

HACIA UNA CRÍTICA DE LOS MODELOS CULTURALES

Alfredo SALDAÑA
(Universidad de Zaragoza, España)

Palabras clave: Posmodernidad, estudios culturales, identidad cultural, otredad.

Resumen: En el contexto de la posmodernidad, *cultura e identidad* son conceptos entrelazados y la conciencia cultural desempeña una función cada vez más importante en los procesos de construcción identitaria y de cohesión social. Apreciar la creación cultural como un acto de civilización frente a la barbarie, optar por la reflexión en vez de por la irracionalidad, son acciones necesarias en un mundo como este, sometido por la dictadura de los mercados y condenado a representarse a sí mismo en una “sociedad del espectáculo” que ha decidido dar la espalda a lo real.

Mots-clés: Postmodernité, études culturelles, identité culturelle, altérité.

Résumé: Dans le contexte de la postmodernité, *de la culture et de l'identité* ce sont des concepts entrelacés et la conscience culturelle occupe une fonction de plus en plus importante dans le processus de construction identitaire et de cohésion sociale. Apprécier la création culturelle comme un acte de civilisation face à la barbarie, opter pour la réflexion au lieu de l'irracionalité, sont des actions nécessaires dans le monde où nous vivons, soumis à la dictature des marchés et condamné à se représenter dans une “société du spectacle” qui a décidé de tourner le dos à la réalité.

Keywords: Postmodernity, Cultural studies, Cultural identity, Otherness.

Abstract: In the context of postmodernity, *identity* merges into *culture* as cultural consciousness plays an increasingly more relevant role in processes of identity construction and social cohesion. In a world ruled by the markets, and condemned to represent itself as a “society of the spectacle” that has turned its back on reality, we need to understand cultural creation as a civilising act opposed to barbarity and to choose reflection over irrationality.

Con el término *cultura* referimos habitualmente todo un conjunto amplio y difuso de prácticas sociales y los correspondientes procesos de atribución de valores y significados a que dan lugar esas prácticas, unas manifestaciones que, a menudo, son reflejo de una compleja identidad colectiva, intensifican la sensación de pertenencia a una comunidad de miembros con la que nos creemos sentir vinculados en unos mismos proyectos e ideales, y todo ello sin renunciar a ensayar tímidos gestos de independencia y singularidad que muestren, sin poner casi nunca en peligro las fronteras del grupo, nuestra más acusada personalidad. Es un motivo recurrente de los estudios culturales y de esas otras disciplinas que tratan de focalizar las dimensiones políticas y sociales de los textos artísticos —desde Raymond Williams y Roland Barthes hasta Edward W. Said, Jean Baudrillard, Benedict Anderson, Stuart Hall y Paul du Gay— señalar esa ambivalencia propia de estas prácticas que al mismo tiempo unen y disgregan, apuntalan nuestra identidad y la cuestionan, de tal manera que la cultura se presenta como un campo abonado por minas —campo de cultivo / campo minado— en el que, entre otras cosas, se pone en juego nuestra propia identidad. Los constantes flujos de personas de unos lugares a otros del planeta generan movimientos de lenguas, valores, costumbres, ideologías y creencias que ponen en tensión tanto ese difícil equilibrio en el que deberían coexistir lo local y lo global como el estatuto de la identidad, esa categoría constituida por

elementos culturales y no genéticos, como en más de una ocasión se ha querido ver a lo largo de la historia y en nombre de la que tantas atrocidades se han cometido.

En un escenario *glocal* como este en que nos encontramos, caracterizado por la asimetría y la desproporción, se trataría de conversar, iniciar no un discurso sagrado, solemne, oracular o profético sino un diálogo a partir del reconocimiento de que todas las voces implicadas en esa conversación son diferentes y de que ninguna de ellas es por sí misma la propietaria de la norma, la ley o la verdad; hablar desde el convencimiento de que los sentidos de los términos empleados no están prefijados, cerrados de antemano, decir desdiciéndonos, negándonos, contradiciéndonos si es preciso. Aceptar que nuestra vida se debate —como recordara el Freud de “El malestar en la cultura”— entre esas dos pulsiones que son la civilización y la barbarie y, en ese sentido, dar pasos de cultura y bienestar social, en contra de la brutalidad y el salvajismo, hacia un escenario de mayor humanidad, abrirse al otro y no encerrarse en uno mismo, restar oportunidades a la fe y las profecías que afirman que ya hemos llegado al mejor de los mundos posibles, al paraíso en la tierra, dar alas a la crítica y la reflexión.

La cultura, es bien sabido, constituye un territorio *poroso* del saber no siempre delimitable con facilidad, permeable, polisémico, inestable, movedizo, que indica, como sugiere su propia etimología, la confluencia de vías, pasajes y senderos superpuestos y no tanto la localización de un espacio preciso, un territorio orientado a veces hacia una finalidad narcótica, configurado con frecuencia sobre mecanismos anestésicos cuando no de poder real, soberanía efectiva y control social, un territorio sobre el que se han librado continuas batallas a lo largo de la historia y en el que la misma identidad ha sido utilizada a menudo como arma de aniquilación del otro, hasta el punto de que podría afirmarse que, en nombre de la cultura, se

han alcanzado tantos logros de civilización como barbaridades se han cometido. Y todo esto ha sido así porque la cultura, además de unas implicaciones gnoseológicas, se ha desarrollado a lo largo de la historia como sistemas de valores, ideas y creencias que las sociedades han adoptado en forma de modelos de comportamiento.

