

# **Tensiones entre la creación y el estado. Reflexiones acerca de un (anti)monumento en la celebración oficial del bicentenario argentino.**

**Hernán Lopez Piñeyro<sup>1</sup>**

## **Resumen**

Con motivo de los festejos del bicentenario argentino y a raíz de la aceptación de una invitación oficial, el GAC (Grupo de Arte Callejero) instaló sobre avenida Corrientes, a pocos metros de 9 de Julio, el Antimonumento. Se trató de un gran cartel luminoso que atravesó la calle y en el que se sucedieron de manera cíclica distintas frases, palabras sueltas, adivinanzas y efemérides que buscaron interpelar a los asistentes. Los textos entrelazaban hechos del pasado con situaciones del presente, cuestionando así al estado en sus 200 años de historia.

La presencia del Antimonumento en una celebración oficial y en un espacio central nos conduce a repensar la tensión entre el estado y la creación artística, y entre la obra y la acción desobrada. En la Comunidad que viene, Agamben señala que el estado luego “de haber falseado el conjunto de la producción, puede ahora manipular la percepción colectiva y apoderarse de la memoria y de la comunicación social” (Agamben, 1996: 50). Por su lado, Rancière construye una antinomia entre lo político, que tiene lugar únicamente bajo la forma del disenso, y el estado, aquel agente que sostiene el statu quo.

A partir del año 2003, el estado argentino ha hecho suyas consignas que hasta ese entonces pertenecían a distintos movimientos que hallaban en éste un enemigo. La intervención del GAC en los festejos del bicentenario, que se inscribe bajo este marco, nos pone ante un abanico de preguntas. ¿Hay coaptación? ¿Hay reconciliación? ¿La acción artística pierde su capacidad disensual? ¿El caso argentino muestra la necesidad de contaminar con un pensamiento “desde acá” los marcos teóricos importados que abordan cuestiones relativas a la relación entre el arte, el estado y la memoria?

---

<sup>1</sup> Hernán Lopez Piñeyro es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y estudiante de la Maestría en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano de la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña como docente de Estética I y II en la Licenciatura en Artes Visuales (UNA) y como adscripto en la cátedra de Estética de la Licenciatura en Filosofía (UBA). Ha publicado y presentado en congresos distintos trabajos y forma parte de grupos de investigación sobre temas de estética contemporánea.

## **Tensiones entre la creación y el estado. Reflexiones acerca de un (anti)monumento en la celebración oficial del bicentenario argentino.**

Con motivo de los festejos del bicentenario argentino y a raíz de la aceptación de una invitación oficial, el GAC (Grupo de Arte Callejero)<sup>2</sup> instaló sobre avenida Corrientes, a pocos metros de 9 de Julio, el *Antimonumento*. Se trató de un gran cartel luminoso, una especie de puerta que atravesó la calle y en el que se sucedieron de manera cíclica distintas frases, palabras sueltas, adivinanzas y efemérides que buscaron interpelar a los asistentes. Los textos entrelazaron hechos del pasado con situaciones del presente, cuestionando así al estado en sus 200 años de historia. El dispositivo en el que pudo leerse el discurso parecía, de algún modo, confundirse con las otras marquesinas de la zona, deviniendo un contaminante visual más. Más allá de su forma publicitaria, este cartel luminoso no buscó vender ningún producto, más bien procuró generar, a partir de un juego de palabras y de un tiempo y un espacio específico en el que se emplazó, una interrupción en las coordenadas de lo sensible.

La presencia del *Antimonumento* en una celebración oficial y en un espacio central nos conduce a repensar la tensión entre el estado y la creación artística, entre lo político y el arte. Para ello, se recurrirá a dos concepciones teóricas complementarias quizás (o al menos no antagónicas). En primer lugar, nos detendremos en la línea debordiana-agambeniana que reflexiona en torno al espectáculo, al estado y a la comunidad. Luego, en un segundo momento, nos remitiremos a la antinomia que construye Rancière (deudor, por cierto, de una buena parte de la filosofía francesa e italiana contemporánea) entre lo político y el estado.

