

La cultura política en el estudio del liberalismo y sus conceptos de representación

MARÍA SIERRA

Cultura política e historia

Con el objeto de atender de forma directa al reto de clarificación teórica y conceptual que estimuló el *workshop* promovido por la Red Historia Cultural de la Política y acogido por la Institución «Fernando el Católico» de Zaragoza, esta intervención empezará arriesgándose por el escabroso terreno de las definiciones, para proponer luego un ejemplo de investigación concreto en el que se ha aplicado la opción metodológica elegida¹. Puesto que los textos de Miguel Ángel Cabrera y María Luz Morán, junto con algunas otras intervenciones, muestran esclarecedoramente la génesis y la evolución de este concepto tan versátil como incómodo en su recorrido interdisciplinar, portador de una polisemia de imposible reducción, mi aportación puede permitirse soslayar su genealogía intelectual e ideológica para proponer de forma directa un determinado uso historiográfico².

Creo que resulta especialmente fructífero entender la cultura política como una cartografía mental, aquella con la que individuos y grupos se manejan en el territorio de la política. Los mapas que, enlazados, conforman esta peculiar cartografía están dibujados por una amplia serie de herramientas, de útiles de conocimiento –valores, prejuicios,

1 Este texto se inscribe en el proyecto HUM2006-00819 del Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación. De forma complementaria, se enmarca también en la acción HAR2008-01453-E del mismo organismo.

2 El desafío que el renacer de este concepto, resistente a cualquier intento de definición consensuada, implica es indicado por Daniel CEFÁI –«Chacun des termes qui le composent, 'culture' et 'politique', peut recouvrir une grande variété de significations, selon la discipline à laquelle le chercheur s'affilie»–, quien también observa la fecundidad derivada de la imposibilidad de conciliar el conjunto de miradas en una única definición federada del concepto; Daniel Cefai (dir.), *Cultures politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 7-8.

emociones, ideas, símbolos, lenguajes...– de muy diversa naturaleza y mecánica³. Funcionan como un andamiaje mental que permite interpretar el sistema político bajo el que se vive y encontrar sentido a la acción política, para la que consecuentemente predispone (o inhibe). En algunos casos, los mapas más nítidamente trazados consiguen soportar identidades políticas colectivas, que son el resultado de la asunción de un marco de referencias de forma compartida por parte de un segmento social significativo; en su interior, el sentimiento de pertenencia y el calor grupal aumentan la capacidad explicativa de las acotaciones culturales⁴. Para entender el recorrido completo de los itinerarios que conforman esta cartografía, no menos importante que atender a sus efectos es indagar en sus causas, ya que, bien lejos de aquellos circuitos cerebrales que determinada esencia nacional imprimiera de forma natural en la morfología mental de un pueblo a la manera de psicólogos sociales como Gustave Le Bon⁵, las culturas políticas son el inestable y cambiante resultado de factores que actúan en muy distinto tiempo: la más inmediata actuación interesada de algunos agentes intelectuales que elaboran referencias culturales con explícita intención política, por un lado, y el más dilatado efecto de configuraciones económicas y tejidos institucionales que secularmente han ido dibujando el marco material de las posibilidades culturales de una sociedad, por otro. Sobre todo ello actúa, además, la plural, intrincada e imprevisible acción reelaboradora de sus portadores sociales.

- 3 La conocida propuesta de Ann Swilder, que entiende la cultura en general como conjunto de herramientas –*tool kit*– constituido por un repertorio de hábitos, destrezas y estilos con los que encarar la acción, está obviamente tras esta forma de entender la concreta cultura política, Anne SWILDER, «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, vol. 51, n.º 2 (Apr., 1986), pp. 273-286.
- 4 La identidad como resultado de una cultura compartida dentro de una familia política, y su conflictiva articulación con otros marcos de referencia, fueron apuntadas por Manuel Pérez Ledesma en uno de los primeros trabajos aquí centrados de forma directa en la cultura política como objeto de estudio. Así, en tiempos de cambio, la cultura política podía proporcionar al militante socialista los motivos por los que «se es», en el caso de no ser sólo «un individuo aislado y pasivo, una víctima de la historia [...], sino el miembro de una comunidad de fieles aglutinada por una visión común del progreso»; Manuel PÉREZ LEDESMA, «La cultura socialista en los años veinte», en José Luis García Delgado, *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp.149-198, cita en la p. 198.
- 5 La constitución mental de los pueblos y las razas, entre otras obras del mismo autor, en Gustave LE BON, *Psicología de las revoluciones. La revolución francesa* (ed. original 1906, edición electrónica 2005: www.laeditorialvirtual.com.ar).

Antes de avanzar en el desarrollo de algunos de estos supuestos, quisiera subrayar la imagen de la cultura política como cartografía o conjunto de mapas, un marco cognitivo comparado hace años por los politólogos David Elkins y Richard Simeon –siguiendo literalmente a Clifford Geertz– con los «programas informáticos»: antes que una serie de contenidos concretos (distintos en cada grupo) que condicionan la acción, la cultura política consistiría en un conjunto de guías generales o mecanismos de control (planes, recetas, instrucciones) sobre los cuales un individuo o un grupo construyen sus reglas lógicas⁶. Estas reglas definen, en buena medida, el rango de lo posible, el campo de lo lógico y de lo deseable, y por su misma naturaleza permiten que los contenidos concretos que se insertan en ellas no sean fijos, sino esencialmente cambiantes; a veces, activos; otras, en letargo; y, en algunos, susceptibles de ser reformulados hasta que la torsión los haga prácticamente irreconocibles aún sin romper con el patrón lógico originario.

Volveré sobre la necesidad de conceder la debida importancia a esta cosmovisión que está en la base de cualquier cultura política, pero no debo dilatar más, en relación con la expresa intención de clarificación conceptual que motivó el encuentro de Zaragoza, el imperativo de situar en su correspondiente trama teórica el concepto de *cultura política* empleado, urgido también por el texto de Miguel Ángel Cabrera, que nos proporcionó una excelente base para el debate. En este sentido, no creo que la flexibilidad sea sinónimo de imprecisión, pues, si bien resulta fundamental la exigencia de definición teórica y conceptual, no me parece por el contrario productiva ninguna clase de tiranía teórica que obligue al establecimiento de barreras insalvables entre opciones epistemológicas férreamente delimitadas y reduccionistamente etiquetadas, en aras de una supuesta mayor rigurosidad. Frente a cualquier fundamentalismo teórico que, demandando encuadramiento, reduzca las distintas genealogías epistemológicas a aquello que las diferencia y enfrenta, desconsiderando la promiscua historia intelectual de saberes sociales y humanísticos, creo coincidir con otros participantes

6 «Culture is best seen not as complexes of concrete behavior patterns –customs, usages, traditions, habit clusters– [...] but as a set of control mechanisms –plans, recipes, rules, instructions (what a computer engineers call ‘programs’)– for the governing of behavior». David J. ELKINS y Richard E. B. SIMEON, «A Cause in Search of Its Effect, or What Does Political Culture Explain?», *Comparative Politics*, vol. 11, Issue 2 (Jan., 1979), pp. 127-145, cita en la p. 129.

en este encuentro en entender como posible, deseable y no menos exigente científicamente la compatibilidad de algunos recursos argumentativos e instrumentales de dispar procedencia teórica a la hora de abordar el estudio de las culturas políticas.

Reconozco de entrada que mi particular opción juega en terrenos fronterizos, es mestiza, híbrida, aunque confío que no imprecisa. La forma de entender la cultura política que he aplicado en investigaciones recientes sobre el liberalismo histórico está, por finalidad y métodos de trabajo, cercana a la postura de aquellos historiadores de la política que, como Serge Berstein o Jean-François Sirinelli, han adaptado el concepto politológico de cultura política para aplicarlo al peculiar medio de las sociedades pasadas, convirtiendo el referente histórico en su nervio esencial, tanto por la atención preferente concedida al conjunto de datos claves (acontecimientos simbólicos, grandes hombres, textos fundadores...) que el semillero de la historia proporciona a aquellas familias políticas que elaboran marcos culturales para lograr cohesión e identidad, como por el cuidado puesto en desvelar los procesos de génesis, transformación y consunción de tales culturas políticas⁷. Pero a la vez, mi opción se encuentra aún más cercana por espíritu, horizonte y ambición a la de aquellos historiadores culturales que, como Robert Darnton o Roger Chartier, apostaron aún con anterioridad por una visión antropológica de la cultura en general, subrayando lo que el primero de ellos llamó «el punto de vista del nativo» en el estudio de los símbolos o lo que el segundo elaboró de forma más directamente política como una historia sociocultural del poder⁸. Es esta forma ávida de

7 Algunas de estas propuestas en Serge BERSTEIN, «L'historien et la culture politique», *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 35 (jul.-sept. 1992), pp. 67-77, y, del mismo autor, «La culture politique», en Jean-Pierre RIOUX y Jean-François SIRINELLI (dirs.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 371-386; un sistemático desarrollo de su forma de entender la cultura política aplicada a la historia francesa, en la obra por él dirigida, *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999. De igual forma, Jean-François SIRINELLI, «De la demeure à l'agora. Pour une histoire culturelle du politique», en Serge BERSTEIN y Pierre MILZA (dirs.), *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, PUF, 1998, pp. 381-398, y del mismo, «L'histoire politique et culturelle», en Jean-Claude Ruano-Borbalan (coord.), *L'histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences Humaines Ed., 1999, pp. 157-164.

