Carta(s)

Exilio/refugio

Manuel Borja-Villel

Mari Paz Balibrea

Judith Revel

Patricia Gómez y María Jesús González

T. J. Demos

Simon Sheikh

MUSEO NACIONAL CENTRO DE ARTE REINA SOFIA

Comité editorial
Manuel Borja-Villel
João Fernandes
Chema González
Ana Longoni
Rosario Peiró
Alicia Pinteño
Carlos Prieto del Campo
Teresa Velázquez

Editan los departamentos
de Actividades Editoriales
y Actividades Públicas
del Museo Reina Sofía

Coordinación editorial
Tamara Díaz Bringas
Teresa Ochoa de Zabalegui

Diseño gráfico
gráfica futura

Traducciones
Marta Pino

Edición y corrección de textos
Tamara Díaz Bringas
Teresa Ochoa de Zabalegui

Gestión de la producción
Julio López

Imprenta y encuadernación
Espiral

Fotomecánica
La Troupe

Manuel Borja-Villel

El tiempo largo de la historia

Hace casi un siglo el economista Nikolai Kondratieff completó un estudio exhaustivo sobre los ciclos históricos[1]. Para él, estos tenían una duración aproximada de cincuenta años y pasaban, a modo de ondas, por fases de crecimiento, seguidas por otras de deflación. Kondratieff también entendió que la crisis del capitalismo no significaba su ocaso, ya que este vive en un estado permanente de cambio. Muta y se adapta, sin cesar, a nuevas circunstancias. La conclusión de un ciclo supone la apertura de otro, pero no garantiza el fin del sistema. Estas investigaciones fueron reprobadas por la nomenclatura soviética. Constituían, como nos recuerda Paul Mason, un peligro para un Estado que imaginaba haber superado la fase capitalista de la historia[2]. Kondratieff fue encarcelado y a los ocho años, el día en que expiraba su sentencia, fue de nuevo juzgado y condenado: un pelotón de fusilamiento lo ejecutó en su propia celda el 17 de septiembre de 1938.

La trágica biografía de Kondratieff sirve para ilustrar la intolerancia extrema con la que el Estado soviético reprimía aquellas posiciones que cuestionaban sus cimientos conceptuales. Sabemos de sobra que la intransigencia política ha sido una constante a lo largo del siglo XX. Se produce en regímenes de adscripción ideológica diversa y se acentúa en momentos de crisis aguda, es decir, en las postrimerías de una de esas ondas largas de que hablaba el autor ruso.

Es posible que comparar de un modo literal la coyuntura actual con la que vivió Kondratieff denote una cierta pereza mental. Es evidente que el tiempo no es reversible, pero los paralelismos son significativos. Los dos períodos franquean situaciones de inestabilidad extrema. «Crisis» fue un término recurrente en la literatura de los años veinte y treinta. Max Horkheimer, René Guénon, Léon Blum o Sigmund Freud, entre muchos otros, escribieron sobre el tema. En las últimas décadas, una multitud de

pensadores y activistas, de Immanuel Wallerstein a Judith Butler, pasando por David Harvey o Paul B. Preciado, han reflexionado sobre su naturaleza y causas. «Crisis» es un concepto ubicuo en el debate intelectual y en las propuestas artísticas de ambas épocas. Las figuras tortuosas y violentas del Picasso de entreguerras expresaban un mundo cuyas transformaciones el pintor malagueño no acababa de entender. *Fish Story* de Allan Sekula o alguna de las instalaciones de Hito Steyerl reflejan asimismo la inseguridad e incertidumbre contemporáneas.

Hoy como ayer la realidad es compleja. Así, por ejemplo, las nuevas formas de negocio, sustentado en el desarrollo vertiginoso de las tecnologías, han provocado que en los círculos anarcoliberales de Silicon Valley y en algunos sectores de la izquierda radical se repitan, como un mantra, unos razonamientos similares, centrados en la cooperación y el intercambio. La globalización financiera y la política internacional tienen efectos sobre nuestro mundo, pero sus dinámicas y consecuencias son a veces tan lejanas y complicadas que resulta difícil ubicarse en ellas: la impresión de que no hay nadie al control es general. El riesgo de que los populismos de derechas se aprovecharan de esta confusión fue un hecho en los años treinta, y sus consecuencias son de sobra conocidas. Y lo es en un presente que, en muchas instancias, ha mutado en lo que ya se describe como posfacismo[3].

Las discusiones sobre la historia fueron habituales durante las primeras décadas del siglo pasado, dando lugar a múltiples teorías sobre el tiempo, que atravesaban dominios y disciplinas diversas. Existía la consciencia de que una determinada temporalidad podía ser efectiva a un nivel existencial y político. El futuro residía en una utopía por venir y, a la vez, en el pasado remoto de las primeras glaciaciones o en el espacio más íntimo de los niños. La filosofía de la historia era un campo de batalla en el que se dirimía la hegemonía cultural. Los estudios arqueológicos, los restos de otras épocas, servían para confirmar una estructura colonial y asentar un determinado poder, aunque también para cuestionarlo.

La obra de Nikolai Kondratieff ha sido recuperada por prestigiosos analistas de la economía y la política. No obstante, es probable que, de haber presentado su trabajo en la actualidad, el investigador ruso sufriese una incomprensión semejante a la que padeció en su momento por parte de las autoridades, debido al cortoplacismo de nuestra sociedad, que se mueve a golpe de encuesta y campaña publicitaria. Gobiernos y empresas trabajan a dos o tres años vista, los problemas serán para quien venga después. Tampoco se busca la negociación compleja entre sectores que parten de posiciones antagónicas. Se responde a lo que se cree que una población devenida consumidor anhela. Como mostró Adam Curtis en su serie televisiva *The Century of the Self* (2002), las mayorías se construyen, las ideologías dejan de existir y el «no es no» de un día se convierte en el «quizás» del día siguiente. A pesar del renacer de los nacionalismos, no ha habido en la historia una época menos mesiánica que la contemporánea.

La falta de previsión futura tiene mucho de individualista y antisocial. Los vínculos se entienden exclusivamente en términos de interés particular. No es casualidad que Ayn Rand, una escritora para quien la humanidad solo progresa a partir de la competitividad y el beneficio propio y cualquier tipo de medida colectiva es una rémora, se haya convertido en un referente. No miramos al futuro, tampoco a nuestro alrededor. La incapacidad de Europa por responder, de un modo cabal, a la crisis de los refugiados y el levantamiento legal de fronteras da prueba de ello. Las consecuencias del cambio climático son asimismo evidentes para todos, aunque no parecen suponer un problema de las instituciones. Las inundaciones, en diversos lugares del planeta, se turnan con las grandes sequías, en otros, sin que se atine a poner un remedio. El desplazado por las alteraciones del clima se ha superpuesto al refugiado político y al exiliado económico.

El tiempo corto de la política y de la vida genera precarización e inseguridad. A los más jóvenes les resulta muy difícil pensar en un futuro que vaya más allá de los pocos meses que dura su contrato. La fragilidad y la falta de derechos que ello acarrea se convierten en una forma de subsistencia generalizada. El estado de excepción

ya no es algo separado de la comunidad, sino que coincide con el ordenamiento cotidiano. Del terrible hacer morir y dejar vivir del soberano absoluto se pasa, como apunta Judith Revel, al dejar morir y no hacer vivir contemporáneo[4].

El arte no se encuentra al margen de esta situación. Se halla atrapado en los mismos mecanismos económicos, leyes, deseos y expectativas. Se diría incluso que desempeña un papel fundamental en las nuevas formas del capitalismo cognitivo, en particular debido a su conexión con el turismo y su capacidad de acumular valor en el mercado (más que el oro, más que el petróleo). El neoliberalismo nos impulsa a superarnos a toda costa, a educarnos continuamente con el objetivo de estar siempre disponibles en el mercado laboral. Nos empuja hacia condiciones empresariales que son fuente de autoexplotación, estrés, depresión, además de pasividad política y aun cinismo. Cualquier cosa es susceptible de convertirse en mercancía y el sistema del arte no es una excepción. Ahora los artistas y los museos compiten por situarse en el *top ten* de las ventas y las audiencias. No es infrecuente encontrarse con un autor o institución que ambicionen conseguir recursos o fama a partir de proyectos miserabilistas, en los que se explota el dolor de los demás. Y, ¿no son las grandes infraestructuras y eventos culturales los principales focos de atracción turística, ese elemento depredador de la vida de nuestras ciudades, «riqueza empobrecedora», como ha sido tildada?

Es fundamental que los museos propongan de una manera sostenida y no solo puntual una actitud crítica respecto a sus propios enunciados, dispositivos y formas de organización y mediación. Marina Garcés nos recuerda, en su último libro, que lo importante no reside solo en atreverse a decir lo que uno piensa, sino en pensar más allá de lo que uno sabe[5]. En eso consiste la noción de agencia sobre la que hace ya algún tiempo se viene insistiendo desde el Museo. Esta tiene que ver con la estética y el conocimiento, pero, sobre todo, con la ética y la política. Si en la sociedad de las encuestas se toman las decisiones de acuerdo con su impacto social o rédito económico, la agencia pone en marcha una interlocución que es, al mismo tiempo, un aprendizaje y una

transformación que permiten descubrir y mostrar aquello que escapa a la norma.

La estrecha correspondencia que existe entre arte y poder ha motivado que, en ciertos sectores, se haya considerado al arte moderno y contemporáneo y a sus estructuras como expresiones culturales del capitalismo. Se asocia modernidad con un conjunto de prácticas institucionales burocratizadas, con una estructura predeterminada de las disciplinas y funciones sociales, así como con la colonización del mundo no europeo. De ello se deriva la siguiente conclusión necesaria: solo la cancelación de la modernidad podría traer consigo el fin del capitalismo[6].
El resultado de dicha premisa se refleja en una tendencia antimoderna dentro de numerosos movimientos sociales desde los años setenta en adelante. Sin embargo, esta conjunción equivocada de la modernidad con las formaciones del capitalismo deja de lado las modalidades alternativas que aquella puede asumir y que se fundamentan en sus ideales. La modernidad, como hizo explícito Josep Renau en los años treinta, puede presentar de forma simultánea un relato de movilización popular y un marco filosófico para observar el curso del tiempo. En este contexto, deviene perentorio recuperar la historia, reinscribir en ella el arte y elaborar un nuevo glosario que dé visibilidad a aquellos a quienes se les negó la voz o que abandonaron sus prácticas artísticas movidos por las urgencias de la intervención social (el Courbet que deja de pintar y se implica en la Comuna sería un ejemplo). Del mismo modo, es también fundamental cuestionar una cierta concepción modernista que piensa y describe los acontecimientos históricos como si respondiesen a una lógica establecida de antemano y se desplazasen de una manera lineal. Según esta hipótesis no habría cabida para un proceso constituyente, porque todo estaría instituido desde un inicio y cualquier tipo de mutación acabaría siendo meramente estética.

