

*Las políticas culturales en debate:
lo intercultural, lo subalterno y
la dimensión universalista*

VÍCTOR VICH

En el Perú contemporáneo es de notar una gran confusión respecto de la problemática de la interculturalidad y de la implementación de las políticas culturales. En mi opinión, ello tiene que ver con varias aristas entre las cuales se puede destacar el discutible manejo de los presupuestos teóricos que sostienen a dichas propuestas pero, sobre todo, con la sistemática evasión de una reflexión sobre la naturaleza del poder en la sociedad en que vivimos. Si ciertos discursos conciben la problemática de la identidad, la cultura y la política al margen de una discusión sobre la acumulación de poder es porque manejan una definición de cultura que, probablemente, la reduce a algún fundamento que siempre se puede cuestionar. No se trata, por tanto, de la simple necesidad de construir nuevas “direcciones políticas para la cultura” sino, sobre todo, de comenzar situando el problema en una dimensión diferente y de analizar el nuevo posicionamiento que la propia cultura ha venido adquiriendo en el mundo contemporáneo.

Empecemos por lo teórico y, específicamente, por el tema de la identidad. Voy a comenzar con un ejemplo. Pasé un tiempo en San Jerónimo, a tres kilómetros de la ciudad de Andahuaylas en el departamento de Apurímac. Como se sabe, los tres pueblos que conforman la quebrada —San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera— se encuentran actualmente unidos y casi no hay espacios que demarquen la frontera como antes. Históricamente se trató de localidades separadas, pero, debido al crecimiento demográfico y al complejo proceso de urbanización resultante de él, hoy en día se observa a los tres pueblos como un compacto bloque urbanístico. En aquel momento, al alcalde de turno no se le ocurrió mejor acción que destinar buena parte del presump-

to de su jurisdicción a construir una especie de “arco ornamental” destinado a marcar la frontera entre uno y otro poblado —en este caso, entre Andahuaylas y San Jerónimo—. La obra demoró algunos meses y, por lo mismo, la principal vía de comunicación estuvo parcialmente bloqueada; ello, a ciertas horas del día, generaba una aglomeración de vehículos realmente abrumadora. Un día, muy temprano, me di cuenta de que al alcalde lo estaban entrevistando por la radio y que, al preguntarle por el sentido de su obra, decía más o menos lo siguiente: “Lo que pasa es que el visitante debe darse cuenta de que ingresa a un territorio distinto, donde la gente es diferente; en San Jerónimo somos más hospitalarios, mejores personas; hay mejor clima”.

Sostengo que definiciones como la anterior han permeado la constitución de las identidades en el Perú y corresponden con presupuestos filosóficos e ideologías políticas que es necesario cuestionar con radicalidad. Más allá de observar ciertos rasgos decimonónicos que asociaban el clima con la constitución de los sujetos, me interesa concentrarme en la representación de la alteridad que dicha respuesta construye. En efecto, la identidad se funda siempre en la construcción de una diferencia, vale decir, se funda en la imaginación de un “otro,” distinto, cuya representación suele funcionar como una estrategia imaginaria para garantizar la supuesta unidad del enunciante. Dicha imaginación consiste en la reducción del otro a una característica esencial sobre la que se produce la ilusión de su control imaginario. Si en buena parte el tema de la cultura remite a la problemática de la identidad, esta, a su vez, se relaciona casi siempre con la imaginación de un otro amenazante. Si Homi Bhabha (2002) ha explicado que, para configurarse a sí mismo, el sujeto busca primero definir al otro e inventarlo como un ser unificado solamente para decirse a sí mismo que él también es un sujeto coherente, por su parte, Fredric Jameson (1993: 104) ha definido la cultura como “el conjunto de estigmas que un grupo porta ante los ojos del otro y como un espejismo que emerge al menos entre la relación de dos grupos”.

Se debe afirmar, por tanto, que toda identidad es problemática porque depende de otros y porque ha sido constituida sobre la base de un antagonismo siempre amenazante: un impedimento, una castración o, simplemente, la imposición de una ley. Los psicoanalistas afirman que la identidad es la respuesta a una interpelación y que ella se constituye como la reacción del sujeto frente a “algo que le han dicho que es”, vale decir, frente a un tipo de mandato que debe incorporar. El sujeto recibe una ley —la “masculinidad,” el “gusto”, “la propiedad”, por ejemplo— y debe identificarse con ella. De

esta manera, la identidad no es algo “dado” por la naturaleza sino, más bien, un proceso de asimilación y aprendizaje cultural que nunca concluye, que cambia constantemente y cuyas variaciones se deben tanto a dinámicas internas como a las múltiples influencias del exterior.