Todo escenario cultural es resultado de las huellas que sobre él han dejado diferentes elementos históricos y responde a unos acuerdos colectivos relacionados, entre otros aspectos, con la distribución del tiempo y el espacio, la organización del ocio y el trabajo, el desarrollo del juicio estético, la manera de denominar a las cosas y los sentidos atribuidos a las palabras, el valor, en fin, que concedemos a los elementos que potencian nuestra personalidad en el conjunto de la vida comunitaria. Como queda dicho, la historia del vocablo muestra que *cultura* es un término polisémico y ambivalente, extraordinariamente amplio, utilizado en muchos ámbitos de la experiencia humana y en cuya definición se siguen enfrentando distintas opciones ideológicas; esa ambivalencia, en algunos casos, ha permitido que la cultura pueda entenderse como un mecanismo de neutralización de conflictos entre colectivos sociales en discordia y, al mismo tiempo, como expresión de las diferencias identitarias de cada uno de esos colectivos, es decir, como un dispositivo de cohesión e integración de un nuevo sistema social, trabajo desarrollado únicamente a riesgo de presentarse también como artefacto de desestabilización y desorden. En este último sentido, el lugar de la cultura es el lugar de la crítica.

Tradicionalmente, la cultura se ha entendido como ideal de progreso y perfección humanos, como aquello que distingue a los pueblos más desarrollados de aquellos otros menos avanzados; sin embargo, esa acepción —por esencialista, eurocéntrica, primermundista, excluyente y elitista— se vio pronto ampliamente superada por otras que vieron en la cultura, unas veces, un reflejo del uni-

versalismo de cierta modernidad y, otras, un ingrediente para el fomento de una identidad nacional fuerte. Más recientemente, ya en plena posmodernidad, con el final de los imperios coloniales y el enfrentamiento entre la mentalidad occidental y otros modelos y códigos culturales, el concepto de cultura conocerá los embates de la globalización y se fragmentará de manera considerable (Saldaña, 2004; 2008). Es un lugar común en el campo de la etnología o antropología cultural la idea de que no hay naturaleza humana independiente de una u otra concepción cultural, no hay —en definitiva— cultura humana sin intervención de aquello que los griegos denominaban *paideia*, estado que se alcanzaba a través de todas esas actividades que tienen como instrumento la palabra y no la espada, el arado o las monedas (herramientas propias de guerreros, campesinos o comerciantes).

Así pues, todo sujeto nace en el seno de una cultura particular y esa cultura —además de funcionar como vínculo de unión para una determinada comunidad y facilitar que sus miembros se comuniquen entre sí a través del lenguaje— conlleva una territorialización del conocimiento socialmente relevante, un imaginario, un conjunto de ideas, valores y modelos con los que dicho sujeto se relaciona con el mundo, y ese legado contribuye a configurar buena parte de su identidad; posteriormente ese sujeto se desarrolla y entra en relación con otros individuos en el campo social, donde su cultura puede entrar en colisión con otras, entremezclándose y tejiendo sistemas morfodinámicos en los que todos, en mayor o menor medida, acabamos respondiendo no a una sino a varias identidades culturales.

Estos procesos de hibridación y entretrejimiento atentan contra la *puritas*, la uniformidad y la homogeneidad cultural, también contra eso que, para entendernos, podríamos llamar “identidad cultural nacional” y que es lo que ha llevado a algunos Estados a tomar medidas de protección contra lo ajeno y diferente, que tiende a

considerarse como un peligro en sí mismo (en mayo de 2007, y como consecuencia de ese infundado y paranoico sentimiento de amenaza que supone la mera presencia de lo extranjero, en la Francia de Nicolas Sarkozy se creó un Ministerio de la Inmigración, de la Integración, de la Identidad Nacional y del Codesarrollo encargado de velar por el mantenimiento de la cohesión y las esencias nacionales; en la campaña electoral previa el entonces candidato Sarkozy había insistido en la protección de la “identidad nacional”, con lo que —además de recoger parte del electorado ultranacionalista del fascista Jean-Marie Le Pen— insistía en lo esencial de un imaginario compartido por muchos franceses, y en esa misma línea habría que interpretar la propuesta de creación en enero de 2009 por parte del mismo Sarkozy de un Museo de la Historia de Francia). Dejando ahora al margen lo conflictivo y problemático que pueda resultar precisar el contenido de una expresión como “identidad nacional”, parece claro que la creación de un ministerio como ese se debe a “la peur des barbares” del que habla en un reciente ensayo Tzvetan Todorov (2008), un acusado sentimiento de recelo, temor y desconfianza ante lo extranjero que asola nuestras sociedades y que está en trance de trastocar civilización —o cultura— por barbarie al no reconocer la humanidad de los otros; en este sentido, el otro, como apunta S. Rodríguez Guerrero-Strachan,

es la sombra que amenaza siempre con romper las barreras, saltar los límites, imitar nuestros actos mientras los vacía de su primigenio significado. Es siempre una amenaza, no tanto porque objetivamente pueda serlo, sino porque así lo hemos creado. (Rodríguez Guerrero-Strachan, 2008: 22).

La otredad designa de este modo un territorio cultural aislado por el miedo.