### **Espectáculo, comunidad y estado**

Según nos recuerda Giorgio Agamben en *La comunidad que viene*, Guy Debord denuncia con mucha lucidez que el capitalismo en su estadio avanzado adquiere la forma de una inmensa acumulación de espectáculos en el que las vivencias directas devienen representaciones (Debord, 2008). El espectáculo implica una modalidad específica de disponer de lo verosímil. Éste tiene por objeto la imposición de paradigmas funcionales que otorgan unidad e identidad a las poblaciones, así como la fabricación concreta de alienación. En las sociedades con condiciones modernas de producción, existe una gran acumulación de espectáculos, entendidos como el movimiento autónomo de lo no viviente. Aquello que era experimentado directamente deviene representación inerte que se establece como la sociedad misma, en tanto que constituye la forma presente de la vida social dominante. El espectáculo, que es la reconstrucción material de la fe religiosa, es instituido por el modo de producción, del que, al mismo tiempo, es instituyente. Es decir, es resultado y proyecto.

La propaganda, el montaje y el diseño de imágenes ocupan también el lugar de aparatos ideológicos del estado capitalista, que se ha reinventado y busca instituir un nuevo modo de dominación. Por tanto, el espectáculo instaura la actual etapa del capitalismo que consiste en la “colonización total de la vida social por los resultados acumulados de la economía [que] conduce a un deslizamiento generalizado del *tener en parecer*”

---

<sup>2</sup> El GAC es un colectivo argentino de artistas que se conformó en 1997. Según las integrantes lo que las motivó fue “la necesidad de crear un espacio donde lo artístico y lo político formen parte de un mismo mecanismo de producción” (GAC: 1997).

(Debord, 2008, §17). Cuanta mayor contemplación, mayor alienación y menos vivencia. Cuanto más se reconoce el hombre en el espejo del espectáculo moderno, más se distancia de sus propios deseos y de los demás.

El espectáculo, en este sentido, es mucho más que lo que hoy entendemos como medios de comunicación, “no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Debord, 2008, §4). Se trata de un tipo específico de relación en la que el vínculo es una mera apariencia. El lazo que une a los espectadores está dado por la separación. Es decir, el espectáculo agrupa lo separado, pero solo lo enlaza en tanto que separado. Según afirma Debord, la separación forma parte de la unidad del mundo. El mundo real, o mundo sensible, es reemplazado por imágenes, y éstas a su vez se transforman en seres reales. He aquí el modelo burgués de la separación, la alienación de la misma sociedad.

El mercado deviene en soberano absoluto de la vida social a través de los medios de comunicación en los que la economía y el estado se aúnan. “Después de haber falseado el conjunto de la producción, puede ahora manipular la percepción colectiva y apoderarse de la memoria y de la comunicación social, para transformarlas en una única mercancía espectacular, en la cual todo puede ser puesto en discusión, salvo el espectáculo mismo, que en sí no dice otra cosa que esto: «Lo que aparece es bueno, lo que es bueno, aparece»” (Agamben, 1996: 50).

Ante una sociedad del espectáculo mucho más consolidada que hace cuarenta años atrás, Agamben se pregunta cómo podemos (y, quizá podría agregarse, debemos) recoger la herencia de Debord. El capitalismo no sólo se define por la expropiación de los medios de producción, sino también –y principalmente– por la alienación del lenguaje, es decir, del *logos*, aquello que según Heráclito es común. El espectáculo es la máxima expresión de dicha expropiación y “por esto (justo porque ser expropiado es la posibilidad misma de un bien común) la violencia del espectáculo es tan destructora; pero, por la misma razón, el espectáculo contiene aún algo así como una posibilidad positiva que puede ser usada contra el mismo” (Agamben, 1996: 51).

Al decir del autor italiano, en la sociedad espectacular lo que imposibilita la comunicación es la comunicabilidad misma. Es decir, aquello que une a los hombres es también lo que los separa. En este sentido, “[I]os periodistas y los mediócratas son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre” (Agamben, 1996: 52).