Como se sabe, el sujeto no precede a la sociedad y su identidad es siempre constituida al interior de esta. Por lo tanto, bien puede decirse que ninguna identidad —ninguna cultura— es el origen de sí misma ni es capaz de explicarse en términos auto referenciales. La identidad es siempre una construcción histórica que está sujeta a variaciones en su desarrollo. Por lo mismo, ninguna identidad está cerrada y su no fijación es su característica fundamental. De ahí su real incompletud y su carácter no positivo. Todo sujeto tiene una identidad abierta y cambiante, una identidad constituida, en buena parte, sobre la base de una relación con el exterior. Si el otro cambia, cambia también la identidad del sujeto pues las identidades varían de acuerdo con el tipo de relación que se vaya estableciendo. La identidad, por tanto, es un semblante, un rol que cumplimos y que siempre va transformándose en el tiempo.

Esta es la razón por la que, en los últimos años, se ha venido afirmando que, en realidad, la identidad debe entenderse como una *performance*, algo que constantemente repetimos porque nos han dicho que “eso somos”, pero de lo cual nunca estamos completamente convencidos. Y no lo estamos porque la identificación nunca es total, y falla en algunos de sus aspectos constitutivos. La teoría de la *performance* afirma que el sujeto siempre tiene un margen de libertad frente a la identificación impuesta y que tal hecho se constituye como una posibilidad política, vale decir, como un fértil dispositivo de trasgresión de la normatividad existente. Si hemos dicho que toda identidad está siempre dirigida a un “otro” —el cual es interpretado como una especie de ladrón que se roba algo del goce y que nunca nos deja ser completamente—, la característica performativa de la identidad sostiene que la repetición de aquel modelo nunca ocurre de la misma manera y que el sujeto tiene algo de control sobre la producción de variantes.

El problema es más complejo puesto que, también, puede decirse que ningún sujeto tiene una sola identidad. Esta siempre se multiplica —o se disemina— en distintas posiciones: uno puede ser peruano, pero también negro, pero también desempleado y también mujer. Como tal, la identidad es siempre una posición y el sujeto puede ocupar varias al mismo tiempo. En ese sentido, no se trata de una categoría coherente ni menos aún unificada.

Por ello, nada más erróneo que asumir que la identidad es algo estable y coherente. La identidad siempre tiene que entenderse como una categoría relacional cuya constitución es dolorosa pues depende de factores externos: ella se forma al interior de una cadena de diferencias y puede decirse que cualquier identidad es el resultado de un complejo proceso de interacción entre las mismas.

Todo ello nos lleva a concluir que no existen identidades —ni culturas— “puras” y que todas ellas son productos híbridos nacidos a partir de múltiples formas de contacto y determinadas relaciones de poder. Todas las identidades se constituyen en la interacción con otras identidades y es ese juego de diferencias lo que garantiza su posible definición. Cuando el Alcalde de San Jerónimo decía lo que decía —por lo demás, con consecuencias directas en el presupuesto del distrito— estaba, entre otras cosas, desconociendo las interdependencias entre las identidades y, sobre todo, reprimiendo una dimensión universalista de la que más adelante me ocuparé. Creer, por ejemplo, que el quechua del Cuzco es más “puro” que el de Huancavelica no solo demuestra un real desconocimiento sobre la dinámica general del fenómeno lingüístico sino, además, saber muy poco sobre los orígenes de los idiomas en el Perú. La cultura andina no nació propiamente en los Andes, pues el culto al jaguar —vale decir, la relación con la selva— aparece siempre como una dimensión constitutiva de la misma. Cuando los hermanos Humala y el actual movimiento etnocacerista dicen que quieren regresar al imperio incaico —al que conciben como algo “puro”— no están haciendo otra cosa que “inventar” una tradición que tiene como interés el ejercicio de un nuevo poder dominante y colonizador.