Ante esta situación, la mera contemplación del otro se percibe como una agresión a nuestras más profundas convicciones, cuando no como una amenaza desestabilizadora de todos nuestros ideales y valores. Frente a ello, el progreso debería pasar por liberarnos de ese recelo que nos paraliza y nos impide compartir un escenario con culturas distintas a la nuestra, culturas que son partícipes de un mismo y universal ideal de humanidad. La hibridación y el reconocimiento por fin de que nos encontramos en un escenario caracterizado por la diversidad no pueden ser sino oportunidades para el progreso cultural, y ese progreso ha de basarse no en relaciones impositivas o jerárquicas del Norte sobre el Sur o de Occidente sobre Oriente sino en relaciones establecidas sobre bases de igualdad y con recorridos de ida y vuelta. A este respecto, en estas últimas décadas, desde algunos sectores de los estudios culturales, poscoloniales y subalternos se ha desarrollado un importante trabajo de demolición de valores y modelos anclados en lo más profundo de nuestro imaginario colectivo. Así, una vez abierta la grieta de la disparidad cultural, puede avanzarse hacia el reconocimiento de una metáfora comprensiva de la otredad entendida como una categoría que revele tanto los efectos de la diferencia como las condiciones que pueden hacer posible el reconocimiento del otro y, finalmente, el entendimiento mutuo. Avanzar por ese itinerario requiere desactivar la violencia epistémica (Spivak, 2011) con que Occidente ha tratado casi siempre de borrar la huella de su propia otredad, esto es, el negativo de su identidad, Oriente, y, en ese sentido, los análisis de Spivak consisten en gran medida en recuperar lo silenciado por dicha violencia y en proponer estrategias y perspectivas teóricas que permitan abordar esa misma otredad. Por el contrario, el no reconocimiento de las diferencias genera con frecuencia un impulso de prácticas homogeneizadoras y, lo que es más grave, de conductas totalitarias y excluyentes, partidarias de las desigualdades. *Recono-*

cimiento, comunicación, intersubjetividad son términos nucleares en el pensamiento social contemporáneo, y ha sido precisamente un sociólogo, Alain Touraine (1998), quien ha reconocido las dificultades de pensar el mundo actual desde una perspectiva social; ahora bien, que esas dificultades sean inherentes al desafío no convierten a este en algo imposible. Dada la importancia de categorías como la *alteridad*, la *diferencia*, la *otredad*, Touraine señala que la superación de la crisis que afecta al pensamiento contemporáneo pasa por la reconstrucción de nuestras relaciones con lo(s) otro(s).

Nos encontramos de este modo con que todo sujeto es multicultural puesto que las culturas no se constituyen como islas aisladas unas de otras sino como escenarios que actúan en red, interconectados y entre los que constantemente se están generando influencias y préstamos. Así, no hay culturas puras u homogéneas, todas ellas son resultado de la hibridación y el mestizaje y se presentan en permanente transformación (podría decirse de las culturas algo parecido a lo que se afirma de las lenguas, ninguna de ellas —salvo las muertas— está acabada de hacer: el latín, por ejemplo, murió el día en que dejó de cambiar); en todo caso, el hecho de que la identidad de las culturas sea una categoría dinámica y cambiante y no estática y cerrada es un rasgo característico de todos los sistemas culturales.

Como cualquier otra época histórica, la posmodernidad no ha dejado de configurar imágenes de sí misma, es decir, no ha cesado de reinterpretar sus relaciones con la cultura: anulada la distinción entre alta cultura o cultura de élite y cultura popular y/o de masas o comercial —el *pop art*, por ejemplo, se basó en sus orígenes en el arte comercial y explotó ese ingrediente hasta la saciedad—, la cultura ha perdido la unidad característica del pasado y hoy se muestra como una categoría deslocalizada, heterotópica, condenada a errar permanentemente a la búsqueda de referentes y señas de identidad, una categoría, en todo caso, que tiende a verse como un

bien comercial o de consumo cuya vida responde a los latidos de la industria y el mercado, que se dosifica en porciones envasadas al vacío y adaptadas a las necesidades e intereses de cada consumidor (un ciclo de cine negro en la filmoteca, un concierto de música de cámara en el auditorio, una charla sobre nuevas técnicas narrativas impartida por el último novelista de culto o de moda, un seminario sobre las implicaciones de las redes sociales en las corrientes poéticas más recientes, una exposición de escultura posneoabstracta, etc.), algo que reposa siempre sobre una sutil relación ambivalente entre la privación y el deseo, desprovisto a menudo de cualquier elemento perturbador y subversivo y que conlleva un signo de distinción social. Forman ya parte del pasado los tiempos en que la actividad cultural vivió sometida al totalitarismo nacionalsocialista o estalinista denunciado en su momento por algunos autores de la Escuela de Frankfurt, pero hoy otras formas de tiranía alcanzan a una cultura encapsulada por “una comercialización diferenciada de masas y especializada para todos los tipos de consumo cultural a diversos niveles de demanda, expectativa y complejidad” (Huyssen, 2011: 38). Como señala Michel Bounan (2007), el sistema mercantil se basa en un juego de correspondencias entre la miseria y la frustración y la opulencia y la satisfacción de las necesidades:

La miseria de la necesidad es, sin duda, la materia prima del sistema mercantil, y quienes lo gestionan deben roer siempre algo más de lo que resta de libertad humana para imponer su monopolio sobre la satisfacción de las necesidades vitales (Bounan, 2007: 162).

En este contexto, cultura e identidad son conceptos entrelazados y la conciencia cultural desempeña una función cada vez más importante en los procesos de cohesión social; ahora bien, en socieda-

des —como muchas de las occidentales— en las que la cultura ha perdido buena parte de su componente crítico asistimos a procesos de dessemantización cultural en los que, extraña y paradójicamente, la cultura parece inundarlo todo (se habla de “cultura del ocio”, sintagma que presenta la cultura como algo acrítico, secundario y vinculado al tiempo del descanso o las vacaciones, pero también de “cultura McDonald”, “cultura del fútbol”, “cultura del agua y de los recursos naturales”, “cultura gastronómica”, “cultura de empresa”, “cultura de los negocios”, “cultura física”, etc.) y casi siempre promoviendo valores y modelos de vida occidentales, como si fuesen los únicos existentes.

