

SOBRE CULTURA , HETEROGENEIDAD, DIFERENCIA¹

Víctor Vich²

En los últimos años, las tres categorías que constituyen el título de este ensayo han sido motivo de intensos debates académicos. Pero también (y sobre todo) de un conjunto de firmes voluntades políticas comprometidas en la desestabilización de una serie de ideologías sociales hondamente arraigadas. En buena parte, dichas ideologías son las generadoras de la construcción de un conjunto de cánones culturales que, a partir de diversos aparatos educativos, homogenizan el gusto y reprimen la constitución de los sujetos como portadores de múltiples sensibilidades, identidades situacionales y de sólidos espacios para el reconocimiento de lo plural y diverso. El presente trabajo tiene como objetivo presentar la actual discusión sobre las nociones de *cultura*, *heterogeneidad* y *diferencia* en vías a proponer una *política cultural* por desarrollarse desde múltiples frentes.

Cultura

No es exagerado afirmar que durante las últimas décadas muchos de nosotros hemos sido testigos de un cierto desmoronamiento de la categoría de *Cultura* (siempre en singular y con mayúscula) entendida como una práctica altamente exclusiva, reguladora de un gusto autodenominado "universal" y, por lo tanto, conceptualizada como una maquinaria productora de series, jerarquías y catálogos por ordenar. En efecto, el desarrollo de la antropología contemporánea -y de sus valiosos trabajos etnográficos-, las teorías marxistas sobre el funcionamiento de diversos aparatos ideológicos, las radicales preguntas acerca de la constitución de los sujetos en los estudios psicoanalíticos, las investigaciones de Michel Foucault sobre el lado oscuro de la modernidad y, finalmente, los problemas epistemológicos planteados por la filosofía del lenguaje, han terminado por desestabilizar la categoría de *Cultura* como una dimensión única y autónoma entre todos los seres humanos. Por ello, en los últimos tiempos, desde la academia, se han denunciado muchos de los métodos de instrucción "cultural" que ahora son finalmente entendidos como formas de disciplinamiento mediante el cual los sujetos, naturalmente

¹ "Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia", en Estudios Culturales. Discursos, poderes y pulsiones. Editores Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales 2001. 27-41.

² Critico literario, Instituto de Estudios Peruanos – Pontificia Universidad Católica.

"incultos" y "espontáneos," deben autocontrolar sus pasiones en vías a constituirse como seres civilizados, racionales y supuestamente "morales"³.

Este paradigma sobre *La Cultura* ha entrado en crisis por varias y muchísimas razones, de las cuales pasaré a comentar solamente algunas de ellas. La primera (y quizá la más importante) se encuentra relacionada con un hecho bastante obvio pero curiosamente difícil de percibir para buena parte del pensamiento occidental: se trata del inicial reconocimiento de que nuestro planeta está constituido por una radical heterogeneidad simbólica y, por lo tanto, él mismo es producto de la existencia de múltiples y diversas *culturas* que ya no pueden continuar siendo entendidas desde paradigmas esquemáticamente evolucionistas. Por ello -se ha dicho-, no debería existir más *La Cultura* como categoría absoluta y "universal," sino solo *las culturas*, vale decir, múltiples formas de aprehender y constituir el mundo social. Es decir, para buena parte del pensamiento crítico contemporáneo, hoy en día ya no se llama *cultura* a cualquier conjunto de prácticas autonombradas como "superiores", sino que más bien se ha pasado a entender esta categoría como un "tejido simbólico" y una dimensión afectiva y práctica que, junto con las formas económicas, configura nuestra vida social a partir de la estructuración de relaciones materiales y pulsiones imaginarias.

