

# De la ciudad al campo – la existencia llana y la política posturbana

Bulent Diken

En tiempos de la república democrática alemana se contaba el chiste de un trabajador alemán que consiguió trabajo en Siberia. Como sabía que su correspondencia sería leída por la policía, se puso de acuerdo con sus amigos. “Hay que establecer un código: si te escribo una carta en tinta azul ordinaria, lo que te digo será verdad; si uso tinta roja es falso”. Poco tiempo después le envía la primera carta a su amigo, escrita en tinta azul: “aquí todo es maravilloso: las tiendas están surtidas, la comida es abundante, los departamentos son amplios y con calefacción adecuada, en los cines hay películas occidentales, hay muchas jóvenes bellas dispuestas a entablar una relación lo único que no hay es tinta roja”. (Zizek, 2002:1)

Slavoj Zizek inicia su reciente libro sobre el 11 de Septiembre con este chiste naturalmente, la tinta roja del chiste es un símbolo de la política como el eslabón perdido en la actual sociedad “postpolítica”. Al igual que el término “transpolítica” popularizado hace años por Baudrillard y Virilio, la “postpolítica” apunta hacia la falta de un lenguaje común para que los problemas individuales puedan traducirse a una terminología social, o sea, colectiva. Por así decirlo, la sociedad política. Para discutir esta idea, me gustaría plantear seis breves casos o ejemplos.

Primero, imaginemos la situación de un refugiado. En otras palabras, de una persona que ha perdido todos sus derechos políticos. El refugiado es una persona reducida meramente a la categoría de “ser humano”. Es por así decirlo, un ser políticamente “desnudo” y por ende se convierte en el tema cardinal de los derechos humanos. Sin embargo, paradójicamente, como Giorgio Agamben escribe basado en Hannah Arendt, esta figura “que más que cualquier otra debería haber sido la encarnación de los

derechos humanos... apunta hacia una crisis profunda en el concepto". (Agamben, 200:19)

Lo que resulta interesante en este contexto es que el refugiado es excluido (no tiene, por ejemplo, derechos como ciudadano en el país en el que busca asilo) pero tampoco está "afuera" (está completamente sujeto al poder del marco jurídico/político del país en el que busca refugio). En otras palabras, en la figura del refugiado "inclusión" y "exclusión" son mecanismos que operan simultáneamente en una zona gris, haciendo que la distinción adentro/afuera resulte obsoleta.

EL segundo ejemplo podría ser uno simétrico: "Las comunidades enrejadas". Como se sabe, los estilos de vida que fomentan las comunidades enrejadas se aglutinan entorno a las tecnologías de la movilidad. En estas comunidades, no existen los espacios públicos. Las "rejas" son controladas por cuerpos policíacos privados y los derechos más básicos de los ciudadanos, como la libertad de tránsito, son abiertamente violados. Junto con otros paisajes urbanos solipsistas como los centros comerciales, los parques de diversión, los sitios turísticos, etc. Las comunidades enrejadas representan un concepto particular de la ética, la política y, naturalmente de la "ciudad". Visto desde el punto de vista de las comunidades enrejadas, la ciudad está compuesta por fragmentos y sólo por fragmentos. Ya no es un "bien común", por lo tanto, ha dejado de ser una ciudad en el sentido clásico.

Un tercer ejemplo son los campos de violación en la ex Yugoslavia. Como es bien sabido, los clásicos sobre las tácticas de guerra han tratado de teorizar sobre la "guerra regular". En otras palabras, sobre las situaciones en las que un ejército de hombres enfrenta a otro en una batalla por conquistar o defender un territorio. Sin embargo, recientemente se ha prestado mucha atención a lo que se llama la "guerra asimétrica" y, en función de esto, a fenómenos como las tácticas guerrilleras, el terrorismo, el secuestro, etc. La violación en guerra es un caso ejemplar de asimetría: en lugar de atacar a otros soldados varones, se agrede a las mujeres civiles. El objetivo no es defender o conquistar un territorio, sino causar traumas, con lo que buscan destruir los lazos familiares y la solidaridad del grupo al interior del campo enemigo. En este caso, la violación es una forma fundamental de abandonar a los sujetos de un estado natural: la violación en guerra impone la marca de la soberanía directamente sobre el cuerpo. La

violación en guerra es esencialmente una estrategia biopolítica que pretende abolir la distinción entre el yo y el cuerpo. De esta manera se reduce la identidad de las mujeres meramente a la de un "ser vivo".

