



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

¡Politicemos siempre! o, la cultura como la política-qua-cultura

Lobo, Gregory J.

¡Politicemos siempre! o, la cultura como la política-qua-cultura

Revista de Estudios Sociales, núm. 13, octubre, 2002, pp. 40-46

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501305>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¡POLITICEMOS SIEMPRE! O, LA CULTURA COMO LA POLÍTICA- QUA-CULTURA*

Gregory J. Lobo**

Resumen

La interpretación política de lo cultural sigue siendo una tarea problemática. El problema reside en las distintas y enfrentadas interpretaciones de lo cultural que maneja el discurso crítico. Este artículo explica los dos usos principales del término —ya sea que se refiera a las artes y la vida intelectual, o a un estilo de vida específico, según Raymond Williams— y demuestra cómo estas dos formas de cultura son, cada cual a su manera, políticas, es decir, constitutivas de la organización social jerárquica. El argumento, en consecuencia, no es que lo cultural pueda ser entendido políticamente, sino que tiene que ser entendido e interpretado como tal, que la cultura es, de hecho, la política-qua-la cultura.

Abstract

The political interpretation of culture remains a problematic endeavor. The problem lies in the competing and differing understandings of culture that are current in critical discourse. This article examines the two major ways culture is used —referring to either the arts and intellectual life, or a specific way of life, following Raymond Williams— and shows how both cultures are, in their specific ways, political, that is, constitutive of hierarchical social organization. The argument then is not that culture can be understood politically, but that it has to be understood and interpreted politically, that culture is, in fact, politics-qua-culture.

Hace más de veinte años, Fredric Jameson inició lo que muchos consideran su obra definitiva, *The Political Unconscious*, con la afirmación de “la prioridad de la interpretación política de los textos literarios.”¹ Esta afirmación significa que Jameson “concibe la perspectiva política no como un método suplementario, no como un auxiliar optativo de otros métodos interpretativos —el psicoanalítico o el mítico-crítico, el estilístico, el ético, el

estructural—, sino más bien como el horizonte absoluto de toda lectura y toda interpretación.”² A pesar de las casi 300 páginas que componen el libro (en su versión original; casi 250 en la traducción), uno no puede, sin embargo, dejar de preguntarse sobre el significado de tan portentosa exigencia. ¿Qué es, en otras palabras, la interpretación política?

Extendiendo el alcance del precepto de Jameson más allá de los textos literarios hasta la cultura en sí; es decir, insistiendo en la prioridad de la interpretación política de ese difícil concepto de cultura, me propongo exponer aquí lo que, en mi opinión, quiere decir la interpretación política. Si lo que es político en un momento dado, es decir, discutido abierta y públicamente, se vuelve, por consolidación hegemónica, cultural —esencial y “natural”— a una formación social, mi punto principal es que el análisis y la interpretación de lo que cae bajo la rúbrica de lo cultural debe traer a la superficie su arqueología política.

La cultura, sabemos, es un concepto problemático; en el discurso crítico contemporáneo su uso y su significado se deslizan o se desajustan incluso en el transcurso limitado de una oración particular. En *Marxism and Literature*, Raymond Williams recorre la historia y el sentido cambiante del concepto y señala lo difícil que resulta teorizarlo. La dificultad, según Williams, reside en saber si el problema de entender la cultura consiste en construir “una teoría de ‘las artes y la vida intelectual’ en su relaciones con la ‘sociedad’, o una teoría del proceso social que produce ‘estilos de vida’ específicos y diferentes.”³ Percibimos en estos planteamientos las dos maneras predominantes de entender la cultura, por lo menos en la tradición de los ‘British cultural studies’: por una parte, la cultura se refiere a las artes y a la vida intelectual —lo que Mathew Arnold llamaba “lo mejor de lo que se ha pensado y dicho”; por otra, se refiere a los estilos de vida específicos— el estilo de vida británico, americano, colombiano, y, a otro nivel, el estilo de vida de la clase obrera, de los migrantes chinos, etc.