Desde esta nueva perspectiva, la dimensión simbólica de la vida -léase cultural- es sustancial para la vida misma y todos los sujetos nos encontramos atrapados en ella, al punto que por ejemplo, para Lacan, resulta imposible la existencia de un sujeto "fuera" del orden simbólico, vale decir, del mundo del lenguaje y de la cultura. La cultura, el universo simbólico del sujeto, es fundamental para la constitución del yo y es el elemento central en la formación de las identidades sociales. La cultura, cualquiera que sea, da forma al sujeto y funda en él una epistemología desde donde interpretará el mundo. En ese sentido, y dentro del paradigma anterior, *La Cultura* entendida como una dimensión "externa" a la que es necesario "acceder" (muchas veces despojándose de lo propio) no sería nada más que un efecto ideológico claramente asociado a diversas redes de poder que configuran la dominación de unos grupos sobre otros.

Sin embargo, en el espacio social sigue -y seguirá- sucediendo que hay signos y prácticas simbólicas que socialmente se valoran más y eso resulta ser motivo de preguntas teóricas de diversa índole : algunas de ellas referidas a supuestas cualidades

³ Como bien lo han explicado Laclau y Mouffé, la categoría de "sobredeterminación" inicialmente propuesta por Althusser) resulta fundamental en el análisis crítico pues ya no podemos cometer el error de intentar definir un elemento prescindiendo de todos los demás. En este caso, para entender el campo de la "cultura", es necesario observar todas las dimensiones por las que se mueve.

"intrínsecas" ; otras a las diferentes estrategias ideológicas por las que se constituye una supremacía; y las últimas que pueden apuntar, por ejemplo, a una pertinente reflexión psicoanalítica, vale decir, a las formas por las que todo producto cultural posee un deseo que también se esfuerza por esconder y reprimir. Pienso que en este punto es necesario detenernos un instante: si partimos de la consideración postestructural que las identidades sociales son siempre efectos relacionales y que se constituyen no tanto por lo que son *en-sí-mismas* sino también por lo que excluyen, entonces podemos concluir que las complejas transferencias entre una y otra identidad son parte de los mismos procesos constitutivos que todas ellas necesitan para existir. Para Lacan, por ejemplo, el sujeto no puede constituirse sin la imaginación de un *Otro* que por lo general es descrito en términos amenazantes. Es decir, una identidad no puede constituirse totalmente por ella misma y así necesita de *Otra* frente a la cual debe entrar en relación para poder transferir, desde ahí, todo lo que molesta y quiere expulsar de sí misma.

Por ejemplo, para Bajtin la oposición entre la cultura "popular" y cultura "cultura" (o, más bien, "letrada," diríamos ahora) se encuentra directamente relacionada con una sociedad donde han aparecido las clases sociales, y tiene como punto de mayor disonancia la relación que ambas establecen con la dinámica del cuerpo. Mientras que la cultura "popular" se encontraría estrechamente ligada a las transformaciones del cuerpo y de la naturaleza, la cultura "letrada" habría optado, más bien, por desengancharse del cuerpo y evadir la representación de diversos tipos de mezclas regenerativas. Esta diferenciación se encuentra claramente simbolizada en el privilegio que la cultura popular proporciona a las partes bajas del cuerpo (y de ahí a sus funciones genitales y excrementicias), mientras que la otra se concentra mucho más en la representación de las partes altas, vale decir en los procesos mentales y en las preguntas metafísicas. Al respecto, Santiago López Maguiña ha hecho una observación indispensable:

La cultura "popular" sería una cultura de la *presencia*, la "cultura" de la *representación*. Esta última expulsaría la presencia de las cosas y del cuerpo. Aquella las afirmarías. La *representación* distancia : convierte a las cosas en objeto. La cultura de la *presencia* busca aproximarse a las cosas (López Maguiña 2000: 4)

Es decir, estamos ante dos epistemologías diferentes que buscan acercarse y conocer la realidad desde parámetros muy distantes pero frente a los cuales –al decir de Derridá- el pensamiento occidental ha optado por privilegiar solo un lugar y desautorizar

al otro. Por ello, es siempre una tarea pertinente de la crítica deconstructiva identificar los mecanismos por los cuales algunas identidades parecen presentarse como "superiores", autogeneradas por sí mismas y casi ocupando una posición "fuera" de la estructura que las ha determinado

