

POLÍTICAS DE LA HIBRIDACIÓN CULTURAL PARA EVITAR FALSOS PROBLEMAS

Por Suely Rolnik

Traducción de Damian Kraus

En el mundo irreversiblemente globalizado se delinean cartografías culturales mixtas de toda índole, junto a una compleja creación de nuevos territorios existenciales que se hacen y se deshacen. El preguntarse si a los universos que traen la impronta de la mundialización cultural debe rechazárselos o celebrárselos constituye un falso problema: éstos tan sólo caracterizan nuestra realidad actual que, como cualquier otra forma de realidad, se produce en el embate entre las diferentes políticas de su(s) construcción(es). Por lo tanto, lo que realmente marca la diferencia son las fuerzas que están en juego en el trazado de su(s) cartografía(s). Es precisamente esto lo que pretendo abordar aquí, recorriendo la trayectoria de esta cuestión en mi trabajo, cuyo comienzo puede datarse en los años 1980, con la formulación del concepto de “subjetividad antropofágica” – inspirado en parte en el Movimiento Antropofágico, una importante vertiente de la vanguardia modernista de Brasil en los años 1920.¹

Desde ese entonces he venido retomando y reelaborando este concepto de tiempo en tiempo, no para “corregirlo”, sino para dotar de voz a la singularidad del proceso que lo convoca y lo constituye en cada momento en función del contexto en el que vuelve a ser operatorio. Tal es el caso de su reaparición más reciente para problematizar el escenario del arte contemporáneo, que se ha vuelto en los últimos años una arena privilegiada de confrontación entre las fuerzas que delinean la(s) cartografía(s) del presente.

El otro se talla en la carne

La noción de “antropofagia” planteada por los modernistas remite originariamente a una

¹ La fuerte singularidad del Movimiento Antropofágico en el contexto internacional del modernismo es relativamente ignorada todavía fuera de Brasil. El *Manifiesto Antropófago*, lanzado en 1928, escrito por Oswald de Andrade –poeta, autor teatral y novelista experimental– constituye la referencia más conocida del movimiento.

práctica de los indios Tupinambás.² Se trata de un complejo ritual de muerte y devoración de los enemigos, los prisioneros de guerra, que podía durar meses e incluso años, del cual el canibalismo era tan sólo una etapa, si bien que es la que más se conoce al respecto –probablemente por el horror que debe haberles causados a los colonizadores europeos. No obstante, es una de las otras innumerables etapas de este ritual la que nos suministra una clave más interesante para lo que nos interesa discutir acá. He aquí cómo la describen los antropólogos Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro: “luego de matar al enemigo, el ejecutor se cambiaba el nombre y era marcado con escarificaciones en su cuerpo, durante un prolongado y estricto retiro”.³ Y así, con el correr del tiempo, los nombres se iban acumulando, con cada incorporación de un nuevo enemigo, acompañados de los respectivos dibujos tallados en la carne: y cuanto más nombres se grababan en su cuerpo, más prestigio se granjeaba su portador. La existencia del otro –no uno sino muchos y diversos– se inscribía así de manera indeleble en la memoria del cuerpo. Obedece a esta misma lógica el hecho de que, según los jesuitas, los Tupinambás recibían fácilmente sus enseñanzas, de europeos católicos, y con la misma facilidad se las olvidaban, o sencillamente las abandonaban. Este rasgo que los curas calificaban como “inconstancia” revela de hecho la inexistencia de un sentimiento de sí sustancializado o de una cartografía vivida como supuesta esencia individual o colectiva, sea cual sea la misma; de allí el desapego y la libertad para deshacerse de elementos de la propia cultura para absorber elementos de otras y también para dejarlos de lado, si ya no interesan. No es casual que el único ritual que los tupinambás se rehusaron ferozmente a abandonar haya sido la antropofagia. Aceptaban incluso desestimar su etapa caníbal⁴,

2 La designación Tupinambá abarca una gran variedad de grupos indígenas que habitaban el vasto territorio del cual se apropió la colonización portuguesa y en el cual ésta “fundó” Brasil. En tanto, Tupí es la designación empleada en el Manifiesto Antropofágico, y se refiere solamente al idioma de algunos de estos grupos.