El problema planteado por Williams parecería, sin embargo, contener su propia solución: una teoría de la cultura será una teoría de cómo la cultura se relaciona con . . . la cultura. No se trata en esta definición de una tautología insensata, aunque para darle sentido se requiere que tengamos en mente simultáneamente los dos significados del concepto de cultura que hemos examinado antes. Una teoría de la cultura

* Agradezco a la Profesora Alcira Saavedra por su ayuda con la traducción del artículo.

** Ph.D., Universidad de California, San Diego. Profesor Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Universidad de los Andes.

1 Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, pág. 17. Aquí estoy utilizando la traducción, *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*, traducido por Tomás Segovia, Madrid, Visor Distribuciones S. A., 1989, pág. 15. Claro que, tomando en cuenta el prefacio, las palabras de apertura del libro son “¡Historicemos siempre!”, precepto que, mientras que lo re-escribo para servir a mis propios fines, el título de mi artículo obviamente reconoce.

2 Íbid.

3 Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, págs. 17-18. La cita arriba es tomada de la traducción de Pablo di Masso, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1997, pág. 29.

articularía cómo las artes y la vida intelectual (la cultura) se relacionan con una sociedad dada, un estilo de vida específico y distinto, o en otras palabras, con una cultura. Veremos que esta relación es política. Antes, sin embargo, examinaremos cómo cada concepto de cultura es, en su forma particular, igualmente político. Las artes y la vida intelectual no son dominios de la neutralidad, de la inteligencia etérea y la sublimidad objetiva. El estudio denso pero indiscutiblemente concienzudo de Terry Eagleton sobre la vida de la estética como una categoría ideológica, deja sin fundamento cualquier objeción en sentido contrario.⁴ Algo similar puede decirse de Pierre Bourdieu quien, en "The Production of Belief," analiza la economía política de la producción, distribución y exhibición en el mundo artístico, sub dominio determinado de la cultura, concebida como el reino de las artes y la vida intelectual. Lo que es producido, distribuido, y exhibido no es el resultado de las calidades estéticas inherentes a la obra de arte ni tampoco de las habilidades del artista. Es, más bien, el resultado de una lucha política y mundana. Adam Smith sabía que los mercados se distorsionan a sí mismos; sin duda, las personas, actuando según sus propios intereses, contribuyen a ello. Así, es posible afirmar que los juicios sobre el valor de una obra de arte en venta no corresponden a algo intrínseco a la obra, sino que surgen de la contienda y discusión que, sobre ese mismo valor, se da entre las partes interesadas y comprometidas. Según Bourdieu: el "valor de las obras de arte. . . y la creencia que subyace [a ese valor], se generan en las pugnas incontables e incesantes para establecer el valor de esta o aquella obra particular."⁵ Crucial para esta negociación del valor, y para la integridad de la noción del mercado del arte como un campo donde el interés no tiene nada que ver —donde el desinterés y la estética rigen, se supone— es, según Bourdieu, que "el repudio de lo 'económico' [sea] colocado en el corazón mismo de estas pugnas."⁶ Implícitamente podemos señalar otro repudio: la política. Las contiendas sobre el valor del arte son, sostiene Bourdieu, "conflictos estéticos sobre la visión legítima del mundo", "sobre lo que merece ser representado y la propia manera de representarlo."⁷ En este

sentido, esas pugnas son políticas porque, siguiendo el hilo de Bourdieu, los ganadores obtienen de ellas el "poder de imponer las categorías legítimas de percepción y apreciación,"⁸ lo que se traduce a su vez en el "poder de imponer la definición dominante de la realidad, y de la realidad social en particular."⁹