Llegados a este punto, una reflexión sobre el funcionamiento del poder se vuelve pertinente e inevitable. Partiendo de Gramsci, bien podríamos decir que la cultura es siempre un espacio de lucha por el significado hegemónico, vale decir, una forma de controlar la significación y, sobre todo, de intentar administrarla de acuerdo con los patrones que un determinado grupo o ideología social pretende imponer. Para él, la dominación social no solo se genera por la violenta acción de diferentes mecanismos coercitivos, sino también a partir de un conjunto de estrategias de consenso donde las prácticas simbólicas juegan un papel sustancial. De igual manera, Bourdieu entiende la cultura como una dimensión central en la constitución de las clases sociales en tanto estas no solo se forman por una mala redistribución de lo económico sino además por los movimientos de un capital simbólico que siempre es agente en la diferenciación del gusto. Es decir, la determinación de las identidades sociales de los sujetos en cuestión no sólo se encuentra condicionada por el lugar que cada uno ocupa dentro de la división social del trabajo, sino también por la evaluación a la que son sometidas las diferentes formas de consumir. Por todo ello, una crítica definición de "lo cultural" nunca puede establecerse como algo "armónico" ni "consensual", sino que es siempre un espacio de lucha política donde se conectan significados e intereses sociales de todo tipo. Como bien lo explicó Raymond Williams, toda discusión sobre "lo cultural" debería estar siempre más asociada con lo *ordinario* y con las formas en que eso *ordinario* se vuelve hegemónico o marginal.

Aquí el último punto: si la cultura es siempre un espacio de lucha de prácticas significativas, de ahí se deduce que las culturas, lejos de ser todas "uniformes" y estructuradas de una manera oclusiva, son siempre universos simbólicos que se encuentran cambiando a lo largo del tiempo y de la historia⁴. Una cultura no solo siempre está en contacto con otras culturas, sino que además toda cultura se encuentra *internamente diferenciada* y resulta muy difícil hablar de un "sujeto cultural absoluto",

⁴ En ese sentido, ya no existe más la categoría de cultura localizada. Por las intensas movilizaciones migratorias y el propio desarrollo del capitalismo en el mundo, las culturas se han interconectado todas y así ya no se puede asociar un espacio social determinado con una cultura específica. El mundo es (y ha sido siempre) un mundo de movilidad donde las culturas son el resultado de muchas conexiones de espacios, tiempos y tradiciones. Las culturas se han formado todas en el medio de los contactos y las fronteras y por ello ya muy lejos podemos situarnos de la imaginación metafísica de categorías "puras" "correctas" o simplemente "estáticas".

como si todos los miembros de una cultura fuesen homogéneos y estuvieran determinados todos por los mismos tipos de condicionamientos por ejemplo, no es lo mismo ser parte de la cultura occidental desde la perspectiva masculina que de la femenina. Tampoco es igual participar en ella como propietario o desposeído.

Heterogeneidad

En mi opinión, la categoría de *heterogeneidad* resulta fundamental para cualquier debate sobre políticas culturales y, por lo tanto, para cualquier definición de cultura (o *culturas*) que no quiera caer en el etnocentrismo. Ella, la *heterogeneidad*, ha venido a complementar (y quizá a precisar) otras dos categorías fuertemente arraigadas en los estudios culturales latinoamericanos y que son *transculturación* e *hibridez*.

