de restituir la fuente de cohesión resquebrajada. De tal manera, que el tránsito de una sociedad tradicional a una moderna implicaba no sólo la instauración de una nueva estructura política capaz de absorber las nuevas demandas, sino también proporcionar un nuevo código para restituir la fuente de solidaridad fragmentada.

Desde entonces, la atención sobre la cultura y la política empezó a girar en torno a una lógica sustentada en la necesidad de una cierta simetría entre ambas dimensiones, la cual requería de una "cultura" de consenso sobre valores y normas que respaldara a las instituciones políticas. La conjunción o disyunción entre cultura y política podía variar de acuerdo con situaciones históricamente específicas. De un extremo, las sociedades desarrolladas que exitosamente lograron vincular *su* cultura con *su* política, y que sobre este "logro" intentaron universalizar un modelo político, la democracia representativa; y una cultura, la cívica. En el otro extremo, sociedades caracterizadas por "una anarquía política del significado" (Geertz, 1973) que marcaba la disociación existente entre las estructuras formales de su política y los sentimientos populares. En suma, tras el concepto de cultura política subyace el supuesto, según el cual las sociedades necesitan de un consenso de valores y normas que respalden a sus instituciones políticas.⁵

⁵ Los antecedentes teóricos más tempranos relacionados con este enfoque los encontramos en el esquema conceptual derivado de las variables-patrón (*pattern-variables*). De acuerdo con Talcott Parson, uno de los máximos exponentes de esta perspectiva teórica, todo sistema social y toda acción social puede ser exhaustivamente analizados en términos de solamente cinco pares de variables patrón, y que son: afectividad vs. neutralidad afectiva; difusión vs. especificidad; adscripción vs. desempeño; particularismo vs. universalismo; orientación hacia intereses privados vs. orientación hacia intereses colectivos. Dentro de este orden de ideas, las sociedades latinoamericanas se caracterizarían por expresar un modelo particularista-adscriptivo; vale decir, los actores en su orientación respecto a los demás los trata en función de sus

En el marco de esta tradición teórica, Gino Germani (1965) y Torcuato Di Tella (1970), elaboraron agudas interpretaciones sobre la realidad de lo político en América Latina.⁶ El proceso de modernización fue pensado por Germani en términos del tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad industrial; pero que a diferencia de la experiencia histórica europea, este proceso estuvo marcado fuertemente por un conjunto de asincronías: el cambio no irradió con plenitud su lógica; pues, en una misma etapa del proceso de transición coexistieron elementos pertenecientes a los dos polos: la sociedad tradicional y la industrial. Estas asincronías se expresaron en distintos niveles: geográfico (colonialismo interno), institucional (coexistencia del compadrazgo, clientelismo con sistemas de reclutamiento sólidamente formalizados), de grupos sociales (sectores pertenecientes a una etapa "atrasada" y grupos sociales con características socio-culturales correspondiente al sector "avanzado") y motivacional (pertenencia de un mismo individuo a esquemas valorativos distintos y opuestos). En su análisis Germani (1965) llama la atención sobre dos conexiones que vinculan estos elementos heterogéneos: el efecto demostración y el efecto de fusión. Con el primero, intenta explicar el proceso a través del cual valores y actitudes correspondientes al polo moderno se difunden y se incorporan a matrices culturales que gravitan en torno al polo tradicional (por ejemplo el uso intensivo de telefonía celular por parte de una población excluida y de escasos niveles de ingresos); con el segundo, interpreta los procesos a través de los cuales, rasgos modernizantes son reinterpretados en un contexto tradicional, reforzando de esta forma valores y actitudes considerados atrasados (resignificar, en términos clientelares, sistemas de reclutamiento basados en el logro y desempeño).

cualidades heredadas (adscripción) y no, en términos de sus capacidades y relaciones (desempeño); las expectativas relativas a un rol determinado están definidas por un atributo o relación personal (particularismo) y no en función de un patrón general (universalismo). En la asincronía existente entre este sistema de valores y las instituciones liberales, se supone, radica la explicación de la crónica inestabilidad política que sufren estas sociedades. Parsons, T. (1951), *The social system*, The Free Press.

⁶ Véase Germani, Gino (1965), *Política y Sociedad en una Época de Transición*, Buenos Aires, Argentina; y Di Tella, T. (1970), "Populism and Reform in Latin America", en C. Veliz (comp.), *Obstacles to change in Latin America*, Londres, Inglaterra.

Germani refuerza este esquema interpretativo cuando introduce dos nuevos conceptos: movilización e integración. Entiende por el primero, el proceso por el cual grupos tradicionalmente pasivos alcanzan una conducta activa y deliberativa; por el segundo, la integración que es llevada a cabo a través de los canales políticos-institucionales vigentes, proporcionando así carácter legal y legítimo a estas movilizaciones.

Mediante este aparato conceptual, Germani formula una hipótesis con la cual intenta explicar las razones del surgimiento de los movimientos nacionales y populares en América Latina y su particularidad en relación con procesos de modernización similares ocurridos en Europa. Según este autor, la singularidad de lo político en estas sociedades radicaría en que los efectos demostración, de fusión y las asincronías, estimularían, por un lado, una intensa movilización social; y, por el otro, imposibilitaría la integración institucional de las masas populares. La temprana incorporación de las masas a la política y su mentalidad "híbrida", es decir, la coexistencia en su conciencia colectiva de rasgos tradicionales y modernos, ejercerían una presión de tal naturaleza sobre el sistema político que rebasaría la capacidad de éste para absorber a los nuevos sujetos y sus demandas políticas. De ahí el carácter plebiscitario y populista de los regímenes políticos en la América Latina de la posguerra.