Con el estudio de Serge Guilbaut de 1983, *How New York Stole the Idea of Modern Art*, el rechazo de las determinaciones políticas del valor en el mercado cultural se ha vuelto más difícil de mantener. La obra de Guilbaut revela el papel oculto de la práctica política y la ideología oficial en la constitución de la hegemonía del 'expresionismo abstracto' en los Estados Unidos, durante la Guerra Fría. Según dice Neil Larsen, esta obra ha sido complementada por los estudios de la literatura estadounidense de Lawrence H. Schwartz, James Murphy and Barbara Foley, quienes vinculan el valor declinante de un realismo literario pre-Guerra Fría — con su conciencia de clase evidente— al valor creciente del modernismo literario en los EU, estimado por ser, precisamente, no político.¹⁰ Dichos estudios ponen de relieve las determinaciones políticas e ideológicas de la apreciación artística y literaria de la Guerra Fría que habían sido negadas hasta ese momento. Si, como advierte Larsen, los estudios de los autores ya mencionados no revelan nada sobre una posible "teoría de conspiración" que permitiera explicar la hegemonía del modernismo americano como un "complot anticomunista", el trabajo de Christopher Lasch, de una parte, y de Frances Stonor Saunders, de otra, documentan sin embargo el papel perturbador del estamento oficial y especialmente de la CIA (con su inmensa cantidad de fondos que distorsionan el mercado) en el establecimiento del ambiente cultural e intelectual de la Guerra Fría.¹¹

4 Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

5 Pierre Bourdieu, "The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods," en *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Randal J. (ed.), New York, Columbia University Press, 1993, pág. 79. My translation of: "value of works of art . . . the belief which underlies [that value], are generated in the incessant, innumerable struggles to establish the value of this or that particular work."

6 "disavowal of the 'economy' is placed at the very heart of these struggles." Ibid.

7 "aesthetic conflicts about the legitimate vision of the world", "about what deserves to be represented and the right way to represent it." Ibid, pág. 106.

8 "power to impose the legitimate categories of perception and appreciation," Ibid.

9 "power to impose the dominant definition of reality, and social reality in particular." Ibid, pág. 101-102.

10 Barbara Foley, *Radical Representations: Politics and Form in U.S. Proletarian Fiction*, Durham, Duke University Press, 1993; Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1983; James Murphy, *The Proletarian Moment*, Urbana, University of Illinois Press, 1991; Lawrence H. Schwartz, *Creating Faulkner's Reputation: The Politics of Modern Literary Criticism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1988.

11 Neil Larsen, "The 'Boom' Novel and the Cold War in Latin America" en *Reading North by South: On Latin American Literature, Culture, and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Christopher Lasch, "The Cultural Cold War: A Short History of the Congress for Cultural Freedom" en Bernstein, B. J. (ed.), *Towards a New Past: Dissenting Essays in American History*, New York, Pantheon, 1968; Frances Stonor Saunders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, New York, The New Press, 1999.

Según Neil Larsen, tal politización del campo cultural afectó también a América Latina porque “las demandas globales ideológicas de la Guerra Fría, sobre todo la elevación del anticomunismo a un criterio de prueba virtual no sólo para la práctica política, sino también para casi toda la práctica cultural”, jugaron un papel integral en la “canonización del modernismo latinoamericano, especialmente en la narrativa modernista.”¹² Todo esto pone de relieve la determinación política del campo cultural —en el sentido de las artes y la vida intelectual— a lo largo y a través de las Américas. Menos representadas aquí se encuentran las visiones subalternas y proletarias del mundo, puesto que, se cree, semejantes visiones —siguiendo a Bourdieu— dependen de y promueven categorías de percepción y apreciación ilegítimas.

Lo malo de las determinaciones políticas del campo cultural no es que lo que se pensaba como campo del desinterés sublime haya sido profanado por intereses mundanos. Lo malo es, más bien, que si la política tiene que ver con el “arte de lo posible” en cuanto a la organización de la formación social, la cultura, en el sentido de las artes y la vida intelectual, tiene que ver con el hecho mismo de imaginar lo que es posible. Y dado esto, si la determinación política de lo cultural bajo la Guerra Fría contribuyó a la hegemonía de contenidos y formas culturales que no imaginan ni proponen un futuro más ilustrado y que son “antiprogresistas”, escasamente podemos esperar que la política del porvenir después de la Guerra Fría ofrezca mucho fuera de las ortodoxias corrientes. Es este análisis de lo cultural (las artes y la vida intelectual) como política, lo que motiva parcialmente mi insistencia en la prioridad de la interpretación política de la cultura; lo que llega a leer los productos culturales como “la política-qua-la cultura.”