8 La propuesta de buscar las dimensiones sociales del significado, indagando en la mirada del propio actor, y la consecuente demanda al historiador de rastrear en los documentos «la dimensión social del pensamiento [...], pasando del texto al contexto, y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mun-

explorar la cultura en general, a la vez modesta y ambiciosa, el marco en el que creo que los historiadores interesados en la política deberíamos inscribir la concreta cultura política como objeto de estudio, con sus consecuentes exigencias metodológicas. La combinación de la mirada del historiador social de la política, que emplea el utillaje de la politología, con la del historiador cultural de sensibilidad antropológica constituye, desde mi punto de vista, la encrucijada más fértil donde emplazar el uso historiográfico del concepto de *cultura política*.

Ciertamente no resulta suficiente acogerse a la autoridad de algunos nombres, por muy significados que éstos sean, para justificar una propuesta que se declara mestiza. Entiendo que el imperativo de clarificación teórica que nos convoca no debe quedarse en una adscripción nominal a determinada o determinadas corrientes, y debe pasar por intentar explicar de forma más concreta y detenida los siempre conflictivos qué, cómo y para qué por los que se opta. Una buena forma de ir directamente al núcleo del debate es preguntarse por el sujeto más adecuado para abordar, desde la historia, un estudio de cultura política. La cuestión de qué se debe estudiar cuando se dice estudiar cultura política e, incluso, decidir si la cultura política es en sí misma un objeto de estudio productivo, depende, en mi limitada opinión, no tanto de exigirse respuestas sobre si el actor social como sujeto (ya sea individual, ya sea colectivo) es preexistente o pos-existente al discurso, como de dejarse llevar por el sentido común. Estimar que toda aproximación que no sea la del enfoque del discurso propio del giro lingüístico viene a resultar mero paradigma materialista renovado o, peor, idealismo que difícilmente esconde al viejo individualismo, representa una trampa epistemológica un poco burda y un mucho estéril⁹. Más que resucitar

do mental extraño», en Robert DARNTON, *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia cultural francesa*, México, FCE, 1987 (ed. original 1984) citas en las p. 13 y 264. La cultura como práctica y la lucha por el poder como una lucha de representaciones, en Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, y, del mismo, *On the Edge of the Cliff. History, Language and Practices*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1997. Significativamente, el prisma antropológico ha sido también reconocido por historiadores políticos que, como Sirinelli, han estado al frente de la propuesta de una historia cultural de la política, quien llega a definir la cultura política como una forma de antropología histórica. Jean-François Sirinelli, «De la demeure à l'agora...», cit.

⁹ En este punto, no puedo compartir la interpretación que de la obra de Keith Michael Baker hace en su texto Miguel Ángel Cabrera, pues, a pesar de que el histo-

causalidades prevalentes o de dirección única, el sentido común y el imperativo de extraer toda la savia interpretativa potencialmente contenida en el concepto de *cultura política* colaboran para hacerme creer que sujeto y discurso se producen mutuamente, y en distinto equilibrio en cuanto a su capacidad conformadora según el caso y el momento histórico que se esté analizando. A veces, el sujeto será en mayor medida hecho y arrastrado por la fuerza del discurso, y otras veces el sujeto modificará sustancialmente, con claras intenciones políticas, el discurso heredado; rara vez dejarán de combinarse, en desigual proporción, la influencia del marco cultural desde el que opera el sujeto y la instrumentalización subjetiva de los recursos culturales que éste tiene a su alcance y que son de fábrica humana.

Puesto que entiendo que el lenguaje es, a la vez y en cambiante proporción, el medio utilizado por los sujetos y el espacio que hace posible que las ideas sean pensables, mi opción a la hora de situar el objeto de estudio es la de plantear un análisis del discurso desde un enfoque que entiende la cultura política como una red de significados en permanente reelaboración según las exigencias cotidianas de la actividad política. En el estudio del liberalismo español y sus conceptos de representación que, desde una perspectiva comparada, he desarrollado en los últimos

riador de la Revolución francesa no deja de expresar su preferencia por el discurso como categoría analítica, rechazando otras opciones menos rígidamente lingüísticas –la experiencia de Timothy Tackett o las creencias de Jay Smith–, reconoce la operatividad metodológica de cierta flexibilidad teórica: «Quizás, a fin de cuentas, toda exposición histórica requiere que algunas cosas sean tomadas como algo dado, para que así otros puedan verlas como cambiantes o construidas. Quizás deberíamos simplemente aceptar que hay formas diferentes de hacer historia que, de manera natural luchan por comprender un territorio que no puede ser captado en su totalidad», Keith M. BAKER, «El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución francesa», *Ayer*, 62 (2006), pp. 89-110, cita en la p. 106. Su postura, más completamente desarrollada, en Keith M. BAKER, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth-Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990. La experiencia, en Timothy Tackett, *Becoming a revolutionary: the deputies of the French National Assembly and the emergence of a revolutionary culture (1789-1790)*, Princeton University Press, 2006; la creencia –*belief*– como engarce entre la realidad material y el lenguaje, y conformadora de éste («Changes in language do not provide unmediated evidence of the evolving material circumstances that underlie politics; rather, they reveal political agents' changing beliefs about the material world in which they maneuver»), en Jay M. SMITH, «No More Language Games: Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France», *The American Historical Review*, vol. 102, N. 5 (1997), pp. 1413-1440, cita en la p. 1416.

años junto con mis compañeros M.^a Antonia Peña y Rafael Zurita, he procurado precisamente tratar las palabras como espacios de conflicto y los discursos como actos políticos, al percibirlos ambos, lugares y acciones, inmersos en un proceso continuo de producción y transformación cultural de significados que depende de las necesidades prácticas de la política y que a la vez modela su curso¹⁰. Y puesto que el discurso es un terreno de confrontación, con protagonistas que lo manejan consciente e interesadamente, más que una fuerza impersonal que muta prácticamente sola, el conflicto, la lucha por el poder y las necesidades cotidianas de la actividad política tienen un papel importante en su formación¹¹.

Es a partir de estas consideraciones desde donde se puede entender el siguiente peldaño de la opción que me parece más productiva para realizar un estudio de esta intención, concretando a qué tipo de portador social de cultura política resulta más acertado acercarse. Creo que es fácil decir no a la nación, por muy necesario que sea, por otra parte, tratar los procesos de construcción de identidad nacional como artefactos culturales para cuya comprensión conviene atender a similares agentes de creación y vehículos de difusión que los que interesan en el estudio de las culturas políticas. Pero, sin duda, hablar de una cultura política nacional resulta, como dijera Berstein, excesivo y de alguna manera preserva equivocadamente la intención normativa de los trabajos originarios de Gabriel Almond y Sidney Verba que, al proponer la existencia de un tipo de cultura política participativa como sustento de la estabilidad democrática, establecían un modelo occidental y, más concretamente, anglosajón para esta forma de gobierno¹². A estas alturas de

10 María SIERRA, M.^a Antonia PEÑA y Rafael ZURITA, *Elegidos y elegibles. La representación parlamentaria en la cultura del liberalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2010 [en prensa].

11 Es aquí evidente la huella de la propuesta de Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, y en particular la observación sobre la «cultura del conflicto» del primero de ellos, quien, en su consideración del discurso como recurso que también apela al sentimiento como forma de conocimiento, apunta su exacta capacidad movilizadora: «El sentimiento actúa como señal para movilizar un programa culturalmente disponible de comprensión de la situación»; Rafael Cruz, «La cultura regresa al primer plano», *ibidem*, pp. 13-34, cita en la p. 25.

12 Serge BERSTEIN, «Avant-propos» para la edición de 2003, *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, pp. 7-10. Gabriel ALMOND y Sidney VERBA, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

la posmodernidad, no parece intelectualmente higiénico ni estético, y puede incluso realimentar esa vetusta lógica sobre las esencias y los espíritus del pueblo que nunca ha dejado de inspirar interpretaciones cerradas sobre las formas de ser colectivas tan cómodas como falsas¹³.

