TEMAS

CULTURA IDEOLOGÍA SOCIEDAD

número 28 / enero-marzo 2002

AVENTURAS DE LA IDENTIDAD

RAZAS CRUZADAS

(RE)HACER LA CIUDAD

LA CUBA COMPLEJA

TEMAS
CULTURA IDEOLOGIA SOCIEDAD

no. 28, enero-marzo de 2002. Nueva época.

SUMARIO

ENFOQUE

Identidad
y multiculturalidad

Las nuevas políticas culturales
de la diferencia / 4
Cornel West

¿Multiculturalismo
o multinacionalismo? / 15
María Koundoura

Identidad e identidades / 26
Carolina de la Torre

Bailarina en la oscuridad.
Una teleología de la resistencia
en el entorno social
y estético del cubano hoy / 36
Rufo Caballero

Notas sobre la identidad cubana
en su relación con la diáspora / 44
Ernesto Rodríguez Chávez

CONTROVERSIA

57 / Hacer la ciudad
Luz Merino Acosta
Eliana Cárdenas
Adrián Castellanos
Norma Díaz Ramírez
Enrique Fernández Figueroa
Carlos García Pleyán
Patricia Rodríguez

ENTRETEMAS

79 / *Paradiso*:
la Imagen y el Caos
Manuel García Verdecia

90 / Cuba y los retos de la complejidad.
Subjetividad social y desarrollo
Ovidio D´Angelo

LECTURA SUCESIVA

107 / Estrategias para cuerpos tensos:
po(li)(é)ticas del cruce interracial
Víctor Fowler

120 / En busca de un tiempo de fábulas
Lourdes Arencibia Rodríguez

TEMAS no. 28: 4-14, enero-marzo de 2002.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia

Cornel West

Profesor. Universidad de Harvard.

En los últimos años del siglo XX, hubo un cambio significativo en la sensibilidad y las perspectivas de críticos y artistas. De hecho, me atrevería a decir que se está gestando un nuevo tipo de trabajador cultural, asociado a políticas de la diferencia. Estas nuevas formas de conciencia intelectual permiten vislumbrar una reconcepción de la vocación de crítico y artista, que trata de socavar las divisiones del trabajo prevalecientes en la academia, los museos, los medios masivos de difusión y las redes de galerías, aunque mantienen modos de crítica en ubicua comercialización de la cultura en la aldea global. Los rasgos que distinguen a las nuevas políticas culturales de la diferencia son condenar lo monolítico y lo homogéneo en nombre de la diversidad, la multiplicidad y la heterogeneidad; rechazar lo abstracto, lo general y lo universal, a la luz de lo concreto, lo específico y lo particular; e historiar, contextualizar y pluralizar, poniendo énfasis en lo contingente, lo provisional, lo variable, lo tentativo y lo cambiante. Resulta innecesario decir que estos gestos no son inéditos en la historia de la crítica o el arte; pero lo que los hace novedosos —junto con las políticas culturales que producen— es cómo y qué constituye la diferencia, el peso y la gravedad que se le otorga en la representación y en la forma en que se realzan asuntos como imperio, clase, raza, género, orientación sexual, edad, nación, naturaleza y región, reconociendo en este momento histórico cierta discontinuidad e interrupción respecto a las formas anteriores de crítica cultural. Para decirlo sin ambages, las nuevas políticas culturales de la diferencia consisten en respuestas creativas a circunstancias precisas del momento presente —especialmente las de los sujetos marginados del Primer mundo—, que descartan las autorrepresentaciones degradadas, articulando en su lugar su propio sentido del flujo de la historia a la luz de los terrores, las ansiedades y los temores contemporáneos respecto a las culturas capitalistas noratlánticas, altamente comercializadas, en escalada xenofóbica contra los negros, los judíos, las mujeres, los gays, las lesbianas y los ancianos. También se localizan áreas vitales de análisis en las culturas ex comunistas, afectadas por crecientes revueltas nacionalistas contra

Temas agradece la autorización expresa del autor para la edición de este texto, originalmente publicado en inglés.

