

La agencia política de la cultura ¿Batalla cultural o violencias culturales? The political agency of culture: Cultural battle or cultural violence?

Fecha de recepción: Septiembre 15 de 2025 - Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2025

Omar Daniel Cangas¹

Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua

Resumen

El objetivo del artículo es mostrar cómo el concepto “batalla cultural”, empleado por los gobiernos de derecha alrededor del mundo, opera como un dispositivo ideológico destinado a maquillar las violencias culturales que se ejercen bajo la lógica del sistema económico neoliberal, cuyo propósito es imponer una hegemonía que delimite lo pensable, lo vivible y lo legítimo dentro de sus Estados-nación. Así, bajo el ropaje de debates culturales, se encubre la producción de antagonismos sociales que, mediante una distinción terminológica, se presentan como verdades incuestionables. Inspirado en la grilla académica de Gramsci, Foucault y Bourdieu se sostiene que esta forma de violencia no requiere de una coerción directa, sino que actúa mediante la producción de subjetividades específicas, reforzando distinciones sociales y deslegitimando otras formas de vida. Asimismo, se propone una concepción de la cultura como un organismo político que, aunque condicionado por estructuras de poder, constituye una práctica situada capaz de disputar sentidos, organizar resistencias y transformar un orden social vigente.

Palabras clave:

agencia; batalla cultural; hegemonía; neoliberalismo; violencias culturales.

Abstract

This article examines how the concept of the “cultural battle,” employed by right-wing governments worldwide, functions as an ideological device that conceals the cultural violence exercised under the logic of the neoliberal economic system. Its aim is to impose a hegemony that delineates the boundaries of what is thinkable, livable, and legitimate within their nation-states. Under the guise of cultural debates, the production of social antagonisms is thus obscured, with terminological distinctions presented as unquestionable truths. Drawing on the theoretical frameworks of Gramsci, Foucault, and Bourdieu, the article argues that this form of violence does not rely on direct coercion but rather

¹ Profesor-investigador en la Universidad Pedagógica Nacional del estado de Chihuahua. Ciudad Juárez, México.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7687-4869> - Correo electrónico: cangas@upnech.edu.mx

operates through the production of specific subjectivities, reinforcing social distinctions and delegitimizing alternative ways of life. It further proposes an understanding of culture as a political organism that, while conditioned by structures of power, constitutes a situated practice capable of contesting meanings, organizing resistance, and transforming the prevailing social order.

Keywords:

agency; cultural battle; hegemony; neoliberalism; cultural violence.

Introducción

La reciente aparición del concepto “batalla cultural” en los discursos de los gobiernos de Donald Trump, en Estados Unidos, y de Javier Milei, en la República Argentina, ha revelado, además de la relatividad de los términos derecha e izquierda², una inminente conexión entre la recomposición del capitalismo global y el incremento de posturas neofascistas que se sostienen desde un conservadurismo moral, manifiesto en discursos xenofóbicos y racistas en distintas partes del mundo. Tales vínculos permiten analizar dicha expresión no como una manifestación natural o auténtica de procesos psicológicos o cognitivos individuales de sus expositores, sino como un discurso político que habilita una reflexión crítica sobre el modo en que habitualmente se ha estudiado la agencia política de la cultura dentro del neoliberalismo. La agencia política de la cultura es la capacidad que tienen algunas prácticas, narrativas, símbolos, valores y formas de expresión cultural para actuar como fuerzas que intervienen, transforman y reproducen un orden político. El reconocimiento de que la cultura no es solo un reflejo pasivo de la política o de la economía, sino un campo que produce efectos políticos reales³.

Si bien el sistema neoliberal ha sido generalmente concebido como un modelo económico, también constituye un tipo de racionalidad política que hace posible una configuración sociocultural. Es necesario entender que el fenómeno de la racionalización no se limita a una práctica política o económica, sino que

² El termino derecha e izquierda “se rigen indisolublemente el uno con el otro: donde no hay derecha ya no hay izquierda, y viceversa. Dicho de otro modo, existe una derecha en cuanto existe una izquierda, y existe una izquierda en tanto y cuanto existe una derecha. [...] si todo es izquierda ya no hay derecha, y, recíprocamente, si todo es derecha ya no hay izquierda” (Bobbio, 2001, p. 63).

³ Por ejemplo, puede legitimar o cuestionar estructuras de poder o movilizar a grupos sociales y generar acciones colectivas. Asimismo, puede modelar imaginarios y marcos de sentido para definir qué se considera posible, deseable o legítimo.

abarca el sentido global de la vida cultural de una sociedad. Desde un plano teórico y especulativo, configura una visión sistemática del mundo sustentada en reglas aceptadas colectivamente y en un canon considerado legítimo, que se traduce en métodos y pasos ordenados para alcanzar objetivos que determinan una forma específica de vida. Dicho, en otras palabras, la racionalidad política se relaciona con interacciones cotidianas entre el Estado y sus ciudadanos, pero también con efectos dinámicos a largo plazo, como la creación de una visión idealizada para determinar un biomodelo o un tipo ideal de sujeto o de grupos sociales, incluso de una población entera. Toda ratio política es entonces una matriz de normas sociales y culturales que instituyen un mundo, un conocimiento/poder que se centra en verdades que generan sujetos y organizan sus relaciones de reproducción cotidiana. La constitución de un sistema de pensamiento y su naturaleza práctica.