Amin Maalouf (1999) se ha referido a estas cuestiones al señalar que hoy modernización significa en gran medida occidentalización, un proceso que, naturalmente, no viven de la misma manera quienes han crecido en el seno de las sociedades dominantes y quienes lo han hecho más allá de sus fronteras, en el extrarradio y la periferia, en el ámbito de las sociedades dominadas, allí donde la riqueza y el progreso desaparecen y emergen los arrabales en donde se asientan la pobreza y la exclusión. Mientras que los primeros suelen adaptarse a estos procesos de transformación multicultural sin demasiados problemas, sin dejar de ser en lo esencial ellos mismos, para los segundos, “para todos los que han nacido en el seno de las culturas derrotadas, la capacidad de recibir el cambio y la modernidad se plantea en otros términos” (Maalouf, 1999: 88); para todos los no occidentales, concluye Maalouf, la modernización ha implicado siempre perder una parte importante de sí mismos, lo que les ha provocado una profunda crisis de identidad. En todo caso, cabe recordar que la conocida sentencia de Rimbaud —“Je est un autre”—, con la que dio un giro de tuerca más a la de Nerval —“Je suis l’autre”—, abrió una grieta en el estatuto identitario, supuso una ampliación del horizonte

psicosocial, un adentrarse en el escenario de la alteridad y la diferencia e inauguró un itinerario transitado posteriormente por el psicoanálisis, que vino a mostrar que toda identidad responde a una compleja construcción cultural: un sujeto, por ejemplo, es quien es por aquello que le distingue de los demás, esto es, su identidad se desprende de su diferencia.

Conflictos entre pueblos a través de las culturas, choques y enfrentamientos entre civilizaciones (Samuel P. Huntington), la globalización neoliberal no se plantea como la construcción desde abajo de un escenario complejo, policéntrico, multiétnico y multicultural sino como la imposición de un imaginario ideado a la medida del pensamiento único (ese que fundamentalmente responde a los intereses de quienes controlan los mercados económicos). En esa globalización neoliberal, la política, la economía y los medios de comunicación suelen ir de la mano, tal como Berlusconi ha demostrado en estos últimos años en Italia, donde —con poder económico y con poder mediático— ha logrado *democráticamente* poder político, y el empresario italiano probablemente representa en este sentido solo la punta de un gran iceberg (contrastadas investigaciones han demostrado cómo desde hace décadas Televisa en México y O Globo en Brasil se han dedicado a promover y descomponer gobiernos). Y cuando algo falla en ese modelo —cuyo caldo de cultivo neoliberal se había presentado no como una ideología entre otras sino como la única representación posible del orden natural de las cosas— se pide socorro y se reclama el intervencionismo y la regulación estatales, esos horripilantes monstruos de los que se había tratado de huir en las etapas de bonanza económica. En tiempos como estos, en los que, como una plaga imparable, no dejan de extenderse actitudes totalitarias, fundamentalistas y excluyentes en lo cultural, lo religioso, lo económico y lo político, resulta más necesario que nunca el legado cosmopolita y transnacional de una modernidad crítica

configurada alrededor del reconocimiento recíproco y la denuncia de las asimetrías (Saldaña, 2011).

Está servido el conflicto entre lo público y lo privado, lo general y lo particular, lo común y lo propio, y en ese conflicto los primeros elementos de estos pares llevan —al parecer— todas las de perder. Pierre Bourdieu (2001) ha llamado la atención sobre un hecho alarmante en las sociedades contemporáneas: los Estados —sus gobernantes, quienes gestionan en ellos el poder— han renunciado a sus responsabilidades políticas, han convertido los servicios públicos (sanidad, educación, vivienda, transporte, seguridad, cultura) en bienes comerciales y han transformado a los usuarios en clientes, “subcontratando los ‘servicios públicos’ al sector privado, renunciando a su poder de hacer disminuir la desigualdad (que tiende a aumentar de forma desmesurada)” (Bourdieu, 2001: 32), con lo cual se produce un desplazamiento al caer en la contradicción inmoral que supone someter un argumento público a decisiones interesadas de carácter privado. El modelo parece encontrarse en los Estados Unidos de América y lo han adoptado casi todas las instituciones locales, regionales y nacionales occidentales.

La comunicación y la cultura no escapan a estas reglas; en el primero de estos sectores, asistimos a procesos de liberalización y desregulación cada vez mayores y nos encontramos con que la desaparición de los monopolios públicos (sobre todo en los casos de las radios y las televisiones) permite el gigantesco desarrollo de monopolios privados; por su parte, convertida ya la cultura de masas en un bien de consumo, comercial, parece evidente que será el mercado el motor encargado de generar los intercambios y las plusvalías que se produzcan, hecho contra el que —acogidos a una tradición de pensamiento crítico— habrá que resistirse y rebelarse. Si todo proceso de masificación conlleva una cierta deshumanización puesto que el individuo desaparece al disolverse en la colectividad,

que es tratada como una entidad compacta y más o menos homogénea, masificar la cultura responderá siempre a un acto impositivo, no democrático. Entendida de esta manera, al dictado de pautas comunicativas y discursivas de carácter autoritario, la cultura de masas cumple varios objetivos a la vez: sume a una comunidad en un estado de narcolepsia, debilita tanto la capacidad de resistencia y rebeldía como la sensibilidad y el espíritu crítico de sus miembros, ejerce un férreo control social y se hace presente como un ilusorio mecanismo de neutralización de las diferencias entre clases y colectivos sociales en conflicto. Este escenario pudo ser ya entrevisto por Siegfried Kracauer, uno de los precursores de la Escuela de Frankfurt, y por Walter Benjamin, un representante destacado de esa misma institución, al analizar la labor de amansamiento que la cultura burguesa, como actividad ligada al ocio, practicaba sobre el proletariado y al valorar la incidencia que la reproductibilidad técnica de los bienes culturales ejercía sobre la multitud.