La *transculturación* fue un concepto iniciado por Fernando Ortiz y luego desarrollado por Ángel Rama que pretendió superar el unidireccionalismo de la categoría de asimilación y también los supuestos contenidos armónicos que implicaba la tan discutida ideología del *mestizaje*, entendida esta como un "armónico" proceso del "encuentro" cultural. Por *transculturación* hoy en día se hace referencia a diferentes formas de contacto donde las dos culturas terminan mutuamente afectadas y donde el nuevo producto asume una identidad más heterogénea e inestable. En última instancia, la *transculturación* es el momento en que dos culturas chocan y, por una lucha de fuerzas, los elementos de una de ellas pasan a integrarse, siempre en tensión, dentro de la otra. En ese sentido, algunos críticos han enfatizado que la *transculturación* es algo que ocurre entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas y por lo tanto implica siempre una *teleología*, es decir, una especie de *devenir* que consistiría, en el caso latinoamericano, en integrar lo indígena o popular dentro del marco hegemónico y occidental (Beverley 1998:270).

En el arte colonial peruano esta dinámica resulta muy clara por ejemplo, en la catedral del Cusco hay un famoso cuadro que representa la última cena de Jesucristo, donde puede observarse la presencia de un cuy andino como uno de los platos culinarios que en esa famosa noche todos los asistentes compartieron. Si consideramos las estrategias políticas -tan ampliamente discutidas- del barroco hispanoamericano, bien podemos concluir que en ese cuadro se está *transculturando* un elemento popular indígena para que ingrese a funcionar dentro de los códigos culturales de un emergente nacionalismo criollo. Es decir, no son los elementos de occidente los que "se integran" dentro de un marco transculturador indígena, sino más bien son los elementos de la

cultura indígena los que "ingresan" a funcionar, como datos curiosos (aunque ciertamente desestabilizadores), dentro de un patrón occidental previamente constituido como hegemónico.

Ahora bien, uno siempre podría preguntarse ¿por qué el cuy andino es el único elemento que ingresa al cuadro y qué ocurrió con los muchos otros que no pudieron ingresar? Es aquí donde aparece la categoría de *heterogeneidad* que bien puede entenderse como una especie de transculturación fallida, neo-teleológica y no necesariamente dialéctica. Es decir, la *heterogeneidad* afirmaría que en todo contacto o "choque cultural" hay siempre elementos que no se *transcultur*an (se pierden o se resisten) y a los que también es necesario y urgente interpretar. A diferencia de la categoría de *hibridez* (desarrollada por Néstor García Canclini) que pone el acento en la presencia de signos dentro del objeto que es transculturado, la *heterogeneidad* subraya las pérdidas, las exclusiones y el lugar desde donde se reconfigura el poder. Al respecto, Antonio Cornejo Polar subrayó:

Como a nadie escapa, la construcción de estos discursos, que por igual delatan su ubicación en mundos opuestos como la existencia de azarosas zonas de alianzas, contactos y contaminaciones, puede ser sometida a enunciaciones monologantes, que intentan englobar esa perturbadora variedad dentro de una voz autorial cerrada y poderosa, pero también puede fragmentar la dicción y generar un dialogismo tan exacerbado que deja atrás, aunque la realice, la polifonía bajtiniana y toda suerte de impredecibles y volubles intertextualidades (1994 17).

Avancemos más: la *heterogeneidad* es el encuentro de la *forma* con *algo*, pero en realidad nunca sabemos bien en qué consiste ese *algo*. Si partimos de las premisas esbozadas a partir de la reconfiguración de la categoría de cultura, la heterogeneidad funciona cuando tenemos cierto respeto por lo que es *diferente* y no queremos dejar que la *forma* (hegemónica) lo invada totalmente. Es decir, la *heterogeneidad* aparece cuando nos damos cuenta de que las cosas ya no pueden continuar pensándose totalmente como esencias (o en todo caso, necesitaríamos una definición "no-esencialista de las esencias") sino más bien en términos de *diferencia*⁵. Justamente esta es la última

⁵ Debo estas ideas a un conjunto de intensas conversaciones que he tenido con Gonzalo Portocarrero, Santiago López Maguiña y Rocío Silva Santisteban con motivo de la organización de este seminario también " muchas otras que tuve años atrás con Horacio Legrás en *Georgetown University*.

categoría que ahora me interesa discutir.