Aunque tradicionalmente las representaciones del conflicto por el poder político se han dividido en derecha e izquierda, dándole a la primera, principios conservadores, dispuestos a defender el orden establecido y, a la segunda, valores de alteración del orden dado, asociados a la apuesta por el cambio social, la ampliación de derechos, la justicia y la igualdad social⁴, tales identificaciones han sido tan solo una clasificación histórica que se explica en circunstancias muy específicas. Más que referirse a una persona, partido, grupo o clase social, sus definiciones deben entenderse en relación con realidades concretas de un país, una región o una entidad determinada, o dentro de un contexto más amplio, desde sentidos históricos o en comparación con otras experiencias similares. Esto es así porque los términos "derecha" e "izquierda" no designan contenidos fijos. Su definición nominal puede aludir a distintos tipos de contenidos ideológicos, según los tiempos y las circunstancias.

Un ejemplo es lo sucedido antes de los años sesenta del siglo pasado, cuando la derecha estuvo identificada con la defensa de la pluralidad y con un cierto eclecticismo. Una postura que consistía en seleccionar y combinar

⁴ Sin embargo, hay que recordar que el liberalismo, como ideología de un sector de la naciente burguesía europea, fue también considerado progresista, de izquierda, por comparación con quienes veían en él un peligro para las tradiciones, los prejuicios y las formas de vida que defendían la Iglesia católica y la mayor parte de la nobleza y los terratenientes, es decir quienes gozaban de privilegios a costa de la sumisión, la pobreza y la ignorancia de los demás (Rodríguez, 2004, p. 13).

elementos de distintas corrientes teóricas o estilos de vida, sin seguir estrictamente uno solo. En lugar de adoptar un único sistema coherente, la derecha valoraba lo que consideraba mejor o más útil de cada uno para construir algo propio o más amplio. Sin embargo, actualmente “es la izquierda la que [hoy] defiende la pluralidad y se opone al pensamiento único, y más todavía a la imposición de una visión unilateral del mundo” (Rodríguez, 2004, p. 16); mientras que la derecha neoliberal defiende y propone un pensamiento único, descalificando toda posición crítica y promoviendo una homogeneización ideológica bajo la apariencia de libertad individual.

En este sentido, la verdadera lógica del carácter conflictual de lo político en la cultura va, entonces, más allá de definir posiciones asociadas a la conservación o alteración del *statu quo*. Su intencionalidad es la institución de un sistema eficiente para la gestión de la vida, donde los ciudadanos son conducidos a la homogeneización de sus comportamientos. La actual ideología que hay detrás de la organización de la existencia de la ultraderecha se desarrolla en una serie de estrategias que responden a la crisis del modelo neoliberal clásico. Y, al igual que la clasificación de la derecha, relacionada con el conservadurismo, y la izquierda con el progresismo, no se trata de un fenómeno homogéneo, pero sí pueden identificarse algunos ejes comunes que configuran su lógica de operación. Por mencionar solo alguno, un ejemplo es su propuesta acerca de la eficacia social⁵, que se ha transformado en una eficacia económica⁶, que se mide por la capacidad de producir sujetos funcionales al sistema, que se gobiernen a sí mismos según los imperativos de la eficiencia, la competencia y el emprendedurismo, y no por la justicia o el bienestar social. Una reducción al sentido de lo económico, radicalizado en su versión neoliberal, y que expresa la dominación de una lógica mercantilista que ha generado transformaciones

⁵ La eficacia social se entiende como aquella capacidad de una acción, política, institución o práctica para producir efectos concretos y positivos en el ámbito social, es decir, para transformar, incidir o resolver problemáticas colectivas de manera tangible.

⁶ En términos generales, se refiere a la capacidad de un sistema, una empresa, una política o un individuo para alcanzar los máximos resultados posibles con los mínimos recursos, es decir, lograr objetivos económicos con eficiencia. Pero cuando analizamos la eficacia económica dentro del modelo neoliberal, no estamos hablando solo de números o producción: estamos frente a una racionalidad política que convierte lo económico en el único criterio válido de verdad, valor y legitimidad.

profundas en lo social⁷ y lo cultural⁸, donde las relaciones interpersonales y la totalidad de la vida cotidiana se reorganizan en la sensibilidad de la utilidad y la responsabilidad emocional, haciendo que los sujetos sean concebidos, por otros y por ellos mismos, como parte del capital humano⁹. Tal situación ha desencadenado una desigualdad estructural que se ha normalizado; es decir, dentro del orden económico neoliberal actual, se han generado profundas desigualdades sociales, pero se ha logrado que estas se interpreten como responsabilidades individuales, fragmentando el lazo social y debilitando el sentido del bien común, favoreciendo un individualismo competitivo.