Hasta aquí nos hemos referido fundamentalmente a la política de la cultura en el sentido de las artes y la vida intelectual. El análisis de Bourdieu sobre la forma en que funciona el mercado cultural, sobre cómo ciertos productos culturales son llamados a circular como bienes simbólicos, revela el carácter político de la cultura: los productos particulares circulan porque representan mejor los intereses de los intereses —sean públicos o privados— que dominan la economía cultural. Ahora bien, esto nos lleva al segundo

sentido del concepto de cultura —la cultura como estilo de vida específico— y a su entendimiento político.

La antropología puede servirnos aquí de perspectiva crítica para situarnos. En su *Cultural Identity and Global Processes*, Jonathan Friedman esboza cómo ha sido utilizado el concepto de cultura en esa disciplina. Por una parte, ha nombrado “esa calidad del *homo sapiens* que es específica del comportamiento humano, o sea, su organización en . . . esquemas de significado que se atribuyen, opuestos a la simple reacción instintiva.”¹³ La cultura es, aquí, lo que nos aparta de los animales. Por otro lado, y es el sentido de cultura que nos interesa, está lo que Friedman designa como “la cultura diferencial.” La cultura aquí se refiere a “un conjunto de propiedades de comportamiento social y representacionales [específicas de] una población dada.”¹⁴ El hecho de que cada población tenga su propia cultura, su propio conjunto de propiedades identificadoras, es lo que quiere sugerir la noción de la cultura diferencial. Friedman, sin embargo, pone en tela de juicio la viabilidad de este empleo por estar basado en la “suposición . . . de que la cultura es de alguna manera una entidad real existente, un objeto, un sistema de relaciones, circunscrito de cierta forma . . . , de que hay un contenido semántico objetivo que corresponde a una población dada y delimitada,” y a cada miembro de ésta.¹⁵ La idea de la cultura diferencial, de culturas distintas, arguye Friedman, “no puede escapar al esencialismo que es su base.”¹⁶ Lo que la cultura quiere describir —una formación social, circunscrita, cuyo conocimiento nos permite saber algo de cada uno de sus miembros— no existe realmente.¹⁷ Tal noción de la cultura como un estilo de vida, señala Friedman, sirve para fines bastantes espurios, incluso para las necesidades de los

12 Neil Larsen, 1995, op. cit., pág. 67. “the global ideological demands of the Cold War, above all in the elevation of anticomunism into a virtual touchstone not only for political but for virtually all cultural practice as well,” “canonization of Latin American modernism, especially modernist narrative.”

13 Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Processes*, London, SAGE Publications, 1994, pág. 72. Ver capítulo 4, “The Emergence of the Culture Concept in Anthropology.” Mi traducción de, “that quality of *Homo sapiens* that is specific to human behavior, that is, its organization into . . . schemes of attributed meaning as opposed to simple visceral reaction and instinct.”

14 “a set of social behavioral and representational properties [specific to] a given population.” *Ibid*, pág. 72.

15 “assumption . . . that culture is somehow a real existing entity, object, system of relations, bounded in some way . . . , that there is an objective semantic content corresponding to a given delineated population,” *Ibid*, pág. 73.

16 “cannot escape the essentialism which is its basis.” *Ibid*.

17 De todas maneras, es esta noción de la cultura como la cultura diferencial la que ha sido central en los estudios culturales, por lo menos en la tradición británica, enunciada más notablemente por el mismo Raymond Williams, que, recurriendo a Vico y Herder, argumentaba que “la idea de un proceso social fundamental que configure ‘estilos de vida’ específicos y distintos constituye el origen efectivo del sentido social comparativo de la ‘cultura’ y, actualmente, de sus necesarias ‘culturas’ plurales.” Ver Pablo di Masso, 1997, op. cit, pág. 28.

antropólogos que buscan reforzar su autoridad etnográfica.¹⁸ Esta idea de la cultura como estilo de vida específico es utilizada también en situaciones nacionales por figuras, representantes o voceros de una u otra clase social, para dar a sus reivindicaciones autoridad social y política. Tales representantes y voceros se refieren a lo que es una formación social politizada —un estilo de vida específico— como “nuestra cultura”, sacralizando así con el aura de lo eterno, lo que en realidad debiera concebirse como mundano, histórico y contingente.