El cuarto ejemplo podría ser una clase de turismo sexual. Imaginemos, por ejemplo a Ibiza, también llamada "La Gomorra del mediterráneo". Lo que atrae al turista a Ibiza, además del sol y el mar, es la combinación de música, droga barata y sexo. Es una mezcla "carnavalesca" ajena a las restricciones de la vida cotidiana. Es un sitio en el que se facilita la experimentación de una metamorfosis temporal: el "ciudadano" se transforma en un "cuerpo desnudo" en busca del placer. Naturalmente, esta transformación no es menos biopolítica que la de los campos de violación de mujeres. El mismo proceso biopolítico en un contexto se percibe como represión, mientras que en otro se toma como una forma de liberación. Sin embargo, en ambos casos la relación de poder es la misma. En ambos casos la "forma de vida" queda suspendida en una metamorfosis biopolítica.

Ejemplo 5: imaginemos la situación habitual de ser observados por Big Brother. Esto naturalmente puede suceder en cualquier lado: en los ghettos de Los Ángeles, en el aeropuerto o en un centro comercial. En este contexto, el punto es que la tecnología de vigilancia no reconoce a una persona como ciudadano, sino como cuerpo biológico o incluso como tejido físico. Para utilizar el concepto de Deleuze (1995), para estas tecnologías de control, uno no es individuo sino, como explicaré a continuación, un "dividuo". Esto significa que la existencia llana está en el centro mismo de la vida urbana actual, ocupando el sitio que anteriormente le correspondía al ciudadano sujeto a normas. Aun cuando nos referimos al medio ambiente, derechos humanos y otros valores "sagrados" de nuestro tiempo, nos referimos al cuerpo biológico del hombre.

El último ejemplo es el programa televisivo Big Brother, el popular *reality show*, que sin duda es una versión radicalmente nueva, una reversión tragicómica del gran hermano de Orwell. Sin bien anteriormente la "vida social" era definida en términos de derechos y obligaciones democráticos, hoy, con la creciente privatización y con el legado del panopticismo, la "sociedad" se convierte cada vez más en espectáculo.

Cuando la "sociedad" pierde el peso que alguna vez le atribuyó Durkheim en una época en la que era imposible no sentir la presión de los "hechos sociales", en otras palabras, cuando la "sociedad" ya no puede reprimir o prometer la salvación, solo le queda escenificarse como espectáculo: como un simulacro de una "sociedad" que de alguna manera todavía existe, enmascarando la ansiedad que deviene de la desaparición de la "sociedad" y la privatización de asuntos que previamente se percibían como políticos, en esta nueva forma de sociedad, la ansiedad no parece surgir de ser observado por Big Brother, sino "por a idea de no estar todo el tiempo expuesto a la mirada del Otro". (Zizek, 2001; 249-51) en una sociedad que gira en torno al individuo, el espectáculo se convierte en la única garantía de "existencia". Más aún, los actores en los *reality shows* son considerados o como fascinantes objetos de deseo o como asquerosos abyectos -y no es necesario mencionar que la "existencia llana" no es sino la yuxtaposición del objeto y lo abyecto en una zona de indistinción. Una zona gris de ambivalencia en la que la realidad y el espectáculo también se vuelven indistinguibles (Baudrillard 1994; Bauman, 2002: 159-60). En este umbral, la ciudad se disuelve en un "estado natural" y -para citar Hobbes- "el hombre (se convierte) en un lobo para el hombre".

Estos seis ejemplos comparten lo siguiente: en primer lugar, en todos ellos, el sujeto político surge en una zona de indistinción en la que las diferencias entre lo biológico/cultural, natural/social, carecen de relevancia. En todos estos ejemplos, la diferencia entre lo privado/público, exclusión/inclusión, civilización/barbarie, adentro/afuera tiende a desaparecer. En segundo lugar, en todos los ejemplos, lo politizado es la "existencia llana" de la persona desnuda. El principio de socialidad ya no es la ciudad, sino, como argumento a continuación, lo que Giorgio Agamben (1998, 2001) llama el "campo".

Históricamente, la ciudad ha sido concebida como un espacio disciplinario protegido por murallas. Su origen es un acto de inclusión/exclusión. Sin embargo, la fantasía que subyace en la vida urbana contemporánea, es que la ciudad es un lugar de supervivencia impredecible y peligrosa, una "jungla urbana" indistinta. Esto nos lleva al planteamiento de Agamben, quien afirma que el campo de concentración es el prototipo de las zonas de indistinción y como tal la matriz oculta de lo moderno, sus nomos.