La figura del “yo emprendedor” ha reemplazado al ciudadano comprometido socialmente. Asimismo, se ha instituido una gestión emocional de los malestares, la configuración de la figura de un “yo terapéutico”¹⁰ que dé respuestas a la precarización, el desempleo o la inseguridad laboral desde un sentido emocional y privado, desviando, por supuesto, la atención de las causas estructurales. En este sentido, el mercado no solo organiza la producción y el consumo, sino que también ha colonizado la subjetividad individual. Todo aquello que se considera exitoso, bello, normal, bueno, deseable, está mediado por lógicas de consumo, en un acto que deriva en la producción de subjetividades dóciles y funcionales. La institución de un tipo de sujeto adaptable, optimista, resiliente, flexible, capaz de tolerar la precariedad con buena cara,

⁷ Lo social es un ámbito fenoménico supraindividual, escapa a las voluntades individuales y a sus estrategias de decisión racional (Aguado, 2006, p. 86).

⁸ Aunque ambiguo e historicista, el término “lo cultural” debe entenderse como una densidad de relaciones que suceden entre la diferencia y la desigualdad; pero es un proceso que no puede ser pensado solo en la relación entre culturas, sino también al interior de formaciones sociales concretas y entre diferentes formaciones sociales.

⁹ “Pensar [y actuar] de esta manera es aceptar la lógica del mercado, conformarse con el individualismo, ceder ante la racionalidad neoliberal y aceptar su vigilancia dirigida, propia y personal, para la realización de uno mismo” (Cangas, 2022, p. 2).

¹⁰ Un yo sometido, con una moral manipulable, operativa y funcional, para su optimización. La concepción de un yo como un recurso más del capital de la economía de mercado, creado a su propia imagen, dispuesto a trabajar para un sistema de poder y dentro de él.

donde la emotividad¹¹ se convierte en un campo de intervención política para “estetizar la vida cotidiana”. Un proceso en donde la estética, tradicionalmente asociada al arte y a lo bello, se extiende y se disuelve en modos de consumo, despolitizando lo público y transformando las luchas sociales y políticas en estilos de vida, “experiencias personales” que neutralizan su capacidad transformadora (Lipovetsky, 1990).

Este enfoque economicista caracteriza al pensamiento liberal actual y opera como una forma de pensar que se ha legitimado por “promover” reacciones contra el progresismo. Se trata de una posición de la ultraderecha contemporánea, en abierta confrontación con la “ideología de género”, el “marxismo cultural” o la “hegemonía progresista”. Es aquí donde lo cultural toma relevancia y se resignifica como un campo de batalla en el que se libra una guerra simbólica contra los movimientos feministas, de la diversidad sexual, el multiculturalismo, el ambientalismo, etcétera. Hablamos de una “batalla cultural” que no solo constituye una disputa axiológica, sino que se presenta como una cruzada moral y existencial. Un conflicto que se articula en un populismo de derecha que interpela a un “pueblo real” enfrentado a una élite corrupta, burocrática y global, utilizando intensivamente la emocionalidad¹² (ira, miedo, indignación), así como un lenguaje simple, agresivo, directo, disruptivo y provocador. Al promover un retorno y la consolidación de lo “nacional” y de una supuesta identidad originaria amenazada por el globalismo, los inmigrantes, las minorías y el multiculturalismo, se construye una lógica de “un nosotros versus un ellos”, que ha reactivado discursos de exclusión racial, xenofobia y etnonacionalismo, siempre disfrazados bajo los discursos de defensa de la “seguridad”, la “libertad” o “la tradición”.

En tal sentido, izquierda y derecha, cultura y política son cuatro conceptos reconocidamente problemáticos en las Ciencias Sociales y, obviamente, lo son más cuando se utilizan conjuntamente como categorías teóricas reflexivas para

¹¹ La emotividad es la capacidad o disposición de un individuo para sentir y expresar sus emociones. Para su comprensión tiene un componente más situacional o reactivo, vinculado a la sensibilidad afectiva ante ciertos estímulos. En este sentido, la emotividad puede entenderse como un rasgo de personalidad o una respuesta emocional inmediata, muchas veces espontánea e incluso involuntaria.

¹² A diferencia de la emocionalidad este concepto remite a la estructura, experiencia y procesamiento de las emociones como parte constitutiva del sujeto. Implica una dimensión más compleja, histórica y social, donde las emociones no solo se expresan, sino que son también aprendidas, reguladas y gobernadas dentro de marcos culturales y políticos.

explicar la lógica cultural del sistema neoliberal actual. Del mismo modo, la complejidad de la expresión “la agencia política de la cultura”, que da título a nuestro ensayo, nos permite entender a la cultura como un organismo con capacidad para intervenir, influir y transformar dinámicas políticas, sociales y de poder; un agente activo que puede disputar sentidos, organizar resistencias, legitimar o deslegitimar formas de vida y construir subjetividades. El objetivo de este ensayo es analizar la violencia cultural como una forma de dominación simbólica que opera de manera sutil a través de discursos naturalizados como “verdades”, los cuales definen lo pensable, lo vivible y lo legítimo en cada época. Nuestra intención es proponer una concepción de la cultura como organismo político que, a pesar de estar condicionado por estructuras de poder, es una práctica situada que puede disputar sentidos, organizar resistencias y transformar el orden social vigente. Finalmente, se cuestiona el discurso de la “batalla cultural” promovido por sectores conservadores, que oculta una violencia estructural bajo una supuesta defensa de los valores tradicionales.