La cultura, en cuanto estilo de vida específico, es política en la medida en que hace aparecer como primordiales, naturales, tradicionales o pre cognoscitivas, las relaciones sociales que no son iguales: la cultura naturaliza —paradójicamente— lo político, porque entenderla como un estilo de vida específico ya es entenderla políticamente: remitir a un estilo de vida específico es, precisamente, remitir a la manera en que la vida es ordenada jerárquicamente, a la manera en que las oportunidades y las responsabilidades son distribuidas según pautas sólo ideológicamente neutras. Es esto lo que E. San Juan, Jr. quiere decir cuando afirma que la cultura no es “más que la red compleja de prácticas sociales que significan o determinan posiciones de dominación, igualdad, o subordinación.”¹⁹ Lo que describe la cultura es político, sólo que no lo sabe.

Podemos ahora entender la relación entre la cultura y la cultura. Como sostiene Nancy Fraser, los ejemplos concretos de la jerarquía que no llegarían a ser considerados políticos en una formación social supuestamente igual en cuanto a la distribución de los derechos —lo que ella llama “injusticias de mal-reconocimiento”—²⁰ están “arraigados en normas de interpretación, evaluación, y comunicación, o, si se quiere, en el orden simbólico”²¹ o lo que podemos llamar, por otra parte, el campo de la producción cultural. Fraser continúa diciendo: “Pero esto no quiere decir que sean meramente simbólicos [o meramente culturales]. Al contrario, las normas, significaciones, y construcciones de la persona que

impiden que las mujeres, los grupos racializados, y/o los ‘gays’ y las lesbianas gocen de una participación equitativa en la vida social, están concretamente ejemplificadas —en instituciones y prácticas sociales, en la acción social y en los hábitos incorporados, y también en maquinarias ideológicas del Estado”—²²; en otras palabras, en el estilo de vida específico. Los dos empleos de la cultura se interrelacionan estrechamente y podemos ver, por ejemplo, cómo la cultura francesa —o sea, la literatura francesa— tiene algo que ver con la cultura francesa —el estilo de vida francés, con todas sus distintas jerarquías. La relación entre la cultura y la cultura o el relevo entre las dos constituye una formación política —huelga decir, una formación política atravesada por la desigualdad.

Al intentar hacer significativa mi insistencia en la interpretación política de lo cultural, he pretendido ir más allá de la formulación estándar de la relación entre lo cultural y lo político que, cuando se afirma, se expresa en la noción de la política cultural (cultural politics). Tal afirmación es evidente en el título de una colección reciente de trabajos sobre *Cultural Politics in Latin America*. En su ensayo introductorio, Anny Brooksbank Jones observa la aceptación creciente de la noción.²³ Pero el hecho de que Jones, con su co-redactor Ronaldo Munck, puedan recopilar varios ensayos que validan la idea de una política cultural, no significa que la política de la cultura sea un terreno universalmente aceptado de la lucha política. Una de las razones para esto y que, a mi manera de ver, escapa a la atención de todos, es que la noción de una política cultural implica en la misma declaración que la política verdaderamente política sucede en otra parte. Esto, por supuesto, no es cierto.

Una comprensión más amplia de lo político permite, a su vez, una apreciación más significativa en la concepción de lo cultural como político. Tal y como lo afirma Roland Barthes, en su *Mythologies*, tenemos “que, naturalmente, entender lo político en su sentido más profundo, con el fin de describir el todo de la

18 Jonathan Friedman, 1994, op. cit., pág. 73.

19 San Juan, Jr., E., *Racial Formations, Critical Transformations: Articulations of Power in Ethnic and Racial Studies in the United States*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1992, pág. 128. Originalmente: “nothing but the complex network of social practices which signify or determine positions of domination, equality, or subordination”.

20 Nancy Fraser, “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler” en *New Left Review*, No. 228, London, 1998, págs. 143-44. En inglés: “injustices of misrecognition”.

21 “rooted in patterns of interpretation, evaluation, and communication, hence, if you like, in the symbolic order,” *Ibid*.

22 “But this does not mean that they are merely symbolic [or merely cultural]. On the contrary, the norms, significations, and constructions of personhood that impede women, racialized peoples, and/or gays and lesbians from parity of participation in social life are materially instantiated—in institutions and social practices, in social action and embodied habitus, and yes, in ideological state apparatuses.” *Ibid*.

