

Panel I

Yvonne P. Doderer (Profesora de Estudios de Género e Investigación Urbana, Universidad de Ciencias Aplicadas, Düsseldorf)

Oliver Marchart (Profesor de Sociología en la Universidad de Lucerna)

Santiago García Navarro (Escritor, Buenos Aires)

Fragmentos para la cultura, el arte y los intelectuales en la era del capitalismo desatado

Yvonne P. Doderer

La pregunta sobre cómo definir el espacio social en relación a las condiciones humanas de existencia sigue pendiente. Mientras tanto, es claro que la concepción universalista de tales relaciones es tan obsoleta como las definiciones generales de cultura, arte y política. Sin embargo, el final de las grandes narrativas no es el final de la necesidad de pensar sobre las actividades humanas y las acciones. Como ya lo había destacado el filósofo del siglo XVII Spinoza, no para reírse de ellas, no para quejarse de ellas ni tampoco para condenarlas, sino para entenderlas.¹ Y es el propio Spinoza quien, por primera vez, muestra que la cuestión de la existencia no sólo está relacionada con ideas, sino también con prácticas incorporadas — prácticas incorporadas como formas de vida. Estas prácticas, estas formas de vida están constituidas por elementos imaginarios, emocionales y epistémicos. Y otra vez es Spinoza quien menciona que la democracia se sustenta en la legislación auto-definida de la comunidad.

Esta área en la que el simposio tiene lugar, Tlatelolco, nos recuerda de manera especial que el poder gubernamental no solamente emana del pueblo sino que se convierte en propiedad de los líderes. Al mismo tiempo, nos recuerda también que la hegemonía no sólo implica consenso sino también represión y arbitrariedad, cargando incluso con la muerte de personas.

Sin embargo, este lugar también nos recuerda de los poderes más fuertes que los humano-sociales. Me parece por tanto pertinente remitir a la “Leibgebundenheit” —una expresión alemana y un término filosófico que aquí uso en un sentido contemporáneo y también haciendo referencia a la filósofa austriaca Elisabeth List.² Este término podría ser traducido como la conciencia ligada al cuerpo o que vive sólo si tiene un cuerpo.

Aquí el cuerpo es entendido no sólo como un cuerpo individual, socializado y sexuado, sino como la morada de la conciencia, del conocimiento social y de la memoria cultural. La base de este cuerpo viviente es la vida misma, compartida por todos los seres.

“Quizá una parte del bien reside en la vida misma”, nos hace notar el filósofo Aristóteles.³ Pero hoy en día esta vida misma parece cada vez más en peligro. No en su entidad, sino en el sentido de una avanzada crítica de los sistemas sociales, culturales y naturales, tal como podemos ya observarla ahora. Hoy la cultura y la realidad social como una expresión de condiciones sociales, políticas y económicas no puede analíticamente seguir siendo separada — si la

¹ Baruch Spinoza, “Tractatus politicus”, citado en Robin Celikates, “Demokratie als Lebensform” en *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur bei Spinoza*, editor Gunnar Hindrichs, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006, p. 47.

² Cfr. Elisabeth List, *Die Präsenz des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

³ Ver Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002 (orig. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vity*, Torino 1995).

cultura no sólo es entendida como obras intelectuales, imaginativas y creativas sino también como varias formas de vida social y de expresión cultural. Pero en última instancia la cultura, la realidad social y la naturaleza no pueden ser divididas porque no sólo la cultura y la realidad social sino también la naturaleza está construida por el discurso. La naturaleza es un efecto de los aparatos culturales de construcción y de tales relaciones de poder que ocultan que son producidas por el discurso. Esto no significa que la naturaleza no exista, pero significa que no “sabemos” cuál es su naturaleza, cuál es su sustancia final.

Asumir tal posición implica aceptar la “Leibgebundenheit,” el viviente que depende de tener un cuerpo, sin reducir la conciencia sólo al cuerpo ni por una separación dualista del cuerpo y el alma, la natura y la cultura. En términos de sistemas naturales, el peligro se debe no a los procesos de cambio sino a la velocidad con la cual tienen lugar. Aunque la naturaleza sea muy paciente, es capaz de saltos y de cambios repentinos de sus condiciones. La crisis climática, tal como es mencionada en los medios de manera sensacional, no es una catástrofe para el clima y la vida misma. Antes que nada, es una cantidad acumulativa de catástrofes pequeñas, medianas y grandes causadas sobre todo por sistemas socio-económicos. Como ya sabemos, los desastres naturales no cambian las condiciones de poder y las diferencias de clase, raza, género o cultura, sino que las profundizan. Finalmente, la materialidad del mundo, al menos de la vida misma, no puede ser completamente trascendida o virtualizada —pero sí puede ser naturalizada. La contemporánea racionalización de la racionalidad tiene su equivalente en la naturalización de la naturaleza— esto es en particular lo que una teoría feminista post-estructuralista critica, por ejemplo en conjunción con la cuestión de género en el cuerpo.