Diferencia

Las grandes diásporas migratorias, la proliferación de los contactos entre diversos grupos humanos y el gran desarrollo de las comunicaciones (a escalas cada vez mayores) han situado al mundo contemporáneo ante la aparición de diferentes prácticas y símbolos que sin duda alguna han terminado por desestabilizar muchos de los marcos epistemológicos más conocidos. Casi dentro de un sentido kantiano -referido a la pregunta por lo sublime- cada día nos encontramos con productos simbólicos y diferentes prácticas culturales que, de diversas maneras, exceden a todo esquematismo y a la representación más estable. Si bien la historia del arte occidental ha sido siempre así, vale decir, la de constantes cambios en la representación, hoy en día nos encontramos ante una situación bastante más inédita: la de abrumadores préstamos culturales y la de mayor circulación de la información

De esta manera, la pregunta por lo *diferente* se vuelve muy pertinente si no cometemos el error de considerar el problema de la *diferencia* como algo que surge *entre* una identidad y otra sino, más bien, como parte de la condición final de toda identidad y, a la vez, como encaje indispensable en la estructuración de su límite constitutivo (Butler 2000:113). Es decir, si decidimos entender la *diferencia* a partir de algunas propuestas desarrolladas por la crítica estructuralista y su revisión deconstructiva. En efecto para los críticos de la "metafísica de la presencia", el significado no es algo que se produce en el terreno de las identidades binarias sino más bien mediante la libre combinación de significantes. La producción de cualquier significado requiere, en buena parte, de su ubicación dentro de una cadena de elementos que se encuentran ausentes y que, gracias a la relación diferencial constituyen la identidad. Toril Moi lo ha explicado de la siguiente manera:

La interacción entre presencia y ausencia que da lugar al significado opera a modo de *aplazamiento*: el significado no es nunca presente, sino que está construido mediante el proceso potencialmente interminable de aludir a todos los restantes significantes ausentes. Se puede decir que el significante "siguiente" da sentido al "anterior," y así sucesivamente *ad infinitum*. De esta

manera no puede existir un significado trascendental donde este proceso de aplazamiento llegue a un fin. Este significado trascendental tendría que tener sentido en sí mismo, asistirse completamente a sí mismo, no requerir ni un origen ni un final distinto de sí mismo (1995: 116 -117).

Entonces, para la realidad peruana, se trataría de reconceptualizar la categoría de diferencia hacia su forma, esto es, hacia las maneras como hoy en día aparecen esas representaciones en la cadena significante de la cultura y como se ubican, se valoran, se integran o se excluyen dentro de los aparatos educativos estatales o privados⁶. En otras palabras ¿cómo pensar la *diferencia* cultural como aquello que ha sido mal representado dentro de los parámetros tradicionales? ¿Por qué cuando los académicos nos encontramos con algo *diferente* en muchos casos terminamos por representarlo subalternizado? Si retomamos el debate entre la cultura "cultura" y la "popular", ¿podríamos, desde la academia, comenzar a pensar la *diferencia* en términos de un *trauma*, vale decir, como algo que se resiste a la simbolización y que por ello siempre termina por expulsarse de nuestros parámetros?⁷

De alguna manera, la actual discusión sobre el pensamiento *perspectivista* es fundamental al respecto, al punto que algunos teóricos no dudan en calificarlo como la piedra angular de la filosofía de la *diferencia*. El *perspectivismo* afirma la imposibilidad de acceder a una verdad "objetiva", "exterior" y totalmente aprehensible por el sujeto. Para estos pensadores, todos, como sujetos, vivimos en el mundo del lenguaje y por lo tanto la realidad resulta ser mucho más un conjunto de *interpretaciones* que de *sustancias*. Dice Hopenhayn "el perspectivismo conjuga la singularidad y la pluralidad la perspectiva es siempre singular pero lo es en un orden que no obstruye el juego de pluralidad de perspectivas". Por tanto,

Ya no es solo la tolerancia del *otro* distinto lo que está en juego, sino la opción de la autocreación propia en la interacción con ese otro. O más aún la

⁶ Pienso por ejemplo en el mínimo espacio que ocupan las diferentes prácticas no letradas como expresión de identidades populares y subalternas.

