

### MODALIDAD Y ACTIVIDADES

Las clases se dictaron durante agosto de 2014 en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno y en el Instituto Nacional Juan Domingo Perón. En la Biblioteca Nacional se contó con la exposición de su Director de Cultura Ezequiel Grimson, y se realizó una visita guiada por el Museo del Libro y de la Lengua. En el Instituto Juan Domingo Perón, los estudiantes dialogaron con sus directivos y recorrieron el edificio.

### DESARROLLO TEÓRICO

#### Introducción

La eclosión de la diversidad, las preguntas sobre la interculturalidad y el posicionamiento de las políticas de la identidad han devenido en problemáticas centrales no solo para el establecimiento académico sino para los distintos escenarios políticos, los procesos de configuración de subjetividades y las sedimentaciones de la imaginación social. Puede decirse que, en conjunto, constituyen signos nodales de nuestra “epocalidad”. Expresan problematizaciones en torno a la diferencia, la identidad y la desigualdad que suelen glosarse en el vocabulario de la cultura y lo cultural.

En este seminario se mapean algunos de los procesos que han instalado estas temáticas en nuestra experiencia histórica del presente. Nos interesa mostrar la complejidad de la emergencia y despliegue de estas problematizaciones y sus efectos en el campo del pensamiento y de la práctica en los tiempos de la globalidad, con el objetivo de propiciar insumos conceptuales para que los participantes puedan comprender lo que se encuentra en juego en algunos de los debates actuales en torno a la diversidad, la interculturalidad y las identidades.

#### 1.El giro cultural en las sociedades contemporáneas

Hace 30 años, el mundo que hablábamos y habitábamos no era el de la cultura, era el de la clase social. Y este *giro cultural* no tiene que ver solo con los cambios del mundo allá afuera, sino también con la manera en que lo entendemos.

Entonces, mi planteamiento tiene dos grandes interrogantes:

- 1) Si la cultura ha empezado cada vez más a colonizar, centralizar, a definir como principio de inteligibilidad nuestra manera de entender y hacer en el mundo, la pregunta es: ¿por qué pasó eso?

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología. Profesor asociado- Departamento de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana en Bogotá (Colombia). Coordinador del Grupo de Investigación en Estudios Culturales y del Centro de Estudios Afrodescendientes de la Universidad Javeriana.



2) La culturización del imaginario teórico y político, ¿qué nos permite y qué nos imposibilita? ¿Cuáles son las implicaciones?

Para tratar estos dos puntos, vamos a comenzar por la teoría de la cultura. Previamente, una aclaración importante: detrás de la palabra “cultura” existen múltiples categorías. Por ello, cuando hablemos de cultura debemos estar pensando a qué categoría de cultura nos estamos refiriendo. Al respecto, Nelly Richard establece una distinción de la cultura desde tres grandes categorizaciones. La primera es la que ella llama *antropológico*: la cultura como modo de vida. Es decir, la manera como viven las personas en un lugar particular, sus gustos, su forma de relacionarse, sus corporalidades, subjetividades; el modo en que se sienten interpelados por una serie de prácticas y significados. Eso sería lo que los antropólogos entenderíamos como cultura.

La segunda conceptualización tiene que ver con un *enfoque sociológico*: la idea de que la cultura es un campo de lo social. Según Pierre Bourdieu, el espacio social no se puede comprender como una gran división entre base y superestructura sino por una multiplicidad de campos. Para ese tipo de sociología, lo que es cultura (y lo que no) está definido por ese campo comprendido por un conjunto de instituciones, de relaciones, de luchas, de capital económico, social y simbólico. El concepto de cultura, entonces, es resultado de unas relaciones, luchas e instituciones que definen lo que cuenta como cultural y lo que queda por fuera como no cultural.

Desde donde trabajamos en este seminario es en la tercera conceptualización: la que hacen los *estudios culturales*. Su principal característica es pensar a la cultura en relación con el poder. La cultura no es solo una forma de vida, o no es solo un aspecto o un ámbito de lo social, o no es solamente un asunto semiótico, sino que siempre tiene que ver con el poder. Desde esta perspectiva, la cultura y el poder se coproducen. Es decir, la cultura como poder y el poder como cultura derivan en la coproducción entre lo cultural y lo político. Entonces la cultura se vincula a las luchas hegemónicas o con las luchas de producir significados, y esto implica las formas en que categorizamos el mundo pero también relaciones de poder sobre el mundo.

Ligados a esta última categorización existen dos nociones primordiales: hegemonía y poder. La hegemonía es una modalidad de la política que no apela simple y llanamente a la coerción o a la imposición. Es una forma donde se recurre a la seducción, a la producción del juego político y a lo que Gramsci denomina el asunto del consentimiento, que es distinto del consenso –que tiene que ver con lo ideológico– y de la coerción. En otros términos, en la hegemonía se piensa la coerción y consenso en función de una lógica muy particular, es una cuestión más del consentimiento donde no necesariamente se tiene que compartir el sistema de ideas.

Lo segundo es pensar la cultura como poder y el poder como cultura, desde la lectura foucaultiana. Para esta teoría, el poder no es una cosa o una esencia sino una relación que se ejerce. A partir de allí, el poder no es sencillamente represión sino que, fundamentalmente, produce, constituye cosas, conocimiento, subjetividades, cuerpos, etcétera. Asimismo, el poder se entiende como una dimensión de cualquier relación pero cualquier relación no es poder. Por otro lado, si no existiera la relación de poder no es posible la resistencia, pero la resistencia no es un “afuera del poder”. Aquí una pequeña nota al pie: en general moralizamos la resistencia y el poder; entonces pensamos que la resistencia es buena en sí y que el poder es malo en sí. Pero ni las resistencias ni la hegemonía tienen una marcación política concreta, y por lo tanto las condiciones o las relaciones de subalterización tampoco.



## Cultura: categorías y disputas

La actual noción de cultura tiene dos grandes ventajas en términos intelectuales y políticos respecto al pensamiento del siglo XIX. Una de ellas tiene que ver con la democratización: no hay gente con cultura y gente sin cultura. La otra es la discusión al eurocentrismo. De este modo, al principio del siglo XX, cuando los antropólogos dicen “todas las sociedades tienen culturas”, están expresando que “no son mejores ni peores sino diferentes”. Pero en la historia del concepto empiezan a haber críticas a estas últimas ideas. Esto se vincula al giro cultural en las sociedades contemporáneas. Tales críticas se pueden sintetizar en las siguientes:

- 1) El concepto de cultura es más útil para entender diferencias entre culturas que heterogeneidades al interior de cada una de ellas.
- 2) Como este concepto surge para hacer énfasis en las diferencias entre culturas, el efecto epistémico que ha tenido ese énfasis es el de la exotización, otrarización y el distanciamiento entre culturas. Así, cuando uno habla de otra cultura, enfatiza en lo distinto y no en lo que es común, lo que lleva a producir imágenes que se monumentalizan o “museifican”.
- 3) El concepto de cultura nació para cuestionar el racismo y la raza. Sin embargo, con el pasar del tiempo “cultura” empezó a encarnar “raza”, y así hubo un desplazamiento del racismo biológico al racismo cultural. Es decir, la cultura se esencializó y se empezó a vincular al racismo cultural.
- 4) La cultura ha dejado de ser una categoría analítica y se ha convertido en una realidad ontológica. Cada vez más se cree que la cultura existe en el mundo. Pero lo que en verdad existen son una serie de prácticas y significados, que uno ordena desde ciertas categorías analíticas, y una de ellas es la cultura. Con esa idea de la cultura como “realidad ontológica”, esta ha dejado de ser un instrumento para pensar y ha devenido en algo que se disputa. De este modo a las personas las gobiernan por su cultura. Entonces eso de gobernar a los otros y a sí mismo pasa por la reedificación, cosificación y “afectivización” de la cultura.

