

LA CULTURA POLÍTICA DE LOS EXTREMISMOS

MARY LUZ SANDOVAL ROBAYO¹

Recibido: 16 de julio de 2007
Aprobado: 2 de octubre de 2007

Artículo de reflexión

¹ Socióloga de la Universidad Nacional, magíster en sociología de la misma universidad, especialización en demografía de la Universidad de Costa Rica, ex funcionaria de las Naciones Unidas, ex funcionaria del Departamento de Ayuda Humanitaria de la Unión Europea, ECHO, consultora internacional en género y DDHH, investigadora externa de la Universidad Libre, línea Derecho, Sociedad y Conflicto. Actual docente de tiempo completo en el departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas.

Resumen

Este ensayo busca rastrear a través de distintas teorías, los posibles orígenes del pensamiento y prácticas extremistas en política. Para ello se basa en algunas aproximaciones sobre lo que se entiende por extremismo, según las teorías provenientes de la antropología, particularmente la teoría del relativismo cultural, de la culturología, de la adaptación cultural y la cultura política. Asimismo, cita diversas posibles explicaciones sociológicas a ese fenómeno. Por último plantea la relación entre extremismo político y violencia y hace una propuesta de resignificación del concepto de cultura política y su sustitución por el de *habitus político* proveniente de la categoría de *habitus* de Pierre Bourdieu.

Palabras clave: cultura, política, extremismo.

THE POLITICAL CULTURE OF EXTREMISMS

Abstract

This essay aspires to search for the possible origins of the extremist thought and practices in politics by means of different theories. For that purpose this article uses some approaches on what is understood by extremism, from the point of view of anthropological theories, particularly the theory of cultural relativism, culturology, cultural adaptation and political culture. It also mentions diverse possible sociological explanations to that phenomenon. Lastly, it outlines the relationship between political extremism and violence, and proposes the resignification of the concept of political culture, and its substitution for the concept of *political habitus* which comes from Pierre Bourdieu's category of *habitus*.

Key words: culture, politics, extremism.

Introducción

Las acusaciones sobre fascismo y comunismo que se atribuyen entre sí últimamente personajes de la vida política nacional, parecen trasladarnos a viejas épocas que parecían superadas y que se contradicen aparentemente con el espíritu de los tiempos. Este estilo que han adquirido los debates ha sido la causa y ahora la consecuencia del nivel de extremismo que ha alcanzado la polarización político-ideológica en el país.

Esta situación suscita diversos interrogantes que tienen todo que ver con la historia y la cultura política nacional: ¿qué factores están causando la degradación del lenguaje utilizado últimamente en el debate político nacional?, ¿por qué vuelven a la palestra palabras que designan viejas ideologías que supuestamente habían entrado en decadencia? Pareciera que la degradación ahora total del conflicto finalmente haya entrado con toda su crudeza a los salones de debate público y a los medios de comunicación.

Para iniciar creo importante señalar de acuerdo con la historia del concepto pero también con los contenidos atribuidos por las distintas visiones académicas, corrientes y disciplinas, que **el concepto de cultura política** es de carácter polisémico y se ha constituido en un capital en disputa, puesto que es un objeto de investigación relacionado directamente con el campo del poder y de la política, donde la ciencia política tiene la capacidad de imponer una específica visión sobre lo que se podría entender por ella.

Probablemente el extremismo político en el ámbito cultural como en el social más reconocido fue el **fascismo alemán** y éste sigue siendo el referente para quienes piensan sobre este tema. Pero al examinar más de cerca el asunto, empiezan a aflorar muchas otras aristas incluso relacionadas con el lado opuesto al régimen nazi, la propia *democracia* y de otro lado el *socialismo*, estos últimos, ellos mismos constituidos durante la guerra fría en dos extremos políticos que incidieron sobre la historia mundial de la segunda mitad del siglo XX. Hoy ese extremismo político vendría dado por la confrontación entre el Occidente democrático y el Oriente fundamentalista. Lo que parece ocurrir es que estos dos estados de oposición han entrado a conformar una mezcla extraña entre fundamentalismo occidental y oriental, una especie de democracia fundamentalista y un fundamentalismo defensor a ultranza de las formas de vida y pensamiento orientales.

A este título subyacen tres interrogantes, incluso pese a los desarrollos del concepto de *cultura política* y a las aproximaciones a la idea de *extremismo* desde el punto de vista político. Basados en las limitaciones del concepto de cultura política, se pretende mostrar a manera de avance algunas aproximaciones de las ventajas del concepto de *habitus político* y las implicaciones teóricas y metodológicas para el estudio de los *extremismos*. Esto es, se fundamenta en la intención de reconceptualizar y con ello resignificar la idea de cultura política.

Se busca mostrar cómo la construcción de la noción de *habitus político* a partir de la idea de *habitus* de Pierre Bourdieu permite entender lo que ha sido tratado dualmente y no como una dualidad, tanto las estructuras objetivas entendidas como condiciones materiales, instituciones, el mundo externo al agente, como las estructuras subjetivas o cognitivas vistas como

percepciones, disposiciones, apreciaciones y prácticas de los agentes, y señalar *grosso modo* las formas metodológicas en que se puede aplicar al análisis de lo político empíricamente. A partir de esta propuesta, la noción de *cultura política* terminaría por convertirse en una forma unilateral de explicación del comportamiento político, en tanto aplica de forma particular generalmente a la percepción de los agentes más que a las estructuras que provocan dicha percepción.

Esta forma de verlo permite -es lo que se espera- realizar un ejercicio de historización y objetivación de la práctica, del comportamiento y del pensamiento extremista. El extremismo, por tanto, dejaría de ser así simplemente una forma de pensar para constituirse en una práctica política recreada por el propio orden social.

¿Qué entendemos por extremismo?

El extremismo, según los diccionarios, es la tendencia a adoptar actitudes o ideas extremas o exageradas especialmente en política, es sinónimo de sectarismo, agitación, intolerancia, radicalismo, obcecación y antónimo de centrismo y de pluralismo. En política se refiere a quien desea un cambio extremo de parte o de todo el sistema social. El término deriva del latín “raíz” que implica cambio de los principios y de la raíz de un sistema. Su sentido fue dado inicialmente por Charles James Fox en 1797 (nacido en Londres en 1749), quien demandó por una reforma radical consistente en el otorgamiento del voto universal. En Francia antes de 1848 los republicanos y abogados del sufragio femenino fueron llamados “radicales”. El término fue aplicado luego por los marxistas, quienes abogaban por un cambio social fundamental para erradicar las divisiones entre las clases sociales. El uso popular lo aplica al extremismo político no necesariamente violento tanto de izquierda como de derecha.

La violencia es entonces el punto más alto al cual puede llegar el radicalismo pero no la supone. De igual forma el extremismo se asocia históricamente a la lucha por los derechos y libertades liberales. Existe una enorme contradicción en el corazón de la democracia y del republicanismo develada más claramente por la fuerza de los hechos, luego de dos guerras mundiales y la consecuente crisis de la primera modernidad.

Tras la falacia del extremismo dada por la falta de contenido político (el extremismo puede tomar la forma de despolitización de lo político, como en el caso del terrorismo) de la mayoría de sus practicantes, según algunos, se oculta el apetito de poder de aquellos que no conciben más discursos que los suyos, que se basan en la oposición entre la verdad y la mentira, la bondad y

la maldad, los patriotas y los traidores, lo cual hace imposible toda discusión, toda oposición o resistencia².