Como es bien sabido en filosofía política, Carl Schmitt plateó que el “*nomos* de la tierra” se constituye al unir la localización y el orden: el orden se conceptualiza en términos espaciales como casas, pueblos y naciones. Afuera, se rompe el eslabón entre la localización y el orden. Sin embargo, el campo de concentración surgió cuando a lo no localizable (el estado de excepción), se le confirió una localización permanente y visible, abriendo el camino hacia “el espacio político de la modernidad misma”. (Agamben, 1998: 20, 174).

Con el campo como un espacio de excepción permanente, “a un orden sin localización (el estado de excepción, en el que la ley se suspende)”, corresponde a una localización sin orden”. El sitio de la “no ley” dentro de la ley, transforma a la una sociedad en un espacio biopolítico sin límites y dislocado. En este sentido, el campo apunta hacia el hecho de que el estado de excepción se ha convertido en la regla, ilustrando el funcionamiento de la soberanía y la forma en la que se construye el espacio político. En otras palabras, el campo ilustra una lógica generalizada. Según Kierkegaard, cuyas palabras posteriormente se las apropiaron Schmitt y Agamben, la excepción explica tanto a lo general, como a sí misma. Originalmente, el campo era un espacio excepcional, excluido, rodeado de barda y enclaustrado en el secreto. Sin embargo, hoy que se están borrando los límites entre lo exterior/interior, la fabricación de la “mera existencia”, en otras palabras, de la vida exenta de forma y valor, gradualmente se está extendiendo más allá de los muros del campo de concentración.

En este contexto, vale recordar que la soberanía funciona gracias al acto de abandonar a los sujetos, reduciéndolos a la mera existencia. La existencia llana es la vida del *homo sacer*, que pertenece a los humanos en tanto que no puede ser sacrificado, pero al mismo tiempo no pertenece a la especie ya que puede ser asesinado sin cometer homicidio. El *homo sacer* esta inscrito en una zona de lo indistinto situada entre el griego *zo?*, la vida común a los humanos, dioses y animales y el *bíos*, que es la vida apropiada para los humanos.

Regresemos ahora al campo. El campo de concentración nazi es un ejemplo obvio del estado de la naturaleza de Hobbes. Reducidos a su existencia animal, los prisioneros no tenían más preocupación que su supervivencia. El campo estaba situado fuera de la ley: los guardias podían castigar a los prisioneros al azar, sin sufrir consecuencia alguna por

sus actos. Sin embargo, la exclusión de los judíos, los gitanos y otros enemigos, sucedió dentro del ámbito de la ley; era un caso de "exclusión inclusiva". En otras palabras, la soberanía no se estableció después del estado natural. El estado natural no es sino el "estar-en-potencialidad-de-la-ley". El acto soberano original establece este punto de partida de civilización a partir de un acto de "abandono" de una vida (Agamben, 1998:29).

En este contexto, un aspecto significativo es que la soberanía moderna no funciona exclusivamente de acuerdo a la lógica disciplinaria de exclusión. El confinamiento disciplinario, y por lo tanto la exclusión y normalización, solo constituyen uno de los 3 principios espaciales encarnados en el campo. El campo es, sin duda, un espacio disciplinario, pero también un espacio de control organizado de acuerdo a la lógica de los flujos, lo que manifiesta otro paradigma biopolítico. El control no requiere la delimitación del movimiento, sino más bien la abstracción y la velocidad. Es significativo que en el campo nazi no hubiera espacio para el descanso, la reflexión y la comodidad: trabajar, encontrar comida y sobrevivir eran parte de la batalla diaria, lo que significaba que los prisioneros estaban en constante movimiento. Lo que interrumpía el "flujo controlado" era el terror. En contraste con la disciplina y el control que funcionan respectivamente en términos de limitar y dejar fluir, el terror funciona en un ambiente de incertidumbre, e inseguridad. El prisionero de un campo podía sufrir la furia del guardia en cualquier momento, siendo el mayor terror, naturalmente, el de las "regaderas". El terror causa tanto miedo que inmoviliza. En este caso, se trata de lo disciplinario sin el confinamiento espacial de la disciplina y la regularidad funcional de los flujos.