“Quizás una parte del bien reside en la vida misma” —Aristóteles añade una restricción— “si lo doloroso de la vida no prevalece demasiado” —si la vida misma no es abrumada por la presión de la reproducción.⁴ Pero hoy estamos en el medio de un puro capitalismo desatado, multinacional, oculto y legal que se despliega sin escrúpulos y sin control, dirigiéndose hacia el cumplimiento de su lógica de la concurrencia, conveniencia, enriquecimiento y finalmente, auto-destrucción. Las implicaciones y los resultados de esta crisis en curso del capitalismo ya se han vuelto visibles: las condiciones de vida y de trabajo de gran número de la población del mundo se han vuelto cada vez más precarias, por no decir bárbaras. Las guerras futuras se harán no sólo por la hegemonía política o las materias primas, sino también por el acceso a recursos como el agua limpia, la comida y el aire fresco.

Las consecuencias de este capitalismo desbocado, la pregunta “¿qué queda?”, puede desarrollar una dimensión que hasta el momento ha permanecido fuera del pensamiento y que podría rebasar el totalitarismo del siglo XX y sus máquinas de destrucción del ser humano. Y este pasado de totalitarismo y sus antecedentes históricos, como el colonialismo, todavía siguen siendo reprimidos, especialmente en la memoria cultural y política de Occidente.

Pero hoy en día la pregunta “¿Qué queda?” debe ser preguntada también en conexión con los sistemas post y neo coloniales, las guerras, los genocidios, los conflictos armados, la

supresión política, el abuso sexual como arma militar y la migración forzada. ¿Hay memoria? Si sí, ¿quién nos recuerda estos eventos, sus víctimas, y sobre todo, de qué manera se los recuerda? ¿Podría ser que el olvido sea inevitable porque el tiempo tiene que seguir adelante? Quizás porque lo que permanece, debido a que la “consistencia del mundo” — para usar un término de la filósofa Hannah Arendt — está contenida no en la vida sino en las cosas — aunque sea sólo en nuestra carne muerta y en nuestros huesos.

Aun en el día de hoy el “Leibgebundenheit”, el viviente que depende de tener un cuerpo, hace experiencia de su totalización en la vida desnuda, en el *homo sacer*. El *homo sacer* es el ser humano en el estado de emergencia, tal como el filósofo Giorgio Agamben lo o la describe.

El *homo sacer* es el ser humano física y psíquicamente destruido que se encuentra en un campo de concentración o que es un refugiado desplazado. El *homo sacer* es el que se encuentra detrás de toda ley y derecho, “el que puede ser asesinado pero no se le permite sacrificarse.”⁵ Él o ella es *sacer/sagrado* sólo en tanto que se lo puede matar sin cometer un homicidio. El *homo sacer* es la culminación de la violencia que un ser humano puede experimentar.

Esa violencia — el dolor físico, el miedo, la ira, la rabia, la frustración, la demanda, la denuncia, la desesperación, el grito, la indignidad, la auto-compasión, el hambre, la sed, la impotencia, el auto-abandono, el vacío, la inhibición, la apatía total, finalmente: el *deseo* de morir — en última instancia, el individuo es sólo sufrimiento. El individuo puede ser consolado y obtener solidaridad de alguien — pero la inmediatez de la experiencia de violación permanece en el propio cuerpo viviente. Esta inmediatez sólo puede ser recordada por el individuo — y esta memoria pasa al reino de los muertos. Ninguna narrativa puede narrarlo, ningún museo puede exhibirlo, ninguna fotografía puede documentarlo, ningún memorial puede demostrar esta dimensión de experiencia en extenso/completamente. Pero lo que la narrativa, la exhibición, la fotografía, etc. puede hacer es reconstruir esta experiencia. Esta reconstrucción tiene la tarea de mediar estas experiencias en el presente y *como* presente. Porque “sólo la memoria interventora libera el presente contenido en el pasado — y que permanece en esta condición por el simple recordar”, como lo señala el sociólogo Pierre Bourdieu.⁶ A este punto tienen lugar los problemas de las culturas de la memoria: ¿cuáles eventos serán recordados? ¿Cuáles víctimas y comunidades serán recordadas de cuáles maneras? ¿Quién conserva los documentos de la memoria bajo control, quién tiene acceso a ellos, cómo se dará tal accesibilidad? ¿En dónde y de qué maneras estos documentos serán almacenados, clasificados, combinados, colgados, ajustados, ubicados, mostrados, etcétera? ¿En cuáles contextos discursivos serán localizados? ¿Qué función, qué objetivo tiene la memoria? Y finalmente, ¿quién puede hablar de estas cosas y quién lo hace y de cuál posición? La dificultad de estas preguntas surge una y otra vez. ¿Pero la historia nacional-socialista de Alemania terminó con el establecimiento del Museo Judío y el emplazamiento de Memorial a los Judíos Masacrados de Europa — el memorial central alemán del Holocausto de seis millones de víctimas? ¿Es suficiente