3 “Al prisionero, al cabo de vivir algunos meses o incluso algunos años entre sus captores, se lo mataba en plaza pública. Decorado con plumas e pintado, entablaba con su matador, también paramentado, diálogos llenos de soberbia (...) Lo ideal era que muriera de un solo golpe de *Ibirapema* [*Iwera-Pemme*, bastón del sacrificio], que le debía partir el cráneo”. Posteriormente se devoraba su cuerpo siguiendo un riguroso ritual de distribución de sus partes, y el matador partía hacia su retiro. (Cf. Manuela L. Carneiro da Costa y Eduardo B. Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade: os Tupinambás”. En *Anuário Antropofágico* 85 (1986). Río de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro).

4 De acuerdo con estos mismos autores, los portugueses pretendían echar mano de la práctica de captura de los enemigos para hacerse de esclavos, pero los indios se resistían. Cuando no lograban escapar a las órdenes de los colonizadores, preferían ofrecerles a sus familiares para la esclavitud en lugar de entregar a sus enemigos y abandonar el ritual antropofago, con la matanza en el terrero y sus demás etapas.

cuando se hacía imposible no someterse a esta exigencia de los portugueses, pero lo que no podían perder de ninguna manera era esta “técnica de memoria del enemigo”, aquél radicalmente otro que sostenía y aseguraba la “apertura a lo ajeno, al lugar otro, al más allá” –en definitiva, un ritual de iniciación al Afuera y al principio heterogénico de producción de sí mismo y del mundo que éste implica. Y el mantenerlo a cualquier costo, ¿no sería una forma de exorcizar el peligro de contagio por el principio identitario que regía la política de subjetivación de los colonizadores?

Al proponer la idea de antropofagia, la vanguardia modernista brasileña extrapola la literalidad de la ceremonia indígena para extraer de ella la fórmula ética de la ineludible existencia del otro en uno mismo que preside el ritual y hacerla migrar al terreno de la cultura. Curiosamente, también es el canibalismo lo que el Movimiento Antropofágico privilegió en la construcción de su argumento, si bien que habría cobrado mayor consistencia si hubiese incluido en su análisis la etapa del ritual antes mencionada. Aun así, en el gesto de este movimiento, la presencia activa de esta fórmula en un modo de producción cultural que se practica en Brasil desde la época de su fundación adquiere visibilidad y se afirma como valor: la devoración crítica e irreverente de una alteridad múltiple y variable. Una respuesta poética –y con sarcástico humor– ante la necesidad de afrontar la presencia impositiva de las culturas colonizadoras (que tornaba patética su imitación idealizadora por parte de la *inteligentzia* local) y de asumir y positivar el proceso de hibridación de sucesivas oleadas de inmigración que caracterizó desde siempre la experiencia vivida en el país.⁵

El *know-how* antropofágico

En los años 1960 y 1970 culmina en varios países un largo proceso de absorción y de capilarización de las invenciones del modernismo: éstas desbordan el territorio restringido de las vanguardias artísticas y culturales y cobran cuerpo en una amplia y audaz experimentación cultural y existencial. Tal movimiento – al que se le asignó el

⁵ Así lo describe el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro: “La colonización en Brasil se llevó a cabo como un esfuerzo persistente de implantar aquí una europeidad adaptada en estos trópicos y encarnada en estos mestizajes. Pero tropezó siempre con la resistencia tozuda de la naturaleza y con los caprichos de la historia, que nos hizo a nosotros mismos, a pesar de aquellos designios, tal cual somos, tan opuestos a blancuras y civilidades, tan interiorizadamente deseuropeos como desindios y desafros”. (En: *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995).

nombre de “contracultura” – constituyó una reacción epidérmica de toda una generación a la sociedad disciplinaria, con su subjetividad y su cultura identitarias, propias del capitalismo industrial, en los países en que ese era el régimen dominante. Ese fue el caso de Brasil, donde entonces en aquel momento también se reactualizó el ideario antropofágico de la vanguardia local. Reavivado y transfigurado, éste fue un aspecto crucial de la singularidad de este movimiento en el país, en la vida cotidiana y en diferentes terrenos de la cultura (el Tropicalismo, el más conocido internacionalmente, constituye tan sólo una de sus expresiones). Esto daba a los brasileños un cierto *know-how* en la invención de esa especie de terapéutica social micropolítica que se buscaba colectivamente en ámbito internacional.

Fue seguramente mi intensa implicación con esta experiencia y la necesidad de actualizarla en concepto para integrarla a la cartografía del presente lo que me llevó algunos años después a concebir la noción de “subjetividad antropofágica”. Yo la definiría en líneas generales así: es la ausencia de identificación absoluta y estable con cualquier repertorio y la inexistencia de obediencia ciega a cualquier regla establecida, que generan una plasticidad de contornos de la subjetividad (en lugar de identidades); una apertura a la incorporación de nuevos universos, acompañada de una libertad de hibridación (en lugar de asignarle valor de verdad a algún repertorio en particular) y una agilidad de experimentación y de improvisación para crear territorios y sus respectivas cartografías (en lugar de territorios fijos con sus lenguajes predeterminados, supuestamente estables).

Utilicé este concepto por primera vez en 1987, en mi tesis doctoral, publicada en 1989⁶– precisamente el año de la redemocratización de Brasil⁷ y de la caída del muro de Berlín. En aquel momento, se trataba de nombrar y reafirmar esta política de subjetivación, de relación con el otro y de creación que habíamos inventado en los años 1960 y principios de los 70, en el seno del movimiento contracultural. Sucede que tal política había sido el blanco de la truculencia de la dictadura militar a lo largo de los años 1970 y comienzos

6 *Cartografía Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo* (São Paulo: Estação Liberdade, 1989, agotado). 2ª y 3ª ediciones revisadas + prefacio (Porto Alegre: Sulinas/ UFRG, 2006, 2007).

7 Un golpe de Estado perpetrado en 1964 sometió a Brasil a una dictadura militar que duró hasta 1985, cuando fue electo – todavía indirectamente – el primer presidente civil del país. Las primeras elecciones directas se realizaron en 1989.

de los '80, que había reactivado y enrigidecido el principio identitario –tal como suele ocurrir en regímenes de esta índole.⁸ La afirmación de este modo de subjetivación se hacía aún necesaria en 1994, cuando escribí “Esquizoanálisis y Antropofagia” para un coloquio organizado en torno al pensamiento de Deleuze, publicado en el libro *Gilles Deleuze - Una vida filosófica*⁹. Pero la intención en ese entonces era señalar la relación entre aquello a lo que le asignaba el nombre de subjetividad antropofágica y el concepto de subjetividad planteado por Deleuze y Guattari, y a partir de allí comprender la amplia repercusión del pensamiento de dichos autores en el campo de la clínica en Brasil (cosa que, por cierto, sigue vigente hasta los días actuales).¹⁰

Antropofagia chuleada

En 1998, cuando retomé este concepto, en un ensayo solicitado para el catálogo de la XXIV Bienal Internacional de São Paulo (cuyo tema fue precisamente la Antropofagia)¹¹, era ya otro el problema que debía encararse: la política de producción la subjetividad y cultura que la generación de los años 1960/70 había inventado, venía siendo instrumentalizada por el capitalismo financiero transnacional, que por ese entonces se establecía en todo el planeta. Transformada en esta operación, dicha micropolítica se volvía dominante (de allí que ciertos autores califiquen al nuevo régimen como “capitalismo cognitivo” o “cultural”¹²). No describiré este proceso, pues el mismo es

⁸ La contracultura y la militancia, ambos polos del movimiento de la generación de los años 1960/ 1970, fueron los dos objetos del terrorismo de Estado durante la dictadura en Brasil.