La situación es suficientemente conocida: cada vez es mayor la capacidad de presión financiera y de distribución que ejercen los grandes grupos que controlan los medios de comunicación y la industria cultural; en consecuencia, cada día que pasa se hace más difícil que una noticia o un acontecimiento cultural que no vengan avalados por el aparato de difusión y propaganda de un gran grupo tengan oportunidad de llegar a un sector amplio de la población. En todo caso, es conveniente tener en cuenta que, aunque la matriz conocida como cultura de masas se ha extendido como el modelo cultural dominante, ese modelo no implica la inexistencia de otros modelos. Ya en 1958 (fecha de publicación de *Culture and Society*), Raymond Williams defendía no tanto la presencia de la masa cuanto la manera de tratar a la gente como masa y, de paso, abría una fisura en el tópico que tiende a pensar en las masas como propietarias o productoras de este tipo de cultura y no solo como receptoras o

consumidoras. Y ha sido precisamente ese tejido masivo, anónimo y colectivo configurado en torno al 15-M el auténtico protagonista de la última gran revuelta a escala planetaria; apoyándose en las redes sociales e incorporando las posibilidades de las nuevas tecnologías al servicio de la protesta civil, este movimiento consiguió transformar su propia virtualidad en algo real y efectivo tomando de una manera ejemplar, pacífica, horizontal y democrática numerosas plazas y calles de nuestras ciudades. Una oportunidad que vino a demostrarnos que, a pesar de todas las adversidades, no todo está perdido.

Sin embargo, las directrices políticas adoptadas por las instituciones nacionales y supranacionales que gestionan nuestras cosas públicas van casi siempre por otros derroteros. En diciembre de 2001, la Conferencia General de la UNESCO aprobó por unanimidad una Declaración universal sobre la diversidad cultural, un documento que es papel mojado sin una convención amparada por el derecho internacional que reconozca la singularidad de los diferentes bienes y servicios culturales. En la Conferencia General de otoño de 2005 se debatió y votó esa convención, que cuenta con partidarios (liderados por Francia) y detractores (con Estados Unidos a la cabeza, país que importa solo el 2% de su consumo cultural; el 90% de la producción editorial de ese país es de origen autóctono, el 7% procede de otros países de lengua inglesa y solo el 3% corresponde a autores no anglófonos). Esta convención alude a una cooperación con los países del sur (por ejemplo, en materia de coproducción y distribución cinematográficas) y su aprobación supondría, entre otras cosas, poner en tela de juicio el predominio del derecho comercial sobre los demás derechos, cuestionar el libre cambio salvaje que hace de la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional, la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico y el Banco Mundial los impulsores y principales garantes de la globalización liberal y, en ese mismo sentido,

reivindicar la identidad cultural como un proceso colectivo basado en la memoria, la tradición y la experiencia, un proceso que responde a causas políticas e históricas determinadas (convendría recordar a este respecto que los países hoy más decididamente libre-cambistas —con los Estados Unidos y el Reino Unido a la cabeza— han construido su potencial económico en buena medida sobre un proteccionismo que ahora condenan).

Nos encontramos, pues, con una globalización económica asentada sobre la desregulación de los mercados, el libre cambio comercial y los flujos migratorios, unos flujos que últimamente se quieren detener puesto que, al parecer, esa mano de obra ya no es tan necesaria (en junio de 2008 el Parlamento Europeo aprobó —con el voto favorable de los socialistas españoles, quienes en ese año gobernaban en nuestro país— una directiva de retorno por la cual se puede retener a los inmigrantes irregulares durante dieciocho meses, mientras se realizan los trámites para su repatriación), una globalización que, al mismo tiempo que reclama el fin de las fronteras aduaneras a los países más desfavorecidos, “mantiene férreos instrumentos proteccionistas para garantizar las rentas y beneficios de quienes predicán el nuevo liberalismo” (Ramonet y Montesa, 2008: 25), una globalización que, impulsada por los países económicamente más fuertes, redobla sus fronteras imponiendo unas condiciones cada día más duras en la obtención de pasaportes y visados, con lo cual las políticas de inmigración acaban respondiendo más a criterios económicos o incluso xenófobos que a criterios de solidaridad internacional. En estas circunstancias, la pobreza ha dejado de ser una condición exclusiva de los países social y económicamente más atrasados y, como una epidemia lacerante, se extiende por los suburbios y arrabales de las grandes metrópolis del primer mundo, desarrollando bolsas de marginación y de miseria en las que sus habitantes se encuentran con enormes problemas cuando tratan

de acceder a la sanidad, la educación y los servicios públicos más elementales; del acceso a las redes tecnológicas y los sistemas de comunicación más avanzados mejor no hablar, su implantación en esas zonas brilla por su ausencia.