⁵ Ibid., p.18.

⁶ Pierre Bourdieu; Hans Haacke, *Freier Austausch. Für die Unabhängigkeit der Phantasie und des Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p.119 (orig: *Libre-Échange*, Éditions du Seuil, 1994).

⁴ Ibid.

una memoria nacional ritualizada para instalar una toma de conciencia sobre la producción de la historia?

¿No será también una expresión de negligencia buscada con todos los medios?

“La historia se está haciendo, va hacia delante” — éste era el título de una canción de una famosa banda *new wave* alemana, Fehlfarben, de los ochentas. Aunque la banda se arrepintió de esta canción, estas líneas mostraban que la sociedad alemana estaba lista para historizar su responsabilidad y para implementar una “normalización” de su conciencia histórica: una “normalización” que permitió otra vez la participación de Alemania en una guerra, como en los noventa en la ex Yugoslavia y más tarde en Afganistán; una “normalización” que permitió la reintroducción de “valores” como nación, orgullo nacional y virtudes con connotaciones masculinas (y esto fue evidente especialmente en el último campeonato mundial de fútbol: finalmente, y sin malos sentimientos, era posible que la bandera alemana ondeara otra vez); una “normalización” que descartaba la historia de la “vieja” República Federal como un “camino especial” con la unidad alemana en 1989 y finalmente una “normalización” que rechazaba el pluralismo multicultural, el antifascismo, el pacifismo y el antimilitarismo como ya insostenibles. Irónicamente, no fue un gobierno alemán conservador sino el gobierno de los social-demócratas y del Partido Verde quien concluyó estas “normalizaciones”, por ejemplo participando otra vez en una guerra. Esto es más difícil todavía de aceptar ya que especialmente el establecimiento del Partido Verde fue el resultado de largas batallas a favor del cambio en la sociedad alemana, por parte de movimientos de izquierdas, feministas y ambientalistas. La dimensión política y la dificultad de la pregunta por la memoria cultural también surgió en relación al Museo Nacional Francés de Historia de la Inmigración, la “Cité nationale de l’histoire de l’immigration” en París. Desde los noventa, este museo fue exigido por los historiadores para instalar un espacio público que lidiara con la historia social de la migración en Francia. Los historiadores críticos y los operadores culturales trabajaron en el concepto de este museo. El resultado es una mezcla de representaciones parcialmente críticas pero sobre todo vagas de la historia francesa de la migración y de las políticas coloniales. Sin embargo, poco antes de su apertura en octubre de 2007, ocho historiadores del consejo de asesores del museo dieron marcha atrás en ocasión de la constitución de un Ministerio de Inmigración e Identidad Nacional. No querían que se aprovecharan de ellos en nombre del siniestro término político de “identidad nacional”. Esta identidad ya ha sido afectada por la continuada lúgubre situación social de los migrantes franceses. Sus esfuerzos por ser incluidos en la sociedad francesa son combatidos por una intensificada política migratoria, por fuerzas militarizadas de control de las revueltas y por la deportación. En este contexto es casi cínico utilizar la palabra “cité” para un museo. Porque en francés la palabra *cité* significa comunidad y está asociada con el derecho de asistencia (*droits de cité*) y de ciudadanía (*droits du citoyen*). “En el campo de la política — pero no sólo en él — la cultura oficial y el respecto que ella exige condena al silencio a aquellos que no son aceptados como agentes de esta cultura”, como lo determina Bourdieu.⁷ Respecto al rol de los

⁷ Pierre Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburgo, VSA, 1992, p. 27.

museos, por lo tanto, es necesario pensar sobre cómo las comunidades pudieran ser incluidas, no como una audiencia pasiva sino como agentes activos.⁸ Y esto también comporta cuestionar la idea del museo como un espacio-contenedor-de memoria- gubernamental-singular de manera más radical de cómo ha sido hecho hasta ahora, para reconstruir este espacio y finalmente politizarlo en el sentido de una memoria interventora que libera el presente.