Frente a estos cuestionamientos ha habido tres grandes respuestas. La primera – yo la llamo la de “oídos sordos”– es: “Estos son unos postmodernos. Ahora que hacemos nuestras luchas y que los grupos subalternos están empoderándose con la cultura, vienen a decir que deberíamos descartar ese concepto”. Se trata de algunos movimientos sociales o de organizaciones de activistas que apelan a la cultura como un referente. Pero también esa respuesta se da en la Academia, desconociendo la importancia de esas críticas en nombre de cuál es la relevancia política de la crítica.

La segunda la llamo la de “los reformistas”. Ellos dicen: “Reconocemos esas críticas, entonces reformemos el concepto de cultura. Dejemos de hablar de cultura como una cosa y hablemos de ‘cultural’, que no es una cosa sino una dimensión del mundo”. Uno de estos autores, por ejemplo, es el antropólogo Arjun Appadurai. Por su parte, en su libro *Los límites de la cultura* (2011) Alejandro Grimson plantea que el concepto de cultura es objeto de luchas hegemónicas, entonces no hay que abandonarlo, sino hay que integrarlo de una manera más compleja. Grimson habla de “configuración cultural” en tanto lógica de la heterogeneidad que permite las luchas. En resumen, esta postura plantea reformar, complejizar y adecuar el concepto de cultura a esas críticas.



Hay un tercer grupo, muy diverso, que argumenta: “¿Y si pensamos sin cultura? ¿Qué tal si abandonamos la cultura como categoría analítica y hacemos una etnografía?”. Esto supone ver a la cultura como los antropólogos ven una tribu, observar lo que las personas están haciendo, en mundos concretos, en nombre de la cultura. Dentro de este grupo hay varios autores. Entre ellos pueden mencionarse a la antropóloga Lila Abu-Lughod y su texto “Escribiendo en contra de la cultura” (2012), o al haitiano Michel-Rolph Trouillot y su capítulo “Adiós cultura” del libro *Transformaciones globales* (2011). En este último está en discusión la cultura en los Estados Unidos destacando ese contexto, con su historia e implicaciones, y por lo tanto las luchas que se desarrollan ahí en nombre de (o contra) la cultura.

## 2. Multiculturalismo e Interculturalidad

En principio, vamos a desarrollar los significados del multiculturalismo, la multiculturalidad, la interculturalidad y los interculturalismos.

Stuart Hall en “La cuestión multicultural” (2010), dice que debemos diferenciar entre *multiculturalidad* y *multiculturalismo*. No hay sociedad, por pequeña que sea, a la que le podamos atribuir una homogeneidad cultural. De este modo, la *multiculturalidad* sería el concepto para referirnos a esa heterogeneidad cultural empírica e históricamente existente en las sociedades. Por otro lado, el *multiculturalismo* es la actitud explícita (política, ética y epistémica) que tiene cualquier sociedad frente a la diferencia cultural. Esa actitud implica prácticas o posiciones respecto a esta diferencia. Entonces, distinto a la multiculturalidad, el multiculturalismo no es solamente cómo una sociedad piensa una diferencia cultural sino cómo se comporta frente a esa diferencia. Ese comportarse puede pasar por políticas de Estado que no necesariamente están enunciadas como multiculturales.

Como consecuencia, no hay un solo multiculturalismo sino múltiples, porque la actitud frente a la diferencia cultural no es homogénea. Así, Hall nos invita a pensar que existen “multiculturalismos conservadores”. Por ejemplo, las políticas del thatcherismo<sup>2</sup> en los años 80 tratan de borrar, mediante la incorporación, la diferencia cultural en una homogeneidad que se asume como de hecho representante de la nación. De este modo, el nombre de lo británico, que para el thatcherismo tenía significados raciales, se pensaba en términos de la historia narrada y tenía que ver con imágenes de lo que significaba pertenecer a esa comunidad imaginada, a esa idea de la nación.

También dice Hall que hay “multiculturalismos liberales y neoliberales”. En los primeros, la diferencia cultural tiene como escenario natural lo privado, y lo público en tanto no entre en contradicción con el contrato social y el interés general. En los segundos se agencia la diferencia cultural a partir del mercado, y desde todo el credo y discurso neoliberal. Por otro lado, el mismo autor identifica el “multiculturalismo comunitario” en el cual el sujeto del multiculturalismo no son los individuos sino las colectividades, que problematizan lo que se presenta como general o no marcado culturalmente.

Independientemente de estas categorías, es clave la distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo, porque solemos asociar multiculturalismo con neoliberalismo, cuando necesariamente no es así. Asimismo se debe

<sup>2</sup> El llamado thatcherismo describe a las convicciones políticas, sociales y a la política económica de la primera ministra conservadora británica Margaret Thatcher, quien fue líder de su partido desde 1975 hasta 1990.



aclarar que, a diferencia de cómo lo presentan algunas narrativas, el multiculturalismo no surge en los años 90, ni únicamente asociado a disputas de los movimientos indígenas o afros, o a los cambios constitucionales. Por otra parte, un elemento también elemental es repensar esta distinción que algunos hacen entre *multiculturalismo* e *interculturalidad*.

En el citado artículo de Hall, hay un tercer concepto importante que es el de la *cuestión multicultural*. Esta cuestión es la pregunta, la problematización multicultural que enfrentamos cuando abordamos de manera explícita y sistemática la diferencia cultural en una sociedad concreta. El autor piensa ese texto en una realidad particular. Stuart Hall llega de Jamaica a Inglaterra en el año 1951 como becario, para hacer estudios en Oxford. No era negro, en Inglaterra se vuelve negro. No era migrante cuando llegó, en los siguientes años de su llegada se produjo esa idea de los migrantes. A él le tocó percibir una sociedad colonial donde *el otro* estaba en los territorios coloniales y observar cómo ese otro devino parte de la sociedad inglesa. Eso establece no solo un problema con la heterogeneidad cultural que tiene cualquier sociedad, sino con una diferencia cultural asociada a prácticas de racialización, discriminación, incluso de intolerancia con respecto a esos otros que vienen a vivir al lado nuestro. La cuestión multicultural es qué hacemos frente a esos otros extranjeros, que no son extranjeros, que están aquí por ser parte de la historia imperial de Gran Bretaña.

Por consiguiente, la cuestión multicultural tiene que ver con esa problemática frente a la diferencia. En los años '60-'70 la diferencia y desigualdad se pensaba en términos de una lucha de clases, como un asunto de antagonismo estructural que definía la sociedad. Es decir, en esa época primaba un análisis marxista de la sociedad, donde el concepto de cultura aparecía en los abordajes de "cultura popular" o "cultura de masas". Con los años 80, se posiciona el concepto de cultura como *diferencia cultural*, y se busca mostrar cómo los análisis de la desigualdad en términos de clase social se quedaban limitados para pensar determinadas experiencias o esferas de lo social, como el género o lo étnico.