En este contexto, un tema central es la movilidad y su creciente importancia en las sociedades contemporáneas. En las sociedades de control actuales, uno ya no va de un sitio cerrado a otro, sino que está sujeto a formas flotantes de control nómada. De tal suerte, la inclusión y la exclusión suceden por medio de formas de vigilancia móviles y continuas. Si bien la disciplina funcionaba como un "instrumento de movilización", las formas de poder postpanópticas se concentran en la conducta de sujetos móviles. Ni demandan ni prometen la normalización, sino que se abocan a la administración preventiva de riesgos (Rose, 1999: 234).

La ciudad, como un artefacto tecnológico complejo, ilumina la lógica del control. Sin duda, los sistemas de control son un fenómeno urbano. Sin embargo, esto puede darnos una idea errónea, por que ya no existe la "ciudad convencional". La ciudad contemporánea no se funda a partir de la división de lo interno y lo externo. La ciudad de control es la "ciudad genérica", fractal, de Rem Koolhaas, que "no puede ser medida en dimensiones". Con Derrida la ciudad de control no puede ser completa, con Baudrillard, no puede ser Real; y con Virilio, no puede estar ahí (Koolhaas et al., 1995:967).

Dentro del diagrama disciplinario de excepción, una autoridad única central observa a los individuos inmovilizados en los "márgenes" de la sociedad; con el diagrama de control (por ejemplo, el mercado global), las autoridades múltiples, desterritorializadas, observan a los "individuos" móviles, la multitud, a través de una biopolítica generalizada. Sin embargo, el control tiende a padecer problemas inmanentes -las complejas interdependencias globales de flujo nos hacen enfrentar peligros inherentes. Como describió Deleuze, las pesadillas de la sociedad disciplinaria fueron la entropía (en otras palabras, la falta de coordinación centralizada) y el sabotaje (u oposición). En la sociedad de control, los peligros son el ruido y la contaminación viral. El "ruido" emerge, como diría Luhmann, como un problema de falta de comunicación entre los códigos y los programas de las funciones diferenciadas de los sistemas (Luhmann, 1989). Por otro lado, lo "viral" emana en forma de metástasis y permanece indiferente el control, llevando a lo que Baudrillard llama "transparencia".

La transparencia es un proceso de aplanamiento caracterizado por la intensificación de la indiferencia y la mutación indefinida de los dominios sociales. Cuando todo se convierte en político, la política desaparece; cuando todo se convierte en arte desaparece; cuando todo se convierte en urbano, la ciudad desaparece. Transparencia es igual a desaparición.

La transparencia es la respuesta a la pregunta planteada por Baudrillard a mediados de los ochenta: ¿Por qué el World Trade Center tiene dos torres? Las torres gemelas del WTC tenían superficies perfectamente lisas, en las que una se reflejaba en la otra, confirmando la irrelevancia de la distinción y posición en un mundo post moderno. Al cancelar la diferencia, sobre la que la política esta basada, el WTC era un símbolo de la

transpolítica: un sistema obsceno en el que la polaridad dialéctica ya no existe, un simulacro, en el que los actos desaparecen sin consecuencia transformándose en indiferentes “señales Zero-sum”. (Baudrillard, 1994:16 , 32).

Sin embargo, a pesar de todo eso, la transpolítica no es un orden pacífico no es un orden pacífico: la exclusión de lo político y la implosión de lo social provocan nuevas obscenas formas e violencia: el terror, que no es un producto “del choque entre pasiones antagónicas, sino el producto de fuerzas indiferentes”. No es de sorprender que el terrorismo, la violencia desnuda, hayan sido lo que destruyó elWTC.

La transpolítica y el terror se reflejan uno al otro sobre la superficie lisa de lo indistinto: son las caras gemelas de la sociedad de control actual. Bin Laden, creado por la CIA y buscado por el FBI, en contra del terrorismo del estado. Cuando la policía y la política se mezclan, o cuando la diferencia entre el terror y el estado se borra una obscenidad post política, se empiezan a justificar una a la otra, aterrizando a lo político mismo y transformándolo en un rehén.

El prisionero era la figura del sujeto producido dentro del dispositivo disciplinario. Con el control, tenemos el “dividuo”, el sujeto controlado en movimiento en función del terrorismo es la del rehén: una figura anónima que ocupa un estado radical de excepción más allá del principio de intercambio. El rehén es un cuerpo desnudo, amorfo, que es absolutamente intercambiable; cualquiera y todo mundo puede pasar a ser un rehén.

En la era disciplinaria, la excepción estaba contenida dentro del panóptico, y el “ghetto” de lo definido como “otro” constituido en “campo” en la forma de una isla de desorden en medio del orden. En la sociedad de control, surge un espacio llano de disciplina más allá de los muros del ghetto. Sin embargo, al mismo tiempo, debido a los problemas de ruido y lo viral, la anarquía también se propaga. Al generalizarse el “desorden” en un espacio llano, se revierte la situación disciplinaria. Lo que previamente había sido la excepción, se convierte en norma. Como resultado, emergen islas de orden dentro del desorden.



Estas “comunidades enrejadas” nos hablan de órdenes particulares, en tanto que afuera, en la “jungla urbana” nos espera el horror.

En resumen, estamos ante un proceso cíclico de creación de espacios de indistinción: la disciplina seguida por el control, seguida por el terror, y entonces el regreso a la disciplina como un panóptico revertido, como la política de la seguridad.

La disciplina establece la soberanía por medio de la creación de zonas de excepción a través del confinamiento. El control revierte esto, haciendo realidad la fantasía generalizada por la sociedad disciplinaria, la de atravesar el muro. El movimiento libre se convierte en una necesidad. Esto, sin embargo, conlleva algo aún más siniestro, el poder móvil. La “libertad” de movimiento (junto con flujos estrictamente regulados) llega a coexistir con el confinamiento y la fijación. De tal suerte que la utopía generada por la sociedad de control es la de flujo desregulado. Aquí emerge el terror como la utopía específica de la sociedad del control, como su línea de escape. Invierte en miedo, convirtiendo a los ciudadanos en rehenes, en *homi sacri*. En la guerra transpolítica contra el terror, el estado extiende la excepción como un estado permanente junto con una línea totalitaria e huida del terror. En otras palabras, la fantasía generada por el terror está basada en la promesa de seguridad, certidumbre y confianza. Esto nos trae nuevamente al confinamiento disciplinario como una protección ante el terror. La disciplina da lugar al control, el control y el terror a la disciplina.

Entonces, ante la pregunta: ¿Las políticas de arte son necesarias? ¿ Adónde quedamos? Como planteo, hoy en día vivimos cada vez más en la movilidad, que también es un tiempo en el que el “estatus ontológico como sujeto legal está suspendido” (Butler, 2000). Concomitantemente, el sitio de la no-ley (estado de excepción) dentro de la ley, tiende a transformar el espacio “urbano” en un espacio biopolítico dislocado en el que las categorías políticas de lo moderno (tales como izquierda/derecha, privado/público, absolutismo/democracia) están entrenando en una zona post política de indistinción y por ende disolviéndose (Agamben, 1998:4).

Una pregunta aún más fundamental sería: ¿Cómo es posible reinventar la política y la polis? Al considerar enfoques estéticos (esteticistas) en este contexto, el campo no conlleva buenas noticias. Hasta ahora, la crítica artística al capitalismo ha enfatizado ideas tales como la hibridez, el nomadismo, la subversión y la trasgresión en contra del poder. La filosofía francesa post –estructuralista, por ejemplo, se opone abierta y vigorosamente al capitalismo y al poder con una crítica estética parece estar acoplándose al poder, que en sí mismo, en el “espacio de flukos”, se ha vuelto nómada.

Como Luc Boltanski & Eeva Chieapello plantean, desde los setenta, en tanto que la crítica al capitalismo ha sido acallada (por ejemplo, la marxista), “el nuevo espíritu del capitalismo” ha encontrado nuevas formas de legitimar la crítica estética, seguidas por una “transferencia de competencias del radicalismo de izquierda hacia la administración”. En otras palabras, la crítica estética se ha disuelto en una normatividad post-fordista, la noción de creatividad se ha recodificado en términos de flexibilidad y la diferencia ha sido comercializada. Sobra decir que éste también es el punto en el que el enfoque estético mismo debería reevaluar su relación con la ciudad y la vida pública.

En este sentido, resulta significativo que, hasta ahora, las ideologías de diseño esteticistas del nuevo urbanismo, ha justificado la realidad post política del campo. Por ello me gustaría replantear el tema de discusión una vez más como: ¿Hoy en día será posible repolitizar la estética urbana? O, ¿Es posible reinventar la ciudad como un “bien común”? O ¿Será posible regresar de los campos? Y, para repetir la vieja pregunta marxista. “¿Qué hacer, si el regreso es imposible?”.•