Puesto que, por otra parte, me parece más operativo metodológicamente restringir en lo posible el sujeto de estudio, con el objeto de situarnos lo más fielmente posible en el horizonte de acción y de experiencia de los propios actores sociales, tampoco me convence la opción que centra prioritariamente la atención en el sustrato cultural común de una sociedad (o de sus grupos más activos) en determinado momento histórico¹⁴. Esta mirada, aunque bien útil para señalar la cosmovisión básica que constituye el suelo cultural común de un tiempo histórico, no concede apenas valor explicativo a las culturas políticas partidistas o, en general, a las subculturas, y quizás acabe elaborando relatos demasiado parecidos al clásico «espíritu de época» de la tradicional historia de la cultura¹⁵. Si trabajamos con este tipo de lupa de escasos aumentos, sin confrontar resultados con otros enfoques más microscópicos, nos podemos encontrar con sonoras paradojas en historia política, como, por ejemplo, que se den por supuestos y compartidos algunos valores fundamentales en la cultura general que, sin embargo, no tengan real arraigo en las culturas políticas dominantes: ése

13 El periodismo de divulgación cultural está saturado de expresiones de este tipo: así, por ejemplo, una reseña de un libro aparecido sobre Jacqueline Roque, la mujer de Picasso, explica con absoluto convencimiento la decisión del pintor de no hacer testamento por el hecho de ser «supersticioso como buen andaluz», *El País*, 1-4-2007, p. 43.

14 La cultura política vista esencialmente como un discurso, en la propuesta de Baker para la Revolución francesa, tiende en este sentido a resaltar lo común y compartido, y a centrar en consecuencia el estudio en el conjunto de patrones lingüísticos que definirían conjuntamente el marco para la acción —«a set of patterns and relationships that defined possible actions [...]»—, desde el objetivo declarado de reconstruir la cultura política dentro de la cual fue posible el lenguaje revolucionario, una cultura que según la tesis de Baker habría emergido en las décadas de 1750-1760 y estaría definida en lo esencial en el concreto momento del comienzo del reinado de Luis XVI; Keith M. BAKER, *Inventing the French Revolution...*, cit., la cita en la p. 24.

15 No me refiero ciertamente a la extensa obra *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* (Pergamon Press), en la que participa de forma destacada el mismo Baker y que a lo largo de sus diversos volúmenes ha sabido diversificar la atención hacia elementos de estudio tan productivos y renovadores para la historia política como la familia, el género o las miradas sobre el terror.

sería el caso, me parece, si se atribuyera a la cultura moderna una concepción antropológica y social individualista, algo de lo que la cultura política mayoritaria en la Europa de las décadas centrales del siglo XIX –el liberalismo– receló e incluso desechó. Decir que el liberalismo concibe la sociedad como un agregado de individuos en competencia es trasladar sin exigencia el patrón filosófico de ciertas corrientes del siglo XVII y XVIII a lo que supuestamente sería la visión antropológica de los liberales del XIX, quienes más bien rechazaron la soberanía del individuo por sus peligrosas derivaciones (igualdad, pluralidad...) y entendieron más fácilmente al hombre como un sujeto arraigado en cuerpos sociales-territoriales, éstos sí vistos como naturales¹⁶.

Por todo ello, y para hacer historia política, me parece que el portador social de cultura que resulta más apropiado singularizar es el partido en un sentido extenso, o, más exactamente, la familia o tradición política, siguiendo la propuesta de Sirinelli y Berstein en este sentido¹⁷. Si, como estos historiadores señalan, el concepto de *familia política* remite a un entramado más amplio que el partido (entendido éste como la concreta forma organizada para la conquista o ejercicio del poder), puesto que incluye el tejido de asociaciones y de vehículos culturales que lo acompañan, por otra parte, y de forma complementaria, la idea de tradición, que permite rastrear en un recorrido prolongado los trasvases culturales entre distintas organizaciones políticas, puede desbrozar el camino para avanzar en la compleja cuestión de las herencias y las transferencias entre culturas políticas, algo que aplicado a un largo siglo XIX español podría ser muy útil para entender las lógicas subterráneas que comunican espacios políticos por otra parte tan distintos como el primer liberalismo revolucionario, el progresismo y el republicanismo.

Descender aún otro peldaño más en el dilema de qué estudiar cuando se estudia cultura política es posible, en mi opinión, pero pasa por explicar algo sobre el cómo hacerlo. En este sentido, la exigencia metodológica que me parece más precisa es la de reforzar la historicidad en el uso de un concepto que, no conviene olvidar, fue fraguado y

16 María SIERRA, «“La sociedad es antes que el individuo”: el liberalismo español frente a los peligros del individualismo» [en prensa].

17 La familia o tradición como portador de cultura política en Jean-François SIRINELLI, *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, r. II, Preface, pp. 2-4, y Serge BERSTEIN, «Nature et fonction des cultures politiques», en *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, cito por la edición de 2003, pp. 13 y 23.

remoldeado desde la politología y otras disciplinas sociales de inclinación presentista. Las precisiones aportadas en esta línea por Berstein, entre otros historiadores de la política, me parecen fundamentales. Porque como él ha observado, todo ese conjunto de herramientas mentales que llamamos cultura política deviene realmente tal cuando ha conseguido la adhesión de un grupo significativo de la sociedad, cuando ha logrado difusión y se escapa del círculo de elites productoras, cuando adquiere capacidad movilizadora¹⁸. Me parece fundamental subrayar el hecho de que, a partir de este momento, las culturas políticas se encuentran en permanente e incontrolable reelaboración. Son, pues, esencialmente inestables, encauzan y expresan el cambio tanto o más que se valen de lo aprendido y heredado; y su estudio sirve para problematizar más que para encontrar soluciones de consoladora fijeza.

Lo que debe estar, pues, en el centro de un estudio de cultura política es la exégesis de un proceso de construcción cultural de significados –cultural por la naturaleza de muchos de sus recursos, pero no necesariamente por la definición de los autores o las intenciones–. Un proceso que comienza en una etapa de gestación, en la que, allegando materiales del pasado y del presente, algunos agentes interesados construyen o importan significados con el objeto de promover cohesión y adhesión política¹⁹. Un proceso que alcanza plenitud en su etapa de difusión, para cuya cabal comprensión habría que rastrear cómo y a través de qué se expanden y reelaboran tales significados: qué agencias intervienen, por qué medios, con qué referencias colisionan, cómo se aprenden y se reformulan. Esta meseta del proceso es medular, y su análisis se puede afrontar desde multitud de entradas (lenguaje, conceptos, prensa y medios de comunicación, literatura específica, formas de sociabilidad...), pero conviene precisar el lugar de cada uno de estos recursos y no titular como «la cultura política de» un estudio dedicado a un concreto agente o vehículo cultural de propagación de propuestas políticas. Varios autores han señalado ya la desvirtuación de la capaci-

18 Serge Berstein, «Nature et fonction des cultures politiques», art. cit., p. 27.

19 La autoría intelectual es, pues, importante desde la perspectiva, señalada por Berstein, de que es la leyenda, con su conjunto de portadores simbólicos extraídos de la historia, la precisa alquimia que, transformando hechos del pasado en armas para el presente, esclarece el significado de la política proponiendo una representación que permite comprender y anima a la acción. Serge Berstein, «Nature et fonction des cultures politiques», art. cit., p. 18.

dad operativa de un concepto así convertido en un recurso retórico cómodo y superficial, que aparenta incorporación a tendencias (entendidas más bien como modas) historiográficas²⁰. La historia de las culturas políticas es una historia complicada, porque más allá de observar sus momentos de apogeo y reconstruir su éxito temporal en la evidencia de determinada exhibición de símbolos, textos y rituales, su desarrollo también pasa por etapas de consunción en las que se debe atender a su declinar literal, a su transformación y al trasvase hacia otros espacios de esos significados que afectan a la comprensión de la política.

Y, sin embargo, no se trata tampoco de una historia lineal, secuenciada en etapas de génesis, maduración y declive. La creación de referentes culturales que proporcionan sentido a la política no se produce única ni preferentemente en el momento germinal de su interesada gestación intelectual. La difusión social de este marco de referencias que llamamos cultura política incorpora tantos posibles autores como receptores implica, pues las lecturas que, multiplicadamente, hacen individuos y grupos suponen potencialmente nuevos procesos de creación, que reelaboran, transforman y desarrollan las guías aprendidas²¹. Incluso el tiempo de declive de una cultura política puede ser productivo: crisis tiene mucho que ver con creación en este espacio, desde el

20 La autocrítica por la expansión indiscriminada entre los historiadores de un concepto «paraguas» que, por su misma indeterminación, anima oleadas de adhesión, en Ronald P. FORMISIANO, «The Concept of Political Culture», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 31, n.º 3 (2001), pp. 393-426, cita en la p. 394. Moda e indeterminación conjugados para ofrecer estudios autotitulados como de cultura política, que en realidad hacen historia de las ideologías o de los partidos políticos, también observado en Ismael Saz, «La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del “nacionalismo español”)\», en Benoit PELLISTRANDI y Jean-François SIRINELLI (coords.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 215-234, p. 221.