Coincidiendo con Gino Germani, Torcuato Di Tella (1970) endosa a las asincronías existentes entre los procesos de desarrollo económico, social y político en América Latina las dificultades que presentan estas sociedades para establecer y garantizar el funcionamiento de un sistema político democrático y liberal. La revolución "de las expectativas crecientes", estimuladas por los medios de comunicación masivos, la expansión económica lastrada por la explosión demográfica, la dependencia respecto a los mercados externos y los esfuerzos redistributivos, generaron un "cuello de botella" que hizo que las expectativas estuviesen muy por encima de las posibilidades reales de ser satisfechas. En estas condiciones, sostiene Di Tella, era difícil que la democracia funcionara adecuadamente.⁷

De importancia para nuestro análisis son las consideraciones formuladas por estos autores sobre la sociedad latinoamericana. Llamam la atención, por una parte, la referida a las dificultades que confrontaron estas sociedades para institucionalizar el vector liberal de

la democracia; y, por la otra, la disociación existente entre esta institución político liberal y los "apegos primordiales"⁸ que las caracterizaban. Para Germani y Di Tella, quienes formularon su teoría en clave ilustrada, las peculiaridades latinoamericanas son vistas como obstáculos que impidieron la realización de la versión europea de la modernidad; en otras palabras, la irrupción repentina de las masas en la política, la ideología nacional-popular, la exclusión social y cultural, las formas autoritarias de ejercer el poder, la persistencia de valores y actitudes tradicionales etc., fueron interpretadas como "desviaciones" del proyecto moderno.⁹

En términos hegelianos, Germani y Di Tella postularon, implícitamente, una suerte de desacoplamiento del "sujeto histórico", en relación con el desarrollo del "objeto histórico", donde la estructura de percepción y valoración del primero no cambiaba en sintonía con las modificaciones que se producían en el segundo.¹⁰ En esta asimetría parecieran encontrarse las dificultades que presentaban estas sociedades para acceder plenamente a la condición moderna. Así se

⁷ *En la experiencia occidental, la democracia se basó tradicionalmente en el principio de que no hubiera impuestos sin representación. En los países en desarrollo, la revolución de las expectativas crecientes genera un deseo de tener representación sin haber pagado nunca impuestos. Grupos carentes de suficiente poder nacional económico u organizativo reclaman participación tanto de los bienes como en el proceso de toma de decisiones de la sociedad* (Di Tella, 1970: 49).

⁸ Por *apegos primordiales*, Clifford Geertz (1973: 222) entiende *...el que procede de los hechos dados o, mas precisamente, los supuestos hechos dados-de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares..*

⁹ Me parece importante resaltar que las narrativas anticolonialistas de los sesenta y setenta no escaparon de esta "contaminación" con el virus "ilustrado". Es así como la crítica al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que había impedido al "Tercer Mundo" la realización del proyecto europeo de la modernidad. Los "males" del Tercer Mundo fueron considerados como "desviaciones" de la modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución. Véase Castro-Gómez, Santiago (2000), *Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón*. URL: <http://www.javeriana.edu.col/facultades/f.../santiago3html>, documento electrónico de la internet. Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, New York. Alfred A. Knopf.

constataba que el sistema político democrático-liberal y la matriz cultural que lo contenía, no coincidían. Es a partir de este reconocimiento que se comienzan a formular estrategias desarrollistas en el ámbito cultural, asociadas con los programas de ajuste que en el plano político y económico impulsan las agencias gubernamentales y multilaterales. Instituciones como el Banco Mundial y una organización internacional como la UNESCO reconoce hoy día la importancia del tramado institucional y de valores como variables para alcanzar el éxito económico y la estabilidad política en términos democráticos (Banco Mundial, 1994; UNESCO, 1996).

La libertad de los ingleses y la igualdad de los franceses

Retomemos las preguntas iniciales ¿es posible derivar la expresión política de una determinada matriz cultural?, ¿practican los pueblos la política que se imaginan? Una vertiente productiva para intentar dar respuestas a estas interrogantes pudiera ser el análisis de cierta configuración política, en este caso la democrática, y determinar su grado de interrelación con una determinada matriz cultural.

El punto es pertinente. Recordemos que el relato político moderno se fundamentó en la posibilidad de crear un consenso basado en un acuerdo racional de carácter universal, cuya formalización política

¹⁰ El estudio sobre la pobreza auspiciado por la Universidad Católica Andrés Bello es un buen ejemplo de este tipo de razonamiento teleológico, en el sentido de postular la existencia de dos tipos "ideales": el tradicional y el industrial. De acuerdo a esta investigación la imposibilidad de la sociedad venezolana de acceder a la condición moderna se encuentra asociada a los valores y a las actitudes tradicionales de su población. El venezolano, sostienen estos investigadores, elige la satisfacción inmediata de sus deseos y necesidades subjetivas, antes que aplazar la gratificación a largo o mediano plazo en pro de resultados objetivos a futuro; responde a lealtades particulares por encima de las normas universales; aprecia a las personas en razón de su posición social antes que a su desempeño y sus logros individuales; no distingue entre los espacios de lo público y lo privado; estas características culturales, se suponen contrarias a las que constituyen prerequisites necesarios para impulsar el desarrollo y construir una sociedad moderna: neutralidad afectiva, universalismo, valor de desempeño, especificidad de roles, orientación hacia la colectividad, etc. Este estudio proporciona datos que sustentan la presencia de una cultura de sesgo tradicional que es un serio obstáculo a la modernización y cuya presencia perpetúa la pobreza. UCAB (1999), *Pobreza: un mal posible de superar*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello y Asociación Civil para la Promoción de Estudios Sociales.

sería la democracia. Sin embargo, como veremos más adelante, el concepto de democracia no traduce un significado unívoco; por el contrario, se encuentra articulado a diferentes tradiciones culturales existentes en el mundo occidental (la anglo-americana y la francesa o continental) que proporcionan a este término significados distintos que lo despojan de su supuesta marca universal.

Las dos tradiciones democráticas mencionadas produjeron "acuerdos racionales" y originaron arreglos políticos específicos y contradictorios. El principio hegemónico en torno al cual ambas tradiciones organizaron su institucionalidad política no fue idéntico. En el primer caso, la tradición democrática se estructuró en torno a una matriz cultural que enfatizaba el concepto de *libertad* religiosa por encima de cualquiera otra reivindicación de carácter político. La revolución puritana de mediados del siglo XVII que concluyó en la revolución inglesa de 1688 logró "universalizar" una "particularidad" cultural: *The Englishman's birthright*. Esta universalización se logró mediante el establecimiento de una relación de equivalencia entre distintas reivindicaciones de carácter particular de forma tal que la aspiración de libertad en el ámbito religioso, la necesidad de liberarse de la imposición de tributos y monopolios arbitrarios impuestos por el favoritismo de la realeza y la restauración del poder de las cortes de *common law* connotaron algo que le era común a todas estas demandas: la necesidad de restaurar la Carta Magna que había sido pervertida por la usurpación de los Tudor y los Stuarts.¹¹ En el caso de la tradición francesa, las demandas por *igualdad* de derechos y obligaciones políticas se condensaron en la lucha por la abolición del feudalismo. En este contexto histórico, esta última reivindicación significó el desmontaje de un complejo sistema de organizaciones de carácter corporativo (legales, económicas, vocacionales, etc.) que

¹¹ Sobre este particular, George Sabine (1952) acota lo siguiente: *What the English Revolution contributed to the democratic tradition was the principle of freedom for minorities, together with a constitutional system both to protect and to regulate that freedom. For the individual it meant freedom of association in accord with his own understanding of his own interest, and for the group it meant freedom to decide for itself its own manner of life within a framework of legally supported and legally limited rights and duties consonant at once with public order and considerable, but not an unlimited, competence for self-determination.*

“universalizaron” una nueva condición política, desconocida para la época: la igualdad ciudadana al interior de una única unidad política: el Estado.¹² Así estos dos “acuerdos racionales” lograron universalizar, en sus respectivas sociedades, estos dos principios que aún hoy en día no logran articularse armoniosamente.

Estos ejemplos históricos arrojan luz sobre la problemática implícita en la relación entre universalismo y particularismo. En principio, ilustran cómo cada cultura le otorga un *particular* contenido a esta aspiración de pretendida *universalidad*, la cual no se estructuró en términos de exclusión o de tensión; por el contrario, ambos términos de la ecuación se conjugaron a través de una relación de carácter hegemónico. Al respecto, pudiéramos concluir que lo que es considerado racional o razonable en una cultura es lo que corresponde a los juegos de lenguaje y al sentido común que ellos construyen. Más adelante retomaremos esta problemática de particular relevancia para comprender la especificidad de lo político en América Latina.

Cultura política y capital social

Movámonos hacia otro círculo. Es evidente que en los países industrializados se construyó una armoniosa articulación entre sus distintas particularidades culturales. Esta peculiaridad histórica produjo el efecto de considerar el esquema político de estas sociedades como modelos para las naciones en proceso de transición o en vías de modernización. En el plano de la reflexión teórica, esta conclusión fue procesada por los partidarios del enfoque conductista en ciencias políticas, y asimilada a la teoría empírica de la democracia.

El trabajo pionero dentro de este enfoque fue llevado a cabo a principios de la década de los sesenta por Almond y Verba. Estos investigadores desarrollaron una teoría sobre la cultura política con base en un análisis comparado de datos empíricos pertenecientes a cinco países; cuyo proyecto denominaron *The Civic Culture*,¹³ término con el cual estos autores identificaron la cultura política apropiada para

¹² *In a profound sense the Revolution was a revolt against status and its ideal was to destroy every status except one –namely, citizenship in the state, which by becoming universal would cease to be invidious. And broadly speaking something of this sort was the French Revolution in fact accomplished* (Sabine, 1952: 462).

la consolidación de democracias estables y efectivas. La existencia de esta matriz cultural podía ser identificada a través de métodos empíricos (encuestas, sondeos, entrevistas) e igualmente, evaluada a través de indicadores sobre los valores y concepciones compartidos por la población.

Básicamente Almond y Verba se plantearon buscar una metodología que les permitiera clasificar las culturas políticas nacionales. Es así como construyeron una matriz que vinculaba las orientaciones hacia la política, con los objetos políticos en sí mismos. Con este procedimiento identificaron tres grandes orientaciones: cognoscitiva, afectiva y evaluativa; así como dos objetos políticos hacia los cuales se dirigirían estas orientaciones: el sistema político, y su sujeto básico: el ciudadano.¹⁴ La forma en que estas tres dimensiones se combinan y el sentido en que ellas inciden sobre los objetos políticos permitió a estos autores caracterizar tres tipos puros de cultura política: parroquial, subordinada, participativa o cívica.

El trabajo de Almond y Verba se articula, hoy con un robusto cuerpo de investigaciones empíricas que tienen como objeto el análisis de las culturas políticas que son susceptibles de producir arreglos institucionales de carácter democrático. Autores como Francis Fukuyama (1995), Lawrence Harrison (1992, 1997), Samuel Huntington (1996) y Robert Putman (1993) sostienen que las tradiciones culturales conforman de forma sustantiva la conducta política y económica de los pueblos. Otros investigadores como Daniel Bell (1973, 1976) y Ronald Inglehart (1977),¹⁵ enfatizan que el desarrollo de las sociedades industriales erosiona los valores tradicionales e impulsan la homogenización cultural. Este proceso se interpreta como

¹³ Véase Almond, Gabriel y Sydney, Verba (1970), *La cultura cívica. Estudios sobre participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, España: Fundación de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada; y *The Civic Culture Revisited* (1980), Boston, USA: Little Brown Company.

¹⁴ Este enfoque, de evidentes resonancias parsonianas, caracterizaba de democrática a una cultura en la medida que sus componentes cognoscitivos fueran sacándole ventajas a los evaluativos y, sobre todo, a los afectivos. De acuerdo con esta lógica, en una sociedad democrática las orientaciones y valores de la población hacia la política dependerían más de su conocimiento que de sus percepciones.

¹⁵ Sobre estos autores consúltese la bibliografía.

el dominio progresivo de las orientaciones culturales seculares, racionales y expresivas. En esta línea de reflexión se inscribe igualmente el libro *Culture Matters*, publicado en el año 1999, a propósito del simposium celebrado en la Universidad de Harvard; en el que se discutió sobre cómo los valores inciden en el progreso humano.¹⁶ En este encuentro las discusiones se organizaron en torno a dos ideas básicas: primero, la necesidad de incorporar el concepto de cambio cultural en el diseño y programación de las estrategias de desarrollo económico y político que impulsan las agencias gubernamentales y multilaterales;¹⁷ y, segundo, el firme asentimiento de que la idea de progreso, tal como es entendida en el mundo occidental representa una aspiración de carácter universal. De hecho, los editores sostienen que es moneda universal afirmar que "...life is better than death. Health is better than sickness. Liberty is better than slavery. Prosperity is better than poverty" (Harrison, 2000: XXVI). Es importante señalar que las contribuciones de los diferentes autores giraron en torno al análisis de diversos aspectos como: la relación entre valores y progreso; la "universalidad" de los valores occidentales y el imperialismo cultural; geografía y cultura; la relación entre cultura e instituciones y el cambio cultural.¹⁸ Una cierta cartografía cultural arropó con su lógica la mayoría de estas contribuciones y en su trazado se identificaron y ubicaron matrices culturales reticentes o favorables al progreso y la democracia política. Por ejemplo, Mariano Gorondona (2000: 44) ofrece veinte parámetros a través de los cuales podemos conformar una tipología cultural del desarrollo económico; es decir, un

¹⁶ Véase Harrison, Lawrence y Samuel, Huntington (2000), *Culture Matters. How values shape human progress*, New York: USA Basic Books.

¹⁷ Esta idea expresa una suerte de desarrollismo cultural. Este concepto presupone que unas culturas responden mejor que otras a los planes de desarrollo económico y político. Por ejemplo, señala uno de los editores: "...the culture contrast between Western Europe and Latin America...I believe chiefly explain the success of the Marshal Plan and the failure of the Alliance for Progress" (Harrison, 2000: XXXVII).

¹⁸ Es importante señalar que hubo contribuciones divergentes en relación con la orientación teórica dominante que prevaleció en este encuentro. Véase en la obra comentada los artículos de: Shweder, Richard (2000), *Moral Maps, "First World" Conceits, and the New Evangelist*; Tu Wei Ming (2000), *Multiple Modernities: A Preliminary Inquire into the implications of East Asian Modernity*.

mapa cultural que nos identificaría cuáles constelaciones societarias son más proclives que otras en avanzar rápidamente hacia la ruta del progreso. Jeffrey Sachs (2000: 29) ubica geográficamente, en strictu sensus, las regiones que favorecen y "abrigan" bienestar y estabilidad política: Europa Occidental, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Michel Porter (2000: 14) reconoce que las diferencias culturales tienen su impronta en el desarrollo económico y en los grados de competitividad que puede alcanzar una economía; pero es optimista en el sentido de que los procesos de globalización acarrearán una homologación económica que empujará a las naciones hacia el camino del desarrollo y el bienestar. Ronald Inglehart (2000: 80) presenta evidencia empírica proveniente de tres sucesivos *World Values Survey* que respaldan afirmaciones según las cuales

... economic development seems to be linked with a syndrome of predictable changes away from absolute social norms and toward increasingly rational, tolerant, trusting, and postmodern values. But culture is path dependant. The fact that a society was historically Protestant, Orthodox, Islamic, or Confucian gives rise to cultural zones with highly distinctive value systems that persist when we control for the effects of economic development (Inglehart, 2000: 82).

Por su parte, Francis Fukuyama (2000: 98) llama la atención sobre el concepto de capital social y el papel que esta variable desempeña en los procesos de desarrollo económico y político; sobre el cual enseguida haremos algunos comentarios.

Robert Putman (1993) precursor de este tipo de análisis, define el capital social en términos del grado de confianza entre los actores, las normas de comportamiento cívico practicadas y el nivel de asociatividad presentes en una sociedad concreta. Estas tres dimensiones (confianza, comportamiento cívico y niveles de asociacionismo), según Putman, reflejan la riqueza y la fortaleza del tejido interno de una sociedad. Así, por ejemplo, las diferencias de desempeño institucional y desarrollo entre el norte y el sur de Italia son explicadas por este autor debido a la presencia en la región del norte de una consolidada comunidad cívica, que fue el resultado de un proceso histórico y cuyas tradiciones asociativas fueron preservadas mediante el capital social.

El concepto de capital social tiene la virtud de revivir el interés sobre la dimensión cultural y sus efectos sobre los esquemas de desarrollo y estabilidad política. Esta preocupación se encuentra encadenada a una problemática de carácter teórico; es decir, a la

relación entre la lógica del mercado y la de la cooperación social; entre la *particularidad* que presupone ésta y la *universalidad* que supone la otra.

Como hemos visto, el capital social es conceptualizado como un bien colectivo cuya acumulación a diferencia de los otros tipos de capital es aprovechada por la colectividad. Es en esta particularidad donde descansa la posibilidad de construir una forma más humana y sostenible de desarrollo. Es así como se sostiene que estas relaciones sociales múltiples y armoniosas constituirían un prerrequisito necesario para el proceso de desarrollo. En otras palabras, se supone que el capital natural y el financiero, por sí solos, no garantizarían la sustentabilidad de los procesos de modernización.