23 Anny Brooksbank Jones, “Cultural Politics in a Latin American Frame” en Jones, A. B. y Munck, R. (eds.), *Cultural Politics in Latin America*, New York, St. Martin’s Press, 2000.

relaciones humanas en su estructura social real, en su poder de hacer mundo.”²⁴ Esta concepción de lo político es la misma que permitió a las feministas de los años setenta promover el lema de que lo personal es político. Pero la comprensión de lo político en este sentido es apenas distinta del más amplio entendimiento de la cultura como lo que ha sido llamado un estilo de vida específico.

Invocar “lo político” es invocar la real jerarquización de la vida en una formación social, la distribución desigual de estatus, recursos, premios y castigos, oportunidades, peligros, etc., todos los cuales llevan a la existencia de clases sociales desiguales. Esta jerarquización no tiene que ver con el orden natural de las cosas, pero tiende, la mayoría de las veces, a evadir el alcance del Gobierno, y a quedar fuera de toda consideración política, más allá de la politización consciente. Lo que se deja entrar a la arena del discurso y debate político, lo que se vuelve negociable por los representantes de los ciudadanos, se distingue claramente de lo que no es negociable. Esta división entre lo que puede ser discutido en el debate político (del Gobierno), por ejemplo, menos impuestos para los ricos, y lo que no puede ser discutido (y aquí invoco realidades sociales tales como el hecho de que los pobres siempre están y siempre estarán presentes sin ser tenidos en cuenta o a lo sumo incluidos dentro de los discursos de la tradición, naturaleza, estilo de vida), constituye un elemento esencial en nuestra auto-comprensión como pueblo, como cultura específica. La división política es cultural. Insistir en la interpretación política de la cultura es insistir en que lo cultural sea revelado en su dimensión política, como un espacio en el cual la desigualdad se naturaliza, se da como un hecho irrefutable, y se vuelve parte de nuestra identidad cultural. Hay que politizar la cultura: la cultura —las artes, la vida intelectual; y la cultura— nuestra identidad en sí, nuestro mismo conocimiento de quiénes somos.

Tal vez nos sirva en este punto recordar que estudiar anteriormente la economía era estudiar la economía política. Cuando se dio la necesidad de ocultar el aspecto político de la economía y de hacerla ideológicamente una ciencia neutra y objetiva —es decir, no política— la palabra “política” se dejó caer. El esfuerzo de repolitizar la economía exige que la abordemos como economía política una vez más. Al intentar politizar la cultura debemos calificarla con la palabra política:

la cultura política —teniendo en cuenta eso sí que no se trata de que la cultura tenga su aspecto político ni menos aun que la política tenga su faz, como quien dice, cultural, sino que no hay nada que tenga que ver con la cultura que no sea político—.

Ignorar esto, es decir, que la cultura es la cultura política, conduce a críticas descaminadas de la noción de la revolución cultural. José María Arguedas que, en su trabajo, anheló para la cultura andina indígena una forma de escapar de las dinámicas terriblemente desfiguradoras del capitalismo periférico ha sido uno de los más notables objetos de tal crítica. Es posible que tanto Arguedas como sus críticos se hayan equivocado al ver en la cultura andina una mera cultura, en lugar de ver allí formas políticas andinas. Arguedas quizá romantizó la cultura andina indígena como el remedio indicado para los males de la deformada cultura capitalista periférica; si así es, debe ser corregido. Podemos imaginar que lo que lo llevó (al igual que a sus críticos) a equivocarse, fue un prejuicio antropológico clásico que no le permitió ver la esencia política de la cultura, un prejuicio antropológico que ignora que una cultura, un estilo de vida específico, no es otra cosa que una organización política. En otras palabras, no es que para Arguedas “la cultura fuera la única esperanza, al haber fallado la política moderna y la revolución izquierdista”;²⁵ más bien, su esperanza era una forma distinta de la política, pero sólo tenía un concepto limitativo de la cultura a partir del cual hablaba.²⁶ Tal concepto pretende hacer referencia al estilo de vida único y específico de un grupo o una colectividad, mientras que desconoce el hecho de que tal estilo de vida es, por definición, jerárquico e inequitativo.