Ante este panorama, ¿qué hacer? Movilizarse sin dudarle a favor de una sociedad más justa, dinámica y participativa, impulsar, tal como reclama P. Bourdieu (2001), desde la teoría y el pensamiento la construcción de un vasto movimiento social europeo que vaya más allá de la mera propuesta de reformas al actual sistema y que se presente como una corriente cultural y política radicalmente revolucionaria, orientada hacia la construcción de un tipo de sociedad menos suicida (Bounan, 2007). En este sentido, el legado ilustrado y cosmopolita sobre el que se asienta el proyecto moderno de construcción europea constituye un bagaje que no debiera desestimarse y, de este modo, además de una realidad económica, jurídica y administrativa, la Unión Europea debería avanzar hacia la construcción de un espacio político, social y cultural en el que todos sus ciudadanos —conscientes de la diversidad, riqueza y complejidad de ese mismo espacio— disfruten de los mismos derechos. Todorov (2008) defiende la hipótesis de que la identidad cultural y espiritual europea debería basarse no tanto en la construcción de un canon de obras o nombres propios o un catálogo de ideas o rasgos generales como en la adopción de una misma actitud frente a la diversidad, y un elemento constituyente de esa identidad europea es precisamente la diversidad lingüística que viene dada por la variedad de lenguas —propias y ajenas, con muchos o pocos hablantes— que se usan en la Europa comunitaria. Y como esa diversidad, lingüística y de cualquier otra naturaleza, se percibe como un síntoma de riqueza y progreso, Todorov —y otros muchos de un modo parecido— es de los que opinan que no solo no hay que aspirar a la unidad sino que debe incentivarse una pluralidad que, además, incorpora valores

vinculados a “la libertad personal de pensar y de juzgar” (Todorov, 2008: 252).

Está en juego la defensa de los bienes comunes, los servicios públicos y los derechos sociales. En estas condiciones, una política cultural de progreso, a juicio de M. Vázquez Montalbán (2003), debe tratar de impulsar un escenario vital en el que no quepan la contaminación atmosférica, la perversión de las conductas y los valores morales, las políticas belicistas y los presupuestos de viejos sistemas sociales y culturales ligados a la explotación del hombre por el hombre; una política cultural de progreso que apueste por una cultura de la igualdad (no en el sentido de la uniformidad o anulación de las diferencias sino en el de la erradicación de las desigualdades, la satisfacción de las necesidades —incluidas las culturales— de todos los seres humanos), una cultura de la liberación (enfrentada a la alienación en todos los ámbitos de la vida) y una cultura por la paz (entendida como un valor cultural supremo), y todo ello en una posmodernidad arrastrada por los efectos de una globalización neoliberal arraigada sobre presupuestos insostenibles, una globalización que conlleva efectos nocivos no solo para el bienestar y la convivencia de la ciudadanía sino también para la conservación de los recursos naturales.

Así, a la gravísima e inmoral crisis alimentaria que asola a casi mil millones de personas en extensas zonas del planeta se une ahora una crisis financiera (que afecta a entidades de crédito y compañías de seguros, para las que el FMI no ha tardado en salir en su ayuda, y que ha derivado en una crisis económica), energética (ahí está el reciente conflicto entre Rusia y Ucrania por la distribución de gas natural servido por Gazprom y en el que se han visto directamente implicados muchos países europeos, y más allá de esta cuestión puntual habría que recordar el problema de la deforestación, la contaminación atmosférica y la dilapidación de los recursos natu-

rales del planeta, unido todo ello al disparatado aumento del precio del petróleo, un carburante en vía de extinción), crisis alimentaria, financiera, económica y energética que provocan una crisis social de extensión y consecuencias desconocidas.

Desde este punto de vista —y dadas las estrechas relaciones que se dan entre las fuerzas materiales y de producción y los fenómenos culturales—, el marxismo, tal como apunta Eric Hobsbawm (2004), puede ofrecernos una perspectiva adecuada para afrontar con garantías la reconstrucción del frente de la razón y, desde allí, “ver en la historia una investigación racional sobre el curso de las transformaciones humanas” (Hobsbawm, 2004: 19). Y en este mismo sentido, en esa labor de recuperación de los espacios públicos frente a los intereses privados de unos pocos, puede desempeñar un papel importante la cultura entendida como una fuerza social crítica, emancipadora, no alienante, una cultura comprometida con el mantenimiento de los recursos naturales y la biodiversidad.

Walter Benjamin publica en 1936 su ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, un trabajo que mantiene plena vigencia y al que es preciso volver puesto que afronta de manera decisiva el problema de la circulación del arte en una sociedad de comunicación generalizada donde se han transformado radicalmente las condiciones de presentación y valoración de las obras artísticas. Benjamin inicia su texto afirmando que la obra de arte siempre ha sido susceptible de ser reproducida, pero ha sido en la época de su reproducción técnica cuando esa misma obra ha perdido su aura, es decir, su unicidad, su singularidad, su autenticidad. Según Benjamín (1990: 32): “La época de su reproductibilidad técnica desligó al arte de su fundamento cultural: y el halo de su autonomía se extinguió para siempre”. Benjamin —que tuvo tiempo de conocer las huellas que en la fotografía y el cine dejaron los avances industriales y tecnológicos de la imagen— introdujo en su análisis nociones como

las de pérdida del aura y grieta o interrupción discursiva, nociones en las que quiso ver representados algunos rasgos de la modernidad estética: disolución de los conceptos de unidad, centro y originalidad, ruptura de la linealidad discursiva, fragmentación (en la escritura hipertextual, por ejemplo, la interrupción y el desplazamiento se han convertido en estrategias retóricas compositivas habituales), desvinculación del pasado y apertura hacia un futuro de inciertas e inéditas posibilidades.