En el mundo del arte, al igual que en el resto de la sociedad, un grupo relativamente pequeño de coleccionistas, artistas, galerías y operadores culturales acumula una enorme cantidad de poder y recursos. Se diría que no necesitan de los museos y organismos

públicos para llevar a cabo su trabajo. Gagosian, Pace o Hauser & Wirth son capaces de embarcarse, sin mayor dificultad, en grandes proyectos expositivos o de investigación (libros y catálogos razonados), mientras que muchos centros de arte a duras penas consiguen abrir sus puertas (y eso a pesar de que a menudo se ven forzados a comportarse como entidades privadas, dando prioridad al interés económico sobre el educativo y emancipador). Mas, a pesar de todo, para esos mismos coleccionistas, artistas o galeristas los museos siguen siendo decisivos. La razón reside en el hecho de que las acciones de estos últimos ocurren en un tiempo largo y complejo del que el neoliberalismo carece. No debe confundirse este tiempo con el memorialismo, que no es sino la otra cara de ese presentismo que domina nuestro mundo desde la caída del muro de Berlín y exige exorcizar un pasado al que no se quiere regresar. La historia referida en estas líneas articula pretérito y porvenir desde el ahora; reclama y pone en valor a las voces sumergidas y derrotadas desde sus luchas y esperanzas, nos interpela y conmueve. Hoy más que nunca se hace necesario que los museos sean conscientes de que el sistema del arte contemporáneo, con sus franquicias, bienales, ferias y congresos de todo tipo, proyecta una unidad ficticia sobre un mundo en el que las desigualdades y conflictos son cada vez más profundos; y, por ello, es preciso que tracen las genealogías de obras, autores y acontecimientos, proyectándolos a un futuro que no esté asentado en el mito y, por tanto, separado de la historia. Los ciclos largos de Kondratieff resultan cien años después tan relevantes y revolucionarios como lo fueron en su época.

1. Nikolai D. Kondratieff y George Garvy, *Las ondas largas de la economía*, Madrid, Revista de Occidente, 1946.

2. Paul Mason, *Postcapitalism: A Guide to Our Future*, Londres, Allen Lane, 2016, p. 32.

3. Enzo Traveso, *Las nuevas caras de la derecha,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

4. Véase texto de Judith Revel en esta publicación.

5. Marina Garcés, *Ciudad Princesa*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2018, p. 94.

6. Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro: postcapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona, Malpaso, 2017.

Mari Paz Balibrea

Exilio republicano: construir desde la ausencia

Empezaré este ensayo con una nota personal. Hace referencia a un debate con historiadores en el que participé en Madrid al poco tiempo de aparecer mi libro *Tiempo de exilio*[1]. Defendí allí lo que el libro argumenta: la necesidad de recuperar el exilio republicano español, centrándome yo especialmente en su cultura, como un margen crítico desde el que pensar el desarrollo de la modernidad española en el siglo XX. En el turno de preguntas y en los intercambios con otros ponentes, se me puntualizó reiteradamente y con gran erudición de detalles la inocuidad del exilio con respecto a España: lo poco o nada que sus integrantes incidieron en los asuntos nacionales, en la dictadura y luego en la democracia; su voluntaria cesión de protagonismo «a los del interior»; incluso su satisfacción con la evolución del país hacia la democracia. Todas esas afirmaciones, apoyadas por hechos y datos verificables, hacían que mi posición apareciese como un puro voluntarismo. Mientras algunos podrían, condescendientemente, compartir lo deseable que habría sido una mayor y mejor incorporación del exilio en España, por no decir que el exilio nunca hubiera tenido lugar, la realidad era la que había sido. Al historiador correspondía ceñirse a esa realidad en su análisis, del que por supuesto no se excluía la crítica. Pretender que vidas y pensamientos de los que nada o apenas se supo en el momento de su transcurso y producción (ni en nada o apenas afectaron al curso de la historia cultural o política de la España que le era contemporánea) tienen no solo interés sino relevancia para la historia de España, es partir de una premisa falsa, de una voluntad investigadora y crítica no respaldada por los hechos históricos. Desde la historia de España, su valor es nulo, asociable a una nostalgia de lo que no pudo ser, carente de rigor, fatalmente dependiente de y sesgado por el compromiso moral de quien afirma ese valor con su objeto de estudio.

Intercambios intelectuales como el que aquí he descrito ayudan a entender hasta qué punto la disciplina de la Historia nacional puede

ser hostil a una proposición como la mía. También ilustra las ocultas imbricaciones políticas de esa disciplina con discursos dominantes sobre el desarrollo de España desde el final de la Guerra Civil.
La abierta politicidad de mi propuesta tiene entre sus objetivos principales el desenmascaramiento de lo que se presenta desde la hegemonía como natural y evidente, como no marcado por ningún sesgo. Por eso al nombrarlo hay que interrogarlo, porque en la pregunta se empieza a hacer posible el debilitamiento de su condición de infalibilidad. ¿Qué y quiénes constituyen España desde el forzoso exilio político consecuencia de la Guerra Civil? ¿Qué espacios, qué tiempos le son propios y le afectan? Tales enunciados cuestionan el contenido de las categorías de sujeto, tiempo y espacio asociadas a la nación y nos ayudan, en una respuesta reflexiva, a considerarlos como construcciones históricas. Es decir, a concebirlos como artefactos conceptuales con una genealogía recuperable y unas ataduras ideológicas susceptibles de ser desentrañadas y expuestas. No como categorías apriorísticas cuyo escrutinio está fuera de lugar y que solo cabe rellenar de circunstancia y devenir histórico, sin que ello afecte a su constitución y el lugar que ocupan. ¿Qué responsabilidad tienen los discursos públicos, de especialistas y de no especialistas, de lo cultural a lo político, en forjar ideas sobre el sujeto, el tiempo y el espacio de la nación, en diseminarlas y en reforzarlas día a día en el imaginario nacional, en el tiempo compartido por los que se identifican como compatriotas? Después de 1939, el presupuesto de que solo concierne a lo español aquello que tiene lugar (y tiempo), incluida la vida de las personas, dentro de sus fronteras políticas y geográficas, es un discurso impuesto por el franquismo. Las razones de este, aunque abominables para muchos, son un claro y esperable exponente de la acción del vencedor de la que fue una guerra de exterminio sobre el vencido al que se expulsa y silencia. Pero cuando comprobamos que sus efectos se extienden, no solo en la larga dictadura, sino hasta bien entrada la democracia, resulta que esas razones ya no tienen tanto valor explicativo. No es plausible, ni de justicia, tildar de simpatizante con el franquismo a todo aquel dispuesto a estar de acuerdo y a considerar como obvio que haber salido y permanecido en el exilio justifica que sea imposible

encontrar alguna manera de pensar la estancia en el afuera como algo relevante y compatible con el adentro. Y sin embargo esa es una lógica perfectamente reconocible, en funcionamiento activo con la inercia fatal de todo lo que aceptamos como ideas recibidas, evidentes en sí mismas e incuestionables. Que la historia nacional española no necesitaba, no estaba metafísicamente impedida, por mor de su ausencia obligada de la nación, de incorporar al exilio republicano, lo tenemos en los casos de las historias culturales de las naciones minoritarias que también tuvieron que enfrentarse con ese exilio. Para la catalana, pongamos por caso, la frontera entre el dentro y el fuera no supuso ninguna barrera conceptual, política o estética infranqueable a la articulación de *una* narrativa histórica cultural susceptible de ser considerada como nacional, como parte de lo que construye la historia de esta cultura en el siglo XX. Hoy día, Mercè Rodoreda, Carles Riba, Juan Sales, Pere Calders o Agustí Bartra, son tan parte de la historia de la literatura catalana como Josep Pla, J. V. Foix o Salvador Espriu. La lección de la comparación es iluminadora para mí, y no precisamente de que lo deseable sea siempre unificar una diversidad de prácticas culturales, para darles sentido, bajo el paraguas de la nación. Lo que ilumina es la historicidad de estos procesos, y por tanto la pertinencia histórica y política que he sostenido de cuestionar lo recibido para librarnos del yugo al que somete nuestro pensar. Volviendo al ejemplo primero con el que he iniciado este ensayo, por supuesto que los hechos corroboran la poca o nula participación del exilio republicano español en los desarrollos de la nación tal como se fueron estableciendo hasta bien afianzada la democracia, en ocasiones con la bendición de los protagonistas mismos del exilio. Pero concebir esta ausencia como la causa final, determinante e inapelable que nos autoriza a sentenciarles a la perpetua expulsión de aquello que nos ayuda a entender las cosas españolas, es solo una opción entre otras posibles, y cargada además de intención y consecuencias políticas. Si en vez de ver esta ausencia como destino la pensamos como un factor activo en la articulación de los procesos nacionales, inmediatamente adquirirá un valor relacional que le dará enjundia interpretativa. La ausencia, el exilio, no es un exterior ajeno e indiferente, es un afuera constitutivo que hace posible el

adentro de la España dictatorial y después democrática y sin el cual este no podría existir de la misma manera. Y es en interés de mantener su hegemonía que este adentro realmente existente buscará, o se avendrá a neutralizar el potencial explicativo y crítico de ese afuera, tanto en 1939 como en 1977. Son esa posicionalidad y sus razones de ser, vergonzantes para el interior, las que dan al exilio republicano español su capacidad de constituir un margen crítico de la modernidad y la historia española del siglo XX, una manera de pensar la nación desde lo que esta no pudo o no quiso incorporar. Eso no quiere decir que todos y cada uno de los exiliados corroboren con su biografía y su obra, del tipo que fuere, el empeño consciente de hacer visible esta relación estructural entre exilio y nación, aunque sin duda el pensamiento filosófico y la obra artística del exilio merece ser pensada más a fondo en este sentido, con nombres como el de María Zambrano y Max Aub como hitos fundamentales. Quiere decir que el exilio republicano debe visibilizarse como un problema del adentro, un problema constitutivo, porque es definidor y estructurador, de la nación-Estado española en el siglo XX: el de la ausencia por expulsión masiva de quienes encarnaban la herencia democrática y republicana más importante que había producido nunca España, un legado al que jamás se le ha retornado ni incorporado como tal a lo que se ha ido construyendo como la visión hegemónica de la tradición moderna del país. Particularmente en los años de la democracia, ha sido la vigencia de la paralela versión de la modernidad española como emergiendo armónicamente de las transformaciones modernizadoras en lo económico y social que propicia el franquismo renacido en el contexto de la Guerra Fría, lo que ha impedido la recuperación de esa otra herencia moderna incompatible con esta. Con el tardofranquismo, el régimen se reinventa con un discurso moderno que hasta ese momento las fuerzas reaccionarias, representantes en España del tradicionalismo y del catolicismo, tenían como enemigo. Y con ese gesto soberano se usurpa el territorio hasta entonces reservado en la historia moderna española al espectro político y social desde y hacia la izquierda del liberalismo. Es apoyándose en y no rechazando los logros de la modernidad sin democracia ni libertad del tardofranquismo como se construye el edificio de la democracia desde la Transición.

La invocación del exilio y más en general de las víctimas del franquismo interrumpe esa continuidad en un gesto que, en rigor, podrá tildarse de impertinente, pero nunca de irrelevante y que podrá descalificarse como políticamente sesgado solo desde la hipocresía de quien esconde sus propios intereses políticos.