En América Latina hemos entendido al multiculturalismo ligado a este proceso de posicionamiento, de centramiento en la agenda del movimiento indígena y del afrodescendiente como "los otros de la nación", en unas formas nacionales de alteridad muy particular. Y esto supone el desplazamiento de la preocupación por la desigualdad leída como lucha de clases a la diferencia entendida como reconocimiento de diferencias culturales.

Dentro de esas mismas narrativas surge el concepto de *interculturalidad*. Este es cada vez más citado para referirse a las luchas auténticas de esas poblaciones originarias o afrodescendientes, que cuestionan las políticas neoliberales de los Estados que se han apropiado de un reconocimiento cosmético de la diferencia cultural. Existe entonces ese contraste entre interculturalidad –como la demanda desde abajo, desde las organizaciones, desde los pueblos indígenas–, versus multiculturalismo, que en el mejor de los escenarios es como una apropiación de esas demandas por parte de los Estados, muchos de ellos confluyendo con políticas neoliberales. De allí que, en el discurso de la interculturalidad, tendríamos que ver cómo se está entendiendo lo indígena, lo originario, los otros de la nación, y cómo desde ahí se están asumiendo unas posiciones con respecto al diseño de lo social.

Una elaboración de Edward Said es muy útil para comprender esto de la diferencia y de la otredad. En su libro *Orientalismo* (1978) propone que Oriente es el resultado de una serie de discursos, de técnicas de dominación y



de una distinción epistemológica fundamental entre Oriente y Occidente. Allí alega que la idea de Oriente no existe como tal en el mundo, sino que es el resultado de discursos que le atribuyen características particulares a una población y a unos territorios, precisamente haciendo un acto o un gesto de otrerización. Oriente es el otro de Occidente, es puesto en un nivel ontológico radicalmente diferente de Occidente. Teniendo en cuenta esto, podríamos preguntarnos hasta dónde los discursos de la interculturalidad reproducen la lógica de la “indianidad” como otro radicalmente distinto de la modernidad. Planteándose el asunto de que son expresiones auténticas desde abajo, por fuera del Estado, de cierto tipo de actores subalterizados, la pregunta es hasta dónde esos discursos de la interculturalidad son reproductores de ciertas lógicas que han constituido a esos actores como sujetos otros, radicalmente distintos de lo que se piensa como su oposición (Occidente y la modernidad).

Lo que estoy argumentando es que la idea de indio, indígena o pueblo originario, se vincula con un relato histórico que produce a Europa y a los europeos como radicalmente distintos de los indígenas, y es precisamente ese mismo tronco, esa misma idea la que reproduce la interculturalidad. Es decir, la interculturalidad se afinca en que hay una distinción ontológica radical entre los indígenas y los occidentales. Es una narrativa que se plantea como moral y políticamente superior porque está enunciada por los grupos subalternizados, concretamente por los grupos indígenas, pero por lo menos en ciertos supuestos quizás lo que está haciendo es reproducir lógicas de diferenciación que se anclan en el discurso hegemónico.

En base a todo lo antedicho, hay que “desotrerizar” la concepción y la elaboración de la diferencia. Porque solemos pensar diferencia en un registro de otredad radical, y eso lo pensamos en clave cultural. Así, para nosotros, diferencia es el otro radicalmente diferente y para eso usamos la cultura. Pero ¿por qué no pensar una diferencia no como otrerización sino como heterogeneidad, multiplicidad?

El asunto es, si queremos enfrentar de verdad la diferencia, no podemos hacerlo desde el lugar común de la otrerización. Hay que pensar en términos de heterogeneidades, y esas heterogeneidades, si queremos mantener lo *inter*, no tienen que ser nombradas o marcadas como cultura. Pueden ser otras cosas: intersubjetividades, intercorporalidades, interepistemicidades. No necesariamente la cultura tiene que ser el cerramiento de lo *intercultural*, de la lucha por la diferencia. Pero esto no quiere decir que las luchas desde la otredad y desde la cultura por la diferencia sean innecesarias; son insuficientes, que es distinto. Es la relación diferencia-diversidad-cultura la que hay que juzgar de una manera mucho más compleja.

### **Heterogeneidad y diferencia. Aporte de teorías feministas**

La heterogeneidad complejiza las múltiples diferencias no en su negatividad sino en su positividad. Nos permite entender en su densidad y etnográficamente cómo se pueden articular diferentes sujetos políticos, sin desconocer ni la materialidad ni las relaciones de poder.

Esto puede ilustrarse con los aportes de las teorías feministas. El feminismo es un proyecto intelectual político que trata de mostrar cómo se han naturalizado ciertas relaciones de poder en nombre de que biológicamente supuestamente hay mujeres y hombres, y esas mujeres no son iguales a los hombres y no deben ser tratadas como



ellos. El feminismo como cuerpo teórico busca pensar y modificar eso, es una práctica.

Veamos entonces los diferentes momentos del feminismo en relación con la diferencia y la heterogeneidad. El primer feminismo es el de la igualdad, que luchaba porque las mujeres fuesen iguales a los hombres, en los años '50 y '60. Así pone en evidencia las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, que deberían ser modificadas.

El segundo, de los años '70 y principios de los '80, es el feminismo de la diferencia. La diferencia no niega la desigualdad, pero dice que nosotros no podemos ser iguales en el sentido de ser mismos, tenemos que ser iguales en el sentido de tener prácticas simétricas. Este segundo feminismo está ligado al postestructuralismo y a cómo el discurso y el psicoanálisis muestran esta diferencia irreductible entre hombre y mujer.

El tercero, de los años '80 y '90, es el feminismo de las diferencias, en plural. Ya no es el problema de la diferencia de la mujer, sino que es el problema de las mujeres. De este modo, en el feminismo de color se empieza a decir: “Esas mujeres pertenecen a razas distintas”. Esto es enunciado en Estados Unidos y en Inglaterra fundamentalmente, donde las mujeres negras son pensadas en términos racializados. Desde esta posición se plantea: “Ustedes, mujeres blancas, les va muy mal por ser mujeres pero son blancas y gozan de ese privilegio, y la relación que tienen con el hombre negro y con la mujer negra reproduce en muchos sentidos el privilegio de blancura”. Después de las feministas negras (como *bell hooks*, entre otras), está el feminismo chicano que dice: “Sí, ustedes son negras, pero ustedes por lo menos hablan inglés”. También se encuentra el feminismo en el tercer mundo. Mohanty y otras autoras dicen: “Bueno, ustedes son mujeres negras, son mujeres chicanas, pero están en Estados Unidos. Ustedes saben que en el tercer mundo es más complicado el asunto”. Luego viene el feminismo lésbico, que es de los '90, principios del 2000. Son las que dicen: “Mujer no implica heterosexualidad, no reproduzcan esa idea normalizante y normativa de que la mujer necesariamente es heterosexual”.

Estos cuatro corrimientos del feminismo han llevado a pensar la diferencia en clave de multiplicidad, de pluralización. No es mujer, sino mujeres que están contextualmente producidas por relaciones de poder que no podemos desconocer así como por otra serie de relaciones sociales como la clase, la raza, el lugar, de ahí viene la noción de interseccionalidad<sup>3</sup>. Considero que en nuestra conceptualización de la relación cultura-diferencia todavía estamos, por así decirlo, como en el segundo momento del feminismo. Por tanto, lo que hay que hacer es recoger la idea de que no existe una mujer sino mujeres (esto es lo que entiendo por desotrerizar la diferencia).