La agencia política en la cultura

Interpretar a la cultura¹³ como un organismo político implica comprenderla como un campo de disputa en donde se legitiman o se cuestionan sentidos y significados sociales. Así la cultura se convierte en un vehículo para la acción política, una herramienta que, dentro de un espacio de acción, gestiona las formas en que individuos y grupos producen, reproducen y transforman sus prácticas culturales. Para entender la cultura desde este sentido práctico, es útil el concepto de agencia desarrollado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu. Y aunque su concepción no aparece como una categoría autónoma en su pensamiento, ya que se encuentra estrechamente ligada a su teoría del *habitus*, es viable utilizarla para comprender la agencia política de la cultura, su lógica operativa y su configuración como un espacio de disputa simbólica: tres elementos que funcionan en una relación dialéctica entre la estructura y la acción social.

¹³ “El concepto de cultura al cual me adhiero [...] denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a esta” (Geertz, 1987, p. 89).

Desde el enfoque teórico propuesto por Bourdieu, la agencia puede entenderse como una capacidad práctica que se ejerce dentro de un campo¹⁴ social determinado. No se trata de una facultad abstracta, sino de una habilidad que el sujeto desarrolla para actuar de manera eficaz en contextos concretos, siempre en relación con un *habitus* adquirido socialmente y con las estructuras objetivas que configuran dicho escenario. El *habitus*, entendido como el sistema de formas de percibir, sentir y actuar que los individuos adquieren a lo largo de su vida, tiene la capacidad de guiar conductas de manera no consciente, permitiendo un tipo particular de acción social (Bourdieu, 2007). Aunque Bourdieu concibe la agencia desde un sentido práctico, esta se encuentra limitada por estructuras sociales y políticas, dimensionados en capitales simbólicos. Así, al ejercerse dentro de estas coordenadas, el agente usará tales capitales (económico, cultural y social) que condicionarán el tipo y grado de participación.

Sin embargo, Bourdieu no niega que los sujetos actúen, elijan o resistan de manera “consciente”; pero su punto central es que esas acciones están profundamente estructuradas por las condiciones sociales de existencia. Lo que un sujeto considera una “decisión personal” o un “gusto individual” suele estar moldeado por el *habitus*, el campo y los capitales disponibles. En este sentido, la agencia, para Bourdieu, se asemeja más a lo que él llama “sentido práctico”: una capacidad de actuar “como por instinto” en contextos sociales que el *habitus* reconoce. No se trata de una acción racional calculada, sino de una lógica incorporada y situada. La agencia, en Bourdieu, es entonces una acción socialmente situada y estructuralmente condicionada, una acción posible dentro de márgenes dados, sostenida por estructuras que el propio sujeto encarna (Bourdieu, 2007).

Esta encarnación es la dimensión activa y significativa de la cultura y su transformación en experiencia social. La manera en que un sujeto experimenta, siente, piensa y se interpreta a sí mismo en relación con el mundo. La cultura, bajo esta lógica, es un espacio de disputa simbólica, donde las significaciones sobre sí mismo y el mundo son utilizadas para transformar las estructuras sociales y políticas. Las luchas culturales ocurren cuando distintos grupos se dis-

¹⁴ Un campo es un espacio social, con una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan (Bourdieu, 1992, p. 72).

putan el control de los sentidos y los significados comunes, buscando definir la identidad colectiva, las narrativas históricas o las visiones del pasado y del futuro. Al interpretar la cultura desde su dimensión activa y significativa, las distintas instituciones sociales contribuyen a la producción de subjetividades, negociando y definiendo la originación de un biomodelo de sujeto histórico. Desde esta perspectiva, la cultura no solo refleja las condiciones sociales, sino que también tiene el poder de transformarlas, interrumpiendo las estructuras dominantes con la creación de nuevas formas de resistencia y emancipación.

El sociólogo italiano Maurizio Lazzarato en su crítica al capitalismo cognitivo¹⁵ introduce una categoría clave para pensar otras formas de producción de subjetividad, de resistencia y de nuevas posibilidades políticas frente a la captura del deseo por parte del poder neoliberal. Tal categoría son los agenciamientos de creación: “dispositivos e instituciones que son capaces de desplegar estas nuevas posibilidades de vida” (Lazzarato, 2006, p. 36). Lazzarato parte de la concepción de dispositivo¹⁶ de Foucault para argumentar esta configuración dinámica, colectiva y heterogénea de fuerzas, cuerpos, afectos, signos y saberes que tienen la capacidad de producir nuevas formas de sensibilidades y subjetividades. Los agenciamientos de creación no son estructuras fijas ni identidades políticas cerradas, sino procesos flexibles y móviles que permiten inventar las nuevas formas de existir, de sentir, de actuar y de imaginar el mundo (Lazzarato, 2007). Siguiendo con Foucault, Lazzarato distingue los agenciamientos de creación de las relaciones de poder. Mientras que estas últimas buscan capturar, codificar y organizar la vida según las lógicas del capital, del Estado o de la empresa, los primeros operan como prácticas de resistencia capaces de interrumpir la captura neoliberal del deseo, rompiendo con su dominio económico, social y cultural. En ese contexto, un acto de creación se convierte en un acto político.

¹⁵ El concepto de capitalismo cognitivo, según Lazzarato, designa una forma contemporánea del capitalismo en la que la producción de riqueza se basa cada vez más en el conocimiento, la información, la comunicación, y las capacidades afectivas y cognitivas de los individuos. A diferencia del capitalismo industrial clásico, que explotaba principalmente la fuerza física del trabajo obrero, el capitalismo cognitivo explota las capacidades mentales, relacionales y creativas de los sujetos.