El destino único al que va el mundo entero está signado más por la alienación del ser lingüístico que por la necesidad económica y el desarrollo tecnológico. Tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades son desarticuladas y disueltas por la política contemporánea. Pero según Agamben, “sólo aquellos que alcancen a cumplir ese experimento hasta el fondo, sin dejar que lo revelador permanezca velado en la nada que revela, sino llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni estado, en la que el poder anulador y destinante de lo común será pacificado” (Agamben, 1996: 53).

La pregunta que abre el autor es cuál puede ser la política de la singularidad cualsea. Es decir, la de “un ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma” (Agamben, 1996: 53). Las singularidades cualsea que habitarán la comunidad que viene bregarán por la disolución del estado. Sin identidad representable, ni lazo de pertenencia no hay sociedad, ni estado posible.

El *Antimonumento* toma el lenguaje alienado, el lenguaje espectacular en su versión más descarada, más patética: el lenguaje publicitario. Como ya se dijo, las artistas recurren al formato de cartel luminoso de tipo pasa-mensajes que al estar emplazado en la Avenida Corrientes muy cerca de la intersección con la Avenida 9 de Julio, el discurso se funde con la polución visual de las marquesinas que habitualmente invaden esa zona de la ciudad. Ahora bien, resulta ineludible preguntar si en esta instalación a partir del uso de dicho lenguaje se pone en obra esta posibilidad positiva y, al mismo tiempo, autodestructiva que posee el espectáculo y de la que habla Agamben. ¿Consigue el *Antimonumento* interpelar al espectáculo por medio de su propio lenguaje? ¿O, más allá de la buena intención de las artistas, el pasacalle termina siendo uno más en ese paisaje urbano que enceguece a los paseantes? ¿Se produce algún tipo de disenso? Y en caso afirmativo, ¿esa interrupción está asociada a la estructura formal de la obra?

Los textos que se suceden continuamente en el *Antimonumento* parecen pretender activar aquella parte de la memoria y de la percepción colectiva que ha sido manipulada y convertida en mercancía espectacular. Como ejemplo, podríamos citar la siguiente frase: “En 1810 como en 2010, el poder conservador pugna por arrogarse el control sobre los cuerpos y las conciencias de las personas. Exigen su derecho de propiedad absoluta sobre los medios de simbolización, ejercen el monopolio de la vida”. El mensaje, contundente y esquivo a cualquier tipo de metáfora, pretende que el transeúnte reflexione acerca de la sociedad del espectáculo y de la historia hegemónica.

Desde el desacuerdo, o si se quiere desde el revisionismo histórico, pero recurriendo a la comunicación, la instalación del GAC procura construir formas de comunidad. ¿Pero qué comunidad puede construirse desde una celebración oficial que busca conmemorar la fundación del estado y reafirmar también su existencia? Desde una perspectiva como la de Agamben, parecería que ninguna, pues la comunidad que viene advendrá conjuntamente con la destrucción del estado. Pero si la comunidad está hecha de la irrupción de las singularidades, ¿deberíamos hablar del *Antimonumento* como un espacio intersticial, como una grieta, o como una reafirmación del estado?

### **La antinomia política-policía**

Jacques Rancière afirma una y otra vez que “político” es aquello que, signado por el principio de la igualdad<sup>3</sup>, se transforma en (re)distribución de las partes de la comunidad. O, dicho de otro modo, la política reconfigura el mapa de lo sensible como un todo, en tanto que modifica lo común al incluir partes que hasta el momento de su intervención no tenían lugar dentro de ese todo. De este modo, la política discurre al alterar la diagramación preestablecida que impone quiénes pueden ser vistos y escuchados y quiénes no. Es decir, ésta opera directamente en lo que se ve, en lo que se dice y en lo que se hace.