Pero la historia del feminismo no termina ahí. En los últimos diez, quince años, se han producido una serie de conceptualizaciones y de prácticas políticas llamadas post-feminismos. Por ejemplo la teoría *queer*<sup>4</sup>, que surge como una reacción. Esta postula que el derecho del respeto de las orientaciones sexuales no se puede limitar a la crítica del heterosexismo normativo. Porque hay personas que se mueven de una sexualidad a otra, que son transexuales, que no están en un lugar, que son nómadas en ese aspecto. Esta teoría nace de todas estas discusiones de la no

---

<sup>3</sup> Interseccionalidad o discriminación interseccional es la teoría sociológica que propone y examina cómo diferentes categorías de discriminación, construidas social y culturalmente, interactúan en múltiples y, con frecuencia, simultáneos niveles, contribuyendo con ello a una sistemática desigualdad social.

<sup>4</sup> Queer es un término global para designar las minorías sexuales: gays, lesbianas, bisexuales, transexuales. Su traducción del inglés define el adjetivo como “extraño” o “poco usual”. Esta palabra ha ido evolucionando su significado en lo referente a la sexualidad; hoy ya no comprende una connotación peyorativa hacia la homosexualidad.



fijación de ciertas identificaciones y tiene dos características: la reivindicación de un lugar ridiculizado y de un lugar anormalizado.

Creo que respecto a la cultura y a la diferencia cultural tenemos que ver cómo estas ideas pueden iluminar el trabajo. Primero que la diferencia no es una, sino muchas. No hay una forma de ser indígena sino la indianidad se puede articular. Recomiendo entonces que, cuando se esté legislando y haciendo prácticas sobre la diferencia cultural, no cerrarla sino abrirla, volverla más compleja.

La otra cuestión es tener cuidado con los procesos de normalización. Desde la cultura a veces articulamos estos procesos porque nos gusta la norma, la estandarización. Y la teoría queer dice: “En la estandarización, en la legibilidad, en la visibilidad, hay muchos problemas”. Entonces, en nuestras prácticas es importante normalizar de manera reflexiva, saber que eso tiene que ver con el poder y con la política. Hay que “queerizar” la cultura o el trabajo de la cultura, desmontarlo de las normalidades y las normalizaciones.

### **3. Las identidades históricas nacionales y los procesos identitarios contemporáneos**

#### **• Diferencia entre sujeto, subjetividad y subjetivación**

La noción de *sujeto* tiene dos acepciones: como agente y como sujetado. Para dar cuenta de esa doble significación propongo que establezcamos la distinción con la *posición de sujeto*, que es el lugar social en el cual los sujetos son producidos y sujetados. Por otro lado, la *subjetividad* es la manera en cómo los individuos o las colectividades asumen, problematizan, confrontan y tensionan múltiples posiciones de sujeto. Entonces, las subjetividades tienen que ver con las experiencias, apropiaciones e interpelaciones de individuos y colectivos con respecto a esas posiciones de sujeto. Por ejemplo, la argentinidad es una posición de sujeto, pero no todo el mundo que es interpelado como argentino experimenta esa posición de la misma manera. En síntesis, el sujeto debe ser entendido como posición de sujeto y como subjetividad, mientras que la *subjetivación* es la producción de subjetividades y de posiciones de sujeto.

#### **• Subjetivación del individuo moderno y descentramientos**

Podemos entonces ver cómo fue producida la subjetivación del individuo moderno. Allí intervino una narrativa con tres componentes fundamentales: la autonomía, la transparencia a sí mismo y el individuo soberano. Ese relato supone que los individuos son autónomos, que al menos se conocen a sí mismos, y por lo tanto sus pensamientos, sus acciones y por qué hacen lo que hacen son transparentes a su conciencia. Esa es la narrativa, el discurso, la representación y la subjetivación del individuo moderno.

No obstante, esa subjetivación ha sido profundamente descentrada desde múltiples modelos teóricos. Esto es desarrollado por Stuart Hall. Este autor, como primer modelo teórico que descentra esa subjetivación menciona a Karl Marx, para quien el individuo es el resultado de una historia de relaciones sociales. Ahí no hay un individuo como entidad abstracta.





El segundo descentramiento proviene de Sigmund Freud, quien cuestiona la idea de que nos conocemos a nosotros mismos. Para el psicoanálisis no somos instrumentos de la razón, no somos transparentes a nosotros mismos. Este argumento de que somos sujetos del inconsciente, problematiza la noción de subjetivación del individuo autónomo, transparente y autocontenido de la modernidad.

El tercero viene de Ferdinand de Saussure – la figura fundante del estructuralismo lingüístico–, quien dice que somos sujetos al lenguaje, no hablamos sino que somos hablados por el lenguaje. El antropólogo Claude Lévi-Strauss llevó ese enunciado a plantear cómo los mitos y el parentesco son estructuras en lo inconsciente que explican por qué las cosas son de una manera y no de otra.

El cuarto descentramiento es el producido por Michel Foucault. Este filósofo señala que el individuo moderno es resultado de un proceso de individuación que tiene que ver con tecnologías disciplinarias y biopolíticas. Ahí la historia opera de otra manera, no en el sentido de Marx sino de historialización genealógica. Esto implica mostrar cómo hemos llegado a ser individuos que nos consideramos libres, autónomos, soberanos, desde unas tecnologías de dominación que nos hacen sentir libres.

El quinto descentramiento – que indica o refiere Hall– es el feminismo, según el cual incluso nuestra noción de lo femenino y de lo masculino tiene que ser cuestionada. Existen seres humanos articulados a través de géneros, y esas articulaciones no son simplemente para distinguir unos de otros sino para dominar.

Dos descentramientos más, que me parecen relevantes, surgen de la teoría poscolonial, en los años 90. De una forma más profunda que las críticas etnocentristas, esta teoría muestra que en la manera cómo pensamos y ordenamos el mundo, el término marcante y articulador de todo es esa Europa “hiper-real”. Un último descentramiento es el del antropocentrismo. Desde allí se propone entender la relación entre humanos y no humanos de otra manera, romper con cierto antropocentrismo que asume que la vida debe tener un significado concreto.

En resumen, lo que tenemos que trabajar es la problematización de esa narrativa y de esa experiencia de subjetivación del individuo moderno como autónomo, soberano y autocontenido.

### • **Identidades**

Propongo los siguientes criterios para estudiar las identidades, intervenirlas y pensarlas:

El primero es la *relacionalidad*: nunca se tiene una identidad sin una alteridad. Un “nosotros” siempre implica un “ellos”. Alteridad es la otra cara de la moneda de la identidad, siempre tenemos pares de identidades-alteridades, no hay identidades solas.

El segundo es la *procesualidad*: las identidades nunca están quietas, sedimentadas, aunque algunos las experimenten como algo acabado y definido de una vez y para siempre. Entonces para hacer políticas públicas o trabajar con identidades culturales, se las debe pensar como parte de un proceso inacabado, no tratar de sedimentar, de cerrar el asunto desconociendo la historicidad que las constituye.

El tercer criterio tiene que ver con que las identidades son *categorías para intervenir sobre el mundo*, es un



asunto de tecnología de dominación. Cuando los europeos piensan en la noción de indios, lo hacen para gobernar y legitimar su gobierno. Se trata de la gestión de la diferencia, pues desde ahí es que se dan reproducciones de relaciones de poder.