En resumen, en este cambiarse los papeles y las posiciones que vengo proponiendo, se trata de poder comprender cómo es a la nación española a la que le interesa pensar sus transacciones con el exilio para entenderse mejor. Es aquella la que necesita a este, mucho más que viceversa, a pesar de que el estereotipo nos devuelva siempre la imagen del exiliado como un ser vulnerable y saturado de nostalgia, patológicamente agarrado a su pasado nacional, mientras la nación avanza ciega e indiferente a su dolor. Porque quienes marcharon se desperdigaron a los cuatro vientos y, en efecto, debieron sentir nostalgia y rabia pero también, y mientras tanto, fueron rehaciendo sus vidas e interviniendo en las realidades de los países de llegada. Lanzados al mundo, sus experiencias y las obras que produjeron revelan en muchas ocasiones un cosmopolitismo, una sintonía con los más importantes desarrollos culturales, ideológico-políticos, económicos y estéticos del medio siglo que estaba vedado a quienes se quedaron en el interior de España. Ninguno de ellos, ni dentro ni fuera del país, quedó excluido de la Historia, pero desde la diáspora se multiplicaron contactos y posibilidades de intervención mucho más centrales de lo que era posible desde la España franquista en los mencionados desarrollos de aquellos tiempos[2]. Desde esa perspectiva encontramos una nueva inversión de papeles en la que el interior español es el margen y el centro lo ocupa el exilio republicano. Y con ella el estímulo de otras formas de relacionar productivamente el exilio con la nación, menos sujetas a premisas de residencia, y más a vectores, a trayectorias que en algún momento tocan con la nación, pero que esta no llega a contener.

Finalmente, el ejercicio de recuperación del exilio republicano es una praxis de la memoria, una práctica entendida como genealogía del presente, un desandar, resiguiendo los pasos de lo andado.

Nos sirve para entender cómo ha llegado a ser lo que nos constituye y para hacernos con instrumentos que nos permitan refutar lo recibido y más o menos subrepticiamente impuesto y pensar el presente, lo que nos ha traído hasta aquí, de formas nuevas. En ese sentido, el exilio es una metodología, una perspectiva crítica para mirar desde afuera hacia adentro, hacia el centro, una pedagogía para entender y ver la realidad sin aceptar sus naturalizaciones. Más específicamente, recuperar el exilio, no solo el republicano español, es encontrar un camino crítico a la nación, a las coerciones de los estados que la mantienen, a las arbitrariedades y excesos de sus imaginarios, que atrapan a sus sujetos y hacen sus deseos y temores más manipulables por quienes se dicen defensores de la patria. En él hay también un camino crítico al énfasis identitario que repite y contiene la estructura nación-exilio, pues la identidad necesita definir a un otro externo a sí para ser, y con ello es un acto de separación (con lo percibido como diferente) tanto como de unión (con lo percibido como igual). El escrutinio de su constitución e historia demostrará indefectiblemente la presencia del otro en lo que más se piensa como propio. ¿Es posible renunciar a la identidad y sus perversas y destructivas politizaciones, ideologizaciones y mitos? Es ciertamente lo que el judaísmo no sionista ha venido explorando durante mucho tiempo, desde una experiencia milenaria de expulsión y diáspora. ¿Y cómo hacerlo sin perder lo que de empoderamiento tiene la reivindicación de lo propio?
En la identidad y sus manifestaciones colectivas organizadas alrededor de la nación se encuentra una de las contradicciones más intratables de la modernidad, notada por toda la tradición filosófica que ha reflexionado sobre el nazismo y el Holocausto, de Theodor Adorno y Max Horkheimer a Hannah Arendt, María Zambrano y Jean-Luc Nancy: la exaltación del mito en una cultura que se vanagloria de haberlo abolido con la razón y la técnica. Las situaciones de crisis exacerban lo más negativo y exclusivista del nacionalismo, no solo marcando las distancias con respecto a los otros sino haciéndoles sospechosos de los males de la nación.
En la medida en que los así estigmatizados sean separados del cuerpo nacional, ya sea para expulsarlos, o para impedir su entrada, tendremos una vez más reproducida la experiencia masiva del exilio.

Si a eso le sumamos la expulsión a que obliga la extrema pobreza en países abandonados por los desequilibrios del capitalismo, el número de la población itinerante se multiplica exponencialmente. En periodos anteriores al que vivimos sus rigores se han paliado gracias a reequilibrios geopolíticos y económicos globales, además de esfuerzos humanitarios, que permitían absorber esas poblaciones a la deriva. Así ocurrió con los exiliados republicanos acogidos en su mayoría en los diferentes países latinoamericanos, principalmente México, en aquel momento un Estado mucho más avanzado que España y con necesidad de mano de obra cualificada. Lo angustioso del momento actual es la ausencia de esos países ricos dispuestos, por interés o por altruismo, a recibir desplazados a los que, al contrario, para justificarse, se identifica como potenciales agresores y generadores de pobreza. En todo ello nos vuelve a aparecer indefectiblemente el exiliado (y sus adláteres: emigrado, refugiado, desplazado) como un contenedor de sufrimiento y estigmatización, como una posición invertida, en negativo, de la nación y sus ciudadanos, su sombra ineludible. Pero es esa posición desfavorecida la que también la hace estratégicamente útil a una desarticulación de los condicionamientos abyectos de la nación y el nacionalismo que la rechazarán. De esa constatación parte la teorización que se propone aquí con respecto al caso español que, como era de esperar, en sus aspectos estructurales no es ninguna excepción particularista. Hay en el exilio un espacio de resistencia y contestación que vale la pena movilizar, intelectualmente y más allá[3].

1. Mari Paz Balibrea, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Barcelona, Montesinos, 2007.

2. Es evidente que esto pudo ser una ventaja para los exiliados, pero también fue una desventaja (pensemos, por ejemplo, en los campos de concentración franceses, alemanes y soviéticos, a los que fueron a parar republicanos españoles).

3. En este breve artículo reconozco que hago muchas referencias abstractas con pocas ejemplificaciones del caso español. Emplazo a quien lee y se interese por ver desarrollados estos temas a consultar mi ya mencionado *Tiempo de exilio* y el libro colectivo Mari Paz Balibrea (ed.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, Madrid, Akal, 2017.

Judith Revel

No hacer vivir y dejar morir

Este texto tiene un carácter extraño. Es un intento de reflexión en el marco de mi actividad profesional —la enseñanza y la investigación en filosofía contemporánea—, pero también surge de una obstinada indignación que no tiene mucho que ver con las competencias profesionales. Me refiero a la indignación que suscita hoy, y desde hace ya mucho tiempo, la retahíla de los horrores desgranados por los telediarios a la hora de comer, cuando se trata de hacer balance sobre la situación de los refugiados a las puertas de Europa, o a veces también en su interior: en las fronteras de Macedonia o de Hungría, en campos nevados del crudo invierno serbio, en todos los campamentos improvisados donde se hacinan seres humanos en medio del lodo y la desesperación, en todos los paisajes que nos eran familiares y ahora están cercados con muros o alambradas y, por supuesto, a lo largo de la espantosa ruta que atraviesa el canal de Sicilia hasta la isla de Lampedusa.

La pregunta que se plantea es la siguiente: la caja de herramientas de Michel Foucault, con sus racionalidades y modos de gobierno, tal como se expone principalmente en el curso del Collège de France de 1978-1979, *Nacimiento de la biopolítica,* ¿sigue siendo pertinente para explicar la manera en que, con un planteamiento casi unánime, los países europeos administran, gestionan y gobiernan a los hombres y mujeres que llamamos migrantes por temor a concederles ese otro estatus que reclaman, el de refugiados? ¿O se advierte, por el contrario, el surgimiento de un nuevo paradigma de gobierno, que obliga a retroceder hacia ciertas formulaciones foucaultianas anteriores (me refiero particularmente a las páginas finales de *La voluntad del saber* de 1976, tituladas «Derecho de muerte y poder sobre la vida», o a la lección final de *Hay que defender la sociedad*, el curso en el Collège de France del mismo año, el 17 de marzo de 1976)?

En efecto, en esos análisis de 1976 se apunta a una transformación: darle la vuelta a la fórmula con que, según Foucault, se resume el derecho soberano de la vida y la muerte, «hacer morir y dejar vivir». El vuelco de su fórmula, su inversión, se produjo entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, transformándose en «hacer vivir y dejar morir», característica del derecho político reorganizado por la gubernamentalidad disciplinaria de las personas entregadas al trabajo, es decir, por la anatomopolítica de los cuerpos y, al mismo tiempo, por el nuevo nivel de gobierno, que no elimina el primero pero tampoco se sobreañade a él, y que Foucault designará como una biopolítica de la especie humana, o un gobierno de las poblaciones.

La cuestión que quisiera plantear aquí es de una simplicidad extrema: «hacer vivir y dejar morir» ¿es todavía la fórmula de gobierno a la que nos enfrentamos? Si tomamos en consideración la prolongación de los análisis que efectúa el propio Foucault en la dirección de la época contemporánea, es decir, el doble análisis que propone tres años más tarde, en *Nacimiento de la biopolítica*, acerca del ordoliberalismo alemán, por una parte, y del neoliberalismo estadounidense por otra (entre el 14 de marzo y el 4 de abril de 1979), y si, de manera específica, nos detenemos en el intento de modelización de la racionalidad intrínseca a los comportamientos humanos, inducida por ciertas teorías del capital humano, y si, en particular, tomamos en serio lo que Foucault analiza como la figura emergente del *homo œconomicus*, ¿disponemos de una tabla de lectura todavía válida para explicar la racionalidad de gobierno que hoy se aplica a lo que identificamos como «flujo de migrantes» a las puertas meridionales y orientales de Europa?

Algunos elementos, sobre los que volveremos enseguida, permiten ponerlo en duda.

* * *

Empezaremos por una banalidad que conviene recordar, sin la cual toda la empresa foucaultiana resulta opaca: la historia jamás vuelve

atrás. Y si «va hacia adelante» es en función de un régimen de historicidad que excluye la linealidad, la perspectiva teleológica, y que integra la discontinuidad y el cambio, los saltos y las rupturas. No obstante, esas rupturas no se manifiestan en forma de meras sustituciones. Muy a menudo son a la vez permanencias y transformaciones, por lo que resultan difíciles de sustentar históricamente y de complejo análisis político. Al final de *La voluntad del saber*, Foucault escribe que «la vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida»[1]. *Recubierta*, que no sustituida. Hay una estratificación y un efecto de reinversión, o de reorganización, del régimen de gobierno a partir de su último «estrato» histórico, es decir, de lo que ha surgido y representa en sí una profunda discontinuidad. Al mismo tiempo, esta discontinuidad no es en absoluto una simple sustitución: da paso a una reordenación, una redistribución de la economía general de gobierno a partir de lo «nuevo» que aparece, y no solo a una lógica de la supresión. Del mismo modo, en el trasfondo de los análisis del curso de 17 de marzo de 1976 en el Collège de France, tres años antes, se encuentra ya la simultaneidad de lo sobreañadido y de lo preexistente, de lo conocido y de la novedad: «Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones de mayor peso del derecho político del siglo XIX consistió, no exactamente en sustituir sino completar el viejo derecho de soberanía —hacer morir y dejar vivir— con uno nuevo, que no suprimiría el primer derecho sino que lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: el poder de *hacer vivir* y *dejar morir*»[2].