Sobre el extremismo en política

Antes que nada es importante señalar que el nacimiento de la idea de *nación* es de carácter cultural, para algunos el fenómeno de la nación es antes cultural que político. La nación también es un fenómeno intelectual, en el sentido weberiano del papel de los intelectuales en la creación de bienes culturales insustituibles y en el sentido del destino compartido (Weber, 1977: 678-682). Es la conciencia nacional la que generará los nacionalismos y consecuentemente los extremismos nacionalistas que dieron lugar a la primera y segunda guerras mundiales.

Luego de cavilar alrededor de la noción de *extremismo*, se puede llegar a la conclusión según la cual, en primer lugar, éste no constituye en realidad un concepto, pues hasta donde se conoce no existe una teoría que lo respalde; en segundo lugar, que prácticamente toda la historia desde el enfrentamiento entre enemigos, desde la posibilidad de diferenciación entre guerra y paz, ha sido penetrada por los extremismos, algunos de ellos antediluvianos y otros como manifestaciones modernas, pero además en prácticamente todas las sociedades.

Adicionalmente, pero no menos importante, el extremismo no necesariamente está asociado a posturas políticas excluyentes consideradas negativas, sino a posturas políticas defensoras de la libertad; de igual manera, el extremismo como percepción externa está condicionado histórica y culturalmente, es decir, la consideración de una postura como extrema depende del entorno en el cual se presente. Digamos entonces que en una sociedad donde predomine la ausencia de derechos, el extremismo estaría asociado a quienes sustenten posturas defensoras de derechos y, al contrario, en un contexto de desarrollo de derechos, el extremismo estaría dado por quienes pretenderían debilitarlos o arrebatar dichas conquistas; por ende, cualquier sociedad es susceptible de sufrir contradicciones en su interior entre quienes se muestren favorables a una u otra posición.

Así las cosas, entonces ¿cómo diferenciar entre lo que constituye un extremismo y lo que no lo es?; esta sería la pregunta y una primera respuesta estaría dada por el análisis de las *reglas del juego* social y político en este caso y de la relatividad que brinda la historización (como se ha dado en cada

² Hoy autores como Anthony Giddens relacionan los más recientes cambios del mundo con lo que ha denominado la modernidad extrema o las consecuencias de la modernidad extrema, lo cual sería otra manera de ver la aplicación del término. Véase Giddens (1999) y Bauman, Luhmann y Beck (1996).

caso histórico). Digamos que la aspiración a la democracia es el deseo de unas reglas de juego al fin justas y, en ese sentido, moderadas que equivale a decir lo opuesto a los extremos o a lo que conviene a los extremos. Sin embargo, esa continúa siendo una aspiración de la mayoría de las sociedades al menos en Occidente, luego de más de dos centurias de democracia. Aún la democratización de la democracia es un ejercicio por hacer (Waquant, 2005a: 13-21).

Una forma de dirimir en qué consisten los extremismos es a través de dos conceptos, uno proveniente de la sociología clásica del conflicto y otro de la sociología contemporánea. El primero consiste en la idea de conflicto *dentro del sistema* y conflicto *de sistema* de Lewis Coser (1967: 23), y el otro constituiría una derivación de la teoría bourdeana según la cual existen dos tendencias, una que mira el *pasado* como el mejor de los estados en contraposición a otra que mira el *futuro* con todas las implicaciones de incertidumbre pero también de mundos posibles, las cuales se enfrentan como dos posturas políticas opuestas (Bourdieu, 1998: 43-63). En el primer caso se trata de diferenciar entre, por ejemplo, los movimientos sociales que no cuestionan las reglas propiamente dichas sino las reglas de juego desfavorables (negros, indígenas, sindicatos, etc.) y quienes sencillamente no se avienen con las reglas del juego existentes y pretenden imponer otro tipo de sistema cambiando el orden social como los revolucionarios. Pero aún en el reformismo y en el seno de los revolucionarios subyacen extremismos tanto como en los conservadores defensores del pasado y en los neoconservadores defensores del futuro o de un tipo específico de futuro.

Por tanto la pregunta continúa: ¿qué postura no es extrema? Y hasta dónde la idea de extremismo debe ser *relacional*, puesto que el extremismo *per se* no puede ser aprehendido. Ello nos lleva a otra de las teorías más criticadas y a la vez lúcidas del realismo político y salidas incluso del propio extremismo político, la relación política más vieja y anterior a la idea de Estado: la existente entre amigo-enemigo de Carl Schmitt. Pero igualmente a desenmascarar lo que existe debajo de esa diada que nos guste o no ha guiado la forma realista de hacer política, como aspiración al poder durante toda la historia humana.

Una de las maneras en que se puede llegar a una conclusión sería a través del análisis de la propia palabra. La terminación en *ISMO* nos da la pauta para llegar a la idea según la cual ésta tiene una implicación ideológica. El extremismo así se transforma en toda posibilidad de explicar el mundo a través de una sola doctrina, filosofía o postura política, es decir, sería toda aquella acepción que lleva a definir, explicar, comprender el mundo de la vida mediante ella. El extremismo empieza a tener sentido si lo asociamos a palabras como: personalismo, populismo, dogmatismo, sexismo, racismo, clasismo, autoritarismo, totalitarismo, terrorismo, es decir, a todas aquellas

posturas que implican una especie de monotema, la escisión de un elemento particular para convertirlo en un todo y en la explicación sobre todo, lo cual en política se entendería como la validez de un único modo de vida.

Las diversas ideologías son un proceso de organización de los grupos sociales que según Teun A. van Dijk "...consisten en opiniones generales organizadas esquemáticamente acerca de temas sociales relevantes, tales como el aborto, la energía nuclear o la acción afirmativa (Eagly & Chaiken, 1993)".

Cada grupo selecciona entre un repertorio de normas y valores sociales propios de la cultura general aquellos que les sirvan a sus fines e intereses, esos valores serán los componentes de la ideología de grupo. Por ejemplo, la igualdad y la no discriminación son valores defendidos por las mujeres, las minorías y los grupos dominados; otros pueden considerar de igual importancia la igualdad y la libertad, lo cual los coloca en un lugar contradictorio, pero la ideología en general tiende a juntar elementos contradictorios con fines omnicomprendidos. Las ideologías influyen en el conocimiento y en las creencias y terminan convirtiéndose en representaciones y en modelos mentales compartidos. Las ideologías según van Dijk evidencian una estructura polarizada entre *nosotros* y *ellos*, las ideologías propenden por "organizaciones esquemáticas estándar", consistentes en un número limitado de categorías fijas; son equivalentes a las representaciones que un grupo hace de sí mismo con relación a otros grupos que bien pueden ser sus oponentes (Ibíd.).

La ideología se construye mediante categorías que definen un grupo a través de la identidad y membresía, actividades, normas, metas, valores, posición social, recursos y, añadimos a esta lista, creencias. Según este autor las ideologías pueden ser falsas o verdaderas, no son monopolio de los dominantes y pueden servir para legitimar el poder o la falta de poder o la aspiración al poder, pues los grupos dominados igualmente pueden tener una ideología que organice sus representaciones sociales a la manera de resistencia o de cambio. Las ideologías pueden organizar formas de conocimiento falsos como el caso de los extremismos, aunque esa no sea su función central.

Las ideologías, cualquiera que sea su tipología, pero particularmente las ideologías políticas, tienden a las posturas extremistas. Es decir, no habría extremismos en ausencia de convencimientos valorativos o de creencias, con lo cual volvemos al inicio por cuanto difícilmente podríamos hablar de un estado de total ausencia de ideologías.