21 Conviene convocar en este punto diversas propuestas que otorgan de diferente manera primacía explicativa a los procesos de reelaboración cultural, que pasan a ser entendidos como procesos de creación. La idea de la transferencia cultural, tal y como fue hace tiempo elaborada por Michael Espagne y Michael Werner, o en su reformulación posterior como «histoire croisée», no puede ser más pertinente, al destacar la pluralidad de focos y el entrecruzamiento de influencias, y conseguir así que fijemos la mirada en los lugares de reformulación y relectura, dentro de un circuito que no es cerrado ni resulta controlado por los emisores; Michael ESPAGNE y Michael WERNER, «La construction d'une référence culturelle allemande en France: genèse et histoire (1750-1914)\», *Annales. E.S.C.*, 4 (1987), pp. 969-992; y Michael Werner et Bénédicte ZIMMERMANN, «Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité\», *Annales. H. S. S* (2003/1), pp. 7-63.

momento en que son las demandas cambiantes del presente y los nuevos retos aquello que más urgentemente impele a buscar refugio en un marco de significados capaz de ofrecer explicaciones, aquello que anima a reactivar y reforzar un horizonte cultural que, sin embargo, en tiempos menos revueltos puede permitirse el letargo.

Se trata, en definitiva, de una historia no lineal, sino de una historia enrevesada, una historia compuesta, incluso, básicamente de incoherencias o, al menos, de rectificaciones. No podría ser de otra forma si se tiene en cuenta el importante papel que juega en ella algo a la vez tan férreo y voluble como es la experiencia humana. En la espiral de transformación de los significados que significa una cultura política resulta esencial, me parece, atender a las lecturas y a las reelaboraciones que añaden sus portadores, desde el supuesto de que su experiencia –y en particular, su experiencia generacional– determina, desde el horizonte de memoria, afectividad y conocimiento que ello implica, la manera de entender y practicar las fórmulas políticas. Esta «gramática de la vida pública» que comparte una generación con vivencias políticas comunes supone, al decir de Cefaï, el contexto de experiencia y de actividad de los propios actores en el que hay que procurar explicar tanto sus discursos como sus prácticas. Según este autor, la rehabilitación de los fenómenos particulares y concretos frente a los modelos fuertes de vocación universal es compartida por antropólogos e historiadores, quienes «plus modestement et plus patiemment, découvrent petit à petit du sens dans des contextes circonscrits»²².

En esta línea paciente, la atención a la biografía y a los perfiles biográficos colectivos, desde los planteamientos teóricos y metodológicos manifestados entre nosotros por Isabel Burdiel, puede convertirse en una vía de entrada particularmente productiva para los estudios de cultura política²³. La aplicación que Timothy Tackett hace de la experien-

22 Daniel CEFALÍ, «Introduction», en *Cultures politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 5-31, cita en la p. 9.

23 Una reflexión teórica en Isabel BURDIEL, «La dama de blanco: notas sobre la biografía histórica», en Manuel PÉREZ LEDESMA y Isabel BURDIEL, *Liberales, agitadores y conspiradores. Biografías heterodoxas del siglo XIX*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, pp. 17-48; y una aplicación práctica, en la que, por ejemplo, destaca la aproximación a la cultura cortesana del entorno monárquico, en Isabel BURDIEL, *Isabel II. No se puede reinar inocentemente*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004. Por nuestra parte, hemos utilizado en varias ocasiones el enfoque prosopográfico para abordar el estudio de determinados problemas políticos, como puede constatar

cia generacional en su estudio sobre los orígenes culturales de la Revolución francesa me parece en este sentido un acierto metodológico en cuanto a las fuentes empleadas (entre otras, la diversa escritura del yo de los representantes de la Asamblea Nacional) y en cuanto a la misma selección del objeto de estudio (una ambiciosa prosopografía de este grupo de parlamentarios que «se hacen» revolucionarios no tanto en función de lo aprendido intelectualmente, sino de lo vivido y sentido durante su experiencia como diputados). Aunque la idea de experiencia que maneja Tackett bascula el concepto de *cultura política* excesivamente hacia la psicología colectiva, no puedo dejar de compartir el supuesto de la necesidad de conocer el perfil biográfico de sus portadores sociales si se pretende hacer estudios desde este enfoque: «it is impossible to understand how individuals 'read' their world without a full delineation of the contours of their lives»²⁴.

Tirando del hilo de la biografía individual y colectiva, mi propuesta para los estudios de cultura política sería la de intentar apreciar, incluso dentro de una misma familia política, la coexistencia –conflictiva– de diversos marcos de referencia cultural para la política que, en buena medida, están determinados por la experiencia generacional. En mi opinión, reconstruir los mecanismos mentales y sentimentales a través de los cuales operaron las lecturas que los liberales españoles del siglo XIX hicieron de las referencias filosóficas y las consignas ideológicas aprendidas, a la luz de su cultura política mediada por la experiencia generacional, puede ayudar a explicar mucho sobre el liberalismo como producto histórico. La variable generacional, definida por experiencias políticas comunes, ilumina tensiones dentro de un mismo partido y ayuda a explicar el cambio en su definición como tal; es el caso del progresismo español durante las décadas de 1840 y 1850, cuando, en medio del esfuerzo por constituirse como partido de orden con opción a gobernar, puede apreciarse el conflicto entre una generación de viejos progresistas que ha vivido la revolución gaditana y es partidaria de mantener el valor simbólico (que no

en Rafael ZURITA, M.^a Antonia PEÑA y María SIERRA, «Los artífices de la legislación electoral: una aproximación a la teoría del gobierno representativo en España (1845-1870)», *Hispania*, 223 (2006), pp. 633-670.

24 Timothy TACKETT, *Becoming a revolutionary: the deputies of the French National Assembly and the emergence of a revolutionary culture (1789-1790)*, Princeton, Princeton University Press, 2006, cita en la p. 13.

jurídico ni político) de la Constitución de 1812, y otra generación más joven que es consciente de que el reto de la modernización llega a exigir la redefinición de los símbolos del partido²⁵. Pero de forma más amplia, la experiencia generacional puede servir también para valorar los motivos y el alcance de ese genérico miedo a la revolución que, de forma transversal, marcó el discurso y la actuación de muchos segmentos del liberalismo español (también del antiliberalismo) a partir de diversas coyunturas conflictivas –la primera revolución liberal, los ecos del 48 europeo, el bienio progresista de 1854-1856, el Sexenio Democrático, la campana de resonancia de la Comuna parisina–. En uno y otro caso, la experiencia vendría a ser algo así como el catalizador químico que fija la cosmovisión dominante en una cultura política.

Precisamente, indagar en esta cosmovisión es en mi opinión una de las mayores utilidades de inscribir una investigación dentro del marco de la cultura política. Llegado el momento de preguntarnos para qué abordar estudios diseñados desde esta categoría analítica, parece clara su pertinencia para aproximarse al imaginario social y al proyecto político de un grupo, familia o partido, expresados y construidos en su discurso; pero resulta también obvio que un trabajo guiado por el enfoque de cultura política no debería limitarse a reconstruir el modelo de sociedad y de gobierno de un partido, agrupación o movimiento, haciendo más bien vieja historia de las ideas políticas con ropaje nuevo. Hay que descender más, a los sótanos culturales más profundos, para rastrear el conjunto de reglas lógicas que subyacen bajo la formulación de un determinado imaginario social, de su proyecto político y de toda su ritualización. Vuelvo en este punto a los programas informáticos de Elkins y Simeon, reformulados como cosmovisión, en la línea de Berstein, para subrayar que el esfuerzo de reconstrucción de una cultura políti-

25 En el marco de la cultura política, la disociación entre el valor de la Constitución de 1812 como símbolo y como marco institucional no supone por otra parte gran problema: así Evaristo San Miguel no dudaba en acogerse a la autoridad del texto gaditano para reclamar la ampliación social del derecho de voto a la vez que criticaba el modo en cómo entonces se instituyó el sufragio universal, y Patricio de la Escosura tampoco tenía inconveniente en calificar la Constitución de 1812 de «pie-dra fundamental del edificio de la libertad en España», aunque refutara su contenido como guía para la discusión parlamentaria que estaba manteniendo en aquel momento; *Diario de Sesiones del Congreso*, 31-1-1856, p. 10422 y 15-2-1856, pp. 10857-10858, respectivamente.

ca no debe atender sólo a aquellas pautas que tengan que ver estrictamente con la vida política, sino que debe abrir la mirada a lo extrapolítico, sin cuyo concurso no resulta realmente explicable la política (ni ninguna otra cosa).

En este punto, me parece obligado indagar en la visión antropológica que hay en la base de cualquier marco cultural de referencias: qué concepto de hombre, qué forma de entender el conocimiento, qué idea de la relación posible y deseable entre el individuo y el grupo, dibujan este perfil básico de una cosmovisión. Y de forma igual de necesaria, hay que explorar la concepción que se tiene sobre las causas y los mecanismos del cambio histórico: ¿hay una causalidad ordenada, y por qué o quién, o resulta ser más bien azarosa?, ¿cuáles son en consecuencia los procedimientos deseables de cambio (reforma, revolución, progreso, conservación...)? Además, preguntarse sobre qué bases se construye una determinada cosmología, una concreta visión sobre el orden del universo, implica también rastrear la conexión que se establece entre ésta y la concepción antropológica antes aludida: ¿cuál es, en definitiva, el papel del hombre en el cambio histórico?, ¿agente promotor o al menos auxiliar del mismo, o más bien observador pasivo y sufriente de fuerzas superiores? No cabe duda de que preguntarse por todo ello es situarse de forma muy directa en el centro del objeto de estudio, pues las referencias así construidas son el asiento último de cualquier idea de autoridad. Semejantes vulgatas filosóficas, como las llamara Berstein, compuestas no precisamente por sesudos tratados sino por un conjunto dispar de conocimientos, valores y prejuicios que pueden tener de experiencia vivida tanto o más que de aprendizaje intelectual, no sólo definen el campo de lo posible y de lo deseable, sino que son el corazón mismo de las culturas políticas.

A partir de aquí puede resultar más sólido el ulterior análisis de otras facetas de las culturas políticas. Los componentes más eminentemente políticos de la misma, por su naturaleza e intención, como pueden ser los relatos de nación, sus héroes, y todo el conjunto de símbolos, mitos y ritos cultivados, reposan en última instancia sobre el lecho anterior. Entender la operación de construcción de esas leyendas que, como indica Berstein, constituyen la alquimia que convierte las referencias del pasado histórico en armas de combate político para el presente, resulta así más coherente y contiene mayor potencia interpretativa, pues muestra la lógica desde la cual son concebidas tales obras de

ingeniería político-cultural²⁶. Si, según Berstein, no podríamos hablar propiamente de cultura política sin este proceso de invención, lo cierto es que difícilmente surgiría una leyenda eficiente y una cultura política operativa en su capacidad movilizadora si no estuvieran cimentadas sobre una cosmovisión general del tipo de la mencionada, espacio donde se inscribe de forma ya más concreta ese relato histórico que conecta pasado, presente y futuro, y que propone una explicación de la realidad tanto como una promesa para la solución de sus problemas.

En el vacío que se abre entre la realidad y el ideal se sitúa justamente una última aportación de la cultura política. Porque es evidente que este enfoque no sólo sirve para reconstruir un universo mental que no suele ser muy visible, para explicar así mejor el imaginario social y el proyecto de gobierno de un grupo político, y para reconocer la encarnación de todo ello en un conjunto de mitos y leyendas. La cultura política sirve también para encontrar, como propusieran hace décadas desde la ciencia política los iniciales promotores del concepto, un vínculo entre la mente y la acción. Si bien desde la sociología y la politología este engarce ha sido más habitualmente interpretado en términos de localizar un factor más de estabilidad o crisis de las instituciones democráticas, o en términos de participación o abstención electoral, la aplicación historiográfica del concepto demuestra una relación mucho más amplia y compleja, al ocuparse principalmente de la eficacia movilizadora que tienen determinadas culturas políticas en virtud de su capacidad de conformar identidades colectivas²⁷. Explicar cómo operan tales identidades implica estudiar tanto con qué recursos culturales (con qué lenguaje, con qué símbolos y rituales, y con qué pedagogía) se enseñó a ser algo, como a través de qué filtros estas consignas fueron le-

26 La necesidad de la leyenda, que moviliza y determina la acción política esclareciéndola con la representación que propone, en Serge BERSTEIN, «Nature et fonction des cultures politiques», art. cit., p. 18.

27 A la manera expresada en el título y en los contenidos del libro ya citado de Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización...*, cit. Destacan en este sentido los textos del propio Pérez Ledesma, quien llega a afirmar que el interés último de desvelar las claves sobre las que se ha construido una identidad colectiva radica en su función movilizadora, y de Demetrio Castro, que analiza el anticlericalismo como un componente transversal en varias culturas políticas con una incidencia muy directa sobre la acción (Manuel PÉREZ LEDESMA, «La formación de la clase obrera: una creación cultural», art. cit., pp. 201-233, y Demetrio CASTRO ALFÍN, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», art. cit., pp. 69-97).

ídas por sus receptores, analizando el proceso de reelaboración de la cultura política desde abajo.

Son muchas, pues, las facetas de la política que se iluminan desde un análisis de los marcos de referencia y de actuación que suponen las culturas políticas. En el epígrafe que sigue desarrollo únicamente varios ejemplos de cómo, a lo largo de una reciente investigación dedicada al estudio de los conceptos de representación del liberalismo en el siglo XIX español, la categoría analítica de cultura política ha sustentado algunas de las explicaciones ofrecidas. Más allá de las concretas sugerencias que aquí se hacen, puede considerarse que el trabajo de conjunto en el que éstas se inscriben entiende el diseño legislativo del derecho de voto y de las instituciones representativas como actos políticos que dibujaron decisivamente las reglas de juego para el acceso al poder y para la política cotidiana en el nuevo régimen liberal, actos que marcaron el alcance y los límites de la participación ciudadana que las diversas familias liberales estuvieron dispuestas a tolerar; actos que debieron mucho, pero no todo ni lo mismo en cada momento, a las culturas políticas desde las que operaron sus autores.

La representación liberal desde la cultura política

Ofrezco aquí únicamente tres sugerencias, con la intención de mostrar sólo algunas de las posibilidades de aplicación del concepto de *cultura política* al estudio del liberalismo y de sus visiones sobre la representación ciudadana. La primera de ellas entiende la cultura política como un espejo refractor, que dispersa en distintas direcciones una determinada lógica filosófica o ideológica, de la que, en principio, se esperarían las mismas consecuencias políticas. Desde esta óptica, he analizado en una ocasión a propósito de la figura del elector, cómo culturas políticas distintas producen lecturas dispares de los mismos supuestos doctrinales²⁸. Eso ocurre con la definición liberal del voto, explicado en declaraciones programáticas y textos ensayísticos como una función social, limitada a los capaces, frente a la idea democrática del voto como derecho natural e individual. Esta definición doctrinal clásica fue compartida en lo esencial por moderados y progresistas españoles, cuyos

28 María SIERRA, «La figura del elector en la cultura política del liberalismo español», *Revista de Estudios Políticos*, 133 (2006), pp. 117-142.

proyectos electorales y modelos de gobierno han sido habitualmente interpretados en consecuencia como igualmente censitarios²⁹. Esta aparente unanimidad encierra, sin embargo, en mi opinión dos visiones distintas del voto, del significado de la participación política ciudadana y de la arquitectura del gobierno representativo, dos proyectos políticos enfrentados que reflejan muy dispares imaginarios sociales, y, por ende, dos visiones antropológicas no precisamente coincidentes.

Las diferencias en el primer campo no residen sustancialmente en la mayor o menor rigidez con la que aplicaron el criterio censitario a la hora de limitar el listado de votantes, algo que, por otra parte, es de por sí más expresivo de lo que generalmente se ha reconocido, sobre todo si valoramos el número determinado de electores en función del contexto de otros sistemas electorales europeos de la época³⁰. El discurso

29 La similitud cuando no identidad de los modelos electorales moderado y progresista, a los que sólo separaría la diferencia de algunos reales arriba o abajo a la hora de fijar el criterio censal, ha sido señalada tanto en estudios dedicados al conjunto del sistema electoral isabelino (Margarita CABALLERO, *El sufragio censitario. Elecciones generales en Soria durante el reinado de Isabel II*, Ávila, Junta de Castilla y León, 1994), como, y especialmente, en algunos trabajos dedicados al progresismo en particular, que han llegado a afirmar el censitarismo como «carácter de clase del liberalismo», en relación con su supuesta definición burguesa: puesto que «burguesía y carácter censitario son conceptos inseparables», Gracia González Urdáñez concluye que los liberales no podían elegir entre distintas formas de representación, ya que su clase social les imponía como natural la representación censitaria; Gracia GONZÁLEZ URDÁÑEZ, *Salustiano de Olózaga. Elites políticas en el liberalismo español, 1805-1843*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2000; citas en las pp. 119, 156 y 200. Esta visión, tanto en su sentido general como en lo aplicado específicamente al progresismo, aparecen más matizadas en Manuel ESTRADA SÁNCHEZ, *El significado político de la legislación electoral en la España de Isabel II*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999, y José Luis Ollero VALLÉS, *El progresismo como proyecto político en el reinado de Isabel II: Práxedes Mateo Sagasta, 1854-1868*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, respectivamente.