Así pues, volvamos a la cuestión inicial. ¿Podemos comprender lo que funciona todavía y, por el contrario, lo que ya no funciona, en la doble gestión biopolítica a la vez individualizada (la anatomopolítica disciplinaria de los cuerpos productivos) y masificada (la gestión biopolítica de las poblaciones) cuando intentamos analizar la manera en que nuestros gobiernos gestionan actualmente los movimientos migratorios? Y además:

¿se sobreañade algo hoy, como signo tangible de una racionalidad redefinida y profundamente transformada?

Sin duda, la cosa es tanto más compleja cuanto que, en las páginas que dedica Foucault al neoliberalismo estadounidense en el curso de 1978-1979, aporta ya cierto número de elementos de transformación de la gubernamentalidad contemporánea con respecto a sus orígenes liberales. Al menos dos elementos parecen importantes. Los recuerdo aquí muy esquemáticamente. El primero consiste no solo en confirmar la centralidad del trabajo en la determinación del valor de las mercancías (lo que ya habíamos aprendido con David Ricardo), sino también en reformular lo que entendemos hoy por el trabajo y los procesos de valorización económica que el trabajo genera. A partir de los análisis de Gary Becker, a los que se remite, Foucault plantea la hipótesis de que hemos pasado de una *economía de las mercancías* (que se basaba también en la mercantilización de la fuerza de trabajo en sí) a una *economía de la prestación de servicios*, en la que el hombre se convierte en su propio capital. El segundo desplazamiento, simultáneo y asociado al primero, consiste en la plasmación de este en el nivel del gobierno: ya no se trata tanto de gobernar cuerpos cuanto de gobernar conductas. Así se produce el tránsito de la extracción de las «prestaciones productivas de servicios» de los cuerpos literalmente «aferrados al trabajo», que Foucault analizaba de un modo bastante clásico ya en ciertas páginas de *Vigilar y castigar*[3], a un extractivismo de tipo nuevo, basado en la gestión, la maximalización y el saqueo de las conductas (sociales) de los trabajadores. El trabajador ya no está considerado exclusivamente como un objeto de extracción, sino como un sujeto económico activo, lo que representa para Foucault la base de lo que denominará *homo oeconomicus*, un sujeto productivo, a la vez sujeto productor y sujeto-capital.

Todo el problema de Gary Becker, y más en general de la Escuela de Chicago, consistirá en formular posibles modelizaciones, cálculos por anticipado, de la racionalidad del comportamiento

ante ese sujeto. Un sujeto que no solo es productor de capital, sino también productor *en tanto que* capital.

Sin embargo, casi al final de la lección de 14 de marzo de 1979 hay un pasaje en el que, después de enumerar los elementos en los que se basa el concepto de «capital humano», Foucault inserta un párrafo extraño que reproduzco a continuación:

> Entre los elementos constituyentes del capital humano, hay que contar también con la movilidad, es decir, la capacidad del individuo de desplazarse y, en particular, la migración. Porque, por un lado, la migración representa un coste, puesto que el individuo desplazado, durante el tiempo que se desplaza, no va a ganar dinero, lo que supondrá un coste material, junto con el coste psicológico de la instalación del individuo en su nuevo medio. Supondrá también, cuando menos, una falta de ingresos, puesto que durante el período de adaptación el individuo no podrá percibir las remuneraciones que tenía anteriormente, ni las que tendrá con posterioridad cuando se adapte. Por último, todos esos elementos negativos muestran que la migración es un coste, y ¿cuál es su función? Obtener una mejora de estatus, de remuneración, etc., es decir, se trata de una inversión. La migración es una inversión, el migrante es un inversor. Es un empresario de sí mismo que realiza cierto número de gastos de inversión para obtener una determinada mejora. La movilidad de una población, junto con su capacidad de tomar decisiones sobre su propia movilidad como opciones de inversión para obtener una mejora de los ingresos, permite reintroducir esos fenómenos no como meros efectos de mecanismos económicos que desbordarían a las personas y que, en cierto modo, las vincularían a una inmensa máquina de la que no son dueños; permite analizar todos los comportamientos de forma individual, de empresa propia, con inversiones e ingresos[4].

Al final del curso, añade que la cuestión de la innovación, como posible solución del problema de la tendencia a la baja de la tasa de beneficio, no se relaciona (o al menos no exclusivamente) con el

desarrollo de la competencia, porque «Si hay innovación, es decir, si uno encuentra cosas nuevas, si descubre nuevas formas de productividad, si hace invenciones de tipo tecnológico, todo ello supone el ingreso de cierto tipo de capital, el capital humano, es decir, el conjunto de las inversiones que uno hace en el propio hombre»[5]. Por último, volviendo de manera oblicua al problema de la migración (que en un primer momento parecía descontextualizada o presentada de forma abstracta, al margen de toda determinación concreta): «Del mismo modo, a partir del problema del capital humano, podemos repensar los problemas de la economía del Tercer Mundo. Y en cuanto al estancamiento de la economía del Tercer Mundo, es bien sabido que estamos intentando repensarlo no ya en términos de bloqueos de los mecanismos económicos, sino en términos de insuficiencia de inversión del capital humano»[6].

Considero que esas tres citas deben hacernos reflexionar sobre nuestro propio presente, casi cuarenta años después de que fueran pronunciadas. Ya no estamos en 1979. Nuestro presente no tiene nada que ver con el de Gary Becker ni el de Foucault. Así pues, se trata de examinar la distancia entre su mundo y el nuestro. No pretendo identificar aquí a Foucault con Becker, sino señalar que ambos reflexionaron (con enfoques políticos opuestos) a partir de una misma situación histórica, y que esa situación es completamente diferente de la que conocemos hoy. De ahí se deriva una serie de preguntas que no podemos eludir y que intento formular. Primero: ¿no estamos hoy, a las puertas de Europa, abandonando el «hacer vivir y dejar morir», para adoptar, por el contrario, una fórmula que, aunque no corresponde a la vieja fórmula del derecho soberano («hacer morir y dejar vivir»), podría resumirse mediante otra fórmula, indicadora de una transformación de la actual racionalidad de gobierno: «no hacer vivir y dejar morir»?

Otro elemento novedoso: si bien esta nueva racionalidad tal vez mantiene todavía la validez del «hacer vivir» en la gestión de los migrantes (precisamente porque una transformación es una

reinversión, y no una sustitución o una supresión), implica un gran cambio: la restricción de ese «hacer vivir» a un régimen de naturalización de la vida que ya no es el que describía Foucault cuando hablaba de biopolítica, en tanto en cuanto esa naturalización parece haberse autonomizado. Recordemos lo que decía Foucault en 1976, en *La voluntad del saber*:

> Esta transformación ha tenido consecuencias de gran calado. No hace falta insistir aquí en la ruptura que se produjo entonces en el régimen del discurso científico y en la manera en que la doble problemática de la vida y del hombre ha atravesado y redistribuido el orden del episteme clásico. Si se ha planteado la cuestión del hombre en su especificidad de ser vivo y en su especificidad con respecto a los seres vivos, la razón hay que buscarla en el nuevo modo de relación de la historia y de la vida que la sitúa a la vez en el exterior de la historia, como su entorno biológico, y en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder[7].

En la actualidad, esa naturalización «despega» o desarticula literalmente lo natural de lo político. La autonomización de lo natural es el resultado de esa desarticulación.

Veamos un ejemplo de ello que incumbe particularmente a los migrantes. Didier Fassin, cuando indagaba hace unos años sobre lo que denominaba la razón humanitaria, en un libro asimismo titulado *La razón humanitaria*[8]*,* constató que un cuerpo enfermo tiene más probabilidades de obtener el estatus (político) de refugiado que un cuerpo sano. La razón humanitaria ha pasado a ser la de la vida biológica, una vida biológica ya no entendida como instrumento de gestión política de las poblaciones y a la vez condición de posibilidad de la productividad de los cuerpos entregados al trabajo, que es en lo que consistía la biopolítica para Foucault, sino como un fin en sí misma. Cuanto mayor es el coeficiente de reducción del hombre a lo biológico (mediante la consideración exclusiva de la patologización de ese cuerpo, si se produce), mayor es la respuesta humanitaria, es decir, mayor es

la consideración del ser humano como sujeto político y social. A partir de esa constatación, Fassin muestra a Francia la arquitectura jurídica, desde la circular de 24 de junio de 1997 relativa a la reevaluación de la situación de ciertos extranjeros en situación irregular cuando, según dice la circular, «el extranjero que reside habitualmente en Francia está afectado por una patología grave que requiere tratamiento médico». Eso equivale a basar la regularización de derecho no en la duración de la presencia irregular en Francia («que reside habitualmente en Francia»), sino en la presencia de una patología grave que afecta al cuerpo del solicitante. Un año después del establecimiento de aquella medida, se aprobó la ley de 11 de mayo de 1998, por la que se modifica el artículo 12 bis 11 de la ordenanza de 1945 «relativa a la entrada y la residencia de extranjeros y al derecho de asilo». En resumen: el cuerpo enfermo confiere el permiso de residencia y de trabajo. Hemos pasado del derecho de asilo al protocolo compasivo, con el trasfondo de la biologización del cuerpo político y social de los migrantes: ese es el precio de la legitimidad de la solicitud de asilo.

De pronto me viene a la memoria la frase de Emmanuel Levinas, extraída de *Totalidad e infinito*[9], que Fassin reproduce como epígrafe de su libro: «Convendremos fácilmente en que es de suma importancia saber si acaso somos víctima de la moral», porque habría que proponer quizá la siguiente actualización: «Convendremos fácilmente en que es de suma importancia saber si acaso somos víctima de la racionalidad».

* * *

Todo ello suscita varias preguntas con las que quisiera terminar, antes de proponer brevemente un esbozo de hipótesis.

Primera pregunta: ¿cómo se explica, incluso desde la perspectiva del análisis neoliberal, que el «hacer vivir», esto es, el hecho inmediato de asegurarse un aumento cualitativo y cuantitativo del capital humano (la posibilidad no solo de dedicar los cuerpos al trabajo, sino de extraer valor económico de la vida entera, en su

faceta social, relacional, lingüística, afectiva, cognitiva), hoy ya no se reconozca como la norma?

No podemos contentarnos con respuestas basadas en una supuesta escasez del trabajo, puesto que solo tienen en cuenta un tipo de trabajo específico (fordista), reducido efectivamente por la creciente automatización de los procesos de producción. En cambio, la creciente socialización de un tipo de trabajo marcadamente posfordista apela, incluso desde el punto de vista del propio capitalismo, a lo contrario: a la integración cada vez mayor de «átomos» de capital humano, de inversores en sí mismos, encarnaciones del *homo oeconomicus* que Foucault describía y reconocía también en la figura de los migrantes. Los migrantes son inversores como los demás, o incluso en mayor medida que los demás, si tenemos en cuenta la radicalidad del riesgo de su propia autoinversión.

Tampoco podemos aceptar las manidas objeciones que se basan en los supuestos costes de acogida y gestión de las oleadas migratorias, entre otras cosas porque los costes de la catástrofe demográfica que acecha en buena parte de los países envejecidos del «primer mundo», así como el precio de esa otra catástrofe en la que la base demográfica se conjuga con la de la mutación del trabajo y deja entrever el desmoronamiento ineluctable de los sistemas de pensiones, son fenómenos que los economistas, demógrafos y sociólogos conocen perfectamente. Por último, no nos atrevemos a calcular el coste real de las políticas de seguridad y «defensa» de las fronteras europeas —pensemos en los miles de millones de euros abonados por Europa a Turquía para que haga de filtro de contención— ni el coste exorbitante que supondrá algún día la implosión literal de Europa, precisamente en torno a la cuestión de los migrantes, si se intensifica la pugna de algunos nacionalismos y neofascismos que vemos surgir desde hace unas décadas.