Lo que tomamos como cultura en el sentido de un estilo de vida específico no es la esencia expresiva de un pueblo, sino nuestra observación de cierto tipo de consistencia entre algunos miembros de la formación social. Esta consistencia es realizada, según Friedman, por las “tendencias [dentro de

24 Roland Barthes, “Myth Today” en Evans, J. and Hall, S. (eds.), *Visual Culture: The Reader*, London, SAGE Publications, 1999, pág. 58. En inglés: “must naturally understand political in its deeper meaning, as describing the whole of human relations in their real, social structure, in their power of making the world.”

25 George Yúdice, “Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America” en Yúdice, G., Flores, J., y Franco, J. (eds.), *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pág. 10. En inglés: “[c]ulture seem[ed] to be the only hope, modern politics and leftist revolution having failed.”

26 Claro está, el sistema político de los indígenas andinos tal vez no podía ofrecer una alternativa viable a lo que molesta a Perú o a cualquier otro país latinoamericano. Para una crítica de lo que se considera como la teoría de las salvaciones culturales de Arguedas, ver Silverio Muñoz, *José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1980. Ver, José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971, su última obra, para la auto-crítica de Arguedas o, por lo menos, su propio testamento sobre lo que pareciera ser la futilidad de su propio proyecto.

la formación social] a la producción de modelos similares de experiencia del mundo social”²⁷ y cuyo resultado es la estabilidad o más críticamente, la hegemonía, en el sentido gramsciano de la estabilidad que favorece a una clase en particular. Sin embargo, el crítico entiende que tal estabilidad o hegemonía no resulta de una imposición, sino de un proceso por medio del cual los “modelos culturales o definiciones de la realidad... hacen eco a la experiencia subjetiva.”²⁸ La autoridad y la continuidad de una formación social, en otras palabras, nunca se ganan sólo por medio de la violencia y la represión. Como dice Hannah Arendt, “Nunca ha existido ningún gobierno basado exclusivamente en los medios de la violencia. Aun el mandatario totalitario, cuya herramienta principal de dominio es la tortura, necesita una base de poder —la policía secreta y su red de informantes.”²⁹ Debe haber, pues, como Gramsci explica con su uso del concepto de hegemonía y Foucault y Arendt con su empleo de la palabra poder, una relación de consentimiento no coercitivo en la que participe un número suficiente de personas para asegurar que la formación social en cuestión siga reproduciéndose. En un nivel dado, un número suficiente de personas tiene que decirse, al construir una imagen psíquica del todo del cual forma parte: “Esto soy yo . . . Me identifico con esto.” Se suele pensar que ésta es una identificación cultural, pero ya no podemos olvidar que es, a la vez, una identificación política. Así, cuando busquemos las razones que expliquen la estabilidad de formas políticas, debemos mirar hacia esa área de organización designada por el término, *cultura*. Es aquí donde la política encuentra su sostenimiento, o por el contrario, su fracaso. Concebir lo cultural como político quiere decir que aquellos que dirigen, aquellos a quienes se les permite conducir los distintos aparatos —ideológicos o represivos— del imperio político, deben proporcionarse algún grado de legitimación en el campo cultural (de las artes y la vida intelectual, donde la imaginación colectiva es articulada y rechazada), que se inscribe en la formación social (el estilo de vida específico —de la cultura) en y sobre la cual ejercen su poder. La política, o el imperio político, se mantiene o cae a pedazos en la

medida en que sea o no aceptable para los gobernados, y esto es un asunto cultural.