Entonces, si afirmamos el carácter histórico —léase “construido”— de toda identidad, y si subrayamos su característica intrínsecamente “abierta”, la interculturalidad se presenta como una consecuencia radical —y lógica— de tal definición. En efecto, ella presupone la existencia de un sujeto que nunca está completo y al que no puede entenderse como garantía última de su propia existencia. En ese sentido, lo intercultural ya no aparece como una opción “políticamente correcta” ni tampoco como un simple “deseo democrático” sino, más bien, como el proceso mismo de construcción de cualquier identidad. Si líneas arriba hemos afirmado que las identidades nunca son producciones estáticas ni esenciales, entonces el concepto de interculturalidad aparece, justamente, para proponer una mejor —y más sensata— visibilización del proceso de producción mediante el cual todas

las identidades son socialmente constituidas. En efecto, la interculturalidad aspira a subrayar que todas las identidades se constituyen en la interacción social y que ellas mismas son producto de múltiples negociaciones frente a distintas formas de poder.

En el Perú, sin embargo, enfrentamos varios problemas al respecto y conviene detenerse en ellos. En primer lugar, puede sostenerse que el excesivo centralismo y la histórica exclusión social solamente ha generado que las identidades locales ingresen en disputa permanente y se planteen a sí mismas al interior de una especie de competencia que olvida su complementariedad. En realidad, todas las identidades están situadas dentro de relaciones de poder y deben luchar entre sí para construir su hegemonía, pero lo que quiero decir es que vivimos en un país donde los consensos sociales han sido mínimos y donde ha sido históricamente imposible “imaginar la comunidad” sobre la base de una representación igualitaria que haya implicado la construcción de un sentido común más o menos compartido por la mayoría. Tal panorama es el que, en mi opinión, conduce a la producción de ciertos esencialismos locales que, en su lucha —de carácter legítimo, por otro lado— por conquistar una mayor inclusión social, están terminados por producir la ilusión de “identidades cerradas” donde el otro es siempre un enemigo y donde la posibilidad de articular nuevas alternativas muchas veces se encuentra boicoteada por los mismos involucrados.

El segundo problema tiene que ver con el hecho de que en los últimos años —y de una manera realmente vergonzosa— el tema de la interculturalidad se ha vuelto, casi, una cuestión únicamente relacionada con los pobres y, específicamente, con el mundo rural. En efecto, las políticas vigentes del Ministerio de Educación valoran y subrayan la dimensión multicultural de la sociedad peruana, pero su accionar parece limitarse exclusivamente a la realidad campesina. Hoy en día, algunos proyectos se concentran adecuadamente en la educación bilingüe, pero resulta absurdo considerar al bilingüismo como la única dimensión de la interculturalidad. Dicho de manera inversa: el hecho de que los planes de estudio de los colegios más selectos y privados del país se desentiendan de la problemática intercultural —y que el Estado no intervenga en ello creativamente— me parece una situación realmente análoga a una de las más dramáticas conclusiones del Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR): vivimos en un país donde pueden morir cerca de 70 000 personas, sin que nadie se entere de la muerte de más de la mitad.

Lo que, con todo ello, quiero decir es que, dado el grado de exclusión que existe en el país, resulta increíble que ello siga sin conceptualizarse como un problema cultural. No se trata, por tanto, de afrontar a la interculturalidad haciendo alusión a la necesidad de conocer la mayor cantidad de fiestas y danzas que hay en el país, ni tampoco de limitarse a aprender a cocinar diferentes comidas de acuerdo con los distintos ingredientes regionales. Menos aún, se trata de valorar la diversidad cultural como un simple particularismo estético o como pieza de museo cargada de un esencialismo nostálgico y, a veces, utópico. La interculturalidad es algo que tiene que ver con el mundo de las interacciones cotidianas y, sobre todo, con las formas en que las diferencias son procesadas desde los paradigmas hegemónicos. Si hemos afirmado que toda identidad se constituye con relación a un “otro”, la pregunta intercultural tiene que ver con las maneras en que procesamos nuestras relaciones con aquello “otro” que consideramos diferente, vale decir, con la producción y reproducción de los estereotipos y con determinadas prácticas sociales que generan desigualdades y exclusiones.