Otro elemento es que hay una *dimensión narrativa, conversacional, dialógica* en la producción de las identidades, que se vincula con el poder. Cuando se convoca a un evento se está haciendo parte de la conversación, por ejemplo, de cómo se definen y transforman esas identidades.

Finalmente, las identidades son *heterogeneidades múltiples*, dispersas, no son puridades. Son menos algo compartido y más un lugar de enunciación, que no implica borrar la diferencia. Nosotros hemos asociado la palabra identidad a lo idéntico, pero lo que tenemos que hacer no es descartarlo sino incorporar categorías donde la identidad no signifique que todos somos iguales.

Por otra parte, para la pregunta sobre las *identidades históricas y las identidades globalizadas* se debe observar cómo entendemos el concepto en el campo gubernamental y público de la cultura. *Identidades históricas* es un término que Rita Laura Segato desarrolla en su libro *La nación y sus otros* (2007), y refiere a aquellas identidades que tienen una sedimentación, trayectoria, densidad, anclajes y articulaciones concretas en las formaciones nacionales de alteridad. La idea de estas *formaciones nacionales de alteridad* es utilizada por Segato junto a Claudia Briones para decir que la manera cómo en Colombia se ha producido la diferencia, por ejemplo indígena, es distinta de cómo se ha producido en México. Allí estas autoras buscan dar una herramienta teórica y metodológica para razonar por qué se da esa diferencia. Tiene que ver, entonces, con cómo “los otros” de la nación son producidos históricamente y cómo en general hay un colectivo no marcado que marca a los diferentes como “otros”, y esos otros no son entidades que puedan ser separables del contexto de formación nacional de alteridad que los constituye como tal.

A partir de este conocimiento de la formación de alteridad, se plantea que el significado en términos de los relatos de la nación, de *los otros*, ocupa lugares distintos. Otro elemento muy importante es que esa formación se produce también hacia afuera, y tiene un componente de cómo son vistos esos personajes hacia afuera. El último elemento es que hay una geografía, una topografía moral, una espacialización de esa formación nacional de la alteridad que se produce de maneras distintas. Este concepto muestra cuáles son las geografías de la civilización y las de la barbarie, y cómo se articulan esos diferentes escenarios y alteridades en unas jerarquizaciones morales de las poblaciones y de los lugares. Dentro de ese marco, aparecen identidades históricas fundamentales, centrales para producir a la nación. Dichas identidades tienen implicaciones en tanto hacen la posibilidad de imaginar y de disputar el presente y futuro de esa formación nacional de alteridad.

La otra denominación a considerar aquí es la de *entidades o identidades enlatadas de la globalización*. Para Segato (2007), con la globalización se ha producido la circulación cada vez más fuerte de ciertas imágenes identitarias, en los medios, en la literatura, en la academia, en la cooperación técnico internacional, en discursos estatales y supraestatales. De este modo, algunas de estas imágenes comienzan a posicionarse. Esa circulación es con predominancia de algunos lados hacia otros. Entonces se empiezan a pronunciar movimientos y movilizaciones en nombre de estas ideas identitarias, que responden a unas lógicas, experiencias históricas y formaciones nacionales de alteridad muy particulares. Lo que dice Segato es que las identidades históricas –las que hacen sentido y las que



son arraigadas en las formaciones nacionales de alteridad– entran en tensión, en traducción o en relación con esas identidades de la globalización, a veces para potenciarlas, a veces para socavarlas.

Este argumento nos lleva al siguiente punto de elaboración, y es que cuando nos encontramos frente a una reivindicación cultural o una reivindicación de diferencia cultural, o a una práctica cultural como la patrimonialización, habría que hacer una contextualización y entender cómo esa reivindicación o esa demanda encaja o no en estas formaciones nacionales de alteridad; encaja o no en todos estos procesos de globalización.

Todo lo que Segato declara sobre las identidades históricas y las imágenes identitarias globalizadas, tiene que ver con las visiones más dominantes del multiculturalismo. Este último no refiere simple y llanamente al momento cuando ciertas fuerzas y movimientos o luchas locales lograron que por fin emergiera la verdad de la diferencia cultural al interior de la nación. El multiculturalismo es un discurso globalizado porque, en los años 90, alrededor de 16 o 18 Constituciones en América Latina se modificaron para asentar que sus naciones son multiétnicas y multiculturales. Es decir, la imaginación teórica disponible a finales de los 80 y principios de los 90 presenta narrativas sobre el multiculturalismo que son imágenes globalizadas. Creo que lo de identidades históricas globalizadas o enlatadas tiene que ver con la problematización del naciocentrismo en el análisis de las identidades culturales. Estas son mucho más que las formaciones nacionales de alteridad, pero solo pueden existir y ser articuladas en el marco de ellas.

### **A modo de cierre**

El seminario lo llamamos *Diversidad, Interculturalidad e Identidades*. Sobre estos términos, como conclusión, en vez de interculturalidad es mejor hablar de interculturalización, en el sentido de que la culturalización es un proceso que involucra todo lo que estuvimos tratando. Es decir, tomaría las nociones de transculturalizaciones, o de heterogeneidades y culturalizaciones. Ahí habría un ámbito para hacer que el concepto de interculturalidad encierre la idea de proceso. El prefijo “inter” remite a dos, quizás más que de “inter” podemos hablar de “trans”.

Por otra parte, es necesario que pensemos en la pluralidad de la diversidad y, como vimos con las teorías feministas, lo que implica moverse de mujer a mujeres (o de diversidad a diversidades) en términos teóricos y políticos. Eso lo hacemos en nombre de mantener abierta y posible la imaginación política, de poder politizar y permitir otras luchas.

En relación a las identidades, diría que pensemos en identificaciones. Identificaciones en este doble anclaje de las posiciones de sujeto y de las subjetividades, como esas suturas provisionales e inestables de las que hablaba Stuart Hall.

Creo que este seminario lograría su objetivo si ustedes se pueden llevar estos conceptos y, en última instancia, no es tanto cómo le damos nombre a esos conceptos sino cuáles son los problemas que ellos abren.

### **Referencias bibliográficas**

Abu-Lughod, Lila (mayo-agosto 2012), “Escribir contra la cultura”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol.



9, N° 19, pp. 129-157.

Grimson, Alejandro (2011), “Dialéctica del culturalismo”, en *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la etnicidad*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Hall, Stuart. [2000] (2010), “La cuestión multicultural”, en *Stuart Hall, Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá- Lima-Quito, Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 583-618.

Rolph Trouillot, Michel (2011), “Adiós cultura”, en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Said, Edward W. [1978](2008), *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori.

Segato, Rita Laura (2007), *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.



### MODALIDAD Y ACTIVIDADES

Las clases se dictaron durante julio de 2015 en la Casa Torcuato Tasso. El seminario fue acompañado por la charla a cargo de los responsables del programa Puntos de Cultura y la inauguración de la muestra “Territorios” (selección de obras del Banco Central de la República Argentina).