Pero no sólo es la memoria interventora la que puede liberar el presente. En especial el arte puede desafiar las efectivas construcciones de la realidad abriendo espacios más allá de los dominantes principios de la racionalización. El arte — para seguir al sociólogo y filósofo de izquierdas de los años setenta, Herbert Marcuse — puede revolucionar la experiencia del individuo y convertirse en un “factor político”⁹ por su subjetividad, sensualidad y estética. Marcuse ve especialmente en las artes el potencial para luchas contra la alienación social y la dominación política. Aquí Marcuse se refiere a la radicalización de la libertad estética, al “poder estético de la imaginación” como un poder que impulsa la real liberación de la gente. Por otro lado, siguiendo a Marcuse, el arte puede legitimar la dominación produciendo una “bella apariencia”¹⁰, velando su realidad. Este análisis del ambivalente doble carácter del arte fue influido por una parte por las nacientes industrias culturales y culturas de masa y por el otro por los movimientos de liberación de estudiantes, trabajadores y mujeres de 1968.

Hoy en día estamos en un estado avanzado en muchos sentidos. El arte se está volviendo cada vez más un factor de distinción y representación para la economía y la identidad corporativa. El mercado del arte tiene éxito y hasta el sistema del arte se orienta hacia la atención mediática, se vuelve atractivo para el público y la economía de negocios. Hoy no sólo la vieja burguesía, los nuevos ricos y los coleccionistas privados sino también los bancos y las compañías coleccionan arte. La colección de arte del Banco Alemán, por ejemplo, incluye más o menos 20 000 de las mejores piezas de arte moderno o contemporáneo — todas piezas que un museo público no podría permitirse nunca y que no son accesibles al público.

Pero lo que cambia todavía más el rol del arte y la cultura es la política gubernamental bajo el signo del neoliberalismo y el “Nuevo Gobierno”. Podría describir y resumir esta política como “homogeneización por economización” y más aun como una erosión de las responsabilidades gubernamentales. Los gobiernos nacionales y locales concentran el dinero público sobre todo en la expansión de la economía capitalista. Promueven el “libre mercado” por la desregulación y la privatización de los deberes gubernamentales. Las consecuencias de este tipo de políticas son una mayor corrupción, una masiva pérdida de participación democrática, una intensificación de las fronteras ya existentes entre las minorías y las mayorías, una pérdida de acceso a recursos como educación, arte y cultura, y finalmente un cada vez más marcado declive de las condiciones de vida. El estado nacional se convierte en un

⁸ Cfr. Ivan Karp, “On Civil Society and Social Identity”, en Karp, Ivan; Mullen Kreamer; Christine Lavine; D Steven, *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*, Washington / Londres, Smithsonian Institution Press, p.12.

⁹ Herbert Marcuse, “Kunst in der eindimensionalen Gesellschaft”, en *Nachgelassene Schriften / Herbert Marcuse*, Bd.2: *Kunst und Befreiung*, editor Peter-Erwin Jansen, Lüneburg, Zu Klampen, 2000, p.83.

¹⁰ *Ibid.*

“estado corporativo” — no perdiendo autoridad gubernamental sino usando esta autoridad sólo para las exigencias de la economía. Con esta política, el arte y la cultura se convierten en útiles instrumentos para etiquetar estéticamente a la hegemonía política y el consumismo y para conservar el bello aspecto del capitalismo. La posibilidad del arte para producir no sólo una afirmativa sino también una “apariencia real”¹¹ pierde poder. Por “apariencia real”, Marcuse entiende la capacidad del arte de recordar a la sociedad burguesa del no-cumplimiento de sus promesas como igualdad, democracia y humanidad. O para decirlo en palabras más actuales: el arte como una práctica imaginativa y analítica puede abrir nuevos espacios de posibilidad y desarrollar nuevas estrategias que van más allá de las condiciones y restricciones existentes. En este sentido el arte puede ser subversivo. Pero especialmente este tipo de arte es absorbido y desarmado de manera evidente por industrias culturales cada vez más y más perfectas y por el poder de los medios de manejar la información en todo el mundo de manera similar.

Esta absorción también afecta al campo intelectual, un campo que de por sí ya está asediado. En sí mismo el campo intelectual puede ser leído como un juego que sigue sus propias reglas respecto a los poderes, posiciones y posibilidades. También es influido por poderes externos que lo afectan desde el exterior. Y en este sentido me parece pertinente regresar al concepto de “intelectual orgánico” de Gramsci. El “intelectual orgánico” es el que organiza la resistencia contra la hegemonía, la autoridad y el consenso en un nivel simbólico, semántico y cultural. En términos de una actualización del concepto de Gramsci surgen ciertas cuestiones a las que me referiré sólo brevemente.

En primer lugar: en las batallas sobre la hegemonía predominante las bases de la economía capitalista — el trabajo abstracto, la merceificación y la ciudadanía que comporta la separación entre el burgués y el ciudadano — esta base como estructura legal de la sociedad no es rechazada en la concepción de Gramsci. Desde mi punto de vista, éste es un punto débil en el argumento de Gramsci porque Gramsci no toca el estado como una estructura constitutiva y un elemento de la sociedad. Y como ya lo había notado Karl Marx: ni el estado ni el mercado pueden formar una comunidad humana. O para decirlo en otras palabras: el autoritarismo del estado es sólo la equivalencia complementaria del autoritarismo del mercado, tal como ya lo hemos experimentado en los sistemas comunistas. Ciertamente, hoy es casi imposible imaginar una sociedad sin alguna forma de organización gubernamental. Por ende, Gramsci ofrece un enfoque útil para un ulterior desarrollo de teorías del estado.

En segundo lugar: ¿hasta qué punto puede la clase dominante volverse obvia en sociedades altamente funcionarizadas y complejas? ¿En sociedades en las que cada ser humano está cada vez más individualizado y asilado? Ciertamente, las élites dominantes y políticas pueden ser establecidas asegurando su ganancia y sólo persiguiendo sus intereses. Ciertamente, es más que cínico si un gran gerente “gana” 30 millones de dólares o más por año. Ciertamente, el cuarto mundo ya llegó al primer mundo. ¿Pero quién es responsable de qué y sobre todo quién puede ser considerado responsable?

¹¹ Ibid.

En tercer lugar: hoy, el tradicional antagonismo de clase está superado. Pero esto no significa que no haya grupos marginados y subalternos así como diferencias de clase. Lo que significa es que estos mismos grupos no son ya comunidades homogéneas y grupos fácilmente clasificables.

En cuarto lugar: al sobre estimar la superestructura cultural, hasta varios intelectuales de izquierdas no toman en consideración que las diferencias socio-económicas y no las diferencias étnicas o culturales son la base de muchos problemas en las sociedades.

En quinto lugar: en términos de la sociedad civil, hoy existen todavía movimientos de izquierdas, feministas, anticapitalistas, migrantes, *queer*, sociales y urbanos y no pocos artistas, productores culturales e intelectuales participan en ellos. Estos movimientos consisten en intelectuales que son parte y representan grupos subalternos y marginalizados. Estos grupos son definidos y constituidos en un nivel simbólico y semántico por estos intelectuales. Pero tales representaciones pueden llevar a callejones sin salida, al menos teóricos, como es evidente en términos de políticas de la identidad, por ejemplo. Aquí, el problema es identificar un sujeto o una clase situada, como por ejemplo, “mujeres”. Además, los discursos críticos y los públicos alternativos son formados y deformados exactamente por los discursos, instituciones e incorporaciones que desean contradecir y cambiar. Es común que esta influencia, viceversa, implique una despolitización — tal como puede verse en conjunción, por ejemplo, con los movimientos de liberación gay y femenina.

En sexto lugar: las consecuencias de todas estas preguntas puede no ser que uno deje de luchar contra la clase, raza, género, explotación, supresión y dominio de las élites. Aquí los intelectuales tienen realmente que intervenir y asumir una posición política comunicando sus análisis críticos en público. A largo plazo y junto con otras comunidades activistas, esto podría ofrecer la posibilidad de crear una nueva alianza estratégica de poderes revolucionarios en el sentido de una multitud — una multitud que va más allá de la nación, el estado y la economía capitalista así como más allá de las categorías de clase, raza y género.

Finalmente: para resistir a ser absorbidos por el consenso general, el *mainstream* y la despolitización, como intelectual crítico hay que reflexionar sobre todas estas ambivalencias. Esto significa cuestionar la propia posición y las formas de representación, una y otra vez, y todavía, más, cultivar la conciencia “que el ser humano es más ilimitado que el ciudadano y que la vida humana es más ilimitada que la vida política,”¹² para citar otra vez a Karl Marx. Al día de hoy, es la “*Leibgebundenheit*” y la vida misma que nos recuerdan que las comunidades políticas tienen que garantizar el derecho y la posibilidad de que cada miembro viva en la auto-determinación física y psíquica, con dignidad y aceptación.

Traducido por Laura Moure.

¹² Karl Marx; Friedrich Engels, *Werke*, Vol. 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976, p. 408.