El paradigma intercultural sostiene que, en la actualidad, las diferencias nunca son concebidas como simples “diferencias” sino que, por lo general, estas resultan ser siempre inscritas en marcos jerárquicos de dominación cultural. Por eso mismo, dicho paradigma se pregunta tanto por la *diferencia* como por la *igualdad*: no solamente se interroga por lo que existe como *diversidad* sino además por la manera desde donde a esa *diversidad* se la comprende y se la define; se pregunta, también, por los derechos y deberes que de ahí podrían derivarse y por las estrategias para neutralizar las vigentes estructuras de poder (Yúdice 2003). Si el problema de la “cultura nacional” es el problema de la comunicación entre los sujetos y de la posibilidad de representación igualitaria de los mismos, vale decir, de la construcción de sentidos comunes inclusivos, entonces la interculturalidad apunta también a la semejanza.

La interculturalidad pensada como un nuevo esquema de relaciones en medio de desigualdades y diferencias tiene como referente la necesidad de reconocer en el otro no solo diferencias sino también semejanzas. Lo que me hace reconocer al otro como otro, respetable como humano, no es solo el reconocimiento a los valores de su particularidad; es la manera como ese reconocimiento de la diferencia pasa por el tamiz de la semejanza; de que hay algo que nos permite estar en común en el medio de la diferencia. En términos culturales, es el delicado equilibrio entre lo particular y lo universal. En términos políticos,

entre la permanencia de la desigualdad como condición de la diferencia (así sea desde la invención de sus signos) y la democratización del espacio público. (Ochoa 2003: 117)

Por ello, una propuesta intercultural no debe contentarse con desarrollar estrategias de “tolerancia” ante las culturas diferentes ni, mucho menos, de intentar construir la ilusión de un “diálogo” como si el espacio de este fuera neutral y aséptico. Toda propuesta intercultural debe partir de subrayar que, en las condiciones actuales, el diálogo ocurre en un contexto que está marcado por la dominación histórica de una cultura sobre otra, por la autopromoción de un lugar de enunciación como epistemológicamente superior y por una economía de mercado —cada vez más monológica— que aspira a borrar sus intereses políticos —léase particulares— y que niega —o desacredita— todo elemento que intente reconfigurar el sistema de otra manera.

De hecho, Zizek (2001) define al multiculturalismo como la ideología más representativa del capitalismo tardío. Este crítico sostiene que vivimos en una sociedad “pospolítica” donde lo que importa es la *administración* de lo que existe y no la generación de un verdadero *cambio* en la realidad. Los postmodernos relativizan tanto la realidad social que, al final, aquella termina por convertirse casi en algo intocable: todo es igual, todo está bien y todos debemos ser iguales en nuestra diferencia. Zizek (2001) subraya que este tipo de multiculturalismo —o políticas de la identidad— reprime hablar de universalidad y, por lo mismo, se trata de un racismo a distancia, en el que occidente es siempre el que enuncia y el destinado a “tolerar” al otro, mientras este se quede en su lugar y no cuestione el marco general del orden existente: el orden capitalista. Por ello, este crítico sostiene que la única posibilidad de articulación entre lo uno y lo diferente se da cuando se lucha por una causa común y universalista: algo que unifica y que, en el mundo contemporáneo, tendría que ver con el cuestionamiento de la lógica del capital.

Propongo entonces que la interculturalidad necesita practicarse a partir de la categoría de “articulación” en el sentido que Gramsci le dio al término y que, en los últimos años, se ha venido explicando con mucha claridad: “Llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica” (Laclau y Mouffe 1987: 119). Es decir, dos o más elementos deciden articularse en el marco de determinadas relaciones de poder y de

una estrategia política que les permita enfrentar una situación dada y conquistar determinados intereses sociales. En ese sentido, sostengo que la articulación supone una real y urgente politización y cuestionamiento de las existentes relaciones de poder. Esta perspectiva insiste —y persiste— en que toda propuesta articuladora debe tener como referencia la desigualdad social, pues ella es finalmente el espacio donde el poder se reproduce y donde ocurre la demanda por una mayor ciudadanía. Entonces “más que la identidad, el objeto de las políticas culturales debería ser la heterogeneidad, el conflicto y las posibilidades de cooperación intercultural” (García Canclini 2001: 101).