Así pues, ¿a qué obedece está lógica inversa, si resulta insostenible no solo en virtud de la indignación que algunos experimentan en nombre de nuestra común humanidad, sino según los propios

términos del neoliberalismo? ¿Por qué se bloquean los flujos de migrantes, en lugar de gestionarlos como siempre se ha hecho? ¿Por qué aceptamos que es más racional recoger cadáveres en el mar que salvar a los hombres y las mujeres vivos? La intervención ¿ya solo se aplica a la muerte? ¿Acaso la biopolítica se ha convertido en tanatopolítica?

No podemos dar una respuesta completa a esos interrogantes, sino solo un fragmento de hipótesis.

El punto de inflexión, que explica al menos parcialmente la inversión del «hacer vivir y dejar morir» a un «no hacer vivir y dejar morir», es, a mi parecer, un profundo cambio de tendencia en cuanto a la relación entre la política y el tiempo. Esta transformación merece ser objeto de una reflexión en profundidad, en tanto en cuanto se basa en tres cambios radicales: la salida, para gran parte del mundo, de la temporalidad de los ciclos económicos, o incluso la crisis como una nueva temporalidad económica y política; la imposición de una temporalidad sumamente breve, correspondiente a una gubernamentalidad esencialmente electoral y cortoplacista; por último, y en paralelo, la instalación de una gubernamentalidad «sin fin» en el espacio incierto de la excepcionalidad jurídica dilatada hasta el extremo, tanto más «indefinida» cuanto que se construyen progresivamente las condiciones de su paradójica constitucionalización. En suma, el tiempo está fuera de quicio en el plano económico, mientras que políticamente se teje, en forma de conminación paradójica, entre dos extremos opuestos y contradictorios: la terrible compresión de la temporalidad política, aplastada sobre la fugacidad de las elecciones y los sondeos *just in time*, por una parte, y la dilatación ilimitada del estado de urgencia, por otra. El «no hacer vivir y dejar morir» no solo es menos oneroso a muy corto plazo (desde el punto de vista del coste real de las intervenciones previsibles), sino que además resulta absolutamente rentable desde un punto de vista electoral. A medio o largo plazo, pronto se descubrirá su monstruoso coste político, económico y humano. Nadie lo ignora, pero todos aparentan olvidarlo: al fin

y al cabo, es una temporalidad distinta de la del presente inmediato, esto es, la de la próxima convocatoria electoral. ¿Qué importa que después de nosotros venga el diluvio?

El tiempo está fuera de quicio, «time is out of joint», decía Hamlet. No falta mucho para que nuestra humanidad se aleje de nosotros, pero estamos demasiado ciegos para comprender que ahí es donde está en juego nuestra condición de hombres y mujeres. Por el contrario, la reinvención de la hospitalidad, la constitución de un común de hombres y de mujeres, pasa de manera infinitamente urgente por una reapropiación del tiempo de la política: un tiempo de vivir, un tiempo de hacer, un tiempo de producir y soñar, un tiempo de construir e inventar una profundidad reconquistada, un hálito de la historia entera.

1. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir,* París, Gallimard, 1976, pp. 183-184 [trad. cast. *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*, trad. Ulises Guiñazú, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012]

2. Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours a College de France*, París, Gallimard, Seuil, 1997, p. 214 [trad. cast. *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France* (1975-1976), trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003]

3. *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1976].

4. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979),* París, Seuil, 2004, p. 236-237 [trad. cast. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2009]

5. Ibíd., p. 238.

6. Idem.

7. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir,* pp. 188-189.

8. *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent,* París, Hautes Études–Gallimard, Seuil, 2010 [trad. cast. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente,* Buenos Aires, Prometeo, 2016].

9. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* París, Martinus Nijhoff, 1961 [trad. cast. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012].

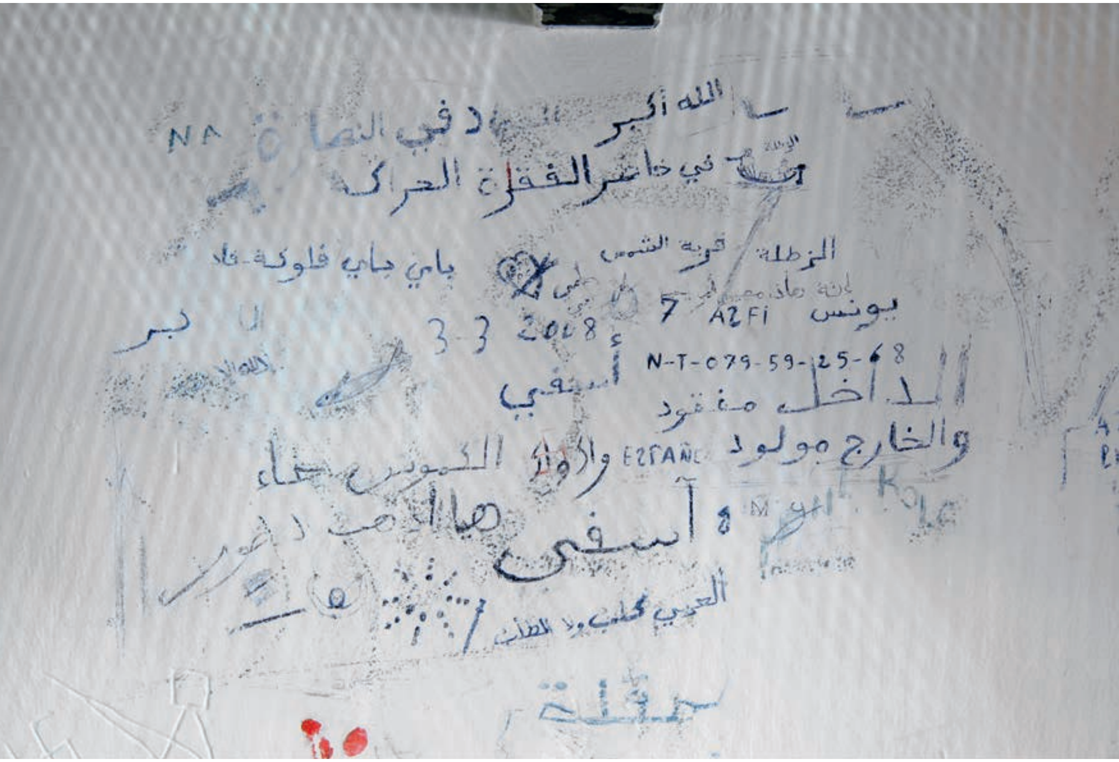
À tous les clandestins
Patricia Gómez y María Jesús González

À tous les clandestins aborda las migraciones contemporáneas, enfocándose en una de las rutas más significativas e intensas durante los últimos años, la que va de las costas occidentales africanas a las islas Canarias. Aunque actualmente se encuentra casi desactivada, es posible encontrar sus rastros en las paredes de los lugares donde muchas personas migrantes permanecieron retenidas. Como un homenaje a su memoria, nos hemos propuesto rescatar y documentar —por medio de estampación mural, fotografía y vídeo— las huellas escritas que esos hombres y mujeres en tránsito fueron dejando a su paso.

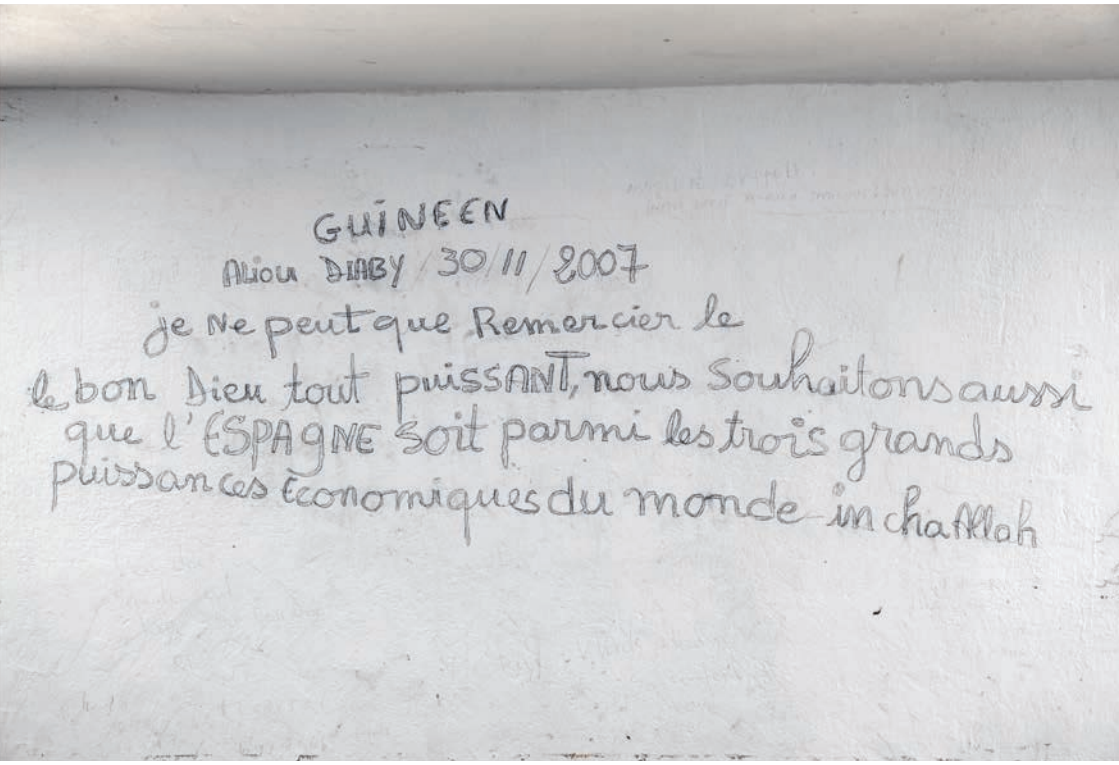
El punto de partida del proyecto fue una serie de artículos de prensa e informes de organizaciones humanitarias publicados entre 2004 y 2010 que aluden a una multitud de mensajes y dibujos en los muros de algunos centros de internamiento. Ubicados en los principales puntos de salida y llegada de la ruta, los centros de Fuerteventura, Canarias y Nouadhibou, Mauritania fueron habilitados en 2006 durante la llamada «crisis de los cayucos». En la actualidad ambos establecimientos se encuentran vacíos y cerrados, aunque se mantienen custodiados.

Please, Don't Paint the Wall (2016) presenta una selección de los testimonios registrados en los muros de los pabellones del CIE «El Matorral» en Fuerteventura. El archivo íntegro consta de 640 fotografías que muestran dibujos, poemas, mensajes con fechas y nombres, escritos en árabe, wolof, español, inglés o francés, y que en su mayor parte dan cuenta de la experiencia, motivos y anhelos del viaje. Incluye además la transcripción de esa escritura sobre las paredes, que ha sido traducida al castellano por Mohssine Rezgaoui y Khalid Chaoui.