La política no se halla dentro del orden de lo cuantificable, ni en la mera reparación del daño. Es más bien el advenimiento de lo inconmensurable en el seno de la distribución de los cuerpos parlantes en un escenario común, en el que se plantea como un conflicto la existencia y la calidad de quienes se encuentran allí presentes. La distorsión conlleva

---

<sup>3</sup> La igualdad, en términos de Rancière, irrumpe ocasionalmente en la consensualidad feliz de la sociedad a través de la política local. La justicia política no puede ser pensada como el equilibrio de los intereses de un grupo de átomos, sino que justicia política es el orden que distribuye lo común. Si hay algo propio de la igualdad —y quizá no lo haya, pues no estamos ante un pensamiento esencialista— no tiene que ver con la labor de unificar, sino más bien con la de desclasificar. Es decir, con la tarea de deshacer los órdenes y su supuesta naturalidad. La igualdad es un postulado básico, una declaración, una afirmación performativa que no debe ser explicada, ni probada.

una irrupción por medio de la cual aquellos que no eran contados como seres dotados de palabra, se hacen contar.

Lo sensible se configura a partir de escenas de disenso, capaces de sobrevenir en cualquier tiempo y lugar. Pues todo paisaje sensible puede ser agrietado en su interior y reconfigurado bajo nuevas formas de percepción y de significación. La distribución de la palabra, de lo pensable y de lo perceptible es susceptible, entonces, de ser distorsionada. La política no se da a partir de la mera oposición entre ricos y pobres, sino que se origina a partir de la existencia de una parte de los que no tienen parte. En este sentido, la política tiene lugar cuando los efectos del orden natural, o mejor dicho naturalizado, de dominación son interrumpidos por la presencia de los excluidos en el escenario de lo común, que toman una parte del todo que antes no tenían. Sin embargo, la política está signada por la disimetría de las posiciones. Ante una definición dada del problema común y de las capacidades, ésta puede reinventarse a partir de un contexto de lucha de mundos percibidos. Por tanto, la capacidad de cualquiera, y su ejercicio, es redefinida a través del desacuerdo. El disenso es un litigio fundamental fuera del cual no hay política posible. En este sentido, la concepción que el filósofo francés propone del término política se opone a la que habitualmente es empleada. Ésta se refiere al “conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución” (Rancière, 2010: 43). El desacuerdo es el corazón mismo de la política, un enfrentamiento sobre las maneras de ver y de organizar lo sensible. El disenso se basa en el encuentro de dos heterogéneos, a partir del cual se rearmen los pares parte-no parte, visto-no visto, con nombre – sin nombre, etcétera.

En rigor, la política es aquello que se da raramente, ya que se halla ligada a determinadas circunstancias —según lo aducido en *El desacuerdo*— locales y ocasionales, pero que al mismo tiempo siempre existe en tanto que toda partición de lo sensible necesariamente está conformada también por aquellos que no tienen parte. En suma, la política es puesta en práctica por un tipo específico de sujeto que surge de ella misma y está siempre atravesado por un tomar parte mediante actos singulares y precarios que tienen por objeto la actualización del universal igualdad.

En las antípodas del disenso y lo político se hallan el consenso y la policía. Bajo una lógica de la completitud, el consenso identifica a los sujetos con las partes reales y únicas de una sociedad, al tiempo que equipara la justicia con la distribución óptima de las partes. Lo político es lo otro del *estatu quo*, aquello para lo cual Rancière reserva el nombre de “policía” [*police*]. Esta antipolítica sostiene que no hay parte de los que no tienen parte e intenta fundar el orden social en la naturaleza. Cabe señalar que el concepto de “policía” es mucho más amplio que el de baja policía o de los aparatos represivos del estado. La policía es la ley que establece la parte o la ausencia de parte de las partes, en un escenario dado por cierta configuración de lo sensible en la que se inscriben unas y otras. El sistema de policía define un orden de los cuerpos que determina las divisiones entre los modos del hacer, del ser y del decir, y que los asigna a lugares y tareas específicas. De esta forma, se trata de “un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière, 2010: 44-45). En suma, para el autor el sistema de policía es la organización estatal, el estado.