### DESARROLLO TEÓRICO

#### El concepto de cultura

Para hablar de igualdad e inclusión socio-cultural, en principio debemos abordar el concepto de cultura. Por este entendemos, primeramente, un proceso de cultivo, un hecho que corresponde por completo con la actividad humana. Etimológicamente la palabra proviene del latín, y está en íntima relación con la tarea del agricultor, del trabajo con la tierra: sembrar, acompañar el crecimiento de las semillas, y luego producir lo cosechado. Todo ese procedimiento se repite una y otra vez, y se ha realizado así por miles de años. O por lo menos, para ser más correctos, esto es lo que pasó hasta que se modificaron las estrategias agrarias que permitieron que la civilización andina pudiera desarrollar otros procesos alimentarios, como la producción de la papa o el maíz. Dichos procesos, tan necesarios como complejos, a lo largo de las épocas permitieron que el mundo consiguiese superar el hambre, al menos en ciertos sectores. Y aunque no es el tema central de debate, quisiera focalizar en este proceso, como trabajo humano que se modifica de acuerdo a los contextos sociales.

A partir de allí, propongo pensar a la cultura como un proceso continuo de cultivo, donde las estrategias de su desarrollo se adecúan a las necesidades de los individuos que la integran, al mismo tiempo que la construyen. La cultura, entonces, no es un producto que se obtiene, sino que su principal valor está justamente en la acción que solicita. Y hago esta aclaración porque tendemos a considerarla “dentro de cajas” o por medio de indicadores de eficacia que corresponden específicamente a productos, pero es de suma relevancia que comprendamos que no nos estamos refiriendo a una mercancía ni a un evento.

En este sentido, como gestores culturales, precisamos medir la cantidad de público o receptores de la cultura, conocer su generalidad por medio de estos indicadores estadísticos, pero no debemos olvidar que estos no miden los procesos de construcción histórica o, como me gusta plantearlo para que resulte claro, no miden los valores de un

---

<sup>1</sup> Historiador, escritor y gestor cultural. Como Secretario de Ciudadanía Cultural en el Ministerio de Cultura de Brasil (2004-2010), fue responsable de la creación e implementación del programa Puntos de Cultura. Trabaja como gestor cultural desde hace más de treinta años. Actualmente participa en la campaña por la “Cultura Viva Comunitaria” para toda Latinoamérica. Es autor de varios libros donde reflexiona sobre cuestiones vinculadas a la ciudad, el ocio y el trabajo, entre otras.



abrazo. ¿Cuánto pesa un abrazo? ¿Cuánto mide la sonrisa de las personas? ¿Cuánto valen las formas vinculares de las comunidades en términos de convivencia, de concreción de relaciones pacíficas y armoniosas? Todo esto tiene una implicación en la cultura, y es preciso que lo sepamos si no queremos caer en resultados numéricos que no dan cuenta de los individuos que la integran.

Incluso nosotros mismos, en este encuentro de formación de pensamiento, estamos ante el proceso de construcción de programas de políticas culturales. Dicho proceso se lleva a cabo en la medida que nos mantengamos enfocados en nuestro tema, corriendo el riesgo constante de perderlo. Por eso, creo acertado que nos hallemos físicamente situados en un “punto de cultura”. Tal espacio, desde su estructura, carga su propia historia; y esta debe ser tenida en cuenta como proceso de construcción, de paso de generaciones sociales, cada una determinada por un contexto en particular. Considerando estos aspectos en torno a la cultura, se ubica su mayor particularidad: su proceso transformador.

### **Dimensiones de la cultura y políticas públicas**

Actualmente, nos encontramos no solo ante una crisis económica y política, sino también frente a una profunda crisis de humanismo, de valores. En este momento particular, en que la cultura tiene un papel vital en la sociedad, es preciso destacar sus tres dimensiones fundamentales. En primer lugar, su dimensión simbólica, en tanto expresión inherente a todos los seres humanos, puesto que todos necesitamos expresarnos, transformar nuestras interpretaciones del mundo. Desde la época de las cavernas hasta el día de hoy, la gente produce, crea, transforma. Asimismo, la cultura comprende valores, comportamientos, procesos de ciudadanía; esa es su segunda dimensión. Y aquí debemos profundizar. Es esencial que se trate a la cultura en términos de construcción de políticas públicas; esa es la función que hoy tenemos asignada.

En tercer lugar, tenemos la dimensión económica que refiere a la administración de medios y recursos con los que contamos. Es cierto que la economía –en todos sus aspectos– está sobrevalorada en el presente y, por lo tanto, no partimos de un equilibrio para comenzar con nuestra tarea. Esta situación genera, justamente, que se piense a la cultura en tanto producto; como objeto que una vez finalizado no sufre modificaciones. Claro está que la cultura no responde a esa concepción (por más que se intente desde ciertos sectores).

Entonces, requerimos políticas públicas de cultura con un sentido transformador y que sepan equilibrar las tres dimensiones; es decir, que logren concebir su expresión simbólica al mismo tiempo que su comportamiento y valores, además de su implicancia económica.

### **Desjerarquizar la cultura**

Muchas veces acreditamos la cultura erudita o las llamadas “bellas artes” a un patrón superior respecto a otras manifestaciones y expresiones, pero no debería ser así. Si bien el estudio y la intuición son elementales para lograr una mejor comprensión o establecer nuevos patrones de entendimiento, no debemos confundir cultura con



método. Este último es el medio del aprendizaje pero no la cultura en sí misma.

En esta línea, la cultura es un proceso que se genera a partir de las más profundas sofisticaciones. Por ejemplo, durante la colonización se decía que los pueblos de América no tenían escritura porque su codificación de colores y gráficos no se concebía como tal. En ese período se mataron a muchas personas que hubieran podido descifrar esos complejos grabados y, como consecuencia, aún hoy no sabemos su significado. Igual sería decir que los egipcios o los griegos no tuvieron escritura, simplemente por no comprender los contenidos ahí expuestos al no compartir ese código. Aquí quiero destacar que los procesos colonizadores siempre mantienen una idéntica premisa: “el otro no sabe escribir, no tiene historia”.

Lo mismo ocurre con lo que podemos denominar “cultura de la calle”: aquellas creaciones artísticas que nacen en espacios comunes y no se resguardan dentro de una institución. Por ejemplo, un tipo de poesía conocida como *written and poetry*, que comienza como una forma del lenguaje de la calle y que todos utilizamos para comunicarnos. Con esto me refiero a las formas cultas e incultas que yacen en el seno de la cultura y que no debemos jerarquizar.

Sobre este punto, otro caso para ilustrar: en la Edad Media el idioma culto era el latín y por lo tanto el único que podía utilizarse; hasta que un italiano decidió escribir un poema en un lenguaje que oía en la calle. ¿Quién fue ese poeta? Dante Alighieri y su *Divina Comedia*. Con esta obra dio origen al italiano moderno, que surgió desde el idioma vulgar, no desde el culto y elitista. De todos modos, tampoco diría que todo aquel que produce una red sea un Dante Alighieri, porque hay que tener mucho dominio y capacidad de transición de lo erudito a lo popular. Esto posibilita pensar que lo que hoy entendemos como vulgar podría haber sido interpretado en otras épocas como un clásico. Por eso, la dimensión simbólica de la cultura es un aspecto que hay que experimentar; hay que potenciar la capacidad de la gente de circular entre dos mundos, de concebir tanto una ópera como una manifestación popular. Y dentro de lo popular hay que percibir la diferencia entre la producción urbana y cosmopolita de las calles y la tradicional. Muchas veces hay que considerar también las fusiones, como la obra de Astor Piazzolla, quien logró ubicar la música de las grandes salas de concierto en otra condición. Se percibe en este compositor no solo el talento sino también, y quizás principalmente, la sensibilidad en el tránsito entre esos dos mundos.