Please, Don't Paint the Wall, 2016
Archivo fotográfico (selección)

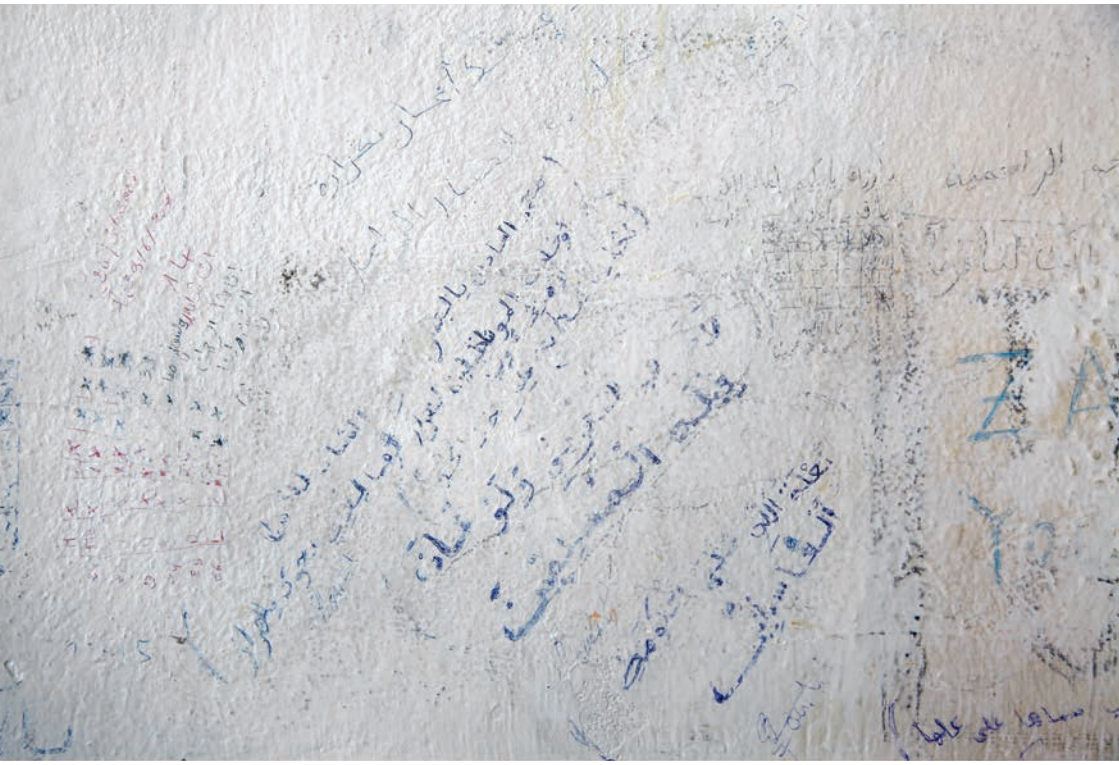

الله أكبر
3-3 2008
7 AZFI
يونس
N-T-079-59-25-68
أسفي
الداخل مفقود
والخارج مولود
أسفي

CHA-D-1i-8689



Guineano. Aliou Diaby 30/11/2007
No puedo más que agradecer al buen Dios Todopoderoso, nosotros deseamos también que España esté entre las tres grandes potencias económicas del mundo. Si Dios quiere.

C-8318

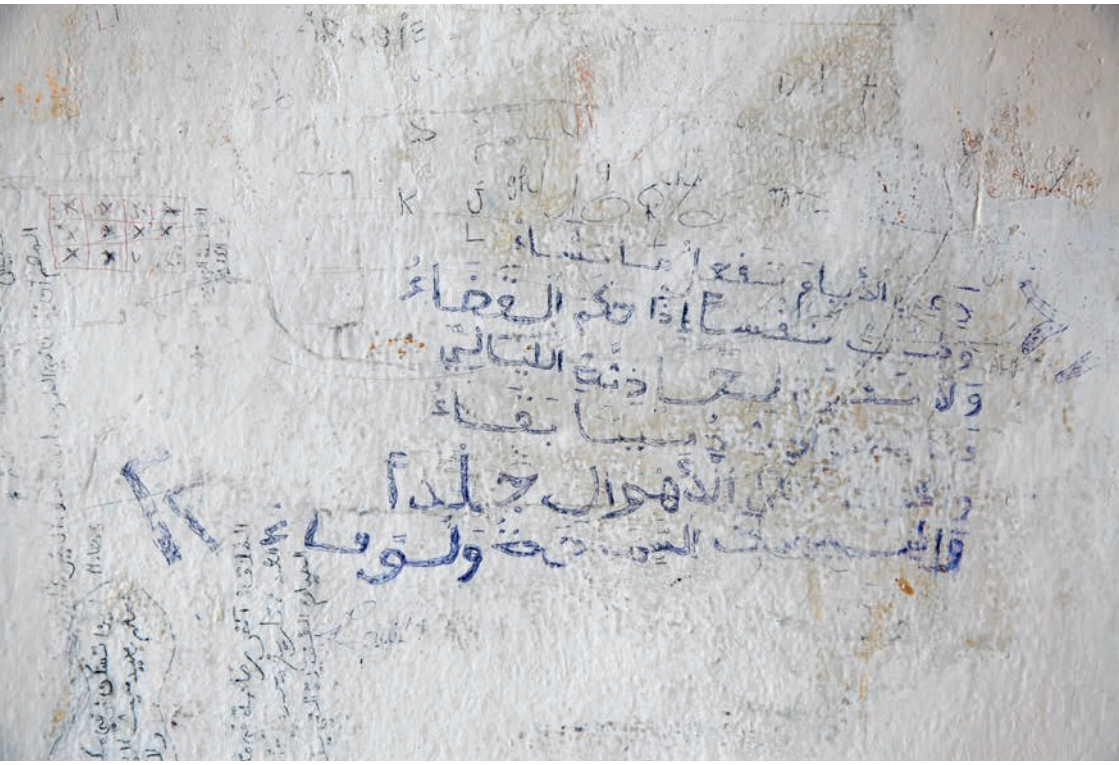


Mohamed VI eres un burro que nos has echado a los funcionarios honrados y has dejado solo a los carniceros.

No hay que tener confianza en Marruecos, aunque sea la Meca de los musulmanes.

Que Dios maldiga al gobierno marroquí de Fez.

CHA-D-1d-8470

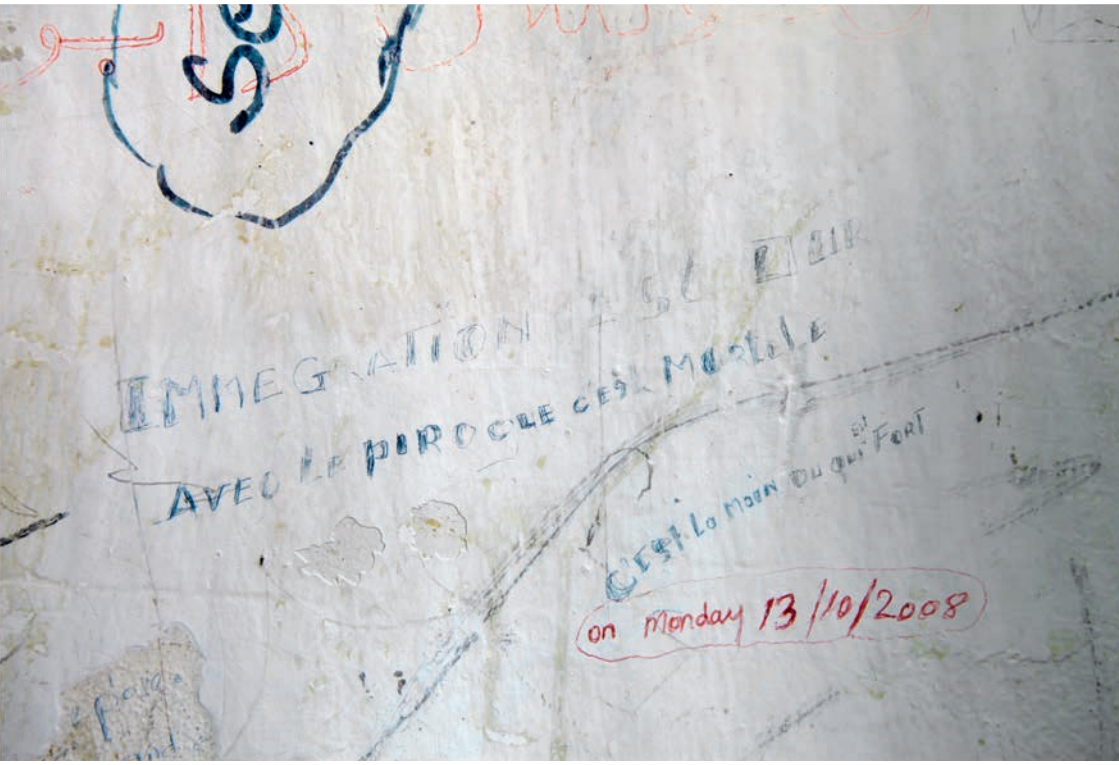


«Deja los días hacer lo que quieran»
Deja los días hacer lo que quieran y disfruta de la sentencia del destino.
No te entristezcan los horrores de la noche.
Es que todos los sucesos de esta vida se van acabando.
Sé un caballero y ten mucha paciencia. Y ten en tu interior el perdón,
la tolerancia y la fidelidad.
(Poesía del Imam Chafií)

CHA-D-1d-8488

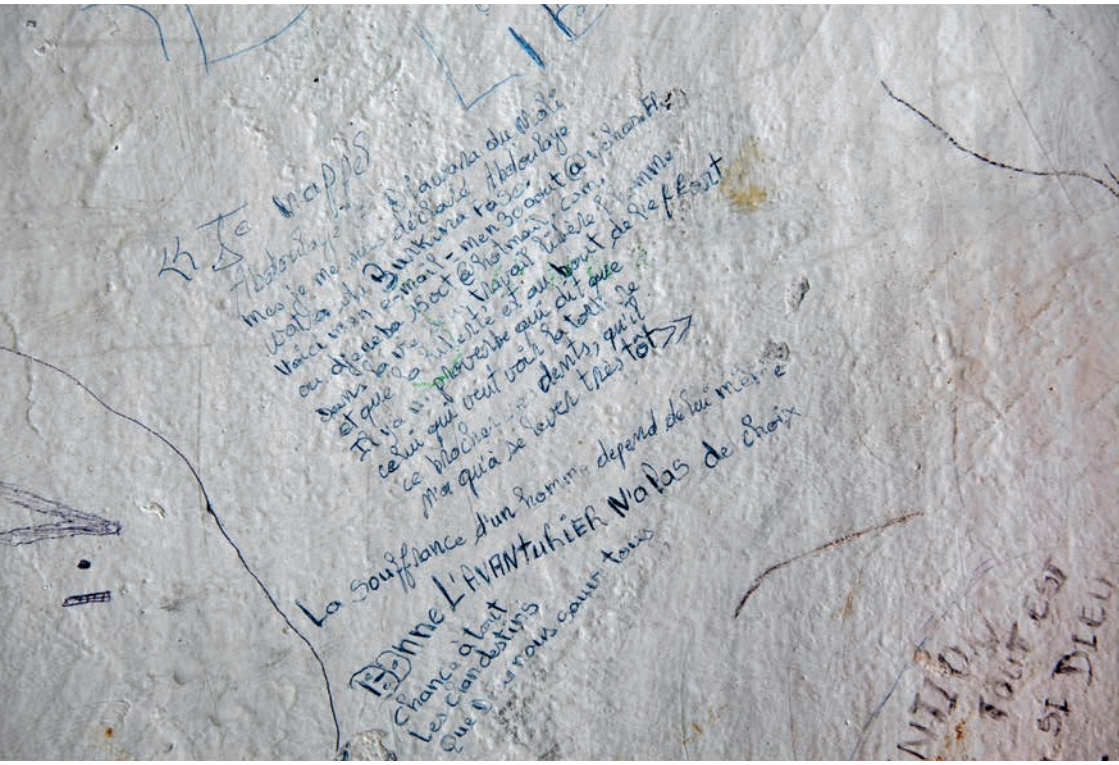
FUERTEVENTURA
YAHYA
BACHIR
19/5/2007
FADIL
+ SIMO
BADR
TARFAYA
HNA ANDNA
TARIKH
MACHI
TARFAYA