⁹ Schizoanalyse et Anthropophagie. En: ALLIEZ, Eric (Org.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (París: Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 463-476). Traducción brasileña: Esquizoanálise e Antropofagia, *Gilles Deleuze. uma vida filosófica*. (São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 451-462).

¹⁰ En Latinoamérica en general –y más ampliamente en Brasil– las obras de Guattari, Deleuze, Foucault y de toda una tradición filosófica en la cual éstas se insertan (especialmente Nietzsche) tuvieron fuerte influjo en el campo psiquiátrico, lo que resultó en una postura crítica interesada en problematizar las políticas de subjetivación en la contemporaneidad y en hacer frente a los síntomas que de ellas surgen. En Brasil, esta singularidad se propagó en las prácticas terapéuticas de las instituciones públicas y en los consultorios particulares (e incluso entre los psicoanalistas), como así también en la formación universitaria (existen programas de doctorado en esta línea de investigación en varias universidades). Para dar una idea de la dimensión de este proceso, el grupo de 30 profesionales que asumieron o Ministerio de Salud en el primer mandato del gobierno Lula se ubican todos en este campo.

¹¹ Subjetividade Antropofágica/ Anthropophagic Subjectivity. En: HERKENHOFF, Paulo y PEDROSA, Adriano (Edit.). *Arte Contemporânea Brasileira: um e/entre Outro/s*, XXIVª Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 128-147. Edición bilingüe (portugués/ inglés).

¹² La noción de “capitalismo cognitivo” o “cultural”, planteada a partir de los años 1990, principalmente por investigadores actualmente asociados a la revista francesa *Multitude*, constituye en parte un despliegue

ampliamente tratado en este texto y en varios de mis ensayos durante los últimos años.¹³ Aunque este cambio ya había empezado hacía más tiempo (en Europa Occidental y en Norteamérica a finales de los años 1970; en Latinoamérica y en Europa Oriental, con la disolución de los regímenes totalitarios, a partir de mediados de los años 1980), tardó al menos dos décadas para que sus efectos perversos se hicieran sentir y se planteasen como problema –tal como sucede con todo cambio histórico de tamaño envergadura. Sólo entonces se hacía posible notarlos: por eso se imponía la necesidad de distinguir políticas de la plasticidad de la hibridación y de la libertad de experimentación que caracterizan lo que yo había denominado subjetividad antropofágica. Describí estas diferencias en la época, proponiendo los conceptos de “baja” y “alta antropofagia” o “antropofagia activa” y “reactiva”.¹⁴

Más recientemente, en un nuevo ensayo que escribí al respecto¹⁵, sentí la necesidad de crear otra noción, la de “subjetividad flexible”¹⁶, para poner en evidencia el contexto

de las ideas de Deleuze y Guattari relativas al estatuto de la cultura y de la subjetividad en el régimen capitalista contemporáneo.

13 Algunos de estos ensayos son los siguientes: Politics of Flexible Subjectivity. The Event-Work of Lygia Clark. En: SMITH, Terry, CONDEE, Nancy and ENWEZOR, Okwui, *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity and Contemporaneity*, Durham: Duke University Press, 2006. La vie au point de mire. En: catalogue de la *XV Biennale de Paris*. París, 2007. En portugués: Vida na Berlinda. En: COCCO, Giuseppe (Org.). *O trabalho da multidão: Império e Resistência*. Río de Janeiro: Editora Griphus, 2002, pp. 109-120; <<http://www.uol.com.br/tropico/>>. Varios otros están reunidos en español e inglés en la revista *Brumaria 8*: “Arte y Revolución. Sobre historia(s) del arte”, Documenta 12 Magazine Project, 2007 (www.brumaria.net). Son éstos: 1) La memoria del cuerpo contamina el museo / The body’s contagious memory: Lygia Clark’s return to the Museum; 2) Geopolítica del chuleo/ The Geopolitics of pimping; 3) Antropofagia zombi/ Zombie Anthropophagy. Otro ensayo, Lygia llamando/ Lygia calling, puede encontrárselo en *Brumaria 7*: “Arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid. En alemán, la mayoría de estos ensayos puede hallarse en *Transform.eipcp.net/Transversal* “subjectivities and machines”, 10/ 2006, y en el número de 2007. En francés: La mémoire du corps contamine le musée, *Multitude 28* (L’extradisciplinaire, vers un renouvellement de la critique institutionnelle). París, marzo de 2007. En portugués: Geopolítica da cafetinagem. En *Ide. Psicanálise e cultura*, tomo 29 –número 43 – 2006, Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de São Paulo; pp.123-129; Lygia chamando, en *Sentidos na/da arte contemporânea - Seminarios Internacionales Museo de Vale do Rio Doce*. Vitória, 2007, pp. 238-259.