⁷ Con Gonzalo Portocarrero hemos discutido lo siguiente : si desde Lacan la cultura puede ser entendida como la simbolización de lo "real" a través de la fantasía, entonces qué ocurre en una realidad como la peruana donde las sorpresas de lo "real" son muy constantes y por ello cada cierto tiempo los peruanos terminamos por no reconocemos en las imágenes que con el tiempo hemos producido sobre nosotros mismos. En otras palabras el Perú tiene su "real" muy mal simbolizado y quizá la apuesta por construir un "nosotros diverso" (Degregori 2000) pueda constituir un derrotero mucho más fértil.

tolerancia frente al *otro* es más apremiante porque la autorecreación se ha vuelto una opción inminente. Al viejo tema del respeto por el *otro* se acopla, no sin conflicto, la nueva aventura de mirarnos con los ojos del *otro*. Y entrar en esa mirada del *otro* me hace a mí ser *otro* respecto de mí (Hopenhayn s/f: 3)⁸.

En el contexto de la realidad peruana actual donde la cultura popular se ha apropiado de muchos espacios y resulta imposible (e ingenuo) mantener una relación de exterioridad con respecto de ella, pienso que esta cita bien podemos entenderla como un desafío académico, es decir, como una radical crítica ante la construcción de un canon nacional y universitario bastante autárquico y por momentos pulsionalmente monológico⁹.

Conclusiones

Seguramente, hasta este punto todo lo expuesto líneas arriba debe haber conducido hacia un conjunto de inevitables preguntas ¿Debe ser, entonces, el "relativismo cultural" (basado en las corrientes postestructurales) el paradigma epistemológico de nuestra época? ¿Estamos asistiendo al triunfo absoluto del pensamiento posmoderno y, por consiguiente, al de una ideología liberal evasiva de las relaciones de poder de unos sobre otros? ¿Cómo podríamos articular una política cultural que respete la *diferencia* y que, al mismo tiempo no caiga en un relativismo apocalíptico y situado en el corazón mismo de los impulsos neopopulistas? ¿Cómo, desde el discurso académico, podemos construir cánones que, focalizados a partir de múltiples lugares de enunciación, no terminen por reducir el espacio de lo cultural a lo "letrado", "occidental" y generalmente "masculino"? Si, en última instancia, el tema de la cultura es el tema de la formación de identidades sociales y el de su legitimación en el espacio social en un país

⁸ Desde aquí como en la heterogeneidad, un nuevo sujeto parecería surgir, vale decir, un sujeto que es consciente que su perspectiva se encuentra históricamente situada dentro de muchas otras que también lo han constituido Estas a su vez desplazan y relativizan la perspectiva del sujeto incansablemente, desde un lugar a otro.

⁹ A inicios del siglo XXI y luego de intensos debates sobre la interculturalidad acaba de aparecer en el Perú, un libro increíble. *Los 50 libros que todo peruano culto debe leer*. De esta manera, la cultura queda reducida únicamente al espacio de "lo letrado" y, lo que es peor, se termina por construir un paradigma sobre la supuesta "superioridad" de los que leen. Más allá de las infinitas discusiones sobre el cuestionado valor de todo el conjunto de recomendaciones, en una realidad como la peruana el mismo título de dicho libro resulta muy revelador no solo de una conocida pulsión paternalista sino además verticalmente violenta.

como el Perú, donde las culturas solo pueden definirse desde la heterogeneidad, el contacto y las violentas relaciones de poder de unas sobre otras, me parece que estos cuestionamientos son inevitables para cualquier persona comprometida con intentar radicalizar la precaria -y casi fantasmática- democracia con la que contamos ¹⁰.