Por lo tanto, reducir la opción intercultural a una simple necesidad de “integración social” o a un tipo de reconocimiento “dialogal” puramente discursivo es solamente una nueva fantasía del orden existente. La opción intercultural está sustancialmente imbricada con la problemática de la desigualdad y, por lo mismo, debe relacionarse con la demanda directa no solo de determinados derechos sociales sino también —o sobre todo— con el cuestionamiento de la distribución de los recursos y el acceso a los bienes en la sociedad en que vivimos. De esta manera, el dilema postmoderno entre “reconocimiento” y “distribución” es falso, pues en el mundo social todo se encuentra mutuamente imbricado (Fraser 1997). Se sostiene que las prácticas culturales esconden siempre una dimensión económica y, de manera inversa, las relaciones económicas traen, a su vez, un fuerte componente discursivo. Por ejemplo, ser india y mujer en el Perú no solo acarrea un prejuicio social sino, además, la adscripción a determinado tipo de trabajo y el establecimiento de un determinado límite en el salario.

Sin embargo, más allá de las equivalencias, coincido plenamente con Zizek (2003) cuando —en su fértil polémica con Laclau— sostiene que, en el marco de las luchas hegemónicas, “no todos los elementos son necesariamente iguales y siempre hay alguno destinado a sobredeterminar el mismo horizonte de la cadena” (Butler, Laclau y Zizek 2003: 321). En mi opinión, ese elemento gira en torno de la “clase social” que, aunque en las actuales condiciones sociales nos resulta difícil definirla dentro de los paradigmas clásicos, ella continúa señalando el conjunto de exclusiones —centrales— que genera la acumulación de capital. No se trata, sin embargo, de regresar a un viejo determinismo fundamentalista ni, menos aún, de comenzar a sostener —de nuevo— la existencia de garantías últimas en el análisis social, pero sí

de volver a investigar las posibilidades articuladoras que se ofrecen desde ahí dentro de un conjunto mucho más amplio de reivindicaciones sociales.

[...] la apuesta del marxismo es que hay un antagonismo (la lucha de clases) que sobredetermina todos los demás y que es, como tal, lo “universal concreto” de todo campo. El término “sobredeterminación” está usado en su sentido althusseriano: no significa que la lucha de clases sea el referente último y el horizonte de sentido de todas las demás luchas; significa que la lucha de clases es el principio estructurante que nos permite explicar la pluralidad “incoherente” de modos en los cuales los otros antagonismos pueden articularse en “cadenas de equivalencias”. (Zizek 2004: 184-185)

De esta manera, la categoría de subalternidad sí me parece pertinente, pues ella apunta a revelar el ejercicio de poder en sus otras múltiples dimensiones de articulación, ya sea que estas dimensiones se refieran a aspectos económicos —la constitución de clases sociales—, a problemas de etnicidad —la jerarquización de razas—, a temas de género —la imposición de un modelo patriarcal— y cualquier otra dimensión, básicamente naturalizada, de control social. Dicho en otras palabras: la aparición de lo subalterno como categoría tiene como objetivo establecer una crítica a la noción liberal que imagina que la constitución del sujeto —de la identidad— es una especie de proceso despojado de la materialidad de las posiciones de existencia y de las relaciones de poder que median entre ellas —clase, raza, género, cultura, etc.—. La subalternidad afirma que el sujeto se encuentra siempre en una posición frente al poder y que tal lugar es producto de una serie de determinantes que exceden, aunque no determinan, su propia voluntad.

Debe subrayarse, por otro lado, que la problemática de la subalternidad ha estado íntimamente relacionada con la constitución moderna de los tradicionales Estados nacionales pues, como se sabe, dichos Estados promovieron proyectos homogenizadores que prometieron un tipo de representación que, supuestamente, incluía a todos, pero que, finalmente, excluyó a las mayorías. Para los estudios subalternos, la nación ha sido incapaz de interpelar a todos los habitantes de un colectivo de la misma manera y no debe entenderse como una entidad natural sino como un dispositivo cultural producto de la lucha entre intereses diferenciados. En ese sentido, la nación no es sino la condición epistemológica de la subalternidad, pues dicha instancia se erigió como la instancia máxima de representación del ciudadano y no ha cumplido su promesa. Por eso mismo, lo subalterno es una categoría destina-

da a cuestionar la constitución misma de los Estados nacionales, pues ella perturba y cuestiona a “la hegemonía dominante como el único lugar de producción de historias, geografías y destinos” (Williams 2002: 11).