Sin embargo, estas aseveraciones presentan algunas dificultades. Veamos, en primer lugar, las relaciones de confianza, los niveles de asociatividad y las normas de comportamiento cívico son acumuladas históricamente y, en este sentido, conforman lo que en el idioma inglés se conoce como *path dependence* (North, 1993), o lo que es lo mismo, *estas relaciones* pre-condicionarían las oportunidades de desarrollo de un país. Asumir este razonamiento conduciría a postular un cierto pesimismo histórico: la ausencia de este capital social condenaría a estas sociedades a sufrir crónicamente de inestabilidad económica y política y, en consecuencia, no tendrían otra opción, sino optar por una suerte de constructivismo racionalista que incentivaría la formación de este capital mediante la intervención de agencias gubernamentales y multilaterales.¹⁹ En segundo lugar, por extensión lógica, sería

¹⁹ Sobre este particular, Arizpe L. (1998) acota lo siguiente: *La teoría y la política del desarrollo deben incorporar los conceptos de cooperación, confianza, etnicidad, identidad, comunidad y amistad, ya que estos elementos constituyen el tejido social en que se basan la política y la economía. En muchos lugares, el enfoque limitado del mercado basado en la competencia y la utilidad está alterando el delicado equilibrio de estos factores y, por tanto, agravando las tensiones culturales y el sentimiento de incertidumbre*; "La cultura como contexto del desarrollo", en Emergí, L. y J., Núñez del Arco (comps.), *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*, Washington, DC: BID, 191-197 pp. Citado en Kliksberg, B. y L., Tomassini (comps.) (2000), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, BID y FCE, 25 p. Véanse, igualmente, las experiencias del "capital social en acción": Villa El Salvador, Perú; Presupuesto Municipal Participativo de Porto Alegre y Ferias de Consumo Familiar en Venezuela, Kliksberg, B. y L., Tomassini (2000).

razonable tener que distinguir entre un capital social "bueno", es decir, funcional para la lógica del desarrollo económico y político; y otro "malo", vale decir disfuncional para los propósitos arriba mencionados. En consecuencia, habría que potenciar el capital "bueno" y desestructurar el "malo" para garantizar el éxito de las políticas económicas y facilitar la gobernabilidad y estabilidad del sistema democrático. Al respecto, parece apropiado señalar que la reciprocidad del don, es decir, la obligación que pesa sobre el donatario y el constate flujo de donaciones y contradonaciones que esta obligación genera, es una constante cultural de los pueblos y fuente inagotable de capital social. Desde luego, este sistema de obligaciones cambia con el tiempo, y el capital social que genera, puede estar segmentado y jerarquizado de acuerdo con sistemas diferenciados de valores.²⁰

Es indudable que las matrices culturales juegan un papel sustantivo a la hora de formular políticas que propicien plenitud en estas sociedades, en especial, en aquellas que se caracterizan por una composición heterogénea cultural y socialmente. Esta heterogeneidad hace obligante la formulación, en el plano teórico, de un conjunto de interrogantes: ¿cómo relacionar estos distintos componentes socio culturales? ¿Se establece entre estos componentes relaciones de exclusión, complementariedad o tensión? ¿Existe sólo una única cultura cívica? Los lazos sociales basados en la reciprocidad del don ¿son compatibles con la lógica del mercado? ¿Pueden las sociedades latinoamericanas construir un consenso lo suficientemente racional como para construir una cultura cívica? ¿Modernidad y subjetividad se excluyen mutuamente? ¿Es posible articular armoniosamente lo universal con lo particular?

²⁰ Sobre este tema existe abundante información de carácter empírico. Véase *World Values Surveys*, 1995-1998. En este estudio se relaciona los niveles de confianza interpersonal, satisfacción personal y política existentes entre poblaciones de diversas naciones. Sobre el particular, Ronald Inglehart concluye un reciente artículo de la forma siguiente: *The syndrome of trust, tolerance, well-being, and participatory values tapped by survival/self-expression dimension seems particularly crucial. In the long run, democracy is not attained by making institutional changes or through elite-level maneuvering. It survival also depends on the value and beliefs of ordinary citizens* (Inglehart, 2000: 97).

Lo particular, lo universal

Las sociedades latinoamericanas se han caracterizado históricamente por la presencia en su seno de una disociación entre el ámbito de sus apegos primordiales y las estructuras formales, a través de las cuales se ha pretendido procesar su dimensión de lo político. Esta situación se inicia en el momento del descubrimiento de esta porción de tierra y humanidad. Las hermenéuticas que se confrontaron a partir de este hecho no sólo eran diferentes, sino también excluyentes. No era posible que entre Cortés y Moctezuma; Atahualpa y Pizarro, Lozada y Guaicaipuro existiera un espacio para cultivar relaciones de confianza interpersonal, o lo que en la actualidad denominamos, razón dialógica. Recordemos que la interpretación hispánica del mundo se situaba entre el hombre-hombre y la indígena hombre-naturaleza. La primera se fundaba en una visión que nació en Grecia y Roma y que llegó hasta el Renacimiento, y de naturaleza intrahumana e histórica. La segunda, por su parte, era de naturaleza esencialmente religiosa y ritual, y no concebía la alteridad humana, es decir, la relación entre los hombres, sino entre el hombre y la naturaleza.²¹

Desde este primer momento comenzó una relación entre lo europeo (universalismo) y lo no europeo, en su doble versión americana y africana (particularismos), en términos excluyentes y/o de tensión. Dicho de otra manera, la plenitud comunitaria, la construcción de una síntesis que articulara hegemonícamente estas distintas vertientes culturales, no fue alcanzado.

Las dificultades implícitas que se derivaban de este hecho, es decir, *Ser* en un solo movimiento parroquial y universal; tradicional y moderno; local y global, dio pie para la formulación de políticas antagónicas. Así, las insuficiencias que experimentaba la "razón" y la "historia" en estas latitudes fue enfrentada desde una doble perspectiva: por un lado, una vertiente que asumía que nuestra modernidad fracasó por ser un calco mal ejecutado de la verdadera, la

²¹ Véase Paz, O. *et al.* (1992), "La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones", en *Claves de la Razón Práctica*, núm. 19, Madrid, España. Acosta, N. (2000), "Lenguaje y Discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina", en *Espacio Abierto*, vol. 9, núm. 4, diciembre, Maracaibo, Venezuela.

europea y, en consecuencia, proponía estrategias ilustradas para confrontar esta "desviación"; y, por el otro, la que exaltaba la tradicionalidad como contrafuerte que debía enfrentar las perversiones intrínsecas derivadas de las gravitaciones, que emanaban de la vertiente moderna. En el primer caso, las tradiciones populares que definen nuestra particularidad histórica—llámese ésta fractal, barroca, premoderna, centralista— (Gruzinski, 1991), eran vistas como un fardo que impedía o atrasaba nuestro acceso a la condición moderna;²² en el segundo, lo popular era concebido como fuente última que garantiza nuestra identidad contra los efluvios que emanan de una modernidad cada vez más amenazante.²³ Estas dos políticas fracasaron en su objetivo de lograr una plenitud comunitaria e instituir una sociedad reconciliada consigo misma.