CHA-D-2d-9303



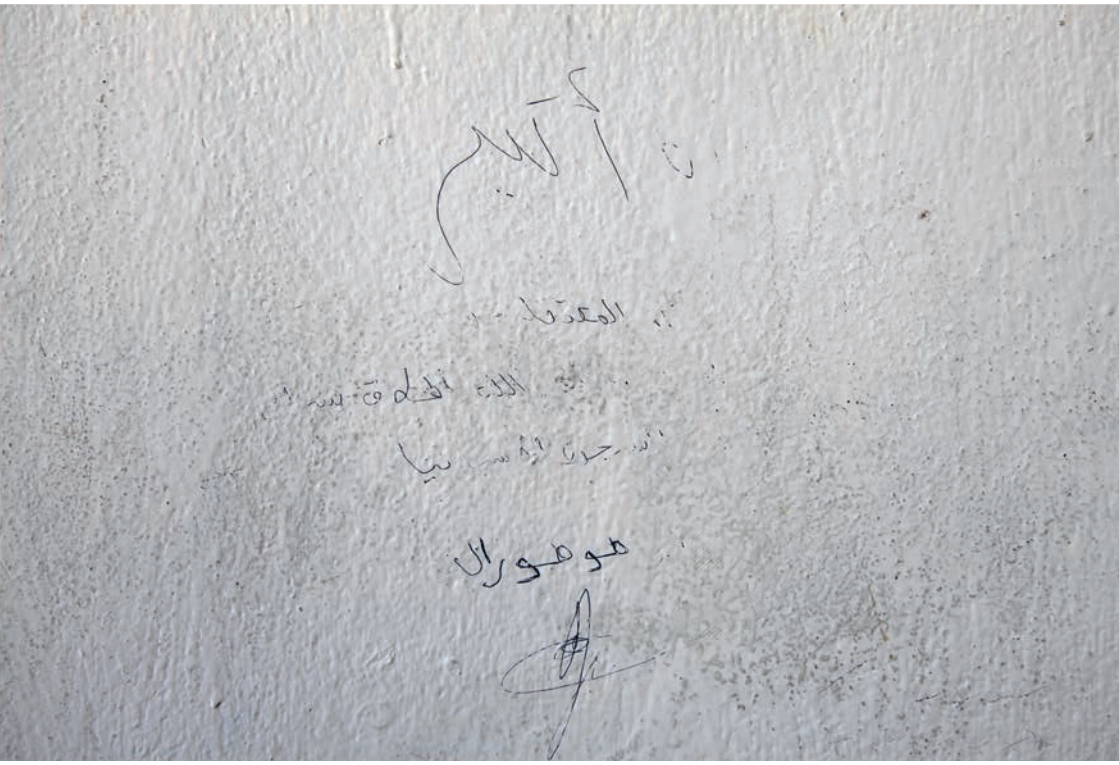
La inmigración es dura, con el cayuco es mortal.
Lunes 13/10/2008

CHA-D-4i-8996



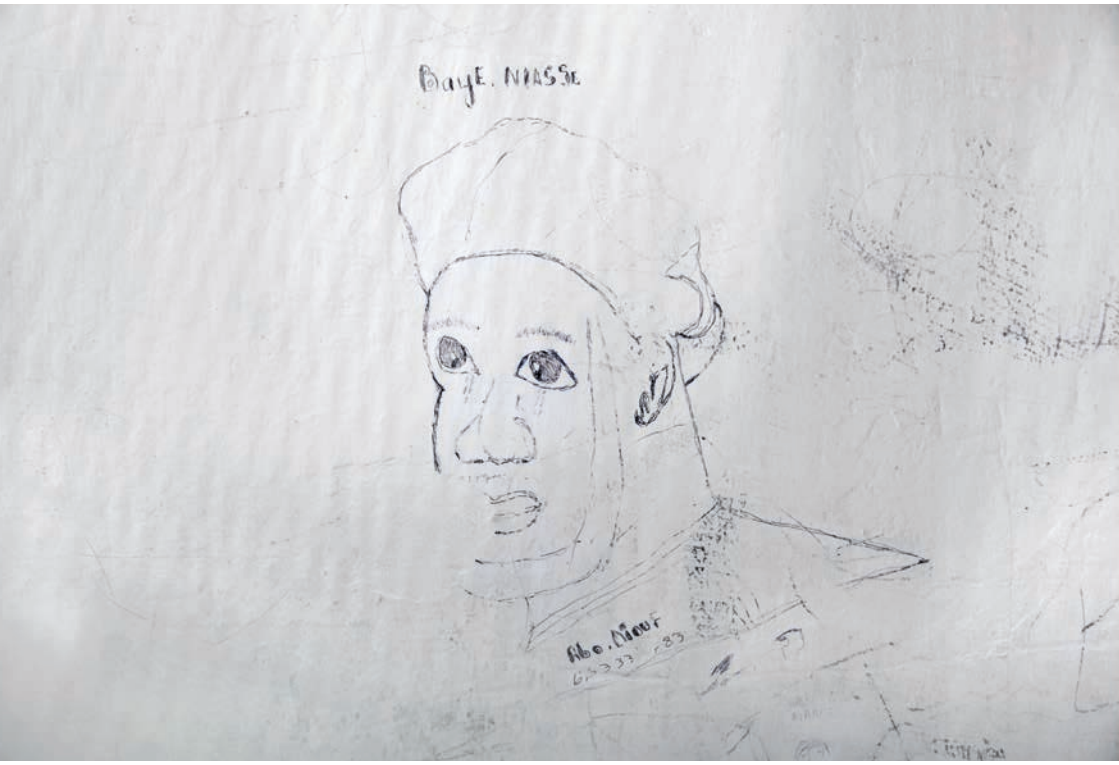
Me llamo Abdoulaye Diawara de Mali, pero me he declarado
Abdoulaye Watra de Burkina Fasso.
Aquí está mi e-mail= men30aout@yahoo.fr o djeneba15oct@hotmail.com.
En la vida solo el trabajo libera al hombre.
Y la libertad está al final del esfuerzo.
El sufrimiento de un hombre depende de él mismo.
El aventurero no tiene elección.
Buena suerte a todos los clandestinos.
Que Dios nos salve a todos.

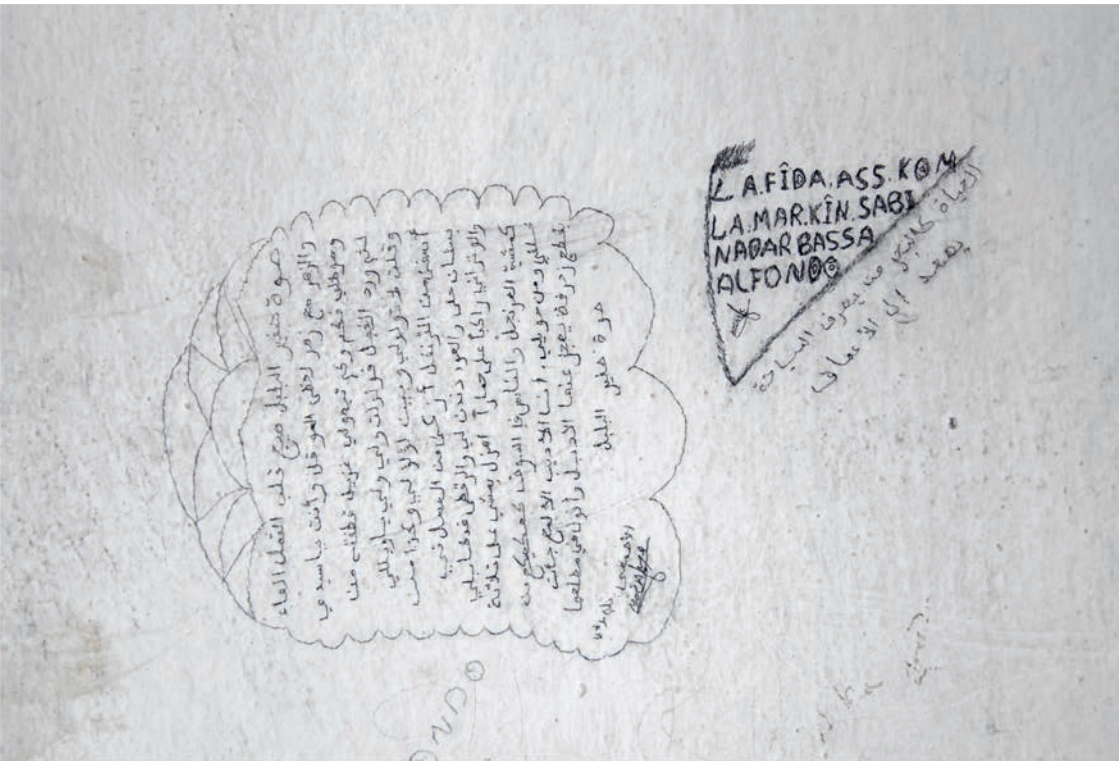
CHA-D-4i-9152



Que Dios nos libre de las cárceles de España.