En resumen, mientras el tema de la interculturalidad nos sitúa en la sociedad civil y pone énfasis en la necesidad de producir nuevas articulaciones entre las identidades sociales para que reconozcan su incompletud constitutiva y, en ese sentido, nos conduce a desafiar falsos discursos jerarquizantes, el problema de la subalternidad se relaciona con el Estado-Nación y asume como objetivo demostrar el fracaso de este tipo de proyecto en su intento de homogenización social o de inclusión subordinante en el medio de la sociedad capitalista. Es decir, sin una crítica al capitalismo, ambas categorías —interculturalidad y subalternidad— pueden quedar vacías o, lo que es peor, pueden volverse herramientas netamente funcionales al orden existente.

A primera vista, y dado el fracaso del Estado en dirigir la normativa simbólica de la nación, una política intercultural debería situarse en el espacio de la sociedad civil, pero ello implicaría concentrarse únicamente en los movimientos sociales, cuando la urgencia de redefinir tanto al Estado como al mercado también resulta urgente e indispensable. En ese sentido, “una política cultural debe apuntar a la articulación de diversos actores que trabajan en diferentes escalas del espacio social: desde los grupos locales hasta las empresas transnacionales, las instituciones financieras, los medios masivos y las ONGs” (Yúdice 2003: 232).

Si, respecto de los actores la estrategia debe ser articuladora, puede serlo igualmente desde el punto de vista de los formatos y de los contenidos discursivos. En el mundo contemporáneo —y en un país tan heterogéneo como el Perú— reducir lo cultural únicamente a las prácticas canonizadas —desatendiéndose de la industria cultural, la cultura popular por ejemplo— parece un escándalo y debe ser motivo de sospecha. Las preguntas, entonces, son quiénes definen actualmente el sentido de lo cultural y cómo integrar la presencia de nuevos actores y prácticas diversas. En ese sentido, una real opción articuladora debe intentar desplazar la autoridad del “discurso letrado” como paradigma de la cultura y de la “unidad nacional” sustituyéndolo por el paradigma de la interculturalidad en el marco de la demanda subalterna por la igualdad social.

En ese sentido, es urgente continuar debatiendo lo que entendemos por cultura y asumir las consecuencias que de tales definiciones pudieran derivarse. Toda política cultural o manifiesto interculturalista que evada di-

cha problemática está destinada a contentarse con la pura gestión administrativa que es necesaria —y, de hecho, puede ser muy eficiente—, pero que no la libra de un entramado de complicidades que pueden terminar conduciéndola a la imposibilidad de generar articulaciones más creativas entre diversos actores sociales. Si ahora sabemos que la sociedad civil no es una entidad autónoma sino que está constituida a partir de sus interacciones con el Estado y el mercado, debemos sostener, de la misma manera, que la cultura tampoco puede seguir entendiéndose como una esfera autónoma sin relaciones con la política y la economía. La cultura ha dejado de ser una esfera separada y autárquica, y ahora se entiende como una dimensión que atraviesa a las todas instituciones —económicas, políticas y sociales— de la vida social.

Por tanto, es necesario sostener que la perspectiva cultural es crucial en la necesidad de construir nuevas articulaciones políticas en las que la definición de la ciudadanía pase a concebirse de otra manera (Dagnino 2001: 75). Toda política cultural debe estar destinada a intervenir en los patrones culturales de representación intentando producir efectos sobre la praxis de todos los ciudadanos. Por lo mismo, una política intelectual eficiente no puede quedar reducida a puros mecanismos gerenciales, sino que debe concebirse como una manera de intervenir en los sentidos comunes que estructuran la vida social.

De hecho, con la categoría de “cultura” estoy haciendo referencia a una dimensión de la vida cotidiana constituida tanto por el tejido imaginario, simbólico y material que articula las relaciones entre las personas, como por el conjunto de prácticas —estructurales y cotidianas— que las constituyen y las reproducen. Quiero subrayar que dichas instancias —lo simbólico, lo afectivo, lo práctico— están situadas en medio de conflictos de poder, pues el poder es siempre una dimensión intrínseca y consustancial a la cultura. De esta manera —y con Gramsci otra vez— entiendo a la cultura como un espacio de lucha por el significado hegemónico, vale decir, como el lugar donde —en medio de los antagonismos— se configuran las identidades de los sujetos y los diversos sentidos sobre la vida (Vich 2001).

Si la cultura es un “modo de vida” y todo modo de vida es una manera de aprehender el mundo, los ciudadanos podemos apelar a la cultura para reconfigurar sentidos comunes y establecer un conjunto de demandas que comiencen a poner en práctica nuevos tipos de relaciones sociales. La cultura, en efecto, se ha vuelto una arena de lucha política y es necesario entenderla

en su compleja imbricación con otras dimensiones de la vida social. En el caso peruano, por ejemplo, el Informe de la CVR debería servirnos para redefinir nuestro sentido de “lo cultural” y para “culturizar”, con algo de mayor radicalidad, la reforma del Estado, de la sociedad civil y de la economía política. Es decir, una política cultural bien pensada debe influir más allá de lo “propiamente cultural”; debe desafiar el conjunto de nuestras prácticas cotidianas más estables (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001: 27).

En efecto, la apelación a la cultura como “recurso” la ha posicionado de una manera singular. En los tiempos actuales, es de notar que la cultura es utilizada para alcanzar determinados fines que van desde lo político hasta lo propiamente económico. Se apela a la cultura para distraerse, para formar ciudadanía, para ganar dinero y para múltiples usos más. Es decir, el protagonismo de la cultura es cada vez mayor en el mundo contemporáneo no solo en términos de la acumulación de capital —por ejemplo, el mercado del arte y la industria del entretenimiento mueven cifras asombrosas— sino, también, como un espacio de negociación y lucha por prácticas alternativas hacia la conquista de mayor ciudadanía y mejores derechos sociales (Yúdice, 2003).

La cultura es una creación de los sujetos y, como tal, se encuentra constituida por aparatos de regulación que poseen una materialidad específica y que funcionan, a veces ya impersonalmente, estableciendo determinadas reglas que siempre se pueden cuestionar. En todo caso, en un contexto como el actual donde los espacios públicos son grotescamente privatizados y donde la ciudadanía parece comenzar a medirse únicamente por la capacidad de consumo, es urgente proponer canales de reconstrucción de lo comunitario asumiendo las posibilidades expeditivas de la cultura (Yúdice, 2003). Si sabemos que la pregunta política refiere siempre a la estructuración del poder en el marco de las relaciones sociales, las políticas culturales deben tener como objetivo comenzar a reconfigurar estas relaciones a partir de nuevos paradigmas que, en la crítica al orden existente —vale decir, de la lógica contemporánea del capital—, pongan en práctica algunos postulados básicos: la crítica al pensamiento unitario, la desestabilización de toda identidad que se defina como saturada, la construcción de una nueva hegemonía cultural basada en diferentes tipos de articulaciones y la búsqueda —trascendental, sin duda— de mayor igualdad económica en el nuevo siglo que se nos viene.

BIBLIOGRAFÍA

- BHABHA, Homi
2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BUTLER, Judith, Ernesto LACLAU y Slavoj ZIZEK (eds.)
2003 *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DAGNINO, Evelina
2001 “Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y las prácticas cambiantes en la izquierda latinoamericana”. En: *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Madrid: Taurus.
- ESCOBAR, Arturo, Sonia ÁLVAREZ y Evelina DAGNINO
2001 “Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”. En: *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Madrid: Taurus.
- FRASER, Nancy
1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “post-socialista”*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
2001 *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- GRIMSON, Alejandro
2000 *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- JAMENSON, Fredric
1993 “Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura”. En: *Alteridades 5*, p. 93-117. México.
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE
1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México D.F.: Siglo XXI.

OCHOA, Ana María

- 2003 *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

VICH, Víctor

- 2001 “Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia”. En: Santiago López Maguiña, Rocío Silva Santisteban, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales. Discursos, prácticas, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

WILLIAMS, Gareth

- 2002 *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.

YÚDICE, George

- 2003 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Grijalbo.

ZIZEK, Slavoj

- 2001 *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- 2003 “¿Postmodernismo o lucha de clases? ¡Sí, por favor!”. En: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek (eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2004 *La violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.