Esta capacidad de transición –presente en ambos artistas mencionados brevemente–, permite aproximarnos a la necesidad de romper con la jerarquización de la cultura con el objetivo de adoptar nuevas legitimidades. De conseguir esto, el gran proceso creativo de la cultura se realiza de otra manera. ¿Por qué? Porque la gente no se intimida, por el contrario, comienza a valorar su producción, cree en sí misma y de este modo establece otra conexión con el mundo. Es fácil observar este fenómeno, por ejemplo, en los que hacen hip hop: ellos se mueven de una manera determinada, tienen un porte particular, una forma de expresarse, una impronta propia para andar en las calles.

En síntesis, podemos producir procesos de transición, de interrelación entre mundos, y así estaremos evitando el fundamentalismo (algo que se vincula con un problemática actual); donde uno no comprende al otro y no hay interés en comunicarse. A este respecto podría hablar del Estado Islámico, del cual podemos dar cuenta de una ausencia en la comunicación y de una profunda intolerancia. Aunque creamos que esta situación está lejos nuestro, por el contrario, hay elementos que podemos encontrar cotidianamente.

Por ejemplo, en Brasil ahora están transmitiendo una novela con dos personajes femeninos protagonizados



por Fernanda Montenegro y Nathália Timberg; dos damas de teatro y televisión brasileña que generaron una gran conmoción porque en el primer capítulo se besan. Esa escena se transformó en un escándalo importantísimo. Además pasaron otras cosas en ese programa: un personaje quiebra las piernas de una amiga para ir a una fiesta; otra mató a su amante porque tenía una cercanía con su marido; un alcalde de una religión evangélica, muy religioso, pero se dedica a robar. Sin embargo, la audiencia nunca protestó por estos episodios, sino que se alborotó por el beso de estas dos mujeres que, en comparación con el resto de los personajes, tienen una vida más que correcta. Esto permite apreciar la presencia del Estado Islámico en términos de tensión social de una parte contra otra. Doy este ejemplo porque lo conozco, pero imagino que en Argentina podemos encontrar similares. En general, estamos viviendo una profunda intolerancia e incapacidad de reconocimiento de otros. Nuestra labor como gestores culturales es producir una alternativa y conseguir otro medio de comunicación. No para fundirse con el otro sino justamente para afirmar la propia identidad, comprendiendo al otro en un proceso de conocimiento.

### **Cultura como construcción de identidad**

La construcción de identidad representa un problema, incluso desde las políticas públicas de cultura, sobretodo en manifestaciones populares que tienen un papel más desarrollado respecto a la alteridad. Y esta cuestión está en íntima relación con la identidad en términos de autoconocimiento de cada individuo. Eso es fundamental. El psicoanalista francés Jacques Lacan acuñó la “teoría del espejo”. Él planteaba que cuando los niños muy pequeños se veían en un espejo, a partir de su propia imagen reconocían que había alguien más, y ahí se producía la construcción de la personalidad. Todos pasamos por ese autorreconocimiento; en ese momento no conseguimos establecer aún comunicación con los otros pero sí de conocimiento con otros. ¿Y cómo entra la cultura en ese proceso? Como decíamos antes, la cultura es expresión simbólica; por tanto, es la forma en que la gente se autorreconoce.

En este aspecto, el *Martín Fierro* es una obra literaria que nos da una imagen de la identidad gaucha, argentina, propia de su contexto; y para el autor es una autoimagen. En otras palabras, desde el punto de vista individual la cultura también tiene un “momento de espejo”, donde se construye su identidad, su propia imagen y la contraimagen. Precisamente, son los encuentros con las historias de otras generaciones, con la literatura, el arte y en definitiva con todas las narraciones y expresiones que nos rodean, las que nos hablan de nosotros mismos. La gran pregunta es: ¿Cómo nos vemos? ¿Cómo nos percibimos a partir de estos nuevos medios de comunicación? Por ejemplo, si las personas no se ven en televisión, no compran. Eso es un proceso de construcción de identidad; porque cuando no sabemos qué somos y hacia dónde ir, somos dirigidos por otros.

Por esto hace falta una política pública que tenga sentido de transformación; no basada en patrones preestablecidos (como la idea de clase), sino en una categoría de opciones que favorezcan la experimentación y la introyección del conocimiento. La experiencia subjetiva con la obra permite ingresar en ese proceso. Lo mismo ocurre con los deportes, por ejemplo. Cada uno parte de ciertas reglas que posibilitan su comprensión, y de no poseerlas no se logra ingresar en ese sistema. Igualmente, con una orquesta sinfónica uno precisa conocer el código del acontecimiento para poder comenzar ese proceso de conocimiento a partir de la experiencia sensorial. Por estos motivos, hay que garantizar herramientas para que la persona comprenda las reglas. A la vez, esto nos permite pensar





que también la cultura es un ejercicio; hay que llevarla al plano de la acción porque tiene algo de artesanal, una “magia” podríamos decir.

### **Alteridad, otredad y pensamiento mágico**

La alteridad es una combinación: yo soy un individuo único y me reconozco diferente a otros. Y en esta conjunción podríamos ubicar a la solidaridad como algo intermedio; es decir, yo puedo practicarla porque implica la fusión entre identidad y otredad. Dicho de otra manera, el reconocimiento por la identidad es un reconocimiento por la otredad.

Desde mi punto de vista, solo el arte tiene esa posibilidad de construir un ejercicio de convivencia, esa ecuación entre identidad más alteridad cuyo producto es la solidaridad. Creo que es el medio más efectivo para ejercitar la otredad porque, en principio, nos transporta a diferentes realidades y porta “magia”. Sobre esta última, aunque parezca extraño, hemos sido educados históricamente para reprimirla debido a la conexión que posee con lo instintivo y lo primitivo. La sociedad nos imparte la necesidad de ser racionales y por tanto de eludir nuestra “animalidad”. Contrariamente, considero que la mejor estrategia es volver al pensamiento mágico, dejando a un lado al científico y su compartimentación de los fenómenos que permiten su comprensión. Ese retorno al origen no es una forma de abandonar el pensamiento; es un modo de reconocernos por otros medios que también nos posibilitan hacer políticas culturales, aunque a partir de herramientas distintas.

En referencia a lo dicho, propongo analizar la percepción de una nube para un niño. Este no la entenderá como vapor condensado sino que encontrará una imagen que le resulte reconocible. Los adultos eventualmente le daremos información para que conforme ese elemento como objeto de estudio por medio de un proceso científico. Pero claro está que esa no es la única verdad, porque existe la interpretación mágica. Ese es exactamente el pensamiento de los pueblos originarios, y de ellos parte lo que comentaba al inicio sobre la agricultura y el concepto que hoy utilizamos en nuestra labor. Por ejemplo, en una oportunidad encontré en Perú unas semillas de maíz de colores, entre azules y negras. Cuando mostré la foto a compañeros, me preguntaron si eran transgénicas; por el contrario, eran semillas antiguas y de una variedad superior a las que conocemos. Los pueblos originarios contaban con un conocimiento mayor al respecto y, además, en relación a la medicina. La observación de la naturaleza, entonces, era más profunda que la que hoy tenemos nosotros. Sobre esta construcción del pensamiento de los pueblos originarios ha trabajado mucho el antropólogo brasileiro Viveiros de Castro.