La raíz de esta insuficiencia puede ser ubicada en la poca capacidad mostrada por estas políticas para aprehender la dinámica que generaba la presencia simultánea de vectores culturales universalistas y particularistas en un mismo espacio geográfico e histórico. En efecto, el fracaso de nuestras elites en su intento por construir sociedades democráticas con niveles armoniosos de progreso y bienestar; plenamente modernas y cabalmente insertadas en la órbita del comercio internacional, pudiera atribuirse, entre otras circunstancias, a la construcción de estructuras políticas que no lograron hegemonizar la heterogeneidad de relaciones sociales que constituían el ámbito de lo político.²⁴ Los consensos que se suscitaron en América Latina a lo largo de los siglos XIX y XX excluyeron a los relatos tradicionales. La dinámica implícita en el juego de construcción de identidades

²² Estas tradiciones constituirían un tipo de capital social "malo", disfuncional para las exigencias que requeriría una sociedad plenamente moderna y políticamente democrática. En consecuencia habría que estimular, mediante intervenciones selectivas, la presencia del capital social "bueno" con la finalidad de mejorar la efectividad de los proyectos de desarrollo (Banco Mundial, 1998).

²³ De esta premisa se han derivado políticas y retóricas que apelan de forma sistemática y permanente a lo "popular". El "chavecismo" pudiera verse, al menos en su inicio, como una estrategia discursiva que fragmentaba maniqueamente el campo político entre pueblo y la oligarquía. De esta forma le atribuía a cada uno de los polos virtudes éticas y morales excluyentes. Esta retórica dificulta la construcción de un espacio para la negociación y los arreglos institucionales.

colectivas se desenvolvió en un campo altamente jerarquizado, que adjudicó a los referentes indígenas, mestizos, populares, en fin, a la llamada narrativa barroco novohispana una posicionalidad de subordinación y exclusión. Nuestras elites construyeron un "nosotros" colectivo en relativo antagonismo con un "ellos"; en cuyo cuadro de circunstancias al "otro" no le quedó más alternativa que refugiarse en el mundo de sus "apegos primordiales", limitando su participación política a desempeñar la función de "masas de maniobras", sobre las cuales se apoyaron sucesivos regímenes nacional populares o populistas.

La precariedad que presenta la cultura democrática en América Latina no fue, entonces, producto exclusivo de sus características históricas (sociedades con rasgos corporativos, patrimonialistas, semif feudales, católicas, etc.); por el contrario, estas carencias fueron el resultado del protagonismo de un discurso claustro que colocaba el énfasis en la particularidad (hispanica, blanca, católica, lingüística) de un sujeto político. Se abrigaba la esperanza ingenua de que con la realización de este sujeto se lograría la plenitud comunitaria. El romanticismo bolivariano, el guzmancismo ilustrado, el positivismo gomecista y el puntofijismo democrático en Venezuela son ejemplos, unos más acabados que otros, de discursos políticos que intentaron conformar identidades políticas plenas a partir de solidaridades particularistas poco expansivas.²⁵ Lo inacabado o el carácter fractal de

²⁴ Lo político lo entendemos como una dimensión en donde se expresa el antagonismo y la hostilidad que existen en las relaciones humanas, y la política, los procedimientos que tienden a domesticar esta hostilidad y conflictividad. Véase Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, España: Paidós.

²⁵ Sobre este particular, es necesario hacer algunas precisiones relativas a lo que he denominado en otros trabajos con el nombre de la *adequidad*. Con este concepto intento aprehender una situación histórica concreta, en la cual se produjo una cierta complementariedad entre las tendencias modernizantes de la sociedad venezolana, producto de su vínculo con los mercados mundiales y las tradiciones culturales que procesaban identidades de carácter comunitario. Es indudable que la forma de narración del discurso político de Acción Democrática fue exitosa porque logró articular temas universalistas (industrialización, distribucionismo, nacionalismo, proteccionismo) con el uso de un léxico de máximas, proverbios, etc., de corte particularista; esta síntesis logró proporcionar a dicho discurso un gran poder de credibilidad. El saber-escuchar del

nuestras sociedades fue consecuencia de una lógica que, lejos de articular, polarizaba el binomio universal/particular.

La relación de tensión, exclusión, mutua complementariedad entre universalismo y particularismo, ha ocupado un lugar predominante en los debates políticos y teóricos actuales. Ernesto Laclau (1994 y 2000) ha explorado en forma aguda la relación entre este par, no en términos de exclusión, sino en la necesaria articulación que puede haber entre ambos componentes de esta ecuación. Su apuesta teórica constituye una fórmula que aspira a superar la polaridad que se pretende establecer entre la concepción moderna (universal) y posmoderna (diversidad cultural) del accionar político.