Probablemente las formas más refinadas y complejas de las ideologías se convierten en sistemas o tipos de orden social como el socialismo, el comunismo, el capitalismo; no obstante, doctrinas reformistas como el feminismo (no de corte socialista sino reformista), el multiculturalismo y el pluralismo pueden

ser otras formas que tome la ideología, tanto como en contraposición a aquélla, la que sustentan los blancos que hablan como tales y se sienten diferentes de otros grupos mediante el discurso racista o las formas no “intelectuales” sino actitudinales, en el sentido incluso inconsciente del rechazo a los indígenas desplazados en muchas ciudades y pueblos colombianos.

Por ende, la pregunta por la relación entre actitud e ideología y el proceso cognitivo de las representaciones que deriva Teun van Dijk, es del todo pertinente tanto para explicar los procesos de formación de esas representaciones, como para explicar la tendencia a los extremismos, ya fuere como condición histórica: ¿algunos periodos históricos son más susceptibles a los extremismos que otros?, o como condición cultural: ¿qué mecanismos modernos inciden en la recreación de las tendencias extremistas? Todo lo cual lleva al problema del lenguaje y su papel fundamental en la cultura política como competencia lingüística en el sentido de Bourdieu y, por tanto, con poder para imponerse: libros, revistas, prensa, discursos y hoy medios de comunicación (inevitablemente la televisión, el cine, la Internet y todavía las revistas y la prensa).

No obstante, la democracia también puede caer, como en una especie de círculo vicioso, en su propia trampa, de dos formas: como un régimen que se auto transgrede al ser vulnerable frente al surgimiento de tendencias opuestas en su propio seno, como las autoritarias, y al convertirse ella misma en un fundamentalismo de estirpe occidental mediante la idea de misión providencial (Waquant, 2005b). Puede democráticamente favorecer el surgimiento de los extremismos como el caso del fascismo en Alemania; puede, mediante mecanismos democráticos, legitimar a los gobernantes no democráticos por medio del voto. Surge entonces una aporía entre el ejercicio autoritario de gobierno y los procedimientos democráticos para legitimar su autoridad mediante el voto.

¿Es el extremismo un concepto?

El extremismo no es un concepto pero sí una práctica, y como tal sufre transformaciones. Anthony Giddens en su libro *Consecuencias de la modernidad* (1999), Ulrich Beck en *Sociología del riesgo* (1994) y Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones* (1997) -quien a su vez estructura un pensamiento extremista al señalar la supuesta lucha entre Occidente y Oriente- hacen referencia a la propensión del mundo actual al autoritarismo y al totalitarismo, al pensamiento único. La distancia entre la individuación de la modernidad extrema y la ciudadanía señalada en el libro de Zigmunt Barman (2005: 35-43), y la incidencia de factores internacionales sobre los nacionales que se derivaría de las aproximaciones de David Held en *Transformaciones globales*.

Política, economía y cultura (2002), son factores que pueden funcionar como causa o consecuencia de posiciones políticas extremas.

En la práctica, el surgimiento de un extremismo en particular puede avivar otros, en una especie de “reacción en cadena”; *verbi gratia* en Colombia, desde el no reconocimiento de la diversidad de credos y la fundamentación en una sola religión (Concordato), pasando por el cierre de oportunidades a nuevas manifestaciones políticas (Frente Nacional), hasta la monopolización del poder económico (oligarquía), la inflexibilidad y el radicalismo como opuestos al pluralismo y a la moderación que se encuentra en el centro mismo del ideal de democracia (terrorismo de Estado y de facción, extrema derecha-paramilitares y extrema izquierda-guerrillas); cuya permanencia en la realidad colombiana se contradice con las nuevas visiones de la sociología política proveniente del polo desarrollado del planeta según las cuales esas dos tendencias tienden a desaparecer; un título como “Más allá de la izquierda y la derecha” lo sugiere de entrada (Giddens, 1996).

Sobre el extremismo, algunas explicaciones derivadas de varias corrientes de la cultura

Según la antropología clásica, la “Cultura o civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad” (Sills, 1979: 298).

Esta acepción fue aceptada al menos hasta mediados del siglo XX, desde entonces ha sufrido muchas transformaciones y han derivado de ella varias corrientes antropológicas, diversas teorías sobre las formas culturales, teorías estructural-funcionalistas³, teorías que relacionan formas de cultura y estructura social, teorías culturales y estructurales de los sistemas de parentesco. Igualmente surgieron varias otras en el seno de la ciencia antropológica, de la sociología, la psicología y la ciencia política, cuyos aportes hoy en día tienden a superar las falsas fronteras disciplinarias.

Pero es en la llamada tendencia del *relativismo cultural* donde podemos encontrar algunas herramientas y alusiones directas al fenómeno del *extremismo*.

Según David Bidney, el relativismo cultural debe ser entendido como “Un método de la etnología y de la antropología social; una teoría del

³ Radcliffe Brown habló de los usos sociales en lugar de cultura, como la moral, el derecho, la etiqueta, la religión, el gobierno, la educación y todos los fenómenos sociales por los cuales persiste la estructura social.

determinismo cultural y una filosofía de la realidad cultural; una guía para la evaluación de los sistemas de valores, especialmente de la ética, la política y la estética, y, una actitud ante los problemas prácticos de la reforma y del cambio sociocultural” (Íbid.: 311).

Para esta teoría, los fenómenos culturales son valorados en función de su significación en un contexto social y cultural dado. Metodológicamente supone que el etnólogo puede asumir el carácter del observador privilegiado etnocéntrico o, por el contrario, asumir la actitud de asimilado o participante (para lo cual se requiere de imaginación y empatía), con el fin de ver a los otros como ellos mismos se ven o como desean ser vistos. Este método va a ser criticado por Pierre Bourdieu, quien lo retomará con transformaciones y propuestas como la objetivación del objeto, la objetivación del sujeto objetivante y el socioanálisis (Bourdieu & Wacquant, 1995:41-61).

El relativismo cultural se impuso en el segundo cuarto de siglo XX. La moderna etnología plantea que las instituciones sociales condicionan la cultura, la personalidad y la experiencia del individuo, por tanto, dado ese condicionamiento cultural, se genera un relativismo cultural que hace diferentes a los miembros de las diversas culturas. Reconoce que la cultura es una condición esencial de la experiencia humana y que toda experiencia está en cierta medida mediatizada culturalmente. Por ende, una metodología científica que incluya el estudio comparado de las diversas culturas permitiría a los seres humanos trascender las limitaciones etnocéntricas y vivir en un mundo diverso en común.

La idea de la relatividad cultural lleva a pensar en la relatividad de los valores culturales, de la moral, de la ética, etc., no sólo entre las naciones sino entre los estamentos y luego entre las clases y otros grupos sociales. Así algunos sostuvieron que las valoraciones morales son expresión de emociones individuales y de hecho carecen de bases objetivas (Edgard Westermarck, 1932). Éstas y otras tesis se fundamentan en el origen subjetivo de los juicios de valor, los cuales dependen de las preferencias emocionales del individuo.

El relativismo moral llevó a pensar que todo juicio de valor está culturalmente condicionado o determinado, lo cual limita su validez al contexto social y cultural en que se origina. Además sería imposible determinar un criterio universalmente aceptable para medir y comparar valores, con lo cual todos los sistemas de valores tendrían la misma validez. Por tanto, la tolerancia sería una virtud esencial, incluso el respeto a los valores más que el respeto a la vida pasaría a ser la virtud absoluta del relativista cultural. De esta forma, la intolerancia es producto de un prejuicio acrítico, etnocéntrico, a favor de la validez de los valores culturales propios. Sin embargo, el relativista cultural y moral no promueve el escepticismo moral ni el nihilismo (Sills, 1979: 311-313).