¹⁶ Una red heterogénea de elementos, discursos, normas, leyes, prácticas, saberes y enunciados que se articulan estratégicamente con el fin de ejercer un poder sobre los sujetos.

Pensar la cultura como agencia política implica entenderla, entonces, como una práctica situada, estructurada por relaciones sociales y políticas, pero no por ello desprovista de una capacidad de intervención. Tal como sugiere Bourdieu, la acción se despliega dentro de márgenes dados, pero también, como señala Lazzarato, es precisamente en esos márgenes donde se organizan resistencias, se disputan sentidos, para alcanzar a desestabilizar lo instituido y dar paso a lo instituyente. La cultura, encarnada por sujetos atravesados por un habitus socialmente adquirido, no solo reproduce un orden, sino que también es potencialmente capaz de transformarlo, activando distintos agenciamientos de creación que lo reconfigurarán. Así, la agencia política de la cultura no remite a una libertad abstracta ni a una autonomía absoluta, sino a la capacidad de operar políticamente dentro de ciertas estructuras, movilizandolos recursos simbólicos, afectivos y narrativos que permiten tensionar y, en ocasiones, reorientar lo establecido. En términos generales, la agencia de la cultura es un acto político que no solo implica la toma de conciencia, sino también acciones situadas frente a estructuras de poder, normas y significados sociales para resistirlos.

La batalla cultural

Para reconocer el papel político de la cultura, es necesario recurrir a la teoría de la hegemonía¹⁷ cultural desarrollada por el filósofo italiano Antonio Gramsci, quien propuso una lectura innovadora sobre el modo en que se ejerce y se mantiene el poder en las sociedades modernas. Su concepto hegemonía¹⁸ constituye uno de los principios centrales para comprender cómo se funda-

¹⁷ “El término hegemonía deriva del griego *eghesthai*, que significa “conducir”, “ser guía”, “ser jefe”; o tal vez del verbo *eghemono*, que significa “guiar”, “preceder”, “conducir”, y del cual deriva “estar al frente”, “comandar”, “gobernar”. Por *eghemonia* el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. Se trata pues de un término militar. *Egemono* era el conductor, el guía y también el comandante del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habló de la ciudad hegemónica, a propósito de la ciudad que dirigía la alianza de las ciudades griegas en lucha entre sí” (Gruppi, 1978, p. 7).

¹⁸ La hegemonía en Gramsci “es la supremacía de un grupo social que se manifiesta de dos modos, como ‘dominio’ y como ‘dirección intelectual y moral’. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios, a los que tiende a ‘liquidar’ o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede y, aún más, debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la propia conquista del poder); después, cuando ejercita el poder, e incluso si lo tiene fuertemente empuñado, se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también ‘dirigente’” (Gramsci, 1981, p. 387).

menta la batalla por el sentido común dentro del marco de las sociedades civiles capitalistas, alejándose de la lucha directa contra el Estado o de la transformación violenta de las relaciones sociales de producción.

Para Gramsci, la burguesía no es solo una clase que detenta el poder económico, sino que se constituye como una clase dirigente y dominante en la medida en que logra construir un orden social fundado en el consenso. Desde esta perspectiva, el dominio burgués no se impone exclusivamente a través de mecanismos de control material (como los aparatos del Estado, la propiedad privada o las relaciones de producción), sino principalmente mediante el control de la producción simbólica y cultural. Es decir, a través del control ideológico y moral, la clase dominante consigue presentar su visión del mundo como si fuera natural, universal y neutral. En este proceso, la burguesía configura una forma de sentido común que es interiorizada incluso por las clases subalternas, quienes terminan por aceptar y reproducir las estructuras y valores del orden establecido. Esta forma de poder es más sutil y eficaz, ya que se ejerce a través de la sociedad civil, las instituciones sociales y las organizaciones culturales, lo que le otorga una legitimidad difícil de cuestionar (Gramsci, 1981).

En este contexto, la hegemonía se presenta como una forma de dominación basada en la capacidad de influir en las formas de pensar, sentir y actuar de los sujetos. Por lo tanto, existen múltiples espacios de disputa donde se lucha por la dirección ideológica de la sociedad. Es en esos espacios donde las clases subalternas deben librar lo que Gramsci denominó una "batalla cultural". Una confrontación que no se limita al plano económico ni al enfrentamiento directo con el Estado, sino que tiene lugar en el terreno de las ideas, las narrativas, los valores y las representaciones simbólicas. La batalla cultural implica, por tanto, una estrategia política para disputar el control de los discursos de verdad, de las instituciones educativas, de los medios de comunicación y de todas aquellas estructuras que moldean la conciencia colectiva (Gramsci, 1981). En pocas palabras, una batalla cultural es una guerra de subjetividades, que se desarrolla con el objetivo de resistir o negar la hegemonía existente y de construir una visión alternativa del mundo que logre convertirse en el sentido común de una parte significativa de la sociedad. Toda transformación social entonces no

debe de comprenderse únicamente como una toma violenta del poder político o una reforma estructural de las condiciones materiales de existencia, sino que requiere una profunda disputa en el plano cultural e ideológico para alcanzar la legitimación de ciertas formas de vida, un elemento central en la consolidación o el desplazamiento de un sentido hegemónico. En este sentido, la batalla cultural es una herramienta clave para comprender las dinámicas de dominación y resistencia en las sociedades contemporáneas, especialmente en espacios donde el poder opera de manera discursiva y donde la cultura se presenta como un vehículo privilegiado de control social. La batalla cultural, es entonces, una guerra entre ideologías, pero también una lucha por la administración de la sensibilidad, por el funcionamiento de la vida en común y por la reapropiación de lo humano que, hoy, debería hacerle frente a la maquinaria de despojo subjetivo que impone la lógica del mercado.