El punto de partida de este autor es la siguiente paradoja: lo universal, en relación con lo particular, es inconmensurable; sin embargo, lo universal no puede prescindir de lo particular: en toda apelación de carácter universal subyace siempre un particularismo.²⁶ El momento de plenitud (universal) de una comunidad solo puede "...adquirir una presencia discursiva a través de un contenido particular que se despoja de su propia particularidad a los efectos de representar esa plenitud" (Laclau, 2000: 132); de igual manera toda apelación a lo particular supone un valor universal, de lo contrario, no habría forma de conocer el carácter particular de la apelación. Por ejemplo, la defensa del derecho de los grupos étnicos a la autonomía cultural debe ejercerse

discurso adeco derivaba, precisamente, de su articulación con las experiencias orales inmemoriales que se desprenden de las narraciones populares; llegar a insertarlas en una compleja trama de enunciados políticos fue, sin duda, la gran hazaña de este dispositivo simbólico. Véase Acosta, N. y H., Gorodeckas (1985), *La Adequidad. Análisis de una Gramática Política*, Caracas: Centauro. Acosta, N. (1999), "Dispositivos Simbólicos e Identidades Políticas en Venezuela", en *Espacio Abierto*, vol. 8, núm. 1, enero-abril, Maracaibo, Venezuela.

²⁶ Esta relación entre lo particular y lo universal se asemeja a la idea expuesta por Levi Strauss, de acuerdo con la cual la identidad es una especie de lugar virtual que no es indispensable para referirnos y explicarnos un cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real. Este lugar virtual puede equipararse al concepto de significante vacío. En este sentido, una identidad sería una construcción simbólica que establece una relación de equivalencia con un referente. Los referentes pueden ser de naturaleza múltiples: color, género, nación, etnia. Véase Ortiz, Renato (1996), *La modernidad mundo*, Documento electrónico de la internet: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/mundo.htm>

apelando a un derecho universal: los derechos del hombre; esta posición argumentativa sólo puede mantenerse sobre la base de articularse a un referente de carácter universal: la afirmación de que la propia particularidad requiere apelar a algo que la trasciende.

Cuanto más particular es un grupo, menos le será posible controlar el terreno comunitario en el que él opera, y más universal tendrá que ser la justificación de sus reclamos (Laclau, 2000: 126).

Vemos que en la lógica que sustenta la argumentación de Laclau, lo universal es considerado como un lugar vacío. Esta ausencia pudiera ser colmada mediante una cadena transitoria de demandas equivalentes. De esta forma se podría proporcionar una relativa universalización a cada uno de los eslabones de la cadena. Así, por ejemplo, si

... las demandas feministas entran en cadenas de equivalencias con la de los grupos negros, las minorías étnicas, los activistas de los derechos civiles, etc., adquirirían una perspectiva más global que en el caso en que hubieran permanecido restringidos a su propio particularismo (Laclau, 2000: 135).

Este proceso es de carácter político, contingente y puede ser encarnado por una variedad de fuerzas sociales.

En Venezuela pudiéramos postular como explicación a la actual coyuntura política nacional una lógica como la descrita anteriormente. En nuestro caso, la actual ideología bolivariana, representada por el "chavecismo" logró condensar los símbolos populares que encarnaban los partidos políticos que ejercieron roles protagónicos en las últimas cuatro décadas del siglo XX. La crisis de representación que sacudió el sistema político a fines de este siglo, expresó la incapacidad creciente de este sistema para procesar las demandas particulares de una variedad de grupos sociales. La imagen que reflejaba el espejo político de la época no era unitaria. Se encontraba fragmentada en una diversidad de sujetos y demandas desigualmente jerarquizadas, vale decir no hegemonizadas. Este hecho generó la oportunidad para crear una nueva relación de equivalencia entre ellas. El establecimiento de estos nuevos encadenamientos connotativos creó la posibilidad de producir la relativa universalización de estas equivalencias. Es así como la lucha por reivindicaciones particulares como: vivienda, salud, empleo, seguridad, democracia sindical, derechos humanos, transparencia administrativa, etc., expresaron algo que era común a todas estas luchas: el rechazo al régimen de partidos políticos vigentes y el anhelo de cambio. En este sentido, el "chavecismo" logró articular

todas estas demandas en una cadena de equivalencia que, para el momento y coyunturalmente, proporcionó la plenitud que estaba ausente en la sociedad venezolana

Démosle media vuelta a la tuerca. Es necesario subrayar que esta cadena de equivalencia se estructuró dentro de un marco de significación o una "tradición de comportamiento político",²⁷ que proporcionó la "materia prima" a partir de la cual se construyó esta nueva invocación política. Esta articulación con el pasado explica, por un lado, su éxito para organizar los viejos símbolos populares en términos del rechazo a la institucionalidad política vigente y, por el otro, la imposibilidad de desechar la democracia como valor y forma de vida política.²⁸

Esta interpretación encuentra su asidero empírico en investigaciones que constatan la coexistencia de dos tipos de orientaciones evaluativas²⁹ en la población venezolana. Por un lado, algunos estudios demuestran que la población no ha perdido la fe en la democracia como sistema; y, por el otro, aportan evidencias sobre la frustración creciente que sienten los venezolanos en relación con la forma como las sucesivas administraciones han gerenciado el país. Igualmente, la encuesta de opinión pública llevada a cabo en 1996 por Latino Barómetro bajo el auspicio del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo muestra que la cultura política emergente se asienta sobre un considerable apoyo a la democracia, aunque también refleja una considerable insatisfacción en relación con su funcionamiento.

De este apoyo difuso a los valores democráticos podemos extraer algunas conclusiones: primero, la centralidad que sigue jugando la significativa democracia en las representaciones colectivas del pueblo

²⁷ Véase Oakeshott, M. (2000), *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica.