En la práctica el individuo debe obedecer las normas de su sociedad, conformarse a los imperativos culturales y aceptar un código de conducta. De los *sistemas morales* surge lo que se considera un modelo de ser humano bueno, una idea de verdad y un modelo de belleza. Pero es la cultura la que define los criterios para evaluar y delimitar esos valores. Según la teoría del relativismo cultural, no hay normas universales absolutas para todas las culturas. Pero en todas las culturas la permanencia de la sociedad depende de la preeminencia de la vida, por lo cual no puede tolerar la traición, el asesinato, la violación ni el robo.

Si comparamos esta divisa con lo que pasa en Colombia nos preguntaríamos, entonces, ¿qué quiere decir no tolerar? Deducimos de la terrible realidad en que vive nuestro país que la intolerancia de *jure* no es la intolerancia de *facto*.

Son, según esta teoría, los valores comunes los que dan la base del entendimiento entre los miembros de las diferentes culturas, un punto en el cual se acercaría al funcionalismo de Talcott Parsons.

Así, el relativismo cultural propende por evitar caer en el etnocentrismo consistente en creer que la mejor forma de vida es la propia. Es decir, se opone al extremismo asociado al etnocentrismo (cualquiera que sea su carácter u origen) que se presenta en todas las sociedades y en todas las culturas, cuyas formas más frecuentes son las modernas teorías racistas, los nacionalismos extremos y muchas otras manifestaciones más evidentes actualmente como el clasismo, el sexismo, el racismo de la inteligencia, las diferencias establecidas respecto a la competencia lingüística, y todas las formas de dominación y de relaciones de poder asimétricas.

El etnocentrismo generalmente toma la forma de una preferencia acrítica por la propia cultura y sus costumbres y de prejuicio respecto de las culturas extrañas, a partir de la idea de que la sociedad étnica o de clase o de género, etc. propia posee los verdaderos valores espirituales de la civilización o de otros principios, mientras que otros grupos o sociedades representan la corrupción de esos principios.

En realidad la raíz de los extremismos derivados de los etnocentrismos no es el hecho de preferir los valores culturales propios, sino el prejuicio acrítico a favor de la cultura propia y la crítica sesgada, tendenciosa y parcial de las culturas extrañas. Lo cual equivale a decir, en política, la crítica tendenciosa que incluso puede llegar al extremo de la intolerancia violenta contra otras posturas políticas que postulan regímenes u órdenes sociales diversos de aquellos en los cuales se cree.

El remedio contra el prejuicio etnocentrista se concibió como el conocimiento comparado de la propia cultura y de las demás, lo cual implicaría trascender los límites del conocimiento cultural a través de la observación empírica de la conducta frente a lo cual Pierre Bourdieu va aún más allá hasta derivar una propuesta que implica la objetivación propia del investigador. Anotemos, sin embargo, que Bourdieu no podría ser juzgado como un relativista cultural, puesto que no sólo reconoció los particularismos sino también las continuidades entre las culturas, las semejanzas, las homologías y analogías entre las culturas premodernas y las modernas.

Valga para decir que desde su perspectiva, el observador, el analista o el investigador puede caer en el etnocentrismo aun si se limita a estudiar los hechos reales relacionados con la conducta y las creencias de los sujetos; incluso cuando no se dedique a hacer juicios de valor o comparaciones valorativas, esa sería una visión optimista, puesto que tanto el marco cultural como los propios instrumentos de observación y medición están contaminados de relaciones de poder y de supuestos teóricos provenientes del mundo del observador. Por otro lado, porque la división de la filosofía positivista entre **hechos** y **valores** es la que impide ver que existe una objetividad real de los valores, constituyendo una segunda objetividad o una objetividad de segundo orden (Cfr. Bourdieu, 1980: Prefacio, libro1).

Luego *el extremismo* está asociado al determinismo cultural (sólo los valores propios son válidos). Pero lo que no explica aún la antropología es la razón por la cual existe esa tendencia a considerar los valores propios en general como válidos y a desestimar los ajenos, lo que nos trasladarían al plano de lo filosófico.

Ahora bien, en realidad existe una aporía en el fundamento de esta teoría que como todas las teorías liberales no puede evitar las contradicciones: el relativismo cultural convive con el etnocentrismo. Un pueblo puritano, dogmático, que desprecia los valores de los otros pueblos tendrá la falsa conciencia de ser superior a los otros. Una supuesta sociedad ilustrada que considere todos los valores culturales como iguales promovería el postulado de la cultura liberal tolerante con las otras culturas, incluidas las que representan valores opuestos; a ese tipo de sociedad se lo ha llamado *pluralista*. No obstante, para quienes ven las cosas de forma realista este ideal de sociedad se ha visto desdibujado frente a las pulsiones de la guerra o del conflicto violento donde participan a veces unidades culturales en uno u otro bando.

Esas unidades culturales en el caso de Colombia están cada vez más asociadas a la identidad étnica, a la clase, a la edad y a veces a la región, a la religión y al género. ¿Podríamos pensar que también se las puede asociar a la ideología?

Para evitar idealismos es necesario contrastar el ideal del relativismo cultural, del pluralismo, de la sociedad ilustrada tolerante, con la verdadera historia del etnocentrismo, bajo la forma de colonialismo en el siglo XIX, de nacionalismo en el siglo XX, o de racismo, sexismo, clasismo, etc., algunas de cuyas manifestaciones más extremas dieron lugar a las dos guerras mundiales.

Mientras el relativismo cultural supone una tolerancia basada en el escepticismo respecto a la idea de valores objetivos, Bourdieu se rebela defensor de lo que llamó la civilización como el cúmulo de derechos ganados históricamente y en peligro actualmente por el modelo de desmonte del Estado del bienestar.

La culturología

Según la explicación culturoológica, la conducta de un pueblo es función de su cultura, no de su tipología física, constitución genética, ideas, deseos, esperanzas, temores, etc. Si la conducta de un pueblo está determinada por su cultura, entonces ¿qué es lo que determina esa cultura? Para los culturologos, la cultura se determina a sí misma, lo que está por fuera de la cultura incluido el medio geográfico, lo que sólo impide o permite la existencia de ciertos rasgos culturales. A esta posición se han opuesto algunos sociólogos como Emilo Durkheim, para quien los prejuicios raciales, la guerra, el capitalismo, etc., no se pueden explicar como la expresión necesaria de conceptos y sentimientos inherentes al espíritu humano. Al contrario, es la estructura la que introduce en los individuos las ideas y los sentimientos sobre la raza, el matrimonio, el capitalismo, etc., por medio de la socialización (Durkheim, 1999: 314). Así los sociólogos empezaron a ver la cultura como un producto de la interacción social.

La teoría de la adaptación cultural

Para estos teóricos, la cultura es un mecanismo de adaptación que posibilita la satisfacción de necesidades humanas biológicas y sociales, para otros son manifestaciones extrañas, imprevisibles e irrazonables. Algunos otros suponen que los seres humanos deben relacionarse para llevar a cabo con éxito la vida, por lo que los sistemas políticos, sociales, estéticos, etc., son contribuciones a ese propósito.

Podríamos añadir a ello que los extremismos en ese caso se pueden relacionar con la disponibilidad de recursos, cuando éstos son escasos; una forma adaptativa puede ser la creación de fórmulas políticas (en el sentido de Gaetano Mosca) para el soporte de acciones de dominación o de defensa frente a la dominación.

La teoría del cambio cultural

Existen varios factores que provocan el cambio cultural: el cambio del ámbito ecológico (sequías, hambrunas, desastres naturales), el contacto entre sociedades diferentes (colonialismo, comercio, guerras) y la evolución en el tiempo de los pueblos (transición de lo rural a lo urbano, crecimiento socioeconómico, etc.). En esta perspectiva, el extremismo podría ser explicado a partir de la búsqueda radical del cambio, por un lado, o como resistencia al cambio, por el otro. El rompimiento de la costumbre que sustenta el orden social provoca posturas *innovadoras* y *conservadoras*; o como se diría con Bourdieu, *subversivas* u *ortodoxas*. Entonces el cambio versus el equilibrio estarían en la base del surgimiento de posibles formas extremas en el ámbito de lo político-cultural. En esos cambios habría de tenerse en consideración las variables psicológicas, sociológicas e incluso biológicas (mezclas étnicas).

Algunos de estos cambios se darían en la larga duración, pero otros pueden transformar el mapa social, demográfico y económico en poco tiempo. Probablemente entre más drásticos y entre menor tiempo tomen, las manifestaciones de extremismos políticos podrían aparecer con mayor facilidad: los desastres naturales y humanos como las guerras, la incidencia dramática de modelos económicos externos sobre comunidades premodernas etc., pueden ser ejemplos de ello.

Otro elemento que debe tenerse presente es el desfase existente, según algunos autores, entre el cambio social y las prácticas frente al cambio cultural.

La cultura política

Este apartado no pretende hacer referencia detallada ni exhaustiva a la historia del concepto, sino introducir algunas líneas que faciliten la transición hacia los elementos que pueden ser tomados de la teoría de Pierre Bourdieu.

En general se ha definido la cultura política como aquellas actividades, creencias y sentimientos que organizan y dan significado a los procesos políticos y que generan los principios, ideales y normas que gobiernan el comportamiento político. Es la manifestación psicológica y subjetiva de la política. Es decir, la cultura política de esa manera definida correspondería a la esfera estimativa de las sociedades y definiría el carácter nacional en términos de sus características diferenciadoras. La dimensión afectiva de la cultura política tiene que ver con el hecho de que la política incide sobre las emociones, por lo que se tiende a quitar legitimidad a las creencias opuestas o diferentes.

Si la política, como planteó Max Weber, trata de la lucha por el poder, tanto la agresión como la emoción están presentes en ella.

En la perspectiva sociológica, la cultura política es producto de procesos de socialización. De acuerdo con esos procesos la cultura política puede generar confianza hacia las instituciones, los políticos y las futuras reformas o, por el contrario, la desconfianza hacia ellos, con lo cual reforzaría la idea de que sólo los cambios radicales pueden hacer progresar el bienestar colectivo.

Por otra parte, los hechos históricos pueden producir cambios en la cultura política no siempre correspondientes con los procesos de socialización, lo que generaría discontinuidades y crisis en el sistema político. Un ejemplo palpable es la introducción del modelo neoliberal a sociedades poco desarrolladas, con las consiguientes reformas normativas, económicas y políticas y la incidencia de la ola globalizadora.

La socialización se da a través de la familia, los medios de comunicación, etc.; sin embargo, existen otras formas de socialización política no tenidas en cuenta en estas aproximaciones. Para Colombia, por ejemplo, sería interesante adelantar una hipótesis ya sostenida pero poco explorada: *la violencia física y simbólica* se ha convertido en un medio de socialización política. En nuestro país se ha hecho la guerra y la política en una suerte de indistinción entre esas dos fronteras; lo que ha dado en denominarse “la combinación de todas las formas de lucha” como una acusación contra la izquierda extrema no es monopolio de esta tendencia, también lo es de la propia derecha extrema. Lo que explicaría al apareamiento de los extremismos lingüísticos como representación y práctica de los agentes en el ámbito de la cultura política en nuestro país. O en otros términos, el lenguaje extremo utilizado últimamente es la manifestación de un *habitus político* que supone un proceso histórico de larga duración.

Pero también es pertinente para el caso colombiano pensar en el surgimiento de las sociedades masificadas de culturas políticas en plural, como las diferencias regionales, étnicas, las de los grupos económicos, las clases sociales, en tanto los niveles de acceso a la educación, a las oportunidades sociales, las experiencias de privilegio o marginación crean en conjunto experiencias socializadoras distintas. No sólo es un problema de *grado* sino de *tipo*, en el sentido del establecimiento de patrones de socialización distintos desde las formas familiares hasta las oportunidades de ejercer el poder político, como en los casos de las regiones, centrales o apartadas, las etnias integradas o marginadas o las mujeres privilegiadas o discriminadas. Al mismo tiempo estas subculturas políticas podrían estar en contraposición a los patrones culturales de las élites gobernantes e incluso de las élites intelectuales, ambas con el poder que otorga la autoridad para supuestamente interpretar sus intereses, deseos o esperanzas.

De acuerdo con lo anterior, pero también con el hecho de que esas características no necesariamente son particulares de nuestra sociedad, existen problemas universales como la pobreza, la violencia, la guerra, la corrupción que favorecen el *extremismo* político a los cuales debe enfrentarse la cultura política en casi todas las sociedades.

Existen además otros problemas que pueden apoyar la explicación al apareamiento de los extremismos políticos:

- La tensión entre el *individualismo* y la *ciudadanía* en las sociedades postmodernas (pero seguramente también en Colombia) (Bauman, 2005: 42).
- La no diferenciación entre *poder* y *autoridad*, puesto que en algunas sociedades la originaria autoridad paterna (muchas veces violenta como en nuestro país) crea procesos tempranos de socialización en principios y prácticas agresivas para imponer la autoridad. Frente a ello el miedo causa finalmente servilismo y completa sumisión aunque muchas veces sea aparente, o por el contrario, rebelión e insubordinación o rompimiento de la norma.
- El *machismo* es, en correspondencia con lo anterior, otro factor nada despreciable en el surgimiento de concepciones e imaginarios de poder y, por tanto, de posturas extremas, ya fuesen causantes de *feminismos radicales* o de sumisión absoluta por parte de las mujeres que lo reproducen.
- La *integración* versus la *desintegración*, lo cual implica la posibilidad o imposibilidad de conservación de la identidad como grupo por parte de las minorías. Un ejemplo claro en nuestro país es el genocidio indígena (asesinato directo o muerte cultural a causa del desplazamiento) a diferencia de la capacidad integradora de las culturas afrodescendientes.
- La *cooperación* versus la *competencia*, lo que tiene que ver con el primer punto, pues la competencia implica muchas veces individuación o fragmentación de intereses, mientras la cooperación, que es menos común pero necesaria para la convivencia, requiere la cohesión y la alianza.
- Ello implica la predominancia de la *confianza* o la *desconfianza*; en una sociedad donde prima la desconfianza hacia el otro y hacia las instituciones (ya fuere legítima o no) probablemente sería caldo de cultivo para el extremismo político.

- La tensión entre *particularismo* y *universalismo*, en tanto existen formas políticas particularistas que se apropian de una vocación pretendidamente universalista (como la democracia misma).
- La oposición entre *individualismo* y *colectivismo*, como tipologías opuestas donde el primero implica la propensión a proteger sólo los intereses propios o de la familia cercana (valores de libertad y autonomía pero también el egoísmo), y el segundo donde los lazos con la comunidad son fuertes y propenden por la protección de los intereses de grupo.
- La *voluntad* de reducción o la *indiferencia* frente a la desigualdad que puede ser transmitida por generaciones. En el primer caso se intentaría superar dichas desigualdades y en el segundo se propendería por fórmulas políticas que las reproducen y las acrecientan (Sills, 1979: 327-328).
- La *aceptación del futuro* y control de la incertidumbre, o la *intolerancia hacia un futuro incierto* (destino, ideologías que ofrecen una visión de futuro). Implica sentirse o no amenazado por las nuevas circunstancias de futuro o de falta de futuro (García, 20087).
- Existen otros mecanismos que crean o favorecen los extremismos: el *fatalismo* a veces producido por la *fe ciega* y/o la *ignorancia*. El fatalismo puede estar relacionado con elementos como el *ritualismo* (Merton, 1964: 229) y la correspondencia entre la compulsión hacia la *imposición* del poder, por un lado, y la *sumisión*, por el otro.

Extremismo y violencia

Tanto Beck como Held proporcionan herramientas analíticas claves para valorar y medir la incidencia de la globalización sobre las sociedades y sus formas extremas de resistencia. La modernidad extrema, la instantaneidad subyacente en la separación entre tiempo y espacio con todas las consecuencias no deseadas son igualmente potenciales productoras de posturas extremas.

Vistas así las cosas, dos preguntas que no pueden ser respondidas con facilidad son: ¿hasta dónde el extremismo es una pulsión de la política? y ¿cómo incide en la aparición de extremismos políticos la oposición entre el cambio y la estabilidad? Esta última está generalmente asociada a la tensión entre la tradición y el cambio en la modernidad, donde las culturas están en transformación permanente a causa del contacto cada vez mayor entre ellas.

El extremismo generalmente se ha relacionado con movimientos nacionalistas, sectas religiosas, xenofobia, discursos políticos y sociales simplificadores, y grupos anómicos de diversa índole. Se cree muchas veces que quienes tienen posturas extremas son grupos desviados o que rompen con la norma al asociarlos a prejuicios, alienación, a ideologías que carecen de pruebas objetivas, a la validación de actos irracionales como los suicidios colectivos, los genocidios y en última instancia a la violencia, a la desadaptación, como complemento del conformismo, como en los estudios de la psicología de masas, pero también puede estar asociado a quienes, por el contrario, buscan a toda costa conservar el orden, lo que puede implicar la recurrencia o no a las vías físicas violentas, o también la posibilidad de estar inserto en el discurso aparentemente moderado y liberal.

El extremismo, no obstante, alimenta la violencia, es derivación de la ignorancia de unos y de la vocación de dominación de otros; la cultura de los extremismos alimenta todos los conflictos actuales. Aunque la culminación de los extremismos puede llegar a provocar la violencia extrema e indiscriminada como en el caso del terrorismo, no todos los extremismos se manifiestan a través de la violencia (al menos física, aunque podría hacerlo en el ámbito simbólico). Ello depende en últimas de los tipos de extremismos, del horizonte cultural y de la temporalidad histórica de que se trate.

¿Están los extremismos asociados indisolublemente con los sentimientos, la pasión y en últimas con la irracionalidad que hace parte de la condición humana?

En primer lugar los seres humanos están condenados a pensar pero, en segundo lugar, a formular ideas sobre las cosas que los rodean; *las creencias* en ese sentido hacen parte de la manera como los seres humanos se explican el mundo, y las cosas del mundo no tienen una sola explicación; incluso la ciencia de las ciencias, como lo es la física, ha encontrado formas opuestas de explicar el macrocosmos y el microcosmos. Mientras en eras premodernas los extremismos pudieron estar asociados a la imposición de la fe ciega, cualquiera que fuese su raíz y la certeza, hoy pueden estar asociados a causas opuestas, a la desconfianza (incluso relacionada con la sostenibilidad de la vida en el planeta) y a la incertidumbre. Las ideas sobre la sociedad del *riesgo*, en lo que están de acuerdo sociólogos como Beck y Giddens, hacen manifiestas las preocupaciones por el surgimiento de nuevas formas de autoritarismo, violencia, guerra, y contradicciones sociales de diversa índole (riqueza y pobreza desmedidas, religiones, culturas, intereses económicos) condicionan a su vez nuevas maneras de autoafirmación de los grupos sociales dentro de las sociedades y entre distintos tipos de sociedades.

Tolerancia y pluralismo

Entendemos actualmente el pluralismo como el antídoto a los extremismos, una idea que viene de mediados del siglo XVII y que se ha expandido hasta el día de hoy. Según Giovanni Sartori (2001: 1-2), el pluralismo no es una continuación del multiculturalismo (política que promueve las diferencias étnicas y culturales), es más, desde su perspectiva estas dos son concepciones opuestas.

Una de las pruebas a las llamadas sociedades abiertas se relaciona especialmente con la aceptación de inmigrantes extranjeros. Así la mayoría de los políticos liberales de las sociedades desarrolladas creen que la integración de los inmigrantes está dada por el otorgamiento de la *ciudadanía*. Sartori por su parte buscará demostrar que esto no es cierto, como tampoco lo es –podríamos añadir– para las propias sociedades retrógradas, cerradas o poco desarrolladas respecto de sus propios connacionales.

En general se asocia el pluralismo con sociedades abiertas (multiculturales y/o multiétnicas) y la intolerancia con sociedades cerradas. Estas últimas generalmente tienen un comportamiento colectivo emotivo, donde la pasión exacerba los ánimos con facilidad.

Pese a las justificadas objeciones a la noción de pluralismo señaladas por este autor, la retoma para asociarla a la de *tolerancia*. La tolerancia respeta los valores ajenos y el pluralismo reafirma los propios.

Es en la era moderna cuando el disenso y la diversidad empiezan a ser vistos como positivos para la sociedad. El pluralismo es asociado por este autor con el surgimiento de los partidos. Sartori distingue tres niveles de análisis: el pluralismo como creencia, el pluralismo social y el pluralismo político, y adelanta que el pluralismo y la secularización son dos caras de la misma moneda. Desde la primera, la cultura pluralista es más genuina si se fundamenta en una historia de tolerancia; el pluralismo es variedad que se opone a uniformidad, es el derecho a discrepar como lo opuesto a la unanimidad, es cambio como lo opuesto al anquilosamiento, todas ellas premisas del “multiculturalismo”. Sin embargo, el multiculturalismo se divide actualmente, es agresivo e intolerante, se convierte en la negación del pluralismo.

Sartori apunta a una cuestión crucial para el buen entendimiento del multiculturalismo, es lo que tiene que ver con el “reconocimiento” (*recognition*), puesto que éste generalmente se relaciona con el que se otorga a la diversidad de culturas, frente a ello previene que ese reconocimiento debe ser *recíproco*: “Un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es

antipluralista" (Íbid.: 32). La intolerancia, por su parte, es el odio cultural que cree en su superioridad respecto del otro. Por tanto, el multiculturalismo que defiende la división cultural es antipluralista.

El pluralismo, en el ámbito social, significa que no existen sociedades iguales. Desde este punto de vista el pluralismo es un tipo de estructura social, no un equivalente de complejidad estructural. En el ámbito político implica diversificación del poder, es decir, pluralidad de grupos independientes y no exclusivos.

Sartori se declara opuesto a la idea según la cual la democracia se fundamenta en el conflicto, puesto que de éste no podría derivar la construcción de ciudad liberal y democrática. Pero tampoco lo es el consenso. Por ende, se basa en la dialéctica entre el disentimiento, el consenso y el conflicto sólo llevado hasta cierto límite, pero que no se resuelve a través de ninguna de estas dos corrientes.

El consenso sobre los principios fundamentales es esencial, por ejemplo, el que debe existir sobre las reglas de resolución de los conflictos, que en la democracia de índole liberal se refiere a la regla de la mayoría. La democracia requiere del consenso sobre cómo resolver los conflictos para luego entrar en el conflicto sobre las políticas de gobierno. El consenso sobre los principios fundamentales autolimita la entrada en el conflicto, lo que limita el conflicto y lo transforma en conflicto pacífico. Asimismo el consenso no es unanimidad, el de índole pluralista es un proceso de ajuste entre intereses discrepantes. Consenso para Sartori es "...un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes" (Íbid.: 35).

Por otra parte, aunque el consenso respete la regla de la mayoría, debe igualmente respetar los derechos de la minoría.

Ahora bien, el planteamiento de Sartori sobre el pluralismo y la política como paz, que pretende oponerse a la índole realista de la política (Hobbes y Schmitt), sobreponiendo que la división entre Iglesia y Estado es el principio necesario para que la lucha política no ponga en riesgo la vida de los contendientes "y puedan volver tranquilamente a su casa", es tan simple como idealista, pues presupone la separación entre los terrenos de la religión, la política y la economía en un mundo donde justamente esas divisiones pese a la laicización de las sociedades devino en sustitución del segundo por el tercero⁴. Digamos que la simple separación no es suficientemente convincente para solucionar la propensión al extremismo y a la violencia en las complejas sociedades contemporáneas.

⁴ Recordemos el planteamiento de Ulrich Beck sobre el imperialismo de lo económico en un mundo que tiende a debilitar cada vez más los Estados nacionales, particularmente los débiles.

Igualmente deja entrever su etnocentrismo al afirmar que una sociedad sólo puede ser pluralista si los grupos de que se constituye “no son tradicionales”. Esto es, no puede haber pluralismo en las sociedades basadas en la tribu, la raza, la casta, la religión o cualquier otro tipo de tradicionalismo. ¿No es esto precisamente una aporía? Y su idealismo al concebir que dichos grupos se pueden desarrollar autónoma y naturalmente sin imposiciones, puesto que es justamente esa imposición la raíz de los extremismos, es decir, la imposición por la fuerza o a través de los medios y del discurso político de nuevos valores culturales occidentales, la que genera contradicciones culturales y la exacerbación de la defensa de los valores propios por parte de las sociedades no occidentales o poco occidentalizadas. Hoy no se puede dejar de lado, como lo hace el autor, la dinámica expansiva de los mercados culturales, la índole intrusiva de la modernización cultural favorecida por la revolución de las telecomunicaciones, es impensable pasar por alto las mutaciones traumáticas de las identidades locales provocadas por la ola expansiva de los símbolos universalistas del denominado régimen político democrático proveniente del occidente dominante que tiene diversos impactos sobre los procesos de democratización (Calderón & Dos Santos, 1995: 202).

El habitus político, una manera de explicar las estructuras políticas objetivas y subjetivas en Colombia

¿Por qué el concepto de *habitus político* es más comprensivo para explicar la noción de *cultura política* y de *extremismo* en lo político? Porque desde la perspectiva de Bourdieu la cultura no puede convertirse en un autoreferente, puesto que no hay estructuras objetivas a las que no corresponda una manifestación cultural específica y viceversa.

¿Qué es política y qué es cultura desde el punto de vista de Pierre Bourdieu?

El campo político es para Bourdieu el espacio donde se engendran entre los agentes implicados, los productos políticos, problemas, programas, análisis, conceptos, acontecimientos, etc., en el cual los ciudadanos ordinarios son reducidos a consumidores y deben elegir entre todos ellos bajo el riesgo de malentender en mayor medida cuanto más alejados estén de su lugar de producción. Es el espacio social donde se construye la actividad política y se enfrentan posiciones distintas y distantes, en función de su capital político, por el monopolio de ese poder para producir productos o transformar hechos, ideas, etc., políticas (García Inda, 1997: 77-78). En cambio, el campo del poder es el campo de la lucha entre los campos por la imposición de la dominación dominante, es el campo de la lucha de las clases sociales que conlleva una lógica de *doble golpe*, por la cual los agentes que disputan por sus propios

intereses lo hacen a la vez por los de una clase. No es un campo como los otros, es el campo donde se dirimen *por la fuerza* las diferentes especies de capital (Ibíd.).

Metodológicamente la cultura sería para este sociólogo un campo como los otros, donde se establecen relaciones de lucha. Pero la cultura propiamente dicha se podría ver como *comportamiento* en el sentido originario francés, como suavisamiento de los modales en términos de Norbert Elías (1997: 57-242) y como *bienes culturales* insustituibles en el sentido alemán (como los sistemas filosóficos, religiosos, el arte en general) (Bourdieu, 1990). También puede tener la forma de instituciones, discursos, prácticas y percepciones.

También se podría señalar que, aunque la obra de Bourdieu se centra en la cultura, los problemas que aborda no son culturales. La cultura es un elemento esencial para entender las relaciones y las diferencias sociales (como la competencia política y la competencia lingüística) (Ibíd.). La sociología de la cultura hace parte en este caso de la sociología del poder y por ende de la sociología política. La cultura como una estructura simbólica es una forma particular de poder, una dimensión del poder. Digamos que lo político y lo simbólico serían una unidad y no una dualidad. Lo político sería cultural tanto como lo cultural es político. Lo político entonces en ese sentido no sólo es un conjunto de instituciones, esto es, unas estructuras objetivas, o unos discursos e ideas en la cabeza de la gente, también es un comportamiento, unas prácticas, es decir un *habitus*, unas estructuras subjetivas, lo que equivale a decir unas maneras de ser, ver, sentir y hacer por parte de los agentes.

En correspondencia con ello, podría decirse que el campo político donde se lucha por un capital específico de índole política también es un espacio de diferenciación de clases, de origen étnico, de género, entre otras, ya fuere como productores de ideas y prácticas políticas o como consumidores de esas ideas y prácticas, como dominantes o como dominados.

Algunos otros elementos de Bourdieu para entender los *habitus* políticos

Uno de los elementos claves que la experiencia investigativa de Pierre Bourdieu aclaró fue el problema de incompresibilidad de las *prácticas* de los agentes y que puede ser sumamente fructífera para aplicar al análisis de la cultura política en Colombia y, particularmente, a la situación de conflicto y estabilidad simultáneas vividas en nuestro país; ella es la idea según la cual la lógica de la práctica sólo es comprensible a través de construcciones que la destruyen como lógica. Es decir, los sistemas de creencias no son del todo coherentes, son ambiguos, no pueden ser clasificados dentro de un sistema completamente lógico.

Por tanto, para entender la lógica de la práctica es necesario deshacerse de la lógica teórica utilizada en ese análisis. Los modelos coherentes, por ejemplo, en política el de democracia versus autoritarismo, que buscan un modelo lógico, coherente explicativo de la conducta política, que explique la mayor cantidad de hechos posibles, son catalogados por él como riesgosos epistemológicamente, puesto que sobreestiman la lógica de las prácticas, es decir, las suponen racionales y conscientes y de hecho de esa manera dejan de captar su verdadero principio (Bourdieu, 1980). Por ejemplo, la racionalidad que dicta que sólo existen motivaciones económicas o ideológicas de quienes se rebelan contra el orden social, desestiman elementos que existen y que aparentemente serían ruinosos tanto en lo económico como en lo ideológico e incluso para la propia supervivencia.

La lógica práctica no es coherente ni incoherente por entero. “La lógica práctica sólo es dominada por quien es dominado por ella, quien la posee hasta el punto de estar poseído por ella, es decir, desposeído” (Ibíd.: 33). En ese sentido, no existe más aprendizaje que el práctico de los principios de percepción, apreciación y acción (*habitus*), que son desde su el punto de vista condición de todo pensamiento y toda práctica sensata y que se refuerzan constantemente por acciones y discursos producidos por esos mismos principios. Aquí, la sensatez de las acciones depende del tipo de acciones y de los casos empíricos, puesto que en Colombia la idea de sensatez estaría en contra de la realidad de la práctica de violencia extrema e indiscriminada.

Así el autor llega por esa vía a una postura que permite la superación del etnocentrismo a costa de la objetivación no sólo del objeto o sujetos investigados, sino de sí mismo respecto de los sujetos observados, de los que se separa por diferencias culturales y especialmente por diferencias de condición social, como lo son las diferencias de clase. Esas diferencias de clase perturban y, seguramente lo siguen haciendo, la comprensión de realidades que a pesar de su proximidad nos son lejanas e incomprensibles epistémicamente como las de la guerra, el desplazamiento, las masacres, los asesinatos selectivos ejemplarizantes y todos los actos macabros que los acompañan, en el caso colombiano.

El concepto clave es el de *habitus*, entre cuyas diversas acepciones está aquella según la cual está constituido por un conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. Como *habitus* político serían aquellas predisposiciones cognitivas de los agentes que los orienta en el juego político, en la práctica propiamente política que da un sentido sobre lo público, habilidades verbales y no verbales y las formas de ver, pensar y hacer la política o la vida política. El *habitus* es el mecanismo que les permite

a los agentes incorporar y convertir en pensamiento y acción las relaciones de dominación que reproducen o alteran el orden social.

Quizá el concepto de *estrategia* (como líneas de acción objetivamente orientadas de los agentes) podría también explicar hasta cierto punto la tendencia al *extremismo* en política, en tanto existen básicamente dos tipos de estrategias de acuerdo con la posición en el campo frente al capital en disputa: estrategias dominantes y dominadas, las primeras ortodoxas, conservadoras y las segundas heterodoxas o subversivas. Aunque las estrategias no pasan por el cálculo racional, pueden en un momento dado acompañarse de cálculos estratégicos de costos y beneficios. En lo político, ese cálculo no sólo estaría referido a los fines benéficos, sino a los medios de legitimación como el uso de ideologías que validen una cierta forma de vida política.

La dominación simbólica como aquella que tiene que ver con la colaboración del dominado a su propia dominación, se fundamenta en el hecho esencial de *hacer creer* que como fórmula política, como legitimación, es probablemente uno de los elementos de subordinación más eficaces. Hacer creer implicaría igualmente convencer a otros de que mi posición o mi ideología o cosmovisión es la válida y está por encima de las demás.

Existen muchos otros elementos de esta sociología para elaborar nuevas formas de abordar lo cultural de lo político. Un ejemplo es el de las herramientas de análisis relacionado con el cuestionamiento de los cuestionarios como proceso o *modus operandi* de las encuestas políticas o sobre política, al cual hace alusión en el texto *Sociología y cultura* (Bourdieu, 1990: 251), donde extrae una gran diversidad de conclusiones a partir del socioanálisis de las no-respuestas que los politólogos deploran como un obstáculo al buen funcionamiento de la democracia. Para este sociólogo no es solamente un problema de representatividad, sino un factor que oculta los diferenciales sociales frente al nivel de competencia política (tener competencia es desde su óptica tener el derecho y el deber de ocuparse de lo político).

Por tanto, la competencia política está en relación con la competencia social; la competencia técnica en política aumenta en relación con la competencia social, en el sentido de su reconocimiento social en lo político. Detrás de la no respuesta hay un silencio que representa el nivel de capital político obtenido a través de toda la trayectoria histórica individual y colectiva.

Un brevísimo esbozo de propuestas

- La escuela pública como estatización y apropiación de lo público es un elemento que ha sido dejado de lado por los gobiernos que no

entienden que dar más educación es una inversión en el sentido del fortalecimiento del Estado subjetivo que es aquel estado sentido interiormente por los agentes.

- Otro elemento que debe tenerse en cuenta es el papel de los intelectuales, puesto que no podrían convertirse en simple eco de las posturas extremas o en legitimadores, sino, por el contrario, en aquellos que acuden a la razón como la capacidad de dirimir la verdad, la que nos alejaría de los extremismos en el sentido ideológico, en tanto las ideologías generalmente falsas desafían a la verdad. Pero la verdad no como algo acabado, sino como consciencia de lo inacabado de lo acumulativo, lo histórico y lo relativo, e incluso como consciencia optimista de mundos posibles frente a la incertidumbre de nuestro tiempo.
- Pese a los extraordinarios cambios causados por el desarrollo tecnológico en la modernidad, y a pesar de las formas de ser y de pensar de los pueblos en términos valorativos y culturales, el *habitus* tiene una vocación de permanencia de las transformaciones materiales. Pero en lo político, el problema epistemológico consiste en descifrar o develar cómo es que sociedades como la nuestra se están insertando en un mundo distinto del tradicional, sin asimilar los fundamentos cognitivos de esa modernidad.

Bibliografía

- BAUMAN, Zigmunt. (2005) *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- BAUMAN, Zigmunt; LUHMANN, Nicklas & BECK, Ulrich. (1996) *Consecuencias extremas de la modernidad*, Anthropos Editorial.
- BECK, Ulrich. (1994) *Sociología del riesgo*, Paidós, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre. (1980) *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- _____. (1990) *Sociología y Cultura*. Grijalbo, México.
- _____. (1998) *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU & WACQUANT, Löic. (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- CALDERÓN, Fernando & DOS SANTOS, Mario. (1995) *Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración en América Latina*, Paidós, Buenos Aires.
- CASTILLO, Pilar del & CRESPO Ismael (Eds.). (1997) *Cultura política. Enfoques teóricos y análisis empíricos*. Colección Ciencia Política, Tirant lo Blach, Valencia.
- COSER, Lewis. (1967) *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Emilio. (1999) *Las reglas del método sociológico*, Ediciones Folio S.A., Barcelona.
- ELÍAS, Norbert. (1997) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.
- ESCOBAR, Arturo et al. (2001) *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus ICANH, Bogotá.
- GARCÍA, Jesús Antonio. (2007) "Cultura, interculturalidad y transculturalidad. Elementos para un debate". En: *Revista Virajes*, No 9.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- GARCÍA INDA, Andrés. (1997) *La violencia de las formas jurídicas. La sociología del poder y del derecho de Pierre Bourdieu*, Cedecs, Barcelona.
- GIDDENS, Anthony (1996) *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid.
- _____. (1999) *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- HELD, David. (2002) *Transformaciones globales. Política, economía y cultura*, Oxford University Press.
- HERRERA, Martha Cecilia et al. (2005) *La construcción de cultura política en Colombia. Proyectos hegemónicos y resistencias culturales*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona.
- MEJÍA QUINTANA, Óscar. (2006) *Estado, nación y globalización. Reflexiones sobre cultura política latinoamericana*. Edición y compilación Gina Paola Rodríguez,

Grupo de investigación Cultura política, instituciones y globalización, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

MERTON, Robert K. (1964) *Teoría y estructuras sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.

SARTORI, Giovanni. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.

SILLS, David L. (1979) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid. Tomo III.

WAQUANT, Loïc (coordinador). (2005a) *El misterio del ministerio*. Gedisa, Barcelona.

WAQUANT, Loïc (Dir.). (2005b) *Repensar los Estados Unidos. Para una sociología del hiperpoder*, Anthropos, Barcelona.

WEBER, Max. (1977) *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México. Tomos I y II.

<http://www.discurso.org/Art/an>