Sin embargo, en las últimas décadas, el concepto de batalla cultural ha sido resignificado por diversos actores políticos, especialmente de sectores de la ultraderecha que han adoptado una retórica confrontativa en defensa de lo que consideran los valores tradicionales de la civilización occidental. Uno de los exponentes más notorios de esta apropiación es el argentino Agustín Laje, quien ha popularizado una versión simplificada y despolitizada de la noción gramsciana de hegemonía. Desde la perspectiva de Laje, la batalla cultural se entiende como una defensa activa contra una supuesta "agenda progresista", que, según él, estaría infiltrando la educación, los medios de comunicación, las artes y las instituciones internacionales con ideas que atentan contra la familia, la religión, el orden natural, la libertad individual y el capitalismo (Laje, 2022). Esta visión convierte la cultura en un campo de confrontación moral, donde el objetivo ya no es la transformación estructural de las relaciones sociales ni la emancipación de las clases subalternas en el sentido de Gramsci, sino la restauración de un orden conservador que, al ser amenazado, deberá de asegurarse. Lo que resulta problemático en esta resignificación del concepto, es la inversión del contenido crítico original que el filósofo italiano le otorgaba. Mientras que en él la batalla cultural es una estrategia política para resistir y emanciparse frente a lo hegemónico de las clases dominantes, en el discurso conservador de Laje, es solo una herramienta de reacción frente a los avances

políticos y culturales de los derechos humanos, la diversidad sexual, la memoria histórica y la justicia social.

Esta versión conservadora o reaccionaria del concepto tiende a despolitizar los conflictos sociales, desplazando el análisis de las condiciones de desigualdad y explotación hacia un enfoque exclusivamente moralista y confrontacional. En lugar de problematizar cómo opera la dominación en las democracias neoliberales, se promueve un sentido conspirativo en la que cualquier avance progresista es interpretado como parte de un plan social destinado a destruir los cimientos de la civilización. Así, mientras la propuesta gramsciana invita a pensar la cultura como un terreno estratégico para disputar la dirección simbólica y cultural de la sociedad en clave emancipadora, la apropiación contemporánea de la ultraderecha convierte esa disputa en una trinchera desde la cual se pretende frenar los procesos democratizadores y restaurar jerarquías tradicionales. En este sentido, el contraste entre ambas concepciones no es meramente semántico, sino profundamente político e ideológico.

Las violencias culturales

Una visión estructural de la violencia nos obliga a visualizar su proceso de configuración y a hacer inteligible la constitución del orden de sentidos dentro de la circulación social de existencias valorativas, qué sujetos en un contexto y tiempo determinados interiorizan. En otras palabras, esta visión estructural del fenómeno de la violencia refuerza la relación del binomio violencia-razón/razón-violencia, invirtiendo la lógica de que solo existe violencia explicable o manifestada desde lo irracional (como se ha querido reducir en muchas ocasiones). Bajo esta lógica, es fácil argumentar que también existe una violencia que nace, se justifica y se ejecuta desde la razón, es decir, desde formas racionalizadas, planificadas, organizadas y legitimadas institucionalmente.

Lo que problematiza la relación violencia-razón/razón-violencia es que su configuración puede estar en el corazón mismo de la racionalidad política, especialmente cuando esta se instrumentaliza para gobernar, clasificar, excluir o moldear subjetividades. En este sentido, existe una intencionalidad consciente

por parte de una racionalidad política, en este caso, la de la ultraderecha, de modelar conductas desde ciertos sentidos y significados, instituyendo elementos y recursos intencionales para lograr fines. Es decir, se instituye lo que el sociólogo mexicano Arturo Magallanes llama "sistema violencia": la puesta en escena de un dispositivo en el que la acción violenta, en sus diversas formas, paulatinamente pierde el derecho de autoría, transformándose en la generación de una especie de ciudadanía vacía, la formación de un sujeto individualizado progresivamente despojado de una perspectiva comunitaria (Magallanes, 2011).

El "sistema violencia", que está siendo utilizado por el populismo neoliberal, se basa en la creación de actitudes y aprendizajes diseñados para propagar modos de acción y hacer a los individuos aptos para ellos. Su ejercicio, como todo en la modernidad actual, siguiendo con Magallanes, tiende a la reflexividad, a la autoobservación, magnificando la presencia del sujeto de tal manera que se presenta como algo racional, alejado de la naturaleza instintiva. Magallanes (2011) interpreta que la consolidación del sistema violencia es el abandono de los antiguos referentes civilizatorios¹⁹.