Política es, bajo esta concepción, la actividad que rompe con la configuración de lo sensible, que estructura las partes y las ausencias de partes de los que carecen de ella. Al mismo tiempo, y a partir de dicha ruptura, se representa una nueva partición de lo sensible. La irrupción de la política posibilita que los cuerpos se desplacen de los

lugares que tenían asignados. Se visibiliza lo invisible. El ruido deviene palabra que discute. La política sólo tiene espacio cuando convergen dos procesos heterogéneos, el impuesto por el sistema policial y el proceso iniciado con el postulado igualdad. Por tanto, la política es el encuentro y el consecuente litigio de la igualdad con el sistema de policía, con el estado. El primero genera una distorsión en el segundo. O dicho de otro modo, hay política porque la igualdad toma la forma de la distorsión. En suma, lo político comienza con la inscripción de una parte de los sin parte dentro de la sociedad y termina cuando el todo de la comunidad se transforma en idéntico a la suma de partes. He aquí el sistema de policía. La organización sensible de la comunidad, sustentada por medio de la lógica de policía —en la que se inscriben tanto las relaciones entre el espacio donde se hace tal cosa sí y tal otra no, como las capacidades del hacer— es redefinida por la distorsión. Aquella voz muda para la que no había lugar en el escenario de los seres parlantes comienza a sonar.

Si bien a partir de una distorsión se vuelven a representar las relaciones sensibles y se reemplaza una ficción por otra ficción, se producen a su vez nuevas inscripciones de la igualdad como libertad. Por tanto, estaríamos ante una ficción más justa que la anterior. En nuestras sociedades el consenso es sostenido por la democracia formal a través de leyes e instituciones. Éstas son, según los términos expresados en *El odio a la democracia*, “las apariencias bajo las cuales, y los instrumentos por los cuales, se ejerce el poder de la burguesía” (Rancière, 2006: 13). En cambio, la democracia real, que se basa en la igualdad y en la libertad, se opone a estas apariencias del orden policial representado en las instituciones de la ley y del estado. En principio, la política no es ni puede ser estatal, sino que —por el contrario— parte, y se aloja también, en la vida material y en la experiencia sensible. Aunque Rancière reconoce la idealización que prima en nuestra contemporaneidad en lo que hace al modelo de la democracia consensual, no puede dejar de señalar que democracia y consenso son términos contradictorios. Habitualmente se postula la existencia de este régimen como el triunfo de la política y de la sociedad occidental en general, que encuentra su correlato en el hundimiento de los sistemas totalitarios. La soberanía popular queda materializada en un sistema de instituciones que se muestran como próximas a la justicia. La democracia, ya no formal ni consensual, es entendida por el autor como: “el modo de subjetivación de la política -si por política se entiende otra cosa que la organización de los cuerpos como comunidad y la gestión de los lugares, poderes y funciones-. (...) Es el nombre de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación” (Rancière, 2010: 126). Del mismo modo en que se puede afirmar que toda política es democrática, puesto que —como ya se dijo— en ella se da una confrontación entre el orden de policía y la lógica de la igualdad, es posible señalar que todo consenso es apolítico. Éste presupone la inclusión de todas las partes y de todas sus demandas. Por tal motivo, si todas las partes forman parte, no hay parte de los sin parte y no hay subjetivación política posible de éstos.

Rancière utiliza el concepto de posdemocracia para señalar la contradicción misma que habita en el sistema denominado democracia consensual. Ésta trae consigo la legitimación de una supuesta democracia que, al borrar el litigio, hizo desaparecer su modo de obrar. Se trata de una forma idílica en la que los dispositivos institucionales se adecuan a los intereses sociales. El conflicto desaparece y reina una armonía en la que sólo tiene lugar la discusión de los que tienen parte. El pueblo se transforma en un objeto de conocimiento, y por tanto previsible, del que las estadísticas dan perfectamente cuenta. Así, el consenso, antes que ser la virtud razonable de los individuos y los grupos que se ponen de acuerdo para discutir sus problemas y armonizar sus intereses, es un régimen determinado de lo sensible, un modo particular

de visibilidad del derecho como *arkhé* de la comunidad. (...) Pero el reino del derecho es siempre el reino de un derecho, es decir de un régimen de unidad de todos los sentidos del derecho, postulado como régimen de identidad de la comunidad. (Rancière, 2010: 136)