Al respecto una manera política de superar el relativismo cultural consistiría en la observación del funcionamiento del poder cuando este se encuentra hondamente asentado y naturalizado al punto de pretender pasar desapercibido. Es decir, asumir la *heterogeneidad* y la *diferencia* como categorías básicas de una política cultural no significa evadir los conflictos sociales ni mucho menos invisibilizar las relaciones de poder que existen y se reproducen entre las diversas culturas. Por ello, el intento de construir una política basada en el respeto a la *diferencia* implica, sobre todo la *liberación* de lo que ha estado oprimido y que, por diversas razones, continúa siendo descrito y catalogado como *inferior* ¹¹. En otras palabras no se puede "respetar" la *diferencia* si al mismo tiempo no se cuestionan las relaciones sociales y económicas por las cuales esa *diferencia* aparece siempre subalternizada. Como muy bien afirma Degregori, la diferencia "solo puede plantearse entre ciudadanos con iguales derechos y si existen mínimos de equidad económica"(2000:62), pues de otra manera caeremos en una ideología funcional al orden dominante.

Por todo ello, para Zizek, el "multiculturalismo" que se practica en los países desarrollados no es más que una nueva estrategia de la hegemonía mundial del nuevo capitalismo que ha decidido "incorporar" en su sistema algunos motivos y aspiraciones de los oprimidos. Es decir, a diferencia del "perspectivismo" de Hopenhayn, que consistía en una constante *autocreación* propia gracias a la *interacción* con el *otro*, en el multiculturalismo posmoderno solo nos encontraríamos ante una "distancia eurocentrista condescendiente y respetuosa de las culturas locales pero sin echar raíces en ninguna cultura particular" (Zizek 1998:172).

Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogenización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la homogenización social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del

¹⁰ He discutido algunos puntos de este tema en mi libro *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú* (Vich 2001).

¹¹ En ese sentido a diferencia del pensamiento posmoderno que niega la existencia de toda narrativa histórica se trataría de continuar afirmando que la historia sí tiene un gran relato y que, sin duda, es el de la escasez, la pobreza y la constante degradación material de la mayor cantidad de gente en el mundo. Para la mayoría de hombres y mujeres que han vivido a lo largo de la historia esta no ha sido sino un violento relato de incesante trabajo y opresión de sufrimiento y explotación social (Eagleton 1997:86)

capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que el *capitalismo está aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por las diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran solamente sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays, las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal (Zizek 1995: 176).

De esta manera, el reciente énfasis en "lo cultural" nunca puede significar el abandono de un proyecto materialista más amplio que se comprometa con toda una problemática -radicalmente central- referida a las cuestiones de equidad económica respecto a los desiguales flujos del capital en el mundo entero. Es decir, el conjunto de luchas políticas de reivindicación de identidades sociales de los grupos subalternos no está ahí para opacar o sustituir a las imprescindibles reivindicaciones económicas pues, como bien dice Nancy Fraser, "la justicia social precisa hoy en día de *redistribución* y de *reconocimiento*" (2000:133). Por ello es cierto que la pluralidad no puede convertirse en un valor en-sí-mismo, pero también me parece contundente el hecho que de múltiples maneras, hoy en día, la pluralidad se ha convertido en el más legítimo medio para detectar las diferentes luchas de poder y el conjunto de las estrategias, simbólicas y materiales, que estructuran la dominación de unos sobre otros.

Entonces, he aquí dos problemas centrales para el desarrollo de los "estudios culturales" en nuestro país. El primero relacionado con una peligrosa -aunque quizá todavía inexistente en el Perú- "inflación de lo cultural" (Eagleton 2000:40), que sin duda podría terminar por desembocar en otro tipo de reduccionismo, tan parcial como el que se ha criticado en las últimas décadas; y el segundo referido a que el obsesivo énfasis en los *particularismos* y la *diferencia* cultural puede también terminar desembocando en la pérdida de un *sentido común de la historia* que finalmente fragmenta el conocimiento de manera tal que, como en las corrientes posmodernas, aparecemos todos en el mundo como violentamente despojados de un conjunto de metas comunes indispensables para sobrevivir en este planeta ¹².