Para concluir, hacemos notar que la concepción gramsciana del Estado sugiere una comprensión similar de la relación entre la cultura y la política.³⁰ Gramsci critica las teorías abstractas del Estado que lo tratan como “aparato represivo.” Aboga por un entendimiento del Estado como “no sólo el aparato de gobierno, sino también el aparato ‘privado’ de la ‘hegemonía’ o la sociedad civil.” Gramsci arguye que el Estado está presente más allá de la arena política en su sentido limitado, en “una multitud de otras iniciativas llamadas privadas y actividades (que) tienden al mismo fin —iniciativas y actividades que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes.” El “fin” que aquí afirma es “llevar la mayor masa de la población a un nivel cultural y moral particular, un nivel (o tipo) que corresponda a las necesidades de las fuerzas productivas de desarrollo, y así a los intereses de las clases dominantes.” Aprecio el peso del argumento, pero, en mi opinión, ver el Estado por todas partes —una visión compartida por Althusser en su ensayo sobre “Ideology and Ideological State Apparatuses”—³¹ disminuye la fuerza de los análisis que se enfocan en el comportamiento del Estado, concebido aquí como, más o menos, el Gobierno. Los planteamientos gramscianos y althusserianos parecen extender la efectividad del Estado al espacio cultural. Lo que yo quiero afirmar es que el Estado en cierto sentido se alimenta de las relaciones inscritas en lo que llamamos —y despolitizamos al hacerlo— la cultura. Tales relaciones sostienen las desigualdades sociales. Por eso entender la cultura como dominio reproductor y reforzador de la desigualdad es entender, tal vez, la necesidad de la revolución cultural, o la revolución política —pero al nivel de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)” en S. Zizek, (ed.), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994.

Arendt, Hannah, *On Violence*, London, Harcourt Brace & Company, 1969.

27 “tendencies [within the social formation] to the production of similar kinds of experience of the social world” Jonathan Friedman, 1994, op. cit., pág. 75.

28 “cultural models or definitions of reality . . . become resonant with subjective experience” *ibid*.

29 Hannah Arendt, *On Violence*, London, Harcourt Brace & Company, 1969, pág. 50. “No government exclusively based on the means of violence has ever existed. Even the totalitarian ruler, whose chief instrument of rule is torture, needs a power base—the secret police and its net of informers.”

30 Lo siguiente se basa en apuntes sobre el Estado, encontrados en David Forgacs (ed.), *An Antonio Gramsci Reader, Selected Writings, 1916-1935*, New York, Schocken Books, 1988.

31 Ver Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)” en Zizek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994.

- Arguedas, José María, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971.
- Barthes, Roland, "Myth Today" en Evans, J. and Hall, S. (eds.), *Visual Culture: The Reader*, London, SAGE Publications, 1999.
- Bourdieu, Pierre, "The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods" en *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Randal J. (ed.), New York, Columbia University Press, 1993.
- Brooksbank Jones, Anny, "Cultural Politics in a Latin American Frame" en Jones, A. B. y Munck, R. (eds.), *Cultural Politics in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 2000.
- Eagleton, Terry, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Forgacs, David (ed.), *An Antonio Gramsci Reader, Selected Writings, 1916-1935*, New York, Schocken Books, 1988.
- Foley, Bárbara, *Radical Representations: Politics and Form in U.S. Proletarian Fiction*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Fraser, Nancy, "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler" en *New Left Review*, No. 228, London, 1998.
- Friedman, Jonathan, *Cultural Identity and Global Processes*, London, SAGE Publications, 1994.
- Guilbaut, Serge, *How New York Stole the Idea of Modern Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- Larsen, Neil, "The 'Boom' Novel and the Cold War in Latin America" en *Reading North by South: On Latin American Literature, Culture, and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- Lasch, Christopher, "The Cultural Cold War: A Short History of the Congress for Cultural Freedom" en Bernstein, B. J. (ed.), *Towards a New Past: Dissenting Essays in American History*, New York, Pantheon, 1968.
- Masso, Pablo di, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1997.
- Muñoz, Silverio, *José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1980.
- Murphy, James, *The Proletarian Moment*, Urbana, University of Illinois Press, 1991.
- San Juan, Jr., E., *Racial Formations, Critical Transformations: Articulations of Power in Ethnic and Racial Studies in the United States*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1992.
- Schwartz, Lawrence H., *Creating Faulkner's Reputation: The Politics of Modern Literary Criticism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1988.
- Segovia, Tomás, *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor Distribuciones S. A., 1989.
- Stonor Saunders, Frances, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, New York, The New Press, 1999.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Yúdice, George, "Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America" en Yúdice, G., Flores, J., y Franco, J. (eds.), *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
- Zizek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994.