Otro ejemplo: para mejorar la educación de un país, en general la primera propuesta que surge es la de edificar escuelas. En Medellín (Colombia) tenían esa idea pero no procedieron de esa forma. En esa ciudad invitaron a escritores de su arquitectura para presentar el proyecto de una escuela, involucrando una filosofía de Gobierno, una política cultural acorde a la ocasión. De acuerdo a esta experiencia podemos decir que, si bien hablamos mucho de la sustentabilidad de políticas públicas y de construcción de ciudades, no hay nada más sostenible que la inversión en personas. Y en esta inversión es preciso generar un cambio por completo; hay que abandonar el antropocentrismo para pasar al biocentrismo; debemos encontrarnos con el pensamiento mágico para alejarnos de la dimensión puramente racional y que esta deje de ser la única.



Este cambio de mirada del antropocentrismo al biocentrismo tiene su origen en el citado concepto de cultura, del cual se entiende que es todo aquello que no forma parte de la naturaleza; es decir, todo lo creado por la mente humana. Aquí tenemos que hacer la salvedad de que las relaciones sociales, las formas de interpretación del mundo, los sentidos, dependen de aquello que vivimos. Esa es la manera en la que nos formaron para pensar, por lo que tenemos que encontrar formas para descolonizarlo, para volverlo multicultural.

En resumen, la cultura tiene su papel estratégico –al igual que la política pública– en la elaboración de nuevos patrones de civilización.

### **Multiculturalismo e interculturalidad**

Como resultado de la lucha de los derechos civiles se construye la idea de multiculturalidad, entendida como la coexistencia de diferentes culturas.

Pues no existe una cultura pura, porque su misma concepción fue de manera híbrida. Es decir, se han cruzado diferentes especies en el Paleolítico, así como diferentes Estados en la Época Clásica, resultando en el transcurso de la historia lo que hoy conocemos. De allí, raza es un concepto cultural; no existen diferentes razas sino una sola que parte de un mismo origen aunque se hayan combinado en el tiempo. Esto se comprende en América Latina, a diferencia de Europa o Estados Unidos donde se mantiene la idea de separación. Por ejemplo, no hace tanto que en Estados Unidos la votación estaba prohibida para la raza negra; y hoy, teniendo un presidente negro, la problemática del racismo y separación se modificó pero no quiere decir que haya desaparecido.

### **Reflexiones finales (con intervención del auditorio)**

La cultura es un sistema natural de interpretación en donde la vida es construida; un sistema de aparato y de lógica. Nuestro trabajo, cuando gestionamos cultura, es enfocarnos desde la producción de un sistema. Por ejemplo, la educación supone las ideas de un bien común, una base compartida o un punto de partida equilibrado. Pero la publicidad de la educación se plantea en términos de “mejores” o “vencedores”; es decir, reproduce el modelo del sistema económico al educativo, intentando generar los mejores “educandos” vendiendo una escuela en particular. Lo mismo ocurre con cualquier producto comercial. Por ejemplo, las zapatillas Nike mantienen el discurso contra la explotación, mientras son hechas por medio de trabajo esclavo en Asia.

Entonces, debemos señalar que el mismo sistema cambia (y lo seguirá haciendo) y esto se replica en todos los aspectos de la cultura. En este sentido, podríamos pensar en Goya, el pintor español del siglo XX. Por medio de su arte denunciaba los procesos de inquisición (puntualmente en su serie de obras oscuras), pero también pintaba sobre otras temáticas para subsistir. Es decir, ganaba dinero por el mismo medio que denunciaba. Ahí encontramos un quiebre en el sistema.

**Auditorio:** Coincido en el mapa que se está planteando y quería hacer un comentario respecto al mercado, en relación con lo que postula Armando de Melo Lisboa sobre economías solidarias. Él aplica el concepto a un lugar



de encuentro, de intercambio de lo que produce el que cultiva, como tipo de sistema de producción que gobierna la vida. Esto lo menciono para recordar que la concepción del capitalismo o neo-extractivismo no es la única que existe, y ver las opciones que postula la economía solidaria. Esto permite pensar que el Estado no es un bloque homogéneo sino heterogéneo. Y sobre esto proponer, desde la gestión cultural, una regulación para equilibrar la dominación del sistema sobre la vida y lograr que el mercado esté para desenvolverse con otros parámetros. Para este fin, pienso que el “buen vivir” aporta mucho, porque si se lleva a cabo desde una visión profunda puede transformar el Estado. Me refiero a indicadores de transformación tanto del Estado como del mercado, pero no como compartimientos estancos. No deberíamos quedarnos en la intención de regular solamente el impacto negativo del sistema, sino buscar la transformación intercultural. Entonces es posible una construcción desde los sentidos, y hacerla como departamento de Estado mediante programas que puedan generar esa transformación. Creo que el rol de los que trabajamos en cultura pública es hacer un puente entre la vida y los sistemas.

**Célio Turino:** Precisamente esa es la cuestión: los principios de los sistemas naturales y sociales. Las instituciones se cierran en sí mismas y van creando sus medios de regulación y autopreservación; es decir, tienen su lógica de mantención. La ideología más fuerte tiene esa ventaja, que definitivamente naturalizamos y deshistorizamos. Creemos que siempre ha sido de esa forma y no nos cuestionamos siquiera su origen. Al naturalizarse con todos los productos del mercado, en nuestro lugar de gestión debemos tomar una posición de arbitrio. La cultura, en definitiva, es la dimensión humana que está más cerca de la vida. Ese es el objetivo de la cultura: nos permite salir momentáneamente de los procesos de alienación.

Por ejemplo, el pensamiento de los campesinos tiene una base circular porque se regula por los ciclos naturales: tiempos de sembrar, tiempos de cosecha, todo está definido de esa forma. Este pensamiento al que denomino “circular” corresponde al pensamiento mágico que mencionaba antes, y que fue reemplazado por el racional, lineal, con las ideas de progreso y desarrollo científico. Y es justamente el tiempo de la historia lo que rige los elementos de manera distinta al tiempo biológico, puesto que los cambios en términos de progreso poseen su propia lógica.

La cultura para ser emancipatoria tendría que tener la capacidad de hacer un dislocamiento, un distanciamiento; quizás en la misma línea que Bertolt Brecht con su teatro, cuando propuso la dialéctica de entrada y salida del espectáculo. Creo que es pertinente pensar en Brecht como un ejemplo de aplicación de política pública en el sentido emancipador, dentro del control del Estado.

Los sistemas están regulados y regidos para controlar aquellos aspectos bajo su ala, y la cultura pretende obviamente la ampliación de horizontes; es decir, aprende de ese control. Y allí podemos encontrar elementos de conformación de una política pública, porque tiene que prever esa tensión. El Estado es la cultura en todos los espacios dentro de su lógica, a la que pertenece el control. Y ahí hay una combinación entre la verticalidad del Estado y la producción autogestiva, puesto que son dos formas de producción existentes en la sociedad.

En definitiva, el objetivo es romper con los monopolios en la comunicación y generar una polifonía para poder acceder a una democracia efectiva. Así lograremos el equilibrio y la tolerancia.



## **Referencias bibliográficas**

Turino, Célio (2009), “Uma gestão cultural transformadora”, en *Ponto de Cultura. O Brasil de baixo para cima*. São Pablo, Ed. Anita Garibaldi.