²⁸ Parece pertinente acotar que el sujeto político del chavacismo se constituyó al interior de los dispositivos simbólicos que proporcionaron sentido a la democracia. La reconstitución del sujeto pueblo se produce en el marco de este trasfondo histórico

²⁹ Véase Carrasquero, J.V. y F., Welsh (2000), "Opinión pública y cultura política en Venezuela: la consolidación del 'chavacismo' ", en *Opinión pública y elecciones en América*, Caracas, Venezuela: IPSA, USB, CDB, Publicaciones 2000.

venezolano, lo cual permite postular que este significativo forma parte de "los apegos primordiales" que caracterizan a esta población; segundo, la independencia relativa de este imaginario, con relación en los sujetos que históricamente lo encarnaron, vale decir, los partidos políticos tradicionales; tercero, el límite crítico e histórico que impone la tradición democrática de comportamiento a toda estrategia discursiva que intente fragmentar maniqueamente el campo de lo político (pueblo u oligarquía). Finalmente, la consolidación de la democracia expansiva en Venezuela deber ser el resultado de articulaciones entre principios políticos (libertad, igualdad, participación, etc.) y las creencias que conforman el mundo de los apegos primordiales. Esta relación no es de fácil construcción. Como ya lo señalamos, las tradiciones populares han sido vistas como una traba para la modernización. Sin embargo, el mundo rural, el sincretismo religioso, la diversidad indígena, el mestizaje, el habla popular son *fuerzas actuantes del presente* que pueden y deben proporcionar las creencias que las libertades políticas deben proteger.³⁰ Sólo así la democracia dejaría de ser una abstracción y pasaría a formar parte del mundo de la vida de los venezolanos. El democrático ha de ser un lenguaje que permita dotar de armonía a nuestra diversidad de voces.

Las sociedades latinoamericanas presentan un alto grado de incertidumbre en las relaciones entre sus diversos componentes étnicos, religiosos, políticos; sus juegos de lenguaje son ricos y variados; a veces se yuxtaponen, otras se excluyen los unos de los otros. Son distintos sus usos y no obedecen a una sola lógica; constituyen vestiduras que no ocultan un solo cuerpo. La búsqueda de plenitud en nuestras sociedades debe ubicarse en una nueva dialéctica que ordene la relación entre lo universal y lo particular; esta nueva síntesis debe producirse en el marco de una lógica que impulse procesos de hibridación permanentes. Lo universal debe buscarse en el

³⁰ Japón es un ejemplo de esta articulación entre lo moderno (universal) y lo tradicional (particular). En este país la modernidad fue reinterpretada en términos de sus apegos primordiales: budismo, confucionismo y grupos de familia. Japón vistió su modernidad con los atuendos del samurai.

corazón mismo de lo particular. Mediante esta fórmula quizás se pueda poner en práctica la política que imaginan nuestros pueblos.

ancosta@postgrado.uc.edu.ve

Recepción: 05 de noviembre del 2001.

Aceptación: 13 de mayo del 2002.

Bibliografía

- Acosta, N. y H., Gorodeckas (1985), *La Adequidad. Análisis de una gramática política*, Venezuela: Centauro.
- _____ (1999), "Dispositivos simbólicos e identidades políticas en Venezuela", en *Espacio Abierto*, vol. 8, núm.1.
- _____ (2000), "Lenguaje y Discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina", en *Espacio Abierto*, vol. 9, núm. 4.
- Arizpe, L. (1998), "La cultura como contexto de desarrollo", en Emergi, L. y J., Núñez del Arco (comps.), *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*, Washington, DC: BID.
- Almond, Gabriel y Sydney, Verba (1970), *La cultura cívica. Estudios sobre participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, España.
- Bell, Daniel (1976), *The culture contradictions of capitalism*, New York: Basic.
- Banco Mundial (1994), *Beyond the Washington consensus: Institutions matter*.
- Berian, J. (1990), *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, España: Antropos.
- Castro-Gómez, S. (2000), *Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón*, URL: <http://www.javeriana.edu.col/facultades/f.../santiago3html>, documento electrónico de la internet.
- Di Tella, T. (1970), "Populism and Reform in Latin America", en C. Veliz, *Obstacles to change in Latin America*, Londres, Inglaterra.
- Fukuyama, Francis (1995), *Trust. The social virtues and the creations of prosperity*, New York: Free Press.
- _____ (2000), "Social capital", en Harrison, L. y S., Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1973), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España: Gedisa.
- Germani, Gino (1965), *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Gorondona, Mario (2000), "A culture typology of economic development", en Harrison, L. y S., Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, New York: Basic Books.
- Gruzinski, Serge (2000), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Harrison, L. y S., Huntington (2000), *Culture Matters. How values shape human progress*, New York: Basic Books.

- Nelson Acosta Espinosa, "Cultura y Política en América Latina", Convergencia N° 28, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.
- Harrison, Lawrence (1985), *Underdevelopment is a state of mind. The Latin American Case*, Cambridge: Harvard Center for International Affairs; Lanham, Md: Madison Books.
- Huntington, Samuel (1993), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster.
- Ingelhart, Ronald (1977), *The silent revolution. Changing values and political styles in advanced industrial society*, Princeton: University Press.
- _____ (2000), "Culture and democracy", en Harrison, L. y S., Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, New York: Basic Books.
- Laclau, E. (ed.) (1994), *The making of political identities*, London, England: Verso.
- _____ (2000), "Sujeto de la política, política del sujeto", en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.
- North, D. (1993), *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Oakeshott, M. (2000), *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, Renato (1996), *La modernidad mundo*, Documento electrónico de la internet: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/mundo.htm>
- Parsons, T. (1951), *The social system*, The Free Press.
- Paz, O. et al., (1992), "La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones", en *Claves de la Razón Práctica*, núm. 19, Madrid, España.
- Putman, R. (1993), *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- Porter, Michel (2000), "Attitudes, values, beliefs and microeconomics of prosperity", en Harrison, L. y S., Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, New York: Basic Books.
- Sabine, G. (1952), "The two democratic traditions", en *Philosophical Review*, vol. 61, núm. 4.
- Touraine, A. (1994), *Crítica a la modernidad*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- UCAB (1999), *Pobreza: un mal posible de superar*, Caracas, Venezuela: Asociación Civil para la Promoción de Estudios Sociales.
- UNESCO (1996), *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo.
- Welsch, F. y F., Turner (eds.) (2000), *Opinión pública y elecciones en América*, Caracas, Venezuela: IPSA, USB, CDB.
- Zaid, Edward (1993), *Culture and imperialism*, New York: Alfred A. Knopf.