El sujeto actual, ya sea el individuo moderno o posmoderno, según se interprete, se encuentra inmerso en una búsqueda constante de satisfacción, lo que lo orienta hacia un hedonismo²⁰ descentrado. Es decir, sus deseos no se orientan hacia metas definidas que requieran un esfuerzo sostenido, sino hacia gratificaciones inmediatas que evitan cualquier cuestionamiento sobre su propio encierro narcisista. Estas gratificaciones se ofrecen de manera mecánica, prediseñada y superficial, como si fueran productos de consumo rápido y sin elaboración crítica. En este esquema, las opciones se limitan a lo visible y lo inmediato, anulando tanto el pasado como el futuro, e instaurando un modo de vida dominado por el presentismo instantáneo, muy similar a la reacción instintiva de los animales no racionales. Dentro del sistema violencia, lo que

¹⁹ Como la noción de sujeto racional, autónomo y universal; la verdad como única y objetiva; la historia lineal y progresiva; la centralidad del Estado-nación como organizador de la vida social; el patriarcado como orden natural; la cultura occidental como medida de lo civilizado; la idea de unidad, orden y jerarquía como principios normativos, etcétera.

²⁰ Se refiere a la conducta encaminada a la búsqueda constante del placer, es un sucedáneo de la forma de pensamiento inglés denominada utilitarismo.

se presenta como “natural” y espontáneo es, en realidad, la aniquilación de lo común. Se exalta la figura de un individuo “libre” y sin vínculos, no como una abstracción filosófica, sino como una experiencia cotidiana. En este contexto, la máxima de que “no se nace grupo, se llega a serlo” adquiere sentido solo si hay una decisión explícita de construir colectividad, es decir, si se opta por resistir el proyecto de aislamiento promovido por el sistema violencia.

En este sentido, el sistema violencia en los discursos de los gobiernos de ultraderecha, busca la definición y apropiación del sentido cultural en sus sociedades. Se trata de instituir a un individuo libre y sin vínculos a partir de una violencia que no solo censura y reprime explícitamente, sino que opera normalizando valores, saberes y sensibilidades, configurando jerarquías entre posturas políticas, prácticas culturales, lenguajes, cuerpos, emociones, etcétera. Su intención es la configuración de un orden simbólico que naturalice la desigualdad, disimulando la dominación y modelando las subjetividades de sus ciudadanos. Lejos de ser un fenómeno accidental, la violencia cultural se constituye como una forma efectiva y persistente del gobierno de las poblaciones, un ejercicio político que produce exclusión, inferiorización y silenciamiento sin recurrir a la violencia física, aunque no siempre está ausente la disposición a ejercerla.

La eficacia de la violencia cultural radica en que se presenta bajo las formas de educación, progreso, salud, modernización o bienestar. A partir de un análisis desde la grilla de Foucault, la violencia cultural se presenta través de los discursos de verdad, aquellos enunciados que naturalizan la norma, lo decible, lo pensable, lo común. Para Foucault, tales discursos, son regímenes de producción de sentidos que definen qué se considera verdadero en un momento histórico determinado. Su producción es el resultado de relaciones de poder que se vinculan a estructuras sociales, instituciones, saberes y prácticas discursivas (Foucault, 1987). Lo que una sociedad considera verdadero no se impone por representar objetivamente a la realidad, sino por el ejercicio de mecanismos de poder que seleccionan, legitiman y distribuyen ciertos discursos como válidos. Cada época construye su régimen de verdad, el conjunto de reglas que define qué se puede decir, quién puede decirlo, en qué condiciones y con qué

efectos. En este sentido, para el filósofo francés, los discursos son una forma de poder que produce la realidad social con la facultad de crear categorías como "enfermo mental", "delincuente", "anormal", "zurdo", "progre", "chairo", etcétera, atributos profundamente desacreditadores que transforman a una persona de alguien "completo y normal" a alguien "manchado" o "rebajado" ante los ojos de los demás²¹ (Goffman, 2006).

Por eso, hablar de discursos de verdad es hablar de mecanismos que ordenan el mundo social. En este contexto, la violencia cultural se ejerce cuando ciertos grupos sociales son sometidos a una forma de colonización simbólica, donde se deslegitiman sus formas de hablar, sentir, pensar o habitar el mundo, bajo el pretexto de que no son racionales, modernas, productivas o saludables. Se trata de una operación de anulación epistémica, que no lacera el cuerpo, pero destruye modos de existencia. Un ejemplo paradigmático de esta lógica discursiva lo encontramos en la figura de Javier Milei²², actual presidente de Argentina, cuyas intervenciones públicas configuran un dispositivo de violencia cultural altamente efectivo para una gran parte de sus ciudadanos. Bajo la retórica de la "libertad individual", Milei despliega un repertorio simbólico que ataca toda forma de organización colectiva, demonizando al Estado, y construyendo una narrativa en contra de los saberes críticos, donde cualquier demanda social, ya sea feminista, sindical o estudiantil, aparece como un "parásito" del sistema. Su discurso apela a una supuesta autenticidad rupturista, pero lo que produce es una profundización del sentido común neoliberal, hostil a los derechos sociales y a las formas de cualquier tipo de solidaridad.

²¹ Todo estigma no reside en el atributo en sí, sino en la relación entre tal atributo y la percepción social que lo desvaloriza. Es decir, un rasgo que en un contexto podría ser irrelevante, en otro se convierte en motivo de exclusión (Goffman, 2006).

²² No existe un registro oficial que permita contabilizar con precisión cuántas veces Javier Milei ha utilizado públicamente la expresión "batalla cultural", ya que no se cuenta con una base exhaustiva de todas sus declaraciones. No obstante, se observa que esta noción ocupa un lugar recurrente en su retórica política, especialmente desde el inicio de su campaña presidencial y a lo largo de su gestión como presidente. Milei ha recurrido al término en distintos escenarios para nombrar su enfrentamiento con sectores que identifica como "la casta", "el marxismo cultural" o las corrientes ideológicas progresistas. Esta construcción discursiva se expresa en múltiples formatos, desde alocuciones oficiales y entrevistas, hasta publicaciones en redes sociales y apariciones en foros internacionales. Un caso ilustrativo fue su discurso en el Foro de Davos en enero de 2025, donde definió a la "ideología woke" como un "virus mental" y un "cáncer a erradicar", ubicando su intervención en el marco de esa "batalla cultural" que declara contra el progresismo.

En pocas palabras, la violencia cultural no solo se limita a actos discursivos de represión explícita, sino a una manera minuciosa que, a través de discursos, naturaliza ciertas verdades, legitimando relaciones de poder para colonizar las subjetividades. Esta violencia cultural actualmente, se esconde dentro del campo semántico de la defensa de valores tradicionales, pero, en realidad su intención es reproducir las estructuras de dominación que impiden la emergencia de prácticas inclusivas. Por eso, para recuperar la potencia del carácter político de la cultura y visibilizarla como un organismo transformador, es crucial regresar al origen del concepto de “batalla cultural”, no reconociéndolo como un enfrentamiento moralista, sino como una lucha contra las formas estructurales de violencia que configuran el sentido común y limitan las posibilidades de una sociedad más justa, democrática y plural.

Conclusiones

La violencia cultural es una forma sutil y profundamente eficaz de dominación. Actualmente, está siendo utilizada por los gobiernos de ultraderecha como un régimen de verdad para definir lo normal, lo deseable y lo legítimo en sus sociedades. Lejos de limitarse a la censura o a la represión directa, opera normalizando saberes, emociones, cuerpos y modos de existencia, al tiempo que deslegitima todo aquello que no se ajusta a sus estándares políticos y culturales. En este sentido, la violencia cultural tiene la intención de colonizar las subjetividades de sus ciudadanos, además de anular otras formas de racionalidad y distintas experiencias con el mundo.

Es por eso que su ejercicio adquiere una dimensión más compleja que la violencia física o directa: al inscribirse en dinámicas culturales, produce la normalización de sensibilidades con el objetivo de moldear sujetos dóciles, emocionalmente autorregulados, legitimando así sus estructuras de dominación, que operan desde el deseo, la afectividad y la interiorización de valores funcionales al orden del mercado. Bajo este marco, discursos como el de la “batalla cultural”, promovidos por sectores conservadores, no solo invisibilizan esta violencia estructural, sino que, en lugar de reducir las desigualdades sociales, simplemente reconducen y formalizan los criterios y esquemas normativos

de sus condiciones ideológicas, haciendo que se conciban como entidades esencializantes de nuestro tiempo. La cultura, entonces, ha dejado de presentar solo un sentido simbólico, convirtiéndose en un campo de batalla política por los sentidos, los estilos de vida y la legitimidad de las identidades. Frente a tal situación, resulta imprescindible recuperar la noción de la cultura como un organismo político que, siguiendo a Bourdieu y Lazzarato, es una práctica situada que, aun condicionada por estructuras de poder, tiene la capacidad de resistir, disputar sentidos y reorganizar un orden social. La agencia política de la cultura no se ejerce, entonces, desde un sentido teórico o abstracto, sino dentro de los márgenes de un escenario social concreto, donde se movilizan recursos simbólicos y afectivos que permiten intervenir política y culturalmente en lo instituido. Comprender la cultura como un organismo político nos permite imaginar una transformación del sentido común dominante y reapropiarnos de una sensibilidad que fortalezca y ponga en práctica la atención en los procesos de vulnerabilidad, violencia, discriminación y desigualdad.

Referencias

- Aguado, M. A. (2006). Actores sin sistema y sistemas sin actores: Apuntes para una lectura de la epistemología social desde el pensamiento de la complejidad. *Revista Científica de Información y Comunicación*, (3), 85-103.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo.
- Bobbio, N. (2001). *Derecha e izquierda*. Punto de lectura.
- Cangas, O. D. (2022). Estrategias biopolíticas escolares: Una amable violencia para el estudiante. *Revista Electrónica Científica de Investigación Educativa*, 6. <https://doi.org/10.33010/recie.v6io.1674>
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores.



- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Era.
- Gruppi, L. (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. Ediciones Cultura Popular.
- Laje, A. (2022). *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha*. HarperCollins.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor: Acontecimiento y política en las sociedades de control. Traficantes de Sueños*.
- Lazzarato, M. (2007). *Biopolítica: Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*. Universidad Central – IESCO.
- Lipovetsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Anagrama.
- Magallanes, J. A., Rojas, C., Rodríguez, E. (2011). *Dimensiones discursivas de la violencia*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Rodríguez, O. (2004). *Derechas y ultraderechas en el mundo. Siglo XXI*.