el legado de partidismos hegemónicos, y en las diversas culturas de la mayoría de los habitantes del globo, asfixiadas por los carteles internacionales de la comunicación y las represivas élites poscoloniales (a veces en nombre del comunismo, como en Etiopía), o hambreadas por las políticas de austeridad del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que las subordinan al Norte —como el capitalismo de libre mercado en Chile.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia no son oposicionistas simplemente porque cuestionen la corriente cultural principal respecto a la inclusión, ni porque traten de escandalizar, a la manera vanguardista, las audiencias burguesas convencionales. Más bien son articulaciones bien diferenciadas de personalidades de la cultura (casi siempre privilegiados) que quieren alinearse con los desmoralizados, los desmovilizados, los despolitizados y los desorganizados para conferirles poder y propiciar su acción social y, si fuera posible, alistar la insurgencia colectiva para la expansión de la libertad, la democracia y la individualidad. Esta perspectiva compele a estos artistas y críticos culturales a revelar, como componente integral de su producción, la operación misma del poder en sus contextos inmediatos de trabajo —es decir, la academia, los museos, las galerías, los medios masivos. Sin embargo, tal estrategia también los ata doblemente de manera irremisible: mientras vincula sus actividades a la modernización fundamental de estas instituciones, a menudo siguen siendo financieramente dependientes de ellas (y luego hablan de la creación «independiente»). Para estos críticos de la cultura, el suyo es un gesto simultáneamente progresista y dependiente. Pero sin movimiento social o presión política desde el exterior de estas instituciones —acciones extraparlamentarias y extracurriculares como los movimientos sociales del pasado reciente—, la transformación degenera en meros ajustes o puro estancamiento, y el papel de los «progresistas dependientes», no importa cuán ferviente sea su retórica subversiva, se torna mucho más difícil. No puede haber grandes avances ni progreso social sin alguna forma de crisis en la sociedad, crisis usualmente generada por organizaciones o colectividades que convencen a las personas comunes para que pongan sus cuerpos y sus vidas en peligro. Por supuesto, no hay garantías de que esas presiones arrojen los resultados apetecidos, pero sí existe la garantía de que el *status quo* se mantendrá o sufrirá una regresión si no se aplica presión alguna.

Las nuevas políticas culturales de la diferencia encaran tres retos básicos: el intelectual, el existencial y el político. El intelectual, que generalmente se presenta como un debate metodológico en momentos en que las formas academicistas de expresión monopolizan la vida intelectual, es cómo pensar las prácticas de representación en términos de historia, cultura y sociedad. ¿Cómo se entienden, analizan y representan tales prácticas hoy en día? Se puede intentar responder adecuadamente a esta pregunta solo después de aceptar las percepciones y la falta de visión de los intentos previos por tratar de responderla a la luz de la evolución de la crisis en las diferentes historias, culturas y sociedades. Bosquejaré a grandes rasgos una breve genealogía —una historia que pone énfasis en los orígenes contingentes y en los, a menudo, innobles resultados— con ejemplos de respuestas críticas a esta pregunta. El marco histórico de esta genealogía caracteriza a las ricas pero defectuosas tradiciones eurocéntricas sobre las que se construyen —rebasándolas— las nuevas políticas de la diferencia.

El reto intelectual

El ambiguo legado de la Era de Europa constituye un punto de partida apropiado. Entre 1492 y 1945, los grandes avances europeos en transporte oceánico, producción agrícola, consolidación estatal, burocratización, industrialización, urbanización y dominio imperial, dieron lugar y forma al mundo moderno. Preciados ideales como la dignidad de las personas (la individualidad) o la responsabilidad de las instituciones ante el pueblo (la democracia) florecieron en el mundo. Esos ideales, refinados en el crisol de la Era de Europa, atizaron poderosas críticas contra las autoridades ilegítimas: la Reforma protestante contra la Iglesia católica romana; la Ilustración contra las iglesias estatales; los movimientos liberales contra los Estados absolutistas y las limitaciones de los gremios feudales; los trabajadores contra la subordinación a las administraciones; las personas de color y los judíos contra los decretos supremacistas de blancos y gentiles; los gays y las lesbianas contra las sanciones homofóbicas. Sin embargo, la discrepancia entre la retórica pura y la realidad vivida, entre los rutilantes principios y las prácticas reales, eran enormes.

Para el último siglo europeo —la última época en que la dominación europea sobre la mayor parte del orbe transcurrió sin ser cuestionada o desafiada de manera sustantiva— parecía que se gestaba un nuevo mundo. Matthew Arnold observaba con dolor, en sus «Estrofas desde la Gran Cartuja», que le parecía estar «deambulando entre dos mundos, uno muerto/ el otro incapaz de nacer».[1] Siguiendo el sentir de Burke respecto a la reforma cautelosa y el temor a la anarquía, Arnold reconocía que el viejo aglutinante —la religión—, que había mantenido unidos tenue, y a menudo fallidamente, a los enfermizos regímenes,

ya no podía seguir cumpliendo con su cometido para mediados del siglo XIX. Arnold, como Alexis de Tocqueville en Francia, vio que el estado de ánimo democrático era la moda del futuro. Propuso una nueva concepción secular y humanista de la cultura, que pudiera desempeñar un papel integrador, cimentando y estabilizando una sociedad civil burguesa y un Estado imperial en surgimiento. Su famosa reprobación del materialismo inmovilizador de la aristocracia decadente, el vulgar fariseísmo de sus embrionarias clases medias y la explosividad latente en la clase obrera mayoritaria, fue motivada por el deseo de crear nuevas formas de legitimidad cultural, autoridad y orden en un momento rápidamente cambiante de la Europa del siglo XIX. Para Arnold, esta nueva concepción de cultura

> busca acabar con las clases; hacer en todas partes lo mejor que se ha pensado y conocido en el mundo actual; hacer que todos vivan en una atmósfera de amabilidad y luz […]
> Esta es la idea social, y los hombres cultos son los verdaderos apóstoles de la igualdad. Los grandes hombres cultos son los que tienen pasión por difundir, por hacer que prevalezca, por llevar de un extremo a otro de la sociedad, el mejor conocimiento, las mejores ideas de su tiempo; son los que han trabajado para despojar al conocimiento de todo lo que es duro, grosero, difícil, abstracto, profesional, exclusivo; por humanizarlo, por hacerlo eficaz fuera del grupo de los cultos y doctos, sin que por ello deje de ser el mejor conocimiento y el mejor pensamiento de su tiempo y, por tal razón, una verdadera fuente de amabilidad y luz.[2]

Como intelectual orgánico de una clase media en surgimiento, como inspector de escuelas en una burocracia educacional en expansión, como profesor de poesía en Oxford —el primer laico y el primero en impartir conferencias en inglés y no en latín—, y como participante activo en una floreciente red de revistas, Arnold definió y defendió una nueva cultura secular del discurso crítico. Para él, esta estrategia discursiva estaría empotrada en los aparatos educacionales y en la prensa de las sociedades modernas, que contenían e incorporaban las aterradoras amenazas de una arrogante aristocracia y, especialmente, de una clase obrera «anárquica» mayoritaria. Su ideal de una investigación desinteresada, desapasionada y objetiva regularía la nueva producción cultural secular, y sus justificaciones respecto al empleo del poder estatal para sofocar cualquier amenaza a la supervivencia y seguridad de esta cultura, son ampliamente aceptadas. Arnold hacía notar acertadamente: «nuestro camino no solo hacia la perfección, sino incluso hacia la seguridad, parece ser el de la cultura».[3]

Estas palabras son reveladoras en dos sentidos. Primero, se refieren a «nuestro camino» sin reconocer explícitamente a quién incluye ese «nuestro». Esto es sintomático entre muchos críticos eurocentristas burgueses, cuyos gestos universalizantes excluyen (guardando silencio acerca de ello) o degradan explícitamente a las mujeres y a las personas de color. Segundo, vinculan la cultura a la seguridad, presumiblemente la seguridad del «nosotros» contra las bárbaras amenazas del «ellos»; es decir, de aquellos considerados diferentes de una manera peyorativa. No hace falta decir que las actitudes negativas de Arnold hacia la clase obrera británica, las mujeres y especialmente los indios y los jamaicanos, en el Imperio, aclaran por qué concibe, en parte, a la cultura como un arma para la «seguridad» europea masculina burguesa.

Para Arnold, lo mejor de la Era de Europa, modelada a partir de una mezcla mitológica de la Atenas de Pericles, la Roma de la República tardía y el temprano imperio, y la Inglaterra isabelina, podía ser promovido solo si existía una filiación que entrelazara las clases medias emergentes, un discurso cultural homogeneizante en las redes educacionales y universitarias, y un Estado lo suficientemente avanzado en sus técnicas de vigilancia como para salvaguardarlas. Los candidatos para participar en y legitimar este gran empeño de renovación y revisión cultural serían los intelectuales dispuestos a despojarse de su estrechez de miras, de su provicianismo y de sus identidades clasistas, para abrazar el parcializado proyecto de clase media de Arnold. «Forasteros, si así podemos llamarlos, personas guiadas sobre todo no por su espíritu de clase, sino por un espíritu humano más general, por el amor a la perfección humana».[4] Sobra decir que esta perspectiva todavía informa muchas de las prácticas académicas y las actitudes culturales seculares hoy en día: los criterios predominantes sobre el canon, la aceptación de procedimientos y autodefiniciones colectivas de los intelectuales. Sin embargo, el proyecto de Arnold fue interrumpido por el colapso de la Europa del XIX: la Primera guerra mundial. Esta guerra sin precedentes sacó a la superficie el papel crucial y el violento potencial no de las masas a las que Arnold temía, sino del Estado que él anunciaba. De las cenizas de esa tierra asolada por la carnicería humana, en algunos casos, de las poblaciones civiles europeas, surgió T. S. Eliot como el gran vocero cultural.

El proyecto de Eliot de reconstruir y reconcebir la cultura intelectual europea, regulando las prácticas críticas y artísticas después del colapso interno de la Europa imperial, puede considerarse una respuesta a la aguda pregunta formulada por Paul Valéry en *La crisis del espíritu,* después de la Primera guerra mundial:

> ¿Se convertirá esta Europa en lo que es en realidad, es decir, un pequeño cabo del continente asiático? ¿O seguirá siendo esta Europa lo que parece ser, es decir, una valiosa parte de toda la tierra, la perla del orbe, el cerebro de un vasto cuerpo?[5]