CHA-D-5d-9271


Baye. NIASSE

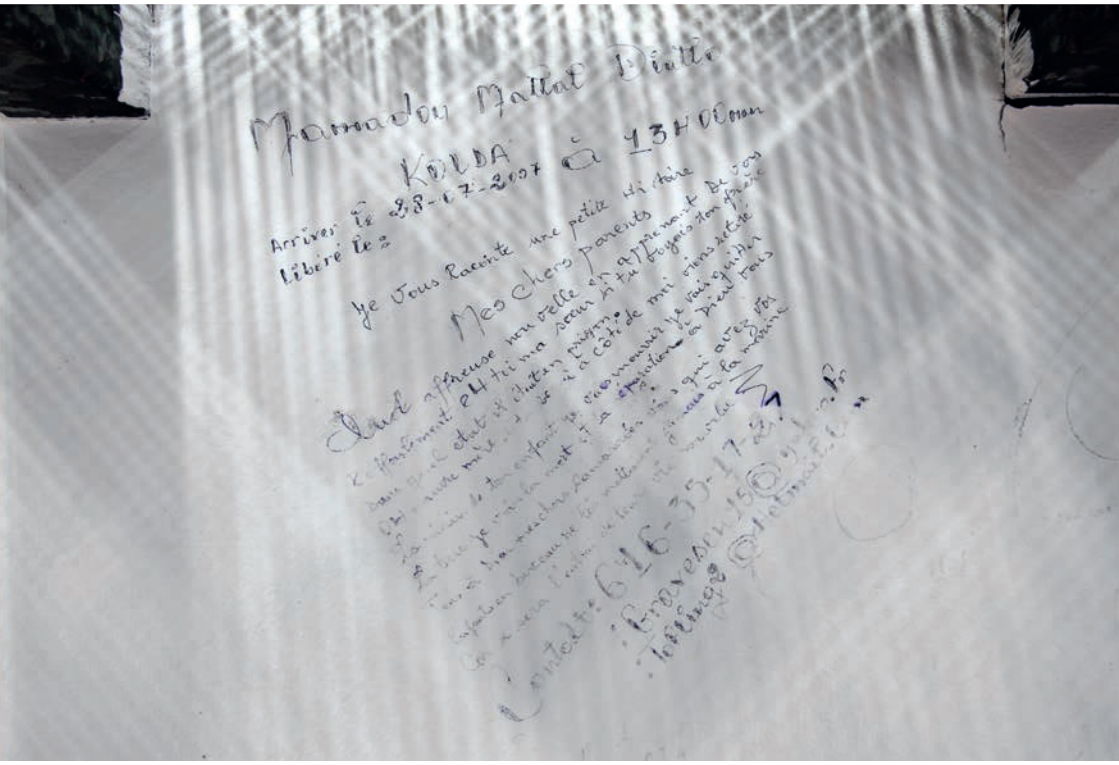


La voz del silbido del pequeño bulbul
Ha revuelto el corazón del enamorado
El agua y el azahar juntos
Con el azahar como la indicación del ojo
Y tú Señor mío, mi Señor y mi amo
Y cuánto y cuánto mi enamoramiento, el cariño a la bella
Lo has cogido de un moflete, de la rosa roja
de la vergüenza
Y ha dicho no, no, y se fue corriendo
temiendo caer en el enamoramiento
Y se ha inclinado musicalmente
por el hacer de este señor
y ha berreado, y berreado, madre mía, madre mía.
Le he dicho «no berrees y muéstrame tus dientes blancos»
Y ha dicho «si es así, levántate y pida mi mano
a mi familia»
Y unos jóvenes me han servido un café como la miel,
Lo he olido con mi nariz, mejor que el clavo.
Dentro de un jardín de alegría,
El azahar, y la alegría para mí
El laúd me ha encantado con su música
El tambor, tam tam, toca para mí
Y el tejado, teja, teja, teja para mí
Y al baile estoy dispuesto
Chawa, chawa, el sonido de la hoja del membrillo
Y cantó la luna llamando
Aburrimiento en mi aburrimiento
Si me hubieras visto encima de un burro flaco
Anda sobre tres patas, como anda el cojo
Y la gente tira piedras a mi camello en el mercado
Y todo el mundo se ha reído, detrás de mí
Y a mi alrededor
Pero me fui corriendo
Al encuentro de un rey, poderoso
Ordenó para mí de una fortaleza roja como la sangre
Me arrastró en ella andando muy criticado
Soy el poeta El Almaï, de las tierras de Maousil
He confeccionado un poema escrito en una piedra,
imposible para los lúcidos
Digo en su principio
La voz del silbido del pequeño bulbul.

(Poema árabe popular del erudito, filólogo
y antologista Al-Asma'i)

CHA-I-0052

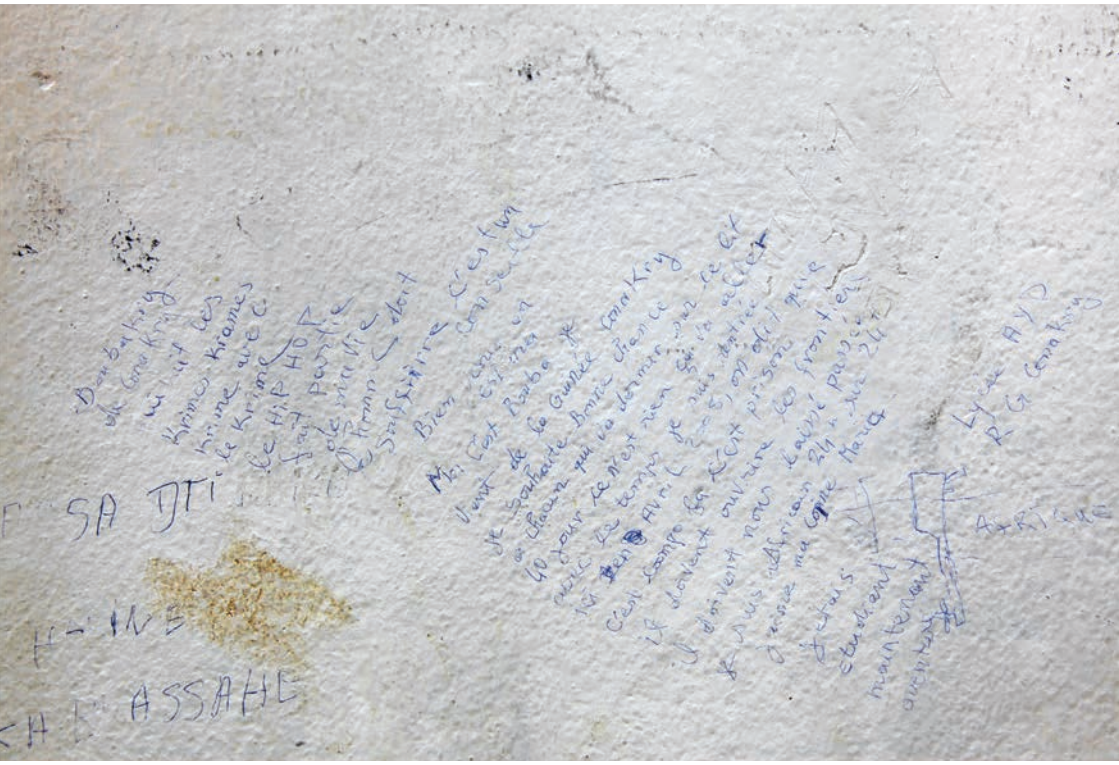
A TRACK
BONNE CHANCE
à Louis
thank you
that GOD
WE
HELP



Mamadou Mallal Diallo. Kolda
Llegada el 28/07/2007 a las 13 H 00 Min
Os cuento una pequeña historia
Mis queridos padres
Tremenda noticia sabiendo de tu devolución y tú mi hermana, si hubieras visto tu hermano en aquel estado cuando estaba en prisión.
Oh pobre madre si tú estuvieras a mi lado, ven a coger la mano de tu hijo yo voy a morir, voy a dejar la tierra, veo la muerte y la separación adiós a todos vosotros adiós mis queridos camaradas Vosotros que tenéis a vuestros hijos en la cuna, no les metáis nunca en la marina porque será la entrada de su nueva vida.

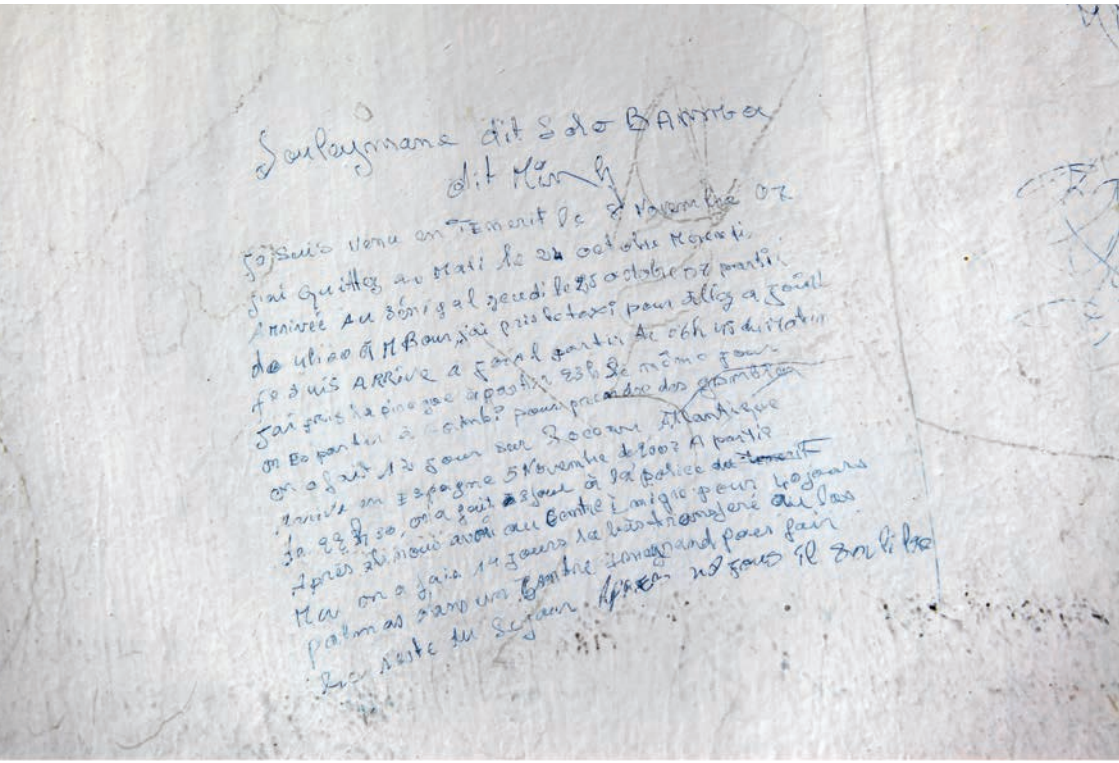
CHA-I-0094

CHA-D-5i-9673



Boubakry de Conakry
Quien hace los krimes krames, krime con C
El hip hop es parte de mi vida
El hombre tiene que sufrir, es un consejo
Bienvenido a España
Yo soy Bouba, vengo de Guinea Conakry
Deseo buena suerte a todos los que van a dormir en esta cama,
40 días no son nada, está bien con el tiempo, he entrado aquí
en Abril 2008, dicen que este campo es como la cárcel.
Deben abrir las fronteras, deben dejarnos pasar.
Soy africano 24 horas de 24.
Yo amo a mi novia Marie.
Yo era estudiante, ahora soy aventurero.
Liceo AYD RG Conakry

CHA-I-0182



Souleymane apodado Solo Bamba, también llamado Minh

Llegué a Tenerife el 8 de noviembre de 2007.
Salí de Mali el 24 de octubre, miércoles.
Llegué a Senegal el jueves 25 de octubre de 2007 a las 4h00. Fui a Mbour, y cogí un taxi para ir a Joal.
Llegué a Joal a las 6:45 de la mañana.
Cogí la patera el mismo día a las 23:00 h y salimos a Gambia para recoger a unos gambianos.
Estuvimos 12 días en el océano Atlántico y llegamos a España el día 5 de noviembre de 2007 a las 22:30 h. Hemos pasado 3 días con la policía de Tenerife.
Debíamos estar 40 días en el centro de inmigración pero a los 14 días nos trasladaron a Las Palmas a un centro de inmigrantes para hacer el resto de la estancia.

Después de 40 días soy libre.