¿Qué diría Benjamin hoy, tantos años después de haber publicado su texto? En un escenario como el actual, en el que lo digital no deja de ganar terreno frente a lo analógico, nos encontramos con un paisaje en el que se han alterado sensiblemente las condiciones de producción, circulación y almacenamiento de los flujos de contenidos culturales, y ello no supone sino un giro de tuerca más en el planteamiento benjaminiano relativo a las obras de arte reproducidas por procesos físicos, mecánicos, técnicos o —ahora— tecnológicos (con la digitalización de la información y el desarrollo de redes telemáticas); se ha producido un desplazamiento del centro hacia un margen por donde transitan con enorme dificultad tanto los grandes relatos posmodernos de la información y el conocimiento como los principales discursos perseguidores de la verdad gestados en la modernidad; de ahí que, a falta de valores y discursos seguros, el desplazamiento, la fuga, el devenir, la deriva y la errancia sean síntomas característicos de nuestro tiempo, rasgos de ciertos sujetos y movimientos teóricos y artísticos posmodernos que se lanzan a la búsqueda de nuevas identidades y renovados códigos de actuación en el tejido social, sabedores de que se trata de búsquedas interminables y códigos siempre aplazados, todo ello no con la intención de sustituir unos sistemas de jerarquización y valoración por otros distintos,

sino para estar en constante movimiento (de oposición), atravesando los modelos establecidos, en un continuo ejercicio de metamorfosis y transformación, llegando a ser siempre *otro*, devenir diferencia, fuerza de resistencia contra toda síntesis unitaria o idea de totalidad, contra todo sistema de producción de sentido con pretensiones de verdad universal que reduzca la obra, y con ella la realidad y la historia, a una lectura única (Cornago, 2005: 11).

En este sentido, el arte electrónico es resultado de una estética en la que se ponen en cuestión los estatutos del artista y de la obra de arte tradicionales; es un arte policéntrico, desjerarquizado, configurado con imágenes que no responden a una discursividad lineal sino que se organizan de manera aleatoria, yuxtapuesta, inconexa y simultánea, un arte carente de focalización en el que la realidad virtual, la ilusión y el simulacro han ganado un creciente protagonismo frente a la representación figurativa y la realidad sensorial; es un arte que navega a la deriva, sin rumbo fijo, que traza itinerarios conforme se desplaza.

El saber, por su parte, se rige ahora, en el mercado global que se ha extendido en la “era tecnocrónica” (Zbigniew Brzezinski), únicamente por su valor de cambio (un valor que aparece por delegación del valor de uso), ha perdido su halo socrático, ha dejado de ser un bien en sí mismo para convertirse en un objeto de consumo que se puede comprar y vender, un producto que encuentra su sentido únicamente en los intercambios y las plusvalías comerciales. De paso, estamos asistiendo a una privatización y mercantilización del conocimiento (ahí está, en el ámbito universitario, el proceso de convergencia europea que supone el Plan Bolonia). Y algo muy parecido podría decirse del hipertexto, una categoría edificada sobre la interacción, el encadenamiento aleatorio de fragmentos y la

transformación continua, cuya práctica corre el riesgo de “sustituir su verdadera naturaleza sistémica por la de objeto de consumo” (Tortosa, 2008: 93) y, en general, de la cultura de masas, que trata al individuo no tanto como un sujeto capaz de desarrollar su sensibilidad, inteligencia y espíritu crítico sino como un cliente, un potencial consumidor que está dispuesto a pagar lo que haga falta por una buena dosis de placer y entretenimiento. Así, ante una actividad cultural extraordinariamente acomodaticia, ligada al ocio y vaciada de todo elemento rebelde y subversivo, concebida más como bálsamo que como generador de tensiones, la idea de la *interpelación* (acuñada por Louis Althusser) parece haberse desdibujado en el horizonte epistemológico de estas prácticas significativas. La cultura ya no interpela, no inquieta, no incordia con sus preguntas ahora ya casi nunca molestas o impertinentes; se limita a consolarnos, entretenernos o regalarnos el oído o la vista con aquello que nos gusta oír o ver. En este sentido, los estudios culturales podrían preguntarse acerca del proceso según el cual la práctica cultural ha perdido su componente destabilizador, crítico y utópico y se ha transformado en un mecanismo más de control y manipulación.

Europa —Occidente, en general— corre el riesgo de convertirse en un lugar desprovisto de valores y sentidos de emancipación, un escenario en el que los discursos circulan muchas veces con el único objetivo de impedir que la reflexión y la (auto)crítica puedan desarrollarse plenamente; aislado en su particular Olimpo de beneficios y comodidades, una cierta modalidad de pensamiento occidental bastante extendida en el imaginario colectivo ha encontrado arraigo unas veces en el dogmatismo, otras en el relativismo y otras en el nihilismo, y por esas vías se hace muy cuesta arriba el progreso hacia cotas de mayor humanidad. El tumulto de los discursos dominantes —la vacua palabrería— impide así que se puedan escuchar otros sentidos silenciados (velar por lo desaparecido, recordémoslo,

debería ser uno de los objetivos de una cultura comprometida con la crítica y la libertad), inanidad que alcanza, como ha señalado Nicolás Casullo (1998), al mismo concepto de cultura: “En un presente abrumado por enfoques culturales, es la vacuidad de sentidos que aflige a esa palabra, ‘cultura’, lo que alienta en último término su propio discurrir insignificante” (Casullo, 1998: 16-17); quiere decir tantas cosas que ha acabado por no decir nada. Sin embargo, hay excepciones en este desolador panorama, y una de ellas quizás se encuentre en Peter Weibel, reconocido teórico, artista digital y director del *ZKM/Center for Art and Media*, el museo alemán de Karlsruhe orientado hacia las expresiones artísticas vinculadas a los avances tecnológicos; Weibel, nombrado comisario de la Bienal Internacional de Arte Contemporáneo de Sevilla (BIACS) en 2008, ha mostrado su interés en potenciar las relaciones interculturales a través de la tecnología y el nivel de compromiso y responsabilidad del individuo por el universo (el título de esa Bienal —suficientemente explícito— fue *Youniverse*, con el que se pretendía poner en relación las interdependencias e interacciones entre lo individual y lo general).

Ahí, en ese plano donde se entrecruzan lo singular y lo colectivo surge el conflicto de la identidad (una cuestión central en alguna línea investigadora de los estudios culturales), el trance en el que la propia identidad —si no acaba siendo borrada— emerge como resultado de una negociación con otras identidades; ahí también —donde el yo aparece desprotegido de toda certeza inamovible— debería desarrollarse el espíritu crítico y concederse el mismo estatuto —el mismo grado de jerarquía— a las diferentes sensibilidades. Atenta a esos argumentos, la cultura está en condiciones de cerrar las heridas por las que se desangra parte del tejido social y, al mostrar esas grietas, puede ser un buen exponente como lugar de conflicto, resistencia y negociación en sociedades como las que hoy se dan en Occidente,

fracturadas por divisiones de renta, género, clase, religión y raza. Cultura, pensamiento y lenguaje se entrecruzan en el trabajo de escritores —poetas, narradores, filósofos, etc.— que no renuncian a contemplar el mundo con una mirada crítica; de esta manera, defender la creación cultural como un acto de civilización frente a la barbarie (aunque la barbarie sea un estado generado muchas veces por sujetos no precisamente incultos e incívicos), optar por la reflexión en vez de por la irracionalidad, dar una oportunidad a la horizontalidad del diálogo frente a la verticalidad de los discursos impuestos desde el poder, sean los que sean, son acciones necesarias en un mundo como este, sometido por la dictadura de los mercados y condenado a representarse a sí mismo en una “sociedad del espectáculo” que ha decidido dar la espalda a lo real.

La historia nos ha enseñado que un escenario tan fundamental en la configuración de una sociedad como es la cultura tiende a funcionar como un dispositivo con el que ejercer el poder. En estas condiciones, una política cultural sostenida con dinero público no debería reducirse al entretenimiento, la representación de lo superfluo o la ocupación de un tiempo de ocio, ni plegarse a los intereses del mercado (que ve en la cultura no un derecho sino una mercancía que se puede comprar y vender, cuando no un instrumento con el que anestesiar las conciencias), tendría que garantizar el derecho de los ciudadanos al acceso y la producción culturales y asegurar la intervención de esos mismos ciudadanos —como sujetos sociales y políticos— en la distribución de los presupuestos públicos y la elaboración de los programas culturales. Así, entendida como un derecho, como una pulsión vital de carácter irrenunciable, la cultura puede convertirse en un lugar radical de oposición a este neoliberalismo voraz, sanguinario y biocida que no cesa en la supresión de los derechos públicos y los avances sociales, transformándolos en productos dotados de un valor económico de cambio, es decir, en

prerrogativas de clase. Solo en esas circunstancias —en las que una sociedad está dispuesta a explorar y ahondar en sus propias divisiones y tensiones internas con el objetivo de superarlas— puede la cultura ser exponente de una actividad popular y democrática entendida como un contrapoder político y social de tipo revolucionario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Walter (1990), *Discursos interrumpidos I*, trad. y pról. de J. Aguirre, Madrid, Taurus.
- BOUNAN, Michel (2007), *La loca historia del mundo*, trad. de J. Lionetti, Barcelona, Melusina.
- BOURDIEU, Pierre (2001), *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama.
- CASULLO, Nicolás (1998), *Modernidad y cultura crítica*, Buenos Aires, Paidós.
- CORNAGO, Óscar (2005), *Resistir en la era de los medios. Estrategias performativas en literatura, teatro, cine y televisión*, Madrid, Vervuert/Iberoamericana.
- HOBSBAWM, Eric (2004), “Manifiesto para la renovación de la historia”, *Le Monde diplomatique*, ed. española, 110, 18-19.
- HUYSEN, Andreas (2011), *Modernismo después de la posmodernidad*, trad. de R. Filella, Barcelona, Gedisa.
- MAALOUF, Amin (1999), *Identidades asesinas*, trad. de F. Villaverde, Madrid, Alianza.
- RAMONET, Ignacio, y MONTESA, Ferrán (2008), “Globalización y fracturas”, *Le Monde diplomatique*, ed. española, 154, 25.
- RODRÍGUEZ GUERRERO-STRACHAN, Santiago (2008), *En torno a los márgenes. Ensayos de literatura poscolonial*, Madrid, Minotauro Digital.

- SALDAÑA, Alfredo (2004), “Posmodernidad, historia, literatura”, en L. Romero Tobar, ed., *Historia literaria/Historia de la literatura*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 87-98.
- SALDAÑA, Alfredo (2008), “Posmodernidad: crítica y resistencia cultural”, *Nueva Revista del Pacífico*, 53, 221-237.
- SALDAÑA, Alfredo (2011), “Teoría política y estética literaria: hacia una poética de la otredad”, *Studi Ispanici*, XXXVI, 273-289.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, apostilla por Marcelo Topuzian, trad. de J. Amícola, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- TODOROV, Tzvetan (2008), *El miedo a los bárbaros*, trad. de N. Sobregués, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.
- TORTOSA, Virgilio (2008), “Una nueva lógica escritural: El hipertexto”, en V. Tortosa, ed., *Escrituras digitales. Tecnologías de la creación en la era virtual*, Alicante, Universidad de Alicante, 51-97.
- TOURAINÉ, A. (1998), “¿Después del posmodernismo?... La modernidad”, en R. M.^a Rodríguez Magda y M.^a C. Á. Vidal, eds., *Y después del posmodernismo ¿qué?*, Barcelona, Anthropos, 15-26.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2003), “Cultura y política”, *Le Monde diplomatique*, ed. española, 97, 3-4.