Por ello, apostar por un canon cultural más abierto y heterogéneo (que debe iniciarse, quizá, desde el texto escolar) significa la necesidad de articular múltiples y

¹² En contraposición con la ideología posmoderna, a la que entiende como un "particularismo universalizado", el socialismo de acuerdo con Eagleton, consistiría en realizar exactamente lo contrario, es decir, en la "universalización de los particularismos" en tanto resultado imprescindible conceptualizar lo universal como inherente a lo local y nunca como una alternativa oposicional a él. Una fascinante discusión sobre el tema puede encontrarse en su libro más reciente que está destinado justamente, a discutir la categoría de cultura (Eagleton 2000).

distintas estrategias de enfrentamiento y negociación. Por un lado, producir más y mejores signos que generen una mayor visualización del conjunto de tensiones simbólicas en la constitución de las diferentes subjetividades en el marco social y, por otro, asumir que la pluralidad no está ahí para celebrarse por sí misma sino, sobre todo, para fortalecer a las identidades subalternas en su búsqueda de liberación e igualdad. De alguna manera, tenemos que asumir que la "unidad" de las diferentes luchas acerca de la legitimación de diferentes identidades (culturales, sexuales, raciales, nacionales, regionales, clasistas, etc) nunca puede implicar la subordinación de una dimensión sobre otra como ha sido el caso del pensamiento más ortodoxo. Al respecto, dice Butler:

Se trata de insistir en que la *diferencia* sigue siendo constitutiva de cualquier lucha. Este rechazo a subordinarse " la unidad que caricaturiza desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrollar un impulso más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la unidad encierra la promesa democrática para la izquierda (2000:121)

En el Perú, desestabilizar y romper algunos cánones que controlan el espacio de lo cultural resulta una tarea indispensable si aspiramos a tener una sociedad sin monológicos mecanismos reguladores y con múltiples y diferentes identidades. Pero también resulta urgente -entendiendo que la cultura no es solo "reflejo" sino "mecanismo de constitución"- si queremos construir una sociedad materialmente más justa. Cuestionar, repensar y rearticular algunos cánones que gobiernan la significación de la vida peruana no puede ser una tarea imposible; se trata también, sin duda alguna, de un problema de voluntad política.

Bibliografía

Bajtín, Mijail (1987) *La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.

Beverley, John (1998) "Siete aproximaciones al problema indígena", en Moraña, Mabel (ed.) *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Bourdieu, Pierre (1991) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Butler, Judith (2000) "El marxismo y lo meramente cultural", en *New Left Review* N° 2 Mayo-junio

Cornejo Polar, Antonio (1996) "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", en *Revista Iberoamericana* Vol. LXII, N° 176-177. Julio –diciembre. Pp 837-844.

----- (1994) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte

Degregori, Carlos Iván (2000) "Panorama de la antropología en el Perú del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso", en *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Derridá, Jacques (1989) "La Differance", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Eagleton, Terry (2000). *The Idea of Culture*. London: Blackwell.

----- (1997) *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Piados.

Fraser, Nancy (2000) "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", en *New Left Review* N° 2 Mayo-junio

Gramsci, Antonio (1988) *Antología* Selección traducción y notas de Manuel Sacristán. México D.F.: Siglo XXI

Hopenhayn, Martín (s/f) "Transculturalidad y diferencia". El lugar preciso es un lugar movedizo" (manuscrito).

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffé (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México D.F.: Siglo XXI.

López Maguiña, Santiago (2000) "Notas sobre las nociones de cultura y de sujeto" (manuscrito)

Moi, Tori (1995) *Teoría literaria feminista*. Madrid: Cátedra.

Ortiz, Fernando (1978) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Rama, Ángel (1985) *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI

Vich, Víctor (2001) *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Zizek, Slavoj (1998) "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo

multinacional", en Jameson, Fredric y Slavoj Žižek. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.