30 Si la ley progresista de 1837 había establecido, junto con el canon de los 200 reales por contribución fiscal para poder ser reconocido elector, otra serie de fórmulas mucho más extensas (el pago de cierta cantidad como arrendatario, la posesión de dos yuntas, la ocupación de una casa de un determinado valor...), bajo el modelo de la reforma británica de 1832, la posterior ley moderada de 1846 subió el mínimo a los 400 reales y eliminó otras vías de demostración de independencia económica, admitiendo a las «capacidades» de definición cultural que pagaran 200 reales de contribución. En el primer marco legislativo, el número de electores había alcanzado en 1844 los 635.000; con el cambio de 1846, el listado se redujo a 98.000 electores (en Gran Bretaña después de la reforma de 1832 votaban unos 809.000 ciudadanos). De nuevo, la llegada del progresismo al poder propuso la re-

del liberalismo conservador revela cómo, detrás de la más alta exigencia económica requerida a los votantes y la mayor resistencia a reconocer la formación cultural como indicador suplementario de capacidad política, se esconde un imaginario social cuyo orden jerárquico queda paradójicamente organizado por la «plebe», la «masa» o el «pueblo», bien que por exclusión. Es el temor al otro el que define culturalmente a los protagonistas de la nueva sociedad liberal, antes que la afirmación positiva de unas renovadas «aristocracias» compuestas por las nuevas clases medias, por más que las lecciones escritas y orales de los teóricos más afamados del moderantismo proclamaran desde libros y conferencias en el Ateneo la soberanía de este sujeto social de elite³¹.

Pero, más allá de los déficits en la definición de la nueva jerarquía social, lo que refleja el modelo electoral moderado mirado desde su cultura política es la desconfianza experimentada hacia la sociedad civil en su conjunto y el recelo hacia sus problemáticas iniciativas. Frente a lo social, la preferencia por el Estado y, de forma más genérica, lo instituido (también, de forma más concreta, el Ejecutivo como reserva de autoridad), marcó muy estrechamente la concepción electoral del liberalismo conservador. Ya que la lógica elemental de la representación obligaba a las elecciones como mecanismo de delegación, el liberalismo conservador procuró contrarrestar la voluble e imprevisible voluntad ciudadana con una intervención de los poderes instituidos a la que se atribuyó la función de canalizar y ordenar la vida política. Por muy reducido y selecto que fuera el universo de los elegidos para votar, el legislador no llegaba a confiar en su capacidad política. Aunque en los preámbulos de las leyes y en los discursos de justificación se insistiese en que la restricción del cuerpo de votantes obedecía a la búsqueda de

ducción del censo fiscal en un Proyecto de Ley que en 1856 rebajó sustancialmente la cuota a 120 reales, sin exigir ningún aval económico a aquellos que tuvieran determinadas profesiones y titulaciones. No hubo tiempo de sancionar esta norma, que hubiera elevado el electorado español a cerca de los dos millones de votantes, según cálculos de la época. Ya en 1865, la Unión Liberal promulgó la última ley electoral bajo la corona de Isabel II, que fijaba la contribución exigida en 20 escudos (200 reales). Los datos y una comparación con las referencias europeas de la época en Rafael Zurita, «La definición normativa de la elección», en María Sierra, M.^a Antonia PEÑA y Rafael ZURITA, *Elegidos y elegibles...*, cit.

31 María SIERRA, «Electores y ciudadanos en los proyectos políticos del liberalismo moderado y progresista», en Manuel PÉREZ LEDESMA (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 103-133.

la «verdadera independencia» de los así llamados a participar en la formación de la representación nacional, otros discursos más espontáneos y algunos de los recursos léxicos empleados en el debate político reflejan que, en el fondo, el liberalismo conservador rechazó la autonomía del ciudadano y la independencia de la voluntad del elector, por mucho que teorizase sobre su necesidad. Una antropología temerosa del individuo y de su soberanía impedía la interiorización cultural de tal máxima teórica del liberalismo. En consecuencia, las leyes electorales de 1846 y 1865 –como luego, las de la Restauración canovista– definieron electores incorporados a cuerpos sociales y territoriales, encuadrados en otras entidades superiores, más fácilmente conducibles de esta manera por quienes tenían la responsabilidad de ello.

El liberalismo moderado cobijó sus miedos electorales bajo el discurso de las «legítimas influencias»: según el mismo, era tanto un derecho como un deber del Gobierno ordenar el juego electoral «ilustrando» a los ciudadanos, dirigiendo su opinión, neutralizando las fuerzas anti-sistemas o reunificando los intereses parciales. Era una influencia «natural», «legítima», e, incluso, «moral» la que el Estado estaba obligado a ejercer en las convocatorias electorales si no se quería dejar paso a la anarquía³². El recurso retórico ideado por el moderantismo fue, como otras construcciones similares, aprovechado y sofisticado por el entorno político e intelectual de la Unión Liberal a partir de mediados de la década de 1850. El discurso parlamentario y periodístico del unionismo perfeccionó la construcción cultural de las legítimas influencias, a la vez que sus gobiernos desarrollaban en la práctica la intervención de intermediarios institucionalizados que hicieran previsibles –racionales, desde este supuesto– los resultados electorales. La compaginación de la «influencia moral» del Gobierno con la «influencia natural» de las elites locales, en clara prefiguración del pacto canovista, fue una de las fórmulas a través de las cuales se profundizó en la legitimación de una intervención destinada a controlar, por su propio bien, la voluntad nacional.

El progresismo, aún manejando las mismas declaraciones doctrinales sobre el voto-función (que, con cierta frecuencia aparecían desdi-

32 La intervención electoral gubernamental como obligación para evitar «entregar la sociedad a la anarquía», en Cándido Nocedal, DSC, 25-5-1857, p. 169. El análisis detenido del discurso sobre las influencias en María SIERRA, «Las influencias legítimas (y las corruptoras)», en María SIERRA, M.^a Antonia PEÑA y Rafael ZURITA, *Elegidos y elegibles...*, cit.

chas en la prensa y otra publicística cercana al partido), propuso para las elecciones un diseño legislativo bien distinto, soportado por una visión más optimista de la participación política ciudadana y por un imaginario social diferente al moderado. No sólo por la reducción del criterio de renta o por la incorporación decidida del criterio de preparación cultural como complemento o, incluso, suplemento del requisito económico, la actuación parlamentaria y gubernativa de los progresistas responde a una trama cultural distinta a la que sustentó la acción moderada. Su discurso refleja una interpretación meritocrática de los criterios de excelencia social, que se funda en un imaginario social en el que «las medianías» ocupan un lugar central³³. En el horizonte progresista son la «buena riqueza», frente a la propiedad excesiva y de origen sospechoso de las nuevas «oligarquías» (igualadas con los antiguos privilegiados), y el valor del trabajo intelectual, considerado en sí mismo productivo, los criterios de excelencia social sobre los que había que articular el gobierno representativo como gobierno de los mejores. La crítica de cierto tipo de riqueza y la defensa de la capacidad cultural llegaron a albergar un elogio de la pobreza inconcebible en el liberalismo conservador, un valor de virtud que transitaría del progresismo a la democracia y el republicanismo³⁴. En el origen inmediato de esta mirada social no es difícil percibir una madre gaditana, cuya cultura política no se habría agotado con la llegada de la modernidad posrevolucionaria y,

33 Puede encontrarse una reflexión sobre ello en María SIERRA, «Electores y ciudadanos en los proyectos políticos...», art. cit. La mayor concordancia en este sentido entre la prescripción doctrinal y la cultura que está detrás de la acción política hace muy pertinente la observación de que «el partido progresista fue el principal exponente en la España isabelina de la ideología liberal», hecha hace años por Francisco CÁNOVAS SÁNCHEZ, «Los partidos políticos», en *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. XXXIV, *La era isabelina y el sexenio democrático (1834-1874)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 421.

34 La prensa progresista, a la vez que elogiaba la capacidad cultural como criterio de excelencia política, no dudó en criticar la gran riqueza adquirida por medio del fraude, citando expresamente la compra de bienes nacionales, la herencia desmedida, los negocios hechos «con las mentiras de la bolsa y los secretos de la alza y la baja», *El Eco del Comercio*, 16-3-1845; comentarios similares en *El Espectador*, 14-3-1845. Dos décadas después, un catecismo republicano hablaba de la pobreza del candidato a diputado no como demérito, sino como algo que «hace brillar más su ciencia y su virtud», en Gabriel FERNÁNDEZ, *La constitución española puesta en sencillo diálogo y con explicaciones convenientes para la inteligencia de los niños y del pueblo* (1869), en *Catecismos Políticos Españoles*, Comunidad de Madrid, 1989, p. 344.

por el contrario, habría alimentado la de otras familias políticas por medio de trasvases que aún deben de ser reconstruidos.

Desde estas y otras referencias culturales propias, el progresismo pudo permitirse un diseño legislativo de las elecciones mucho más abierto, apto para favorecer una autentificación del sistema representativo por la vía gradual característica del reformismo británico de aquel tiempo. El poder les resultó demasiado esquivo bajo la corona de Isabel II para llegar siquiera a intentar demostrarlo, pero la potencialidad representativa de las Bases Electorales de 1856, que, incluidas en la Constitución de la misma fecha, no pudieron ser finalmente aplicadas, no residiría sólo ni preferentemente en el sustancioso aumento del electorado que preveían. Lo esencial estaba en la letra pequeña de algunos artículos que, con gran cuidado, estipulaban de forma novedosa las garantías para la limpieza del proceso electoral y la libertad de emisión del sufragio³⁵. No resulta extraño que el progresismo acunara un discurso sobre las influencias electorales muy distinto al del liberalismo conservador, que tanto esfuerzo había dedicado a la construcción de su necesidad y legitimidad: bien lejos de considerar conveniente la intervención tuteladora, ya fuera en su faceta gubernamental ya fuera en la local, los portavoces del progresismo acuñaron una doble y dura crítica que en gran manera anticipó en su léxico y en su tono la posterior acusación costista que, bajo el lema de «oligarquía y caciquismo», cuestionaría la legitimidad de sistemas parlamentarios fundados sobre la sistemática corrupción electoral³⁶.

Pero si culturas políticas diferentes dispersan en distintas direcciones los efectos de una misma doctrina política, la cultura también puede hacer exactamente lo contrario, funcionar como una lupa que, en

35 Comparar en estos apartados el Proyecto de Ley progresista de 1856 y la Ley Electoral de 1890, que introdujo el sufragio universal en España en la Restauración, pero no garantizó la libertad en su ejercicio, es revelador: cuestiones como la elección de los componentes de la mesa por parte de los votantes en la primera norma, frente a la determinación previa de la composición de las mismas bajo la presidencia del alcalde –de designación gubernativa– en la segunda, o como encomendar la elaboración de las listas electorales a unos Ayuntamientos elegidos por los vecinos en la primera, frente a la competencia de unas Juntas municipales del censo presididas por alcaldes en la segunda, permiten afirmar sin caer en la exageración que la ley progresista de 1856 aventajó en sinceridad representativa a la posterior ley de 1890.

36 María SIERRA, «Las influencias legítimas (y las corruptoras)», art. cit.

vez de refractar, concentra, comunicando lógicas distintas a través de sótanos culturales comunes. El análisis de la opción electoral de demócratas y republicanos desde esta óptica revela la existencia de algunos segmentos compartidos en la cosmovisión básica de las distintas familias políticas del momento. Durante el reinado de Isabel II, el demorrepublicanismo explicó el voto, un elemento especialmente simbólico dentro de su arquitectura programática como partido, desde una atalaya ideológica opuesta a la del liberalismo de orden: se trataba, según sus portavoces, de un derecho político natural, consustancial al ser humano, y no una mixtificada función social limitada a alguna categoría supuestamente especial de ciudadanos³⁷. Sin embargo, su discurso político, sobre todo el parlamentario, ya que el tono del de la prensa y de otros medios más callejeros no era exactamente el mismo, traicionó con cierta frecuencia ese paradigma, manifestando que en sus formas de entender la autoridad había algunos circuitos compartidos con el liberalismo respetable. Significativamente, cuando en 1870 llegó la hora demócrata de hacer una ley electoral, algunos de los parlamentarios ocupados en ello manifestaron su preocupación por que el voto fuera a ser consignado como un derecho individual sin límite, desde alguna clase de «noción abstracta de ciudadano». El diputado Ángel Carvajal expresó el sentir mayoritario de la Comisión encargada de redactar el Proyecto de Ley al afirmar que la representación no podía ser entendida exactamente como un derecho individual, sino más bien como «un derecho del hombre constituido en sociedad»; no fue entendida la contrariedad de otro demócrata, Rafael Coronel, quien exigió a su grupo la congruencia de considerar el voto como un derecho inherente al hombre y de seguir confiando en la capacidad política de un electorado universal³⁸. Para llegar a entender la actuación demócrata en 1870 hay que tener en cuenta la transversalidad de algunos elementos de su cultura en el sentido antes propuesto.

El elitismo en la concepción de la responsabilidad política y la consecuente autopercepción como líderes naturales de la comunidad fueron supuestos ampliamente extendidos entre la clase política española, alcanzando desde el liberalismo conservador a la democracia. La mi-

37 Florencia PEYROU, «Demócratas y republicanos: la movilización por la ciudadanía universal», en Manuel PÉREZ LEDESMA (dir.), *De súbditos a ciudadanos...*, cit., pp. 193-221.

38 Carvajal, DSCC, 1-4-1870, pp. 7015-7017; Coronel, DSC 4-4-1870, pp. 7103-7105.

nusvaloración de la independencia política de la figura del elector y la inversa consideración del elegible como naturalmente independiente, propias del universo mental moderado, pueden apreciarse –en distinto grado, lógicamente– también en el discurso de diputados progresistas y demócratas³⁹. Este profundo elitismo, por otra parte muy ilustrado, que les hacía entenderse como dirigentes naturales de sus sociedades, y responsables de graduar en su seno la espita del cambio histórico, encontraba firme arraigo en un miedo que enlaza las cosmovisiones básicas sobre las que se elevaron las culturas políticas de liberales de uno y otro signo: aunque en distinto grado, la revolución como mecanismo de cambio despertó en todos ellos un plural temor y un manifiesto rechazo.

La conocida alarma que el fantasma de la revolución provocaba en los liberales conservadores estaba, transformada en desconfianza, también presente en los progresistas más abiertos a la idea de la participación política de la sociedad, pues como afirmaba uno de los publicistas del partido en un ensayo sobre la reforma electoral que denunciaba la degeneración política de la nación bajo la égida conservadora, «la revolución es hasta una necesidad atmosférica, y la quiere el país como quiere la curación el enfermo; pero la teme como se teme el cauterio»⁴⁰. En el ángulo avanzado del liberalismo, el temor tiene mucho que ver con el elemento de imprevisibilidad que introduce necesariamente una revolución como acción política protagonizada por el pueblo, sujeto de incierto pronóstico. Este característico elitismo liberal asoma incluso en los escritos de los demócratas y republicanos más militantes. Así avisaba, por ejemplo, Roque Barcia sobre los peligros de la revolución de 1854, a pesar de que considerase, por otra parte, que este tipo de acciones eran puntualmente necesarias: «Esa revolución, que es el azote providencial del gobierno injusto que la sofoca, es también el juicio inexorable del pueblo ignorante que no la comprende»⁴¹. Porque las revoluciones son «como las batallas», o «como el juego», significativas metáforas a las que recurría en

39 Puede verse más desarrollado en María SIERRA, «La figura del elector en la cultura política...», cit.

40 Rafael FERNÁNDEZ DE SORIA, *Las elecciones, la reforma electoral y el Partido Progresista*, Madrid, Imp. de F. Martínez García, 1865, p. 5.

41 Roque BARCIA, «Revolución de 1854, ¿qué haremos?», en *Catón político*, Madrid, Imprenta Tomás Núñez Amor, 1856, cita en la p. 200.

su discurso parlamentario otro demócrata, José María Orense, para quien todos estos fenómenos tenían en común su naturaleza azarosa.

Por ello, y aun desde miradas más optimistas que las del liberalismo de orden, como la del citado diputado demócrata, evitar esa «cosa terrible» que era la revolución constituía precisamente la responsabilidad del Parlamento como poder: «las revoluciones son en la vida política de las naciones lo que las crisis en los males físicos» –decía, empleando el mismo tipo de símil clínico que utilizara Fernández de Soria–. «Toda la habilidad de los legisladores debe consistir en evitarlas, en hacerlas innecesarias»⁴². El azar, la eventualidad y la contingencia eran tan absurdos como peligrosos para unas generaciones que necesitaron confiar en una causalidad mucho más regulada; con el fin de resguardarse en ella, las distintas familias políticas del liberalismo español se aplicaron con diligencia a la tarea requerida por Orense, desde el momento en que evitar las revoluciones no implicaba solamente la actuación prudente de los legisladores, sino también y ante todo un trabajo de construcción cultural de gran calado: diversos conceptos de orden y progreso surgieron y se combinaron en distinta amalgama, en una operación destinada a otorgar sentido al cambio histórico⁴³. El horror al azar, puerta del caos, que impelía a la búsqueda y al desciframiento de un orden guiado, fue uno de los ejes más consistentes de la cosmovisión liberal, compartido por muy diversas familias políticas. No hay ciertamente un único patrón común en las visiones antropológicas, gnoseológicas y cosmológicas de todas ellas, pero no cabe duda de que las gramáticas más básicas de liberales, conservadores y avanzados ofrecen importantes segmentos de intersección.

La tercera y última propuesta sobre las posibilidades que ofrece el utillaje conceptual y metodológico de la cultura política, aplicado al estudio del liberalismo histórico, es la de mantener, aunque reformulada, la ambición comparativa que figuraba entre sus originarias exigencias científicas. Es cierto que los usos politológico e historiográfico de este concepto no pueden ni deben ser idénticos. De hecho, algunos de sus atributos constitutivos hacen que la cultura política sea para sociólogos y científicos políticos un «término incómodo», que aquellos que usan

42 DSCC, 11-1-1855, p. 1283.

43 Puede verse María SIERRA, «Una cosmovisión ordenada y dirigista», en María SIERRA, M.^a Antonia PEÑA y Rafael ZURITA, *Elegidos y elegibles...*, cit.

tienden a justificar prolija y excesivamente, como ha indicado María Luz Morán⁴⁴. Pero precisamente aquello que desde una mirada politológica más clásica genera desconfianza, por escapar al encuadramiento en modelos de aplicación universal, puede inquietar menos al historiador, habituado a trabajar con *puzzles* que nunca acaban de encajar del todo. Quizás la forma de proceder paciente y modesta que, al decir de Cefai, comparten historiadores y antropólogos habilite para, paradójicamente, explorar con mayor atrevimiento todas las posibilidades de la cultura política como categoría analítica. Lo que frena a unos –la versatilidad de las explicaciones que se pueden ofrecer, dependiendo de la intención y potencia interpretativa del investigador, y la necesidad de introducir fuentes indirectas o, incluso, indicios fuertemente mediados–, debiera animar a otros, más familiarizados con métodos y resultados en permanente reelaboración.

De forma recíproca, la exigencia de precisión conceptual y terminológica, la intención de encontrar una causa cierta de la acción política en la esfera de las creencias, los valores y las representaciones, y la mencionada ambición comparativa, son facetas de la idea politológica originaria de cultura política que los historiadores deberíamos adoptar. De forma más concreta, el espíritu comparativo de las primeras obras sobre cultura política, que, como es bien sabido, contrastaban los rasgos culturales de varias naciones con el objeto de encontrar una clave nueva que explicara su diferente suerte política, debería animar formas de hacer historia que entendieran como obligada la comparación y de-seable el estudio de las influencias y las transferencias. No, obviamente, manteniendo el supuesto de la existencia de culturas nacionales que, destacando los elementos de consenso en el seno de una sociedad, impide valorar el papel del conflicto y la negociación en la creación y circulación de referencias culturales para la política, a la vez que tiende a establecer tipos modélicos propuestos como hegemónicos en virtud de su benéfica influencia. Escorando estos y otros problemas que, en general, convierten la comparación en jerarquía, la cultura política podría ser el marco para una productiva historia comparada. Así nos ha pare-

44 La observación y la crítica desde la misma sociología política a las técnicas cuantitativas como método de análisis para aprehender los procesos a través de los cuales surge, cambian y se emplean las culturas, en María Luz MORÁN, «Los estudios de cultura política en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 85 (1999), pp. 97-129, la cita en la p. 98.

cido en el estudio ya citado sobre la representación política liberal, donde la inserción del caso español en el contexto europeo permite iluminar por semejanza/diferencia la trayectoria del liberalismo hispano y descubrir el alcance de influencias positivas o modelos negativos. Puesto que no hay ocasión aquí de atender a los diversos matices de este enfoque, sólo adelantaré algún comentario sobre la evidencia de que, en el espacio de la representación política y de la participación ciudadana, hubo algunas filias y fobias comunes al conjunto del liberalismo europeo. Ya fuera en Francia, Gran Bretaña, Italia o España, por encima de las instrucciones a las que por imperativo doctrinal estarían obligados sus autores, autodefinidos como liberales, la legislación electoral y el discurso en torno a la correcta organización de la delegación representativa se atuvo a algunas pautas culturales que, en tensión con principios doctrinales, demostraron mayor capacidad conformadora.

La preferencia por el voto público frente a la garantía de su confidencialidad es un buen ejemplo de ello. Si la emisión del voto en condiciones de secreto fue considerada entonces (y sigue siéndolo ahora) desde una perspectiva teórica como garantía de libertad y evidencia de autenticidad representativa, diversas referencias culturales se conjugaron en el siglo XIX para mantener durante mucho tiempo entre los liberales europeos una marcada preferencia por el voto público⁴⁵. En diverso grado y diferente proporción, algunas de las reglas básicas de la gramática liberal sustentaron una visión del voto público como acto más virtuoso. La preferencia por el vecino, el páter familias u otro tipo de identidades políticas arraigadas en espacios colectivos supra individuales, frente al ciudadano autónomo; el miedo al desarraigado como sujeto múltiplemente problemático; la naturalización del honor como sustento de la distinción social, que marcaría con la nobleza de carácter y el desinterés de sus actos a los mejores...; éstos y algunos otros trazos de la cartografía básica del liberalismo como cultura política coincidieron en varios países europeos para mantener abierta, bien avanzado el siglo XIX, la duda sobre los mecanismos adecuados para la emisión del voto.

En la muy liberal Inglaterra, y a pesar de la temprana campaña abierta a favor del *secret ballot* por radicales como James Mill, la mayoría de los políticos de la generación siguiente debió pensar más bien

45 Puede verse una reflexión sobre ello en Romain BERTRAND, Jean-Louis BRIQUET y Meter PELS (eds.), *Cultures of Voting. The Hidden History of the Secret Ballot*, London, Hurst & Compañy, 2007, pp. 1-15.

como su hijo, según el cual el voto secreto era perjudicial porque transmitía al ciudadano la impresión de que «se le da para que lo use por sí mismo, para su uso y beneficio particulares, y no como obligación para con el público»⁴⁶. Que el mismo William Gladstone defendiera como más viril y, consecuentemente, más inglés, el voto emitido ante testigos previamente a la reforma electoral que en 1872 introduciría la cabina que garantizó su secreto, tiene probablemente mucho que ver con un concepto territorializado de la representación, en el que no sólo el derecho se atribuyó a entes geográficos (hasta la ley de 1885), sino en el que la comunidad de vecinos constituyó el espacio natural de desenvolvimiento del acto electoral⁴⁷.

La iniciativa de la cabina tuvo que esperar aún más en Francia, a pesar de su precocidad democrática, y, como Alain Garrigou ha reconstruido, fue sólo a partir de la III República cuando un Estado de vocación centralizadora se enfrentó más decididamente con las formas comunitarias de entender el voto, pretendiendo contrarrestar las influencias locales a través de la tecnología del voto secreto en nombre de la sinceridad electoral⁴⁸. En realidad, los liberales franceses compartieron con españoles e italianos las incoherencias que resultaban de entender el voto no tanto como derecho individual, sino como responsabilidad colectiva y testimonio ante la comunidad. Las resumió bien un escritor italiano ocupado en su país en el problema de la legislación electoral, quien después de pronunciarse a favor del voto secreto no dejó, sin embargo, de reconocer que el sufragio era «un testimonio debido a los coelectores, a la propia clase, a todo el país», y que la publicidad sería sin duda una garantía contra su mal uso⁴⁹. En España, aun-

46 John STUART MILL, *Considerations on Representative Government* (1861), traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2001, p. 214. El debate en torno al voto secreto desarrollado en Gran Bretaña, en Bruce L. Kinzer, *The Ballot Question in Nineteenth Century English Politics*, New York, Garland Publishing, 1982.

47 Véase Harold HANHAM, *The Nineteenth-Century Constitution 1815-1914*, Cambridge, CUP, 1969, cita en las pp. 275-276; y Harold HANHAM, «Government, Parties and Electorate in England: A Commentary to 1900», en Serge NOIRET, *Political Strategies and Electoral Reforms: Origins of Voting Systems in Europe in the 19th and 20th Centuries*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1990, pp. 118-126.

48 Alain GARRIGOU, «Le secret de l'isoloir», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 71-72 (1988), pp. 22-45.

49 Emilio SERRA GROPELLI, *Della riforma elettorale*, Firenze, Cotta e Compagnia, Tipogafi del Senato del Regno, 1868, p. 145.

que formalmente se reconoció el secreto del voto desde la primera legislación electoral isabelina, nunca se dejó de dudar sobre las bondades y problemas de ambos sistemas, y tampoco se garantizó realmente la confidencialidad en el procedimiento de emisión, resultando tan excepcional como frustrada la única iniciativa parlamentaria a favor del uso de la cabina⁵⁰.

Si la perspectiva transnacional permite apreciar semejanzas que revelan elementos compartidos de cultura política, es igual de cierto que también habilita para constatar diferencias que no son menos importantes. Claro que para eso hay que molestarse en «descender a algunos detalles concretos, de esos que tradicionalmente interesan a los historiadores: cuándo y cómo»⁵¹. Desarrollar trabajos empíricos sobre espacios concretos, que obliguen al investigador a probar su utillaje conceptual y metodológico, a afinarlo y flexibilizarlo, es probablemente una buena manera de avanzar en la reflexión teórica sobre las categorías empleadas sin quedar suspendidos en limbos epistemológicos.

50 Una propuesta del parlamentario Polo de Bernabé en 1861, Archivo del Congreso de los Diputados, Serie General, leg. 114-6.

51 Demetrio CASTRO ALFÍN, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», cit., p. 93.