14 La noción de “baja antropofagia” se inspira en el propio Manifiesto Antropófago, que se refiere a ella como la “peste de los así llamados pueblos cultos y cristianizados”, y declara ser exatadamente contra ella “que estamos agindo, nosotros, antropófagos”. (Cf.: “Manifiesto Antropófago” [1928], en *A Utopia antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990).

15 Zombie Anthropophagy. En: CURLIN Ivett, ILIC Natasa (Org), *Collective Creativity dedicated to anonymous worker*. Kunsthalle Fridericianum: Kassel, 2005. Edición bilingüe (alemán/ inglés). En español: *Antropofagia zombi* (V. nota 13). En francés (versión reducida): *Anthropophagie Zombie*. En: *Mouvement: L’indiscipline des Arts Visuels*, n 36-37, pp. 56-68. París: Artishoc, sept-décembre 2005.

16 La noción de “subjetividad flexible” se inspira parcialmente en la de “personalidad flexible” sugerida por Brian Holmes. La desarrollo desde la perspectiva de los procesos de subjetivación (V. HOLMES, Brian, “The Flexible Personality”. En: *Hieroglyphs of the Future*. Zagreb: WHW/Arkzin, 2002;

histórico que yo tenía en mente –la política de subjetivación de los años 1960/1970 y su clon capitalístico– y dejar la calificación de “antropofágica” para su versión brasileña. Examiné el proceso que desembocó en esta instrumentalización y la describo más precisamente; apunto también la confusión que muchos de la generación de los años 1960/ 1970 hicieron entre estas dos políticas de la subjetividad flexible y el estado de alienación patológica que dicha confusión provocó. Por último, examino la especificidad de tales efectos en países que recién habían salido de regímenes dictatoriales. En éstos, el audaz experimentalismo que había signado su pasado –tal como es el caso de muchos países de Latinoamérica– paralizado por la micropolítica de las dictaduras, habría sido reactivado con la instalación del neoliberalismo, pero para canalizárselo directamente hacia el mercado, sin pasar por la elaboración de la herida. Este hecho agravó la confusión y sus efectos patológicos que mencioné anteriormente.¹⁷ En Brasil, un tercer factor se sumó además a esta compleja situación: la presencia precisamente de la tradición antropofágica. Si bien ésta había hecho su aporte en la radicalidad de la experiencia contracultural de los jóvenes brasileños de aquella época, ahora, al contrario, tendía a contribuir a una adaptación más *soft* al ambiente neoliberal (incluso de una buena parte de la misma generación, ya con sus 40 ó 50 años). Los brasileños revelaron ser verdaderos campeones de la flexibilidad al servicio del mercado.¹⁸ Convocada sobre todo en su polo más reactivo, esta tradición produjo aquello a lo que le asigné entonces el nombre de “zombis antropofágicos”.

También en este texto menciono y problematizo igualmente un movimiento crítico que empezaba a tomar cuerpo en una nueva generación en la mitad de los años 1990 en varios países –especialmente entre los jóvenes artistas. Para caracterizar la diferencia existente

tangente.org).

¹⁷ Europa Oriental comparte con Latinoamérica situaciones que llevaron a que la instalación de la flexibilidad capitalística generase efectos similares a los apuntados en el texto (lo que merecería ser objeto de una investigación común). Sin embargo, un fenómeno totalmente distinto entra en juego en algunos países de Europa Oriental en este mismo contexto. Me refiero al surgimiento de los fundamentalismos de toda índole, en los cuales el principio identitario se reactualizó en sus formas más extremistas. Debo este comentario a Hito Steyerl, como producto de una charla informal en el coloquio *On Cultural Translation* (Copenhague, 24 de noviembre de 2007).

¹⁸ Algunas señales de este fenómeno: los brasileños suelen ganar todos los concursos internacionales de publicidad; las novelas de la red Globo de televisión se difunden en más de 200 países; la mujer brasileña es según las estadísticas la que más se identifica y se somete a los modelos ideales del cuerpo femenino que transmiten los medios, lo que ubica a Brasil en la cima del ranking de consumo de cosméticos, de medicamentos para adelgazar y de cirugía estética.

entre estas fuerzas en confrontación en la subjetividad flexible del mundo globalizado y en el trazado de sus cartografías, se hacía necesario retomar y desarrollar aquello que había definido antes como antropofagia activa y reactiva.

Las políticas de la creación

Adopté como criterio de distinción entre estas fuerzas la reacción al proceso que dispara el trabajo de creación. Me refería a la dinámica paradójica entre el plano extensivo, con su mapa de formas y representaciones vigentes y su relativa estabilidad, de un lado, y el plano intensivo y las fuerzas del mundo que no cesan de afectar nuestros cuerpos, rediseñando el diagrama de nuestra textura sensible, del otro. Tal dinámica tensa el mapa imperante y termina haciendo que entren en crisis nuestros parámetros de orientación en el mundo. Es en ese abismo y en la perentoriedad de producir sentido que se convoca al trabajo del pensamiento. Ya en este impulso inaugural de la creación se definirán sus diferentes políticas –en función de cuánto se toleran los colapsos de sentido, la inmersión en el caos, nuestra fragilidad. Para describir someramente esa diferencia, apunté dos polos opuestos en este proceso, aunque en realidad sean muchos sus matices.

La creación a partir de la inmersión en el caos para dar cuerpo visible y/o decible a las sensaciones que piden paso participa en la toma de consistencia de una cartografía de sí mismo y del mundo que trae las marcas de la alteridad. Es un proceso complejo y sutil que requiere un largo trabajo. ¿No sería precisamente eso lo que hacían los Tupinambés en su prolongado y riguroso retiro en el ritual antropófago?

Con todo, la creación puede ser en cambio producto de una denegación de la escucha del caos y de los efectos de la alteridad en nuestro cuerpo, en lugar de hacerse a partir de ella. En este caso, la cartografía se lleva a cabo mediante el mero consumo de ideas e imágenes *prêt-à-porter*. La intención es recomponer rápidamente un territorio de fácil reconocimiento, con la ilusión de silenciar las turbulencias que provoca la existencia del otro. Se produce así una subjetividad con una plasticidad a-crítica, adecuada a la movilidad que solicita el capitalismo financiero transnacional. Y en esto poco importa si las ideas e imágenes consumidas provienen del mercado cultural de masas o de su contrapartida, el mercado erudito de lujo; en el dominio micropolítico, las cosas no se

distinguen por su pertenencia a una clase social o económica ni por el lugar que ocupan en una cierta jerarquía de saberes, sino por las fuerzas que las invisten.

Pues bien, ambas políticas de creación que he descrito reúnen todas las características que enumeré anteriormente cuando definí la “subjetividad antropofágica”: la plasticidad de contornos, movida por una libertad de hibridación y de experimentación existencial y cultural. No obstante, éstas son producto de la acción de fuerzas totalmente distintas, que se diferencian básicamente por incorporar o no los efectos disruptivos de la existencia viva del otro en la construcción del presente.

En definitiva, estaba claro en aquel momento que si al capitalismo industrial, con su sociedad disciplinaria y su lógica identitaria, era pertinente oponerle una lógica híbrida y flexible, se había tornado entonces un engaño tomarla como un valor en sí misma –ya que ésta pasó a constituir la lógica dominante del neoliberalismo y su sociedad de control. Es por lo tanto dentro de esta lógica –entre diferentes políticas de la flexibilidad y de la hibridación en los procesos de creación – que se dan los embates en el trazado de las cartografías de nuestra contemporaneidad globalizada.¹⁹

¿Y el arte con esto que tiene que ver?

Así llegamos al territorio de la producción artística: es evidente que esta situación lo afecta directamente. Las artes plásticas nunca habían tenido tanto poder en el trazado de la cartografía cultural del presente como en estos últimos diez o quince años. Más allá de la prominencia que la imagen en general ha adquirido en este trazado en el transcurso del siglo XX, en el campo específico del arte, las exposiciones internacionales se han convertido en un dispositivo privilegiado para el desarrollo de narrativas planetarias. De hecho, en ellas se concentra y se compone, en un solo espacio y tiempo, la mayor cantidad posible de universos culturales –tanto del lado de las obras como de su público.

Afirmé al principio que el preguntarse si a las cartografías culturales que traen consigo la impronta de la mundialización debe rechazárselas o celebrárselas constituye un falso

¹⁹ Resulta evidente que el foco acá abarca solamente una parte de las políticas de producción de subjetividad y cultura en embate en la actualidad. Otras fuerzas participan de dicho embate, entre las cuales se encuentran los fundamentalismos – y no solo en Europa Oriental, tal como mencionado en la nota 17 (donde se trataba de un contexto específico).

problema; ahora bien, el preguntarse sobre la pertinencia del rol del arte en la invención de las mismas es igualmente falso. También en este caso, lo que importa son las fuerzas que están en juego en sus diferentes trazados, cuanto la creación parte de las turbulencias de la experiencia sensible contemporánea –consecuencia de los roces, las tensiones, las imposibilidades que la compleja construcción de una sociedad globalizada implica singularmente en cada contexto y en cada momento. En el terreno de las artes plásticas, tales fuerzas toman cuerpo no solamente en las propias obras, sino también en las exposiciones y en los conceptos curatoriales que éstas expresan, en los textos críticos y en las directrices de los museos –y, evidentemente, en todas las prácticas artísticas que se realizan en una deriva hacia fuera del territorio institucional del arte.

La fuerza que predomina hoy en día en este territorio es la de la denegación de dichas turbulencias, propia de una flexibilidad reactiva descrita anteriormente. Las mega exposiciones se han convertido en una de las principales fuentes de cartografías *prêt-à-porter* vacías y sin relieve, adaptables al consumo en cualquier punto del planeta. Ésta es probablemente una de las razones por las cuales este tipo de exposiciones se propagan por todas partes a vertiginosa velocidad, a punto tal de que podamos suponer que, en un futuro para nada lejano, tengamos bienales, gigantescas ferias de arte y espectaculares museos de arte contemporáneo en las capitales de todos los países del planeta –y probablemente, aún en otros centros urbanos (el *franchising* de museos europeos y norteamericanos forma parte de esta lógica).

Junto a tal *mainstream* existen por supuesto otras fuerzas en juego que, de diferentes modos, trabajan apuntando a delinear cartografías con base en las tensiones de la experiencia contemporánea y no en su denegación. A través de ellas se afirma el poder poético del arte: dar cuerpo a las mutaciones sensibles de una época. El volverlas aprehensibles es una acción que participa de la apertura de *posibles* en la existencia individual y colectiva –líneas de fuga de modos de vida que no sustentan cosa alguna a no ser la producción de capital. ¿No será ésta precisamente la potencia política propia del arte?

POLÍTICAS DE LA HIBRIDACIÓN...

http://www.des-bordes.net/des-bordes/suely_rolnik.php