En el *Antimunimento* los textos proyectados mezclan y, a la vez, rompen el tiempo cronológico. Traen el pasado olvidado u omitido al presente para reconfigurar a éste último. “Estado, iglesia, clase dominante, Sociedad Rural Argentina (...) han ocultado una larga genealogía de luchas de los pueblos. (...) estar en desacuerdo, no colaborar, no ser parte, ni cómplice, no obedecer los mandatos normalizadores... todas variantes de un disenso activo que llama a cuestionar las bases de un discurso totalizador. (...) Un día como hoy en 1810 las mujeres morían en abortos clandestinos, hoy doscientos años después sigue sucediendo. (...) Un día como hoy en 1910 existía la trata de mujeres y niñas, hoy cien años después siguen secuestrando y desapareciendo mujeres para la explotación sexual”, denuncia el gran cartel a la vista de miles de personas que asisten a la celebración oficial. “Propuesta: destruya los monumentos a genocidas”. En términos discursivos la intervención parece atacar a los fundamentos mismos del estado, de su historia y de su presente.

Ahora bien, tomando la antinomia entre política y policía que plantea Rancière, se abre nuevamente la pregunta antes formulada a propósito de lo dicho en torno a *La comunidad que viene* de Agamben: ¿Cómo pensar la politicidad (la capacidad disensual) de esta intervención urbana del GAC sabiendo que las artistas estaban allí a raíz de una invitación oficial? ¿Al sistema de policía le interesa repensarse, reconfigurarse? ¿Debemos aceptar que es tan sólo una expresión del consenso, de la democracia formal, una suerte de crítica inofensiva incapaz de cuestionar la organización sensible de las partes?

### **Perspectivas finales**

A partir del año 2003, el estado argentino ha hecho suyas algunas consignas relativas a la memoria, la verdad y la justicia que hasta ese entonces pertenecían a distintos movimientos que hallaban en éste un enemigo. Por iniciativa del Poder Ejecutivo, el Poder Legislativo declaró nulas las leyes de Obediencia debida y Punto final posibilitando —producto de la ineludible lucha de las organizaciones de derechos humanos, Abuelas, Madres e H.i.j.o.s.— que muchos genocidas fueran juzgados y condenados. Al mismo tiempo, distintos lugares que funcionaron como centros clandestinos de detención durante la última dictadura pasaron a ser espacios de memoria. El 24 de marzo, día en el que históricamente los militantes han marchado exigiendo justicia, se transformó en feriado nacional y en el Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia. Es decir, por medio de estas acciones y por otras no mencionadas aquí la memoria pasó a ser política de estado.

La intervención del GAC en los festejos del bicentenario, que se inscribe bajo este marco, nos pone ante un abanico de preguntas: ¿Hay cooptación por parte del estado? ¿Hay reconciliación? ¿La acción artística pierde su capacidad disensual al ser parte de un evento organizado por el estado y que, a su vez, lo celebra?

Estos interrogantes parecen sugerirnos que el caso argentino muestra la necesidad de contaminar con un pensamiento “desde acá” los marcos teóricos importados que abordan cuestiones relativas a la relación entre el arte y la memoria y que contraponen lo político o la comunidad al estado. Por supuesto que “pensar desde acá” no significa rechazar sistemáticamente las ideas nacidas en otros suelos, sino cuestionar su supuesta validez universal, su supuesto ser abstracto. En suma, pensar desde acá la celebración

del bicentenario, pensar desde acá la intervención del GAC nos obliga a transformar en interrogantes aquellas afirmaciones gestadas en Europa que oponen sin más política y estado.

## **Bibliografía**

Agamben, Giorgio 1996 (1996) *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-Textos).

GAC 1997 (1997) *Pensamientos, prácticas y acciones* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Nancy, Jean-Luc 2001 (1983) *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena Libros).

Rancière, Jacques 2010 (1995) *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Rancière, Jacques 2006 (2005) *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu).