

Burbujas culturales y culturas del compartir. Notas sobre producción de **subjetividad en torno al 15M**

En estos momentos todavía de gran indefinición y constante incertidumbre respecto a la trayectoria de las culturas del compartir que emanaron de la ética hacker y que han proliferado por todas partes en el capitalismo global, parecería que la situación es extremadamente empoderadora en cuanto a la creación de un deseo colectivo de lo común y de una subjetividad que se aparta de las burbujas de la competición, pero que al mismo tiempo, ese deseo y esa subjetividad no se traduce de forma inmediata en la creación de instituciones que aseguren la defensa y sostenibilidad de un común capaz de plantar cara al neoliberalismo. Tal vez la tarea que queda por hacer no aparezca tan monstruosa si atendemos a esa forma de construcción de subjetividad que movimientos como el 15M han potenciado, y a cuyo potencial transformador probablemente continuaremos asistiendo durante los próximos años.

Luis Moreno-Caballud

Universidad de Pennsylvania

Insuflar valor

El recientemente desaparecido “Diario Kafka” de *El diario.es* publicó una serie de artículos sobre algo que allí se llamaba “la burbuja literaria”. En síntesis, el hilo central que se proponía era el siguiente: la industria editorial española es una burbuja, se publican cada vez más libros (unos 110.000 al año, incrementando un 41% en los últimos cinco) a pesar de que cada vez hay menos lectores (20% de la población) y se vende menos (el 50% de los libros se devuelven). Este sistema insostenible se apoya en un constante aplazamiento del momento de la verdad: cuando las librerías devuelven los libros que no han vendido, las editoriales ya les están enviando más novedades con las que se evitan afrontar las pérdidas, porque las librerías pagan al recibir.

Pero, además, había otra dimensión del asunto, que tenía que ver con la “calidad estética”. Para poder mantener viva esta máquina circular de deuda aplazada, las grandes editoriales (y los grandes grupos mediáticos a los que pertenecen) se dedican a hinchar el valor no sólo mercantil sino también estético de los libros que venden, a menudo apoyándose en la creación de “star-systems” de autores y en otros tipos de “hypes” publicitarios. El editor Enrique Murillo señalaba que ha habido al menos dos burbujas en la historia reciente del mundo editorial español: la muy cercana de los “mega-bestsellers” anglosajones y la anterior de la “Nueva Narrativa Española”, que comenzó hacia principios de los años 90. Murillo afirma que en estos casos se produce una “inflación de la valoración crítica de ciertas obras”; haciéndose eco, por lo demás, del conocido argumento sobre la falta de independencia de la crítica literaria actual que ha desarrollado gente como Ignacio Echevarría, Constantino Bértolo o Carolina León, entre otros.

Esta especie de “burbuja de valor literario” bien se podría poner en relación con otros fenómenos de especulación con valores culturales que se han dado y se siguen dando en las demás industrias culturales del estado español. Quizás el ejemplo que primero viene a la cabeza es el de la arquitectura. A más de uno nos quedará en la memoria, como representación icónica de los años de la burbuja, la imagen de esos grandes mausoleos postmodernos de la cultura dejados a medio construir o en proceso de degradación que el complejo inmobiliario-político-constructor hizo proliferar por el estado español durante sus años de furor especulativo. Se podría decir que, del mismo modo que la vertiginosa subida del precio de la vivienda creó un “efecto riqueza” en el 87% de españoles que se convirtieron en propietarios de casas, la magnificación de los “éxitos culturales” de Calatrava en arquitectura, pero también de otros como Almodóvar en cine o de Barceló en pintura, produjo análogamente una especie de “efecto cultura” cuyo verdadero valor resulta discutible. En cualquier caso, cómo es sabido, la puesta del valor estético al servicio de la creación de consenso político y de beneficios económicos empresariales por parte de estados y mercados no es precisamente algo que se invente en la reciente burbuja. En España, según ha señalado Jorge Luis Marzo, las pautas de esa utilización estatal y comercial de lo estético se trazan en los años del franquismo desarrollista y continúan hasta el presente siguiendo esos dos principios básicos: consenso y promoción. La tendencia a convertir el valor estético en “grandes nombres” o en “marcas” promocionables ha estado vigente en políticas culturales y comerciales desde hace mucho tiempo, y cuando empresas e instituciones públicas han entrado en fase de especulación maníaca, estas políticas las han acompañado hinchando el valor de esos nombres.

Ahora bien, mi intención aquí es proponer que la creación de las burbujas culturales recientes se apoya además en una concepción del valor estético y cultural que de por sí se presta ya a fenómenos de especulación. Esta concepción no es otra que la surgida alrededor del siglo XVIII, en el momento de creación del paradigma cultural burgués, y por la cual tendemos todavía a creer que el valor estético o cultural se genera cuando un individuo (artista, intelectual) se aleja del flujo de los significados compartidos socialmente para descubrir un nuevo aspecto de la realidad. Me interesa indagar sobre las conexiones entre este individualismo inherente al paradigma burgués y las recientes burbujas culturales del neoliberalismo, y hacerlo precisamente porque la crisis de esas burbujas viene de la mano de la proliferación de otras culturas, que podemos llamar “culturas del compartir”, que considero fundamentales para entender el movimiento 15-M. Adelanto ya que mi propuesta central, en este sentido, será que una de las mayores aportaciones del 15-M es el haber potenciado la producción de subjetividades que ya no miden el valor cultural o estético, ni, por tanto, su propio valor como subjetividades productoras de significados, de acuerdo con ese paradigma individualista y jerárquico que proviene de la cultura burguesa, sino mediante redes de creación cultural en las que los individuos se entienden como interdependientes.

Interdependencia y competición

Para trenzar este argumento, necesito, previamente, dar un paso atrás, hacia una mirada antropológica y filosófica que me permitirá aproximarme de otra manera a esa especie de “burbuja del valor literario” de la que se hablaba en el Diario Kafka. Pues, me parece, quizás el problema no es sólo que se haya hinchado el valor de ciertos libros o autores interesadamente, sino que, como en el caso de esa burbuja de burbujas que fue la inmobiliaria, esto ha ocurrido porque las instituciones encargadas de crear valor tienden a concebir el acceso a la riqueza (cultural y material) sólo en términos de competencia por el beneficio individual. Quizás no sea tanto un problema de competencia deshonesta entre autores o críticos literarios, sino de incapacidad de ver el mundo más allá del paradigma de la competencia. Estamos, en general, tan acostumbrados funcionar dentro de ese paradigma que puede resultar casi difícil imaginar otras formas de concebir la producción y el acceso a lo valioso. Y sin embargo, partir del presupuesto de que la riqueza material e inmaterial es algo que los individuos producen, se disputan y adquieren por sí solos, pensar el mundo desde el individuo, es, según nos recuerdan teóricas del feminismo como Amaia Pérez Orozco, Silvia Federici y Judith Butler, estar ciegos a la condición necesariamente interdependiente de la vida humana.

El mejor ejemplo de la interdependencia constitutiva del ser humano sigue siendo la necesidad total de cuidados y de recursos proporcionados por otros que tiene todo individuo cuando llega al mundo. Esa necesidad nos acompaña toda la vida en uno u otro grado, y nos hace ser parte de redes de sostenimiento común en las que, a pesar de la falacia individualista, nadie se salva sólo, todos nos necesitamos mutuamente y sólo somos capaces de sostenernos porque vivimos con otros. Si ignoramos esto y pensamos que el mundo es sólo una lucha de individuos por los recursos, estamos ya abocados a provocar “burbujas”. Porque, si las burbujas son fenómenos de hinchazón insostenible del valor de algo, el permitir que los individuos acumulen recursos o prestigio sin atender a las necesidades de las redes de interdependencia

que les sostienen, provoca burbujas: burbujas de riqueza individual que son insostenibles para las redes de vida común de las que participan. El individuo concebido como mero competidor, el famoso *homo economicus*, es un *free rider* que se aprovecha de la riqueza común que le mantiene vivo. Así pues, el problema es, decía antes, que los sistemas de creación de valor (sea económico o estético) que usamos en nuestras sociedades tardo-capitalistas tienden a concebir el acceso a la riqueza (cultural y material) sólo en términos de competencia por el beneficio individual, y tienden, por lo tanto, a producir “burbujas”.

La supuesta excepcionalidad del creador cultural

Seguramente, a muchos no se les hará difícil estar de acuerdo con la apreciación de que el capitalismo, sobre todo en su versión neoliberal, tiende a reducir las relaciones humanas a intercambios cuantificados y competitivos, que distorsionan el valor justo de las cosas. Pero aquí me interesa destacar que también en el ámbito de la estética (y, por extensión, en el de la producción de significados, la “cultura”) se dan procesos similares. Desde el siglo XVIII, el valor estético se rige, como el económico capitalista, sobre todo por lógicas de intercambio: se entiende que el valor estético consiste en el descubrimiento de un aspecto nuevo de la realidad por parte de un artista, que va a ofrecerlo al público a cambio de reconocimiento, o de lo que Bourdieu llamaría “capital cultural”. Se trata de un juego en el que “gana quien pierde” (quien renuncia a las riquezas materiales en favor de las estéticas o intelectuales), pero no por ello deja de ser un juego basado en el intercambio competitivo, y no en la cooperación. En lugar de entender los descubrimientos estéticos como variaciones de un caudal de significados contruidos colectivamente, en lugar de pensar en comunidades interdependientes de producción de sentido en las que no hace falta “llevar las cuentas”, porque cada cual contribuye con lo que puede y toma lo que necesita, la modernidad estética pone el énfasis en la autoría individual y separa al autor del público, asignando a cada cual su debe y su haber.

Se crea así la sensación de que el descubrimiento estético (y, por extensión, la producción cultural valiosa) es patrimonio exclusivo de algunos individuos excepcionales, aquellos que consiguen “poner a su nombre” los resultados parciales de procesos culturales necesariamente colectivos. Las industrias culturales de la modernidad se dedican a engrandecer aún más esa sensación de excepcionalidad, de escasez, creando burbujas de valor estético para poder convertir el capital cultural de esos nombres propios en capital a secas. Es imposible entender la esfera pública y cultural del neoliberalismo español, por seguir con nuestro caso, sin analizar esa alianza del individualismo de la modernidad estética con la mercantilización neoliberal que convierte a los artistas e intelectuales en “sujetos-marca”. Esa alianza es la que produce fenómenos como las “burbujas literarias” descritas en el Diario Kafka, que son, por tanto, más que ocasionales desviaciones del sistema cultural, erupciones de su verdad al desnudo.

Y se trata de una verdad terrible, porque, si bien es cierto que las burbujas económicas crean escasez y precariedad material a niveles que atentan directamente contra la existencia física de las personas más vulnerables, la creencia en la superioridad intelectual de unos pocos produce el corrosivo efecto de extender lo que Rancière llamó “la pasión de la desigualdad”: una renuncia a la exploración plena de las propias capacidades porque se cree que nunca se

podrá alcanzar la creatividad que es patrimonio exclusivo de sujetos excepcionales, y porque al mismo tiempo uno se garantiza así la prerrogativa de resultarles también inalcanzable y excepcional a otros que tal vez se sitúen por debajo de mi.

Nombres y marcas: pasión por la desigualdad

La pasión de la desigualdad se alimenta de la complicidad entre el paradigma cultural burgués y el neoliberalismo. Resulta significativo cómo incluso desde posiciones que pretenden defender la cultura frente a la mercantilización se tiende a identificar el valor cultural mediante la elaboración de esas listas de “grandes nombres” o a veces “nuevos nombres” que llenan las páginas de los libros académicos. En uno de ellos, que resulta paradigmático ya desde su título “Más es más. Sociedad y cultura en la España democrática, 1986-2009”, los editores Jordi Gracia y Domingo Ródenas se congratulaban del buen estado de la cultura española que para ellos probaba el hecho de que “han proliferado como nunca los nuevos nombres” y la presencia, a pesar del fallecimiento reciente de algunos sabios ilustres (detallados en otra lista), de muchos célebres intelectuales todavía vivos, gracias a los cuales “no estamos solos ni desamparados”. Gracia y Ródenas son críticos con lo que llaman el “triunfo de la razón comercial”, e incluso advierten que “el crecimiento económico ha estado fiado demasiado (...) a un sector como la construcción, tan proclive a la especulación” (14). Y sin embargo, cuando se trata de valorar la producción cultural enfatizan especialmente como criterio la popularidad internacional de ciertos “nombres”, utilizando un lenguaje que revela su concepción de la cultura como un asunto de intercambios individuales competitivos. Así, afirman que “las letras españolas han disfrutado muy pocas veces del crédito que hoy tienen en otros países europeos” (11) y que “lo mismo ocurre en otros ámbitos culturales, que no llegan a alterar una balanza de pagos evidentemente deficitaria, pero que corrigen en parte la tendencia, igual que sucede con la exportación de valores (incluso de consumo) que puede ser pintores y escultores (Eduardo Chillida, Mique Barceló), arquitectos (Santiago Calatrava, Rafael Moneo), actores (Antonio Banderas, Javier Bardem o Penélope Cruz), directores de cine (Pedro Almodóvar, Alejandro Amenábar, Fernando Trueba), deportistas (Miguel Induráin, Pau Gasol, Fernando Alonso, Rafael Nadal o Sergio García), músicos o diseñadores...” (12).

En estas líneas el discurso del crítico académico defensor de la “alta cultura” parece convertirse por momentos sin transición en el discurso propagandístico que podemos encontrar en espacios explícitamente promocionales, como la paradigmática página web oficial de “Marca España”, que reserva un apartado para elogiar la cultura española: “cuna de nombres universales como Cervantes, Velázquez, García Lorca o Picasso”. En el caso de “Marca España” la puesta del valor estético y cultural al servicio del consenso político y de la promoción económica no se esconde; más bien se proclama abiertamente afirmando que “la garantía de la continuidad del proyecto Marca España es que nazca y se desarrolle fruto del consenso, por encima de cambios políticos”, y que “una buena imagen-país es un activo que sirve para respaldar la posición internacional de un Estado”. En el caso de la crítica cultural hegemónica, que ejemplifican Gracia y Ródenas, el discurso oscila entre esta claridad instrumentalizadora y algunos momentos de retirada hacia una defensa de los intelectuales públicos frente a la

invasión de “otras voces desinformadas, interesadas o ignaras (pero de gran popularidad mediática)” (15).

En este sentido, el propio Gracia ha elaborado en varias de sus obras, toda una genealogía que permitiría discernir los “nombres” realmente importantes de los que a veces el mercado eleva a posiciones relevantes injustamente. Estos nombres son los de una minoría a través de la cual “la razón como instrumento de civilización supo restablecer calladamente su validez como instrumento de convivencia y de comprensión humana” (*Hijos de la razón*, 12). El linaje de estos artífices de la civilización razonable comienza en una minoría erasmista que engendra su descendencia ilustrada, que a su vez engendra al liberalismo, al krausismo, y a la institución libre de enseñanza. De ahí, se pasa a la difícil época del franquismo en el que algunos sufridos intelectuales siguen manteniendo encendida la llama de la razón, hasta que, por fin, llega nuestra “benigna democracia” en la que ya nada detiene al poder de la razón, siempre encarnado en los intelectuales que provienen de esa tradición elitista, no en los “desinformados” que intentan arrebatárles el prestigio y la capacidad de opinar en la esfera pública.

Sin llevar las cuentas

Los dos sistemas de creación de valor, el del paradigma cultural burgués y el del neoliberalismo mercantilizador, confluyen en su apuesta por nombres o marcas que puedan convertirse en acumuladores de prestigio o capital, buenos competidores de un juego que sólo entienden desde la lógica del intercambio. Pero, se preguntará, ¿acaso no existen otras formas posibles de determinar y distribuir el valor y la riqueza cultural y estética que no estén basadas en el intercambio competitivo? La verdad es que no es difícil descubrir infinidad de ejemplos de producción cultural de esos en los que “no hace falta llevar las cuentas”, porque, como ha explicado el antropólogo David Graeber, funcionan según el principio tácito “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. La conversación entre amigos, la música, el baile, la fiesta, o los juegos son ámbitos en los que se pone frecuentemente en práctica un “comunismo cotidiano” o “comunismo de los sentidos”, en el que la finalidad es el propio compartir, más que competir. En sociedades campesinas pre-capitalistas europeas, como las que estudió John Berger, los lazos de interdependencia eran a menudo tan evidentes que muchas de las actividades de la vida cotidiana, incluyendo las del trabajo, la transmisión cultural y la toma de decisiones se gestionaban desde ese “comunismo cotidiano”. Lo cual no significa que tal fuera la única forma de organización social, pues dicha tendencia aparecía siempre mezclada con las otras dos formas de relación humana que identifica Graeber, el intercambio y la jerarquía.

Con la transformación paulatina de estas sociedades campesinas, sin embargo, sus prácticas del trabajo y la política han sido más proclives a incorporar las lógicas del intercambio y la jerarquía, mientras que las de la creación y transmisión cultural han mantenido, a pesar de su desgaste, cierta memoria del comunismo. Así, estudiosos de las culturas rurales ibéricas como los escritores José María Arguedas y Luis Mateo Díez han señalado la importancia central de una institución como es la “tertulia campesina”, cuyos rastros aún se pueden escudriñar en el presente, que se ocupaba de la reproducción de los saberes comunes, a menudo codificados

en ficciones, mediante la contribución distribuida de los diversos miembros de la comunidad. Por supuesto, esto no significa que no pudiera haber dinámicas de competición por el prestigio que animaran también estas tertulias de forma tácita, pero, en tanto que el acervo de saberes orales compartidos se consideraba como algo que no pertenecía a nadie y del que todos se servían, esas dinámicas competitivas eran, podríamos decir, “de segundo grado” frente a la función reproductiva del saber colectivo que cumplía la actualización de la tradición oral en las tertulias. De hecho, según contó Arguedas en su libro sobre el Sayago zamorano, las tertulias cumplían una función reproductiva incluso en un sentido biológico, pues eran el lugar en el que surgían noviazgos entre los mozos y mozas. En los pueblos que estudió Arguedas, la decadencia de esa institución a mediados de los años 50 del siglo XX suponía no sólo la caída en el olvido de saberes compartidos, sino, dramáticamente, la caída en picado de la natalidad.

A raíz de las masivas migraciones de campesinos a la ciudad para convertirse en trabajadores asalariados, y según señaló José Luis Pardo en su hermoso libro *Esto no es música*, el folclore rural se reinventa en tabernas y teatros de zarzuela que permitían a los nuevos proletarios escapar por un momento a la instrumentalización salvaje del mundo del trabajo y a la cuantificación de la vida por el dinero. En estas nuevas culturas populares, y en las llamadas “contraculturas” que las seguirán, algo fundamental ha cambiado: la cultura “comunista” proveniente del folclore (interdependiente, no competitiva) ha sido relegada al mundo del “ocio”, lo cual la dota sin duda de oportunidades creativas excepcionales, pero, al mismo tiempo, reduce la posibilidad de que sus métodos de reproducción compartida se contagien a las esferas del trabajo y la política, cada vez más colonizadas por las lógicas del intercambio y la jerarquía, según se extiende la mercantilización y el productivismo capitalista. Finalmente, con la invasión de esa lógica del trabajo a todas las esferas de la vida, por supuesto estas culturas populares no se salvan, aunque, según sigue siendo evidente en casos clásicos como los del jazz, flamenco, punk o hip hop, mantienen una relación tensa tanto con las instituciones de la modernidad estética como con las del capitalismo -una tensión a la que estas instituciones a veces llaman “amateurismo”.

Un nuevo común que construir y defender

De un similar entusiasmo amateur que disfruta más compartiendo que compitiendo, surge alrededor de los años 70 otro río de estas que podríamos llamar “culturas del compartir” que tienen su fundamento antropológico en el “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”: el de la “ética hacker”, el “software libre” y lo que después se denominará, según el río crece y se ramifica, “cultura libre”. De este caudal brota cuando menos, como dice la hacker y activista Marga Padilla, una costumbre generalizada de colaborar con los desconocidos y los diferentes que se ve ampliada por la proliferación de tecnologías digitales que la facilitan. Esas formas de colaboración son a menudo muy precarias y poco estables, y como se apresuran a señalar los ciber-escépticos, incapaces de rehacer por sí mismas los sólidos vínculos sociales de las comunidades pre-capitalistas que a veces enarbolan como referentes (los “commons” de las culturas campesinas). En este sentido, resultan también muy susceptibles de ser reapropiadas por las lógicas de competición e instrumentalización de las relaciones humanas que el neoliberalismo ha generalizado.

Sin embargo, y esto es algo cuya importancia a veces se desestima, la expansión de elementos clave de la “ética hacker” a un público masivo sí está demostrando ser un potente antídoto frente a esa “pasión de la desigualdad” que produce el elitismo cultural todavía hegemónico en la sociedad española. El mundo del software libre y los hackers han aportado al menos dos cosas fundamentales que están transformando la subjetividad de mucha gente: la tendencia a ver al otro como un potencial colaborador, más que como un potencial competidor que se va a poner por encima o por debajo de mi, y el orgullo por la capacidad de crear y distribuir riqueza cultural (código, información, etc) no tanto desde una identidad grupal, sino en procesos colectivos abiertos a cualquiera.

Hay algo crucial en el mundo de la Red, y es que, a diferencia de la cultura moderna burguesa, a diferencia del campo estético y del campo científico que alberga dicha cultura, se trata de un espacio en construcción, en el que la competición por el prestigio (la producción de capital simbólico) está todavía en gran medida supeditada a la lucha por la propia reproducción del espacio común (la red neutral, la información “libre”). Pero, además, en la red neutral y descentralizada que han construido los hackers y que ahora defienden mucha gente que la utiliza como espacio común, “la inteligencia está en todas partes”, como dice Marga Padilla. Es decir, se trata de un sistema que funciona no tanto, o al menos no primariamente, por el deseo de que mis contribuciones desinteresadas sean reconocidas, por el deseo de que mi inteligencia sea apreciada, sino por el deseo de que haya un espacio común en el que las inteligencias puedan desarrollar libremente sus capacidades en colaboración.

Es interesante tener en cuenta entonces el poder excepcional en términos de creación de subjetividad, de formas de vida orientadas hacia lo común más que hacia la competición, que tiene esta versión de la Red. Es, podríamos decir, toda una “pasión por lo común” la que prolifera en torno a la experiencia de la red descentralizada y, notablemente, en torno a su defensa. Las luchas contra la Ley Sinde-Wert han sido un momento decisivo para la construcción de una subjetividad en red que se percibía como diferente, ajena al mundo rancieramente jerárquico y competitivo de los partidos políticos, de los medios de masas, e incluso del star-system cultural, deportivo, intelectual y artístico. Se ha producido una ruptura; no tanto el intento de vencer a esas élites, sino el de jugar a otro juego.

Diversos proyectos colectivos en la historia reciente del estado español, bien se entendieran a sí mismos como políticos (movimiento obrero, vecinal, feminista, autónomo-okupa) o como estéticos (vanguardias, contraculturas), han promovido y promueven de una forma u otra la creación de espacios comunes en los que ese “comunismo cotidiano” del “a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades” se pueda convertir en la principal forma de vida. Sin embargo, cabría preguntarse cuántos de ellos han llegado tan lejos como la culturas de la Red en cuanto a un desplazamiento de subjetividades competitivas y sectarias mediante prácticas horizontales e inclusivas. Probablemente la competición entre egos fuertes (normalmente masculinos) y el encierro en ghettos sectarios son los dos grandes males internos que afectan a las culturas del compartir políticas y estéticas (los externos serían la represión y la asimilación por el capitalismo, claro). Y la cuestión es que la tradición que se abre con el software libre parece estar mejor equipada que ninguna otra para combatir estos males internos (aunque quizás no los externos).

En el corazón del capitalismo

Esta excepcionalidad de las culturas del compartir emanadas del mundo hacker y de la cultura libre, su excepcional inclusividad y su creencia en la “igualdad de las inteligencias” (tan propia de las culturas “amateur”), es la que ha hecho también excepcionales a los movimientos políticos que, aunque venían asomando previamente, florecieron en 2011. El mundo hacker y copyleft le contagió su anti-elitismo y su inclusividad a la Red. Después la Red se lo ha contagiado a los movimientos. El 15-M y sus movimientos hermanos son una irrupción del comunismo cotidiano en la esfera pública, como ha habido muchas, son una voluntad de hacer de la sociedad entera una plaza común, un espacio en el que cada cual aporte según sus capacidades y reciba según sus necesidades, un espacio en el que o nos salvamos juntos, o no nos salvamos. Lo que quizás no es tan habitual es que esto se quiera hacer con un nivel tan alto de creencia en el valor de las capacidades de cualquiera, aunque no comparta mis identidades grupales ni venga avalado por sus éxitos en competiciones por el prestigio individual (ya sean competiciones activistas, intelectuales, empresariales, o de otro tipo).

Ahora bien, al emerger en el ámbito de la creación de código informático y contagiarse potencialmente a toda la cultura inmaterial, las culturas del compartir que van desde la Red a los nuevos movimientos sitúan su lucha por un espacio común, para bien y para mal, en el corazón de la economía capitalista, afectando a los ámbitos del trabajo, la política y la estética. El lado bueno de esto es que no pueden ser tan fácilmente encerradas en el en el ghetto del “ocio” o de lo “artístico”, como les pasó a las culturas populares del siglo XX. Se han dado ya importantes proliferaciones del impulso a compartir en campos diferentes, desde la creación de software a la industria editorial, desde los movimientos de las plazas a Wikipedia, como si esta nueva cultura emanada del mundo hacker fuera una especie de virus transversal, capaz de invadirlo todo. El lado más complicado del asunto es que, precisamente porque afectan al corazón de las instituciones de producción de capital económico, los sistemas de extracción de la riqueza común encuentran constantemente formas de beneficiarse, como por lo demás lo han hecho siempre, de estas formas de creación colectiva de valor.

El hecho de que el movimiento copyleft no se originara alrededor de un grupo social con una identidad fuerte tiende a alejarlo del riesgo del sectarismo y su vocación eminentemente “pragmática”, lo aleja de culturas estéticas más fáciles de ser reconducidas hacia “star-systems” y “hypes” por las industrias culturales. Pero al mismo tiempo, estas características son las que lo exponen a otros peligros. La falta de una identidad fuerte, como las que tenían, por ejemplo, las mencionadas culturas del compartir del mundo campesino, arraigadas a nivel local, hace difícil que la llamada cultura libre se capaz de acotar, sostener y defender la riqueza que produce colectivamente frente a los grandes mecanismos de privatización que parasitan el espacio mutante de la Red. Al tratarse de comunidades abiertas a cualquiera, se hace difícil evitar la intrusión de *free riders* como las grandes compañías que hacen dinero gracias al trabajo colaborativo de usuarios a los que no devuelven nada. Por otro lado, la mentalidad pragmática, enfocada en la resolución de problemas específicos, puede llevar a cierta ceguera respecto a esos mismos procesos indirectos de privatización de la riqueza común que a menudo no se resuelven con el simple uso de una licencia abierta.

En definitiva, en estos momentos todavía de gran indefinición y constante incertidumbre

respecto a la trayectoria de las culturas del compartir que emanaron de la ética hacker y que han proliferado por todas partes en el capitalismo global, parecería que la situación es extremadamente empoderadora en cuanto a la creación de un deseo colectivo de lo común y de una subjetividad que se aparta de las burbujas de la competición, pero que al mismo tiempo, ese deseo y esa subjetividad no se traduce de forma inmediata en la creación de instituciones que aseguren la defensa y sostenibilidad de un común capaz de plantar cara al neoliberalismo.

Tal vez la tarea que queda por hacer no aparezca tan monstruosa si atendemos a esa forma de construcción de subjetividad que movimientos como el 15-M han potenciado, y a cuyo potencial transformador probablemente continuaremos asistiendo durante los próximos años.

Bibliografía

ARGUEDAS, José María. *Las comunidades de España y Perú*. Lima: Universidad de San Marcos, 1968.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London & New York City: Verso, 2006.

GRACIA, Jordi y Ródenas, Domingo. *Más es más. Sociedad y cultura en la España democrática, 1986-2009*. Iberoamericana: Frankfurt, 2009.

GRACIA, Jordi. *Hijos de la razón. Contraluces de la libertad en las letras españolas de la democracia*. Madrid: Edhasa, 2001.

GRAEBER, David. *Debt. The Fist 5000 Years*. Brooklyn: Melville Books, 2011.

FEDERICI, Silvia. "Feminism and the Politics of the Commons". *The Commoner*. 24 Enero 2011. Web 10 Marzo 2012.

---. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

MARCA ESPAÑA. *Marcaespaña.es* Web 29 junio 2013.

MARZO, Jorge Luis. *¿Puedo hablarle con libertad, Excelencia?: arte y poder en España desde 1950*. CENDEAC: Murcia, 2010.

MATEO DÍEZ, Luis. *Relato de Babia*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

MURILLO, Enrique. "Las burbujas de la edición". *El diario.es* 8 de diciembre 2012. Web 29 de Junio 2013.

PADILLA, Margarita. *El kit de la lucha en Internet*. Madrid: Traficantes de sueños, 2013.

PARDO, José Luis. *Esto no es música. El malestar en la cultura de masas*. Madrid: Galaxia GUTENBERG, 2007.

PÉREZ OROZCO, Amaia. "De vidas vivibles y producción imposible". *Rebelión*. 6 Febrero 2012. Web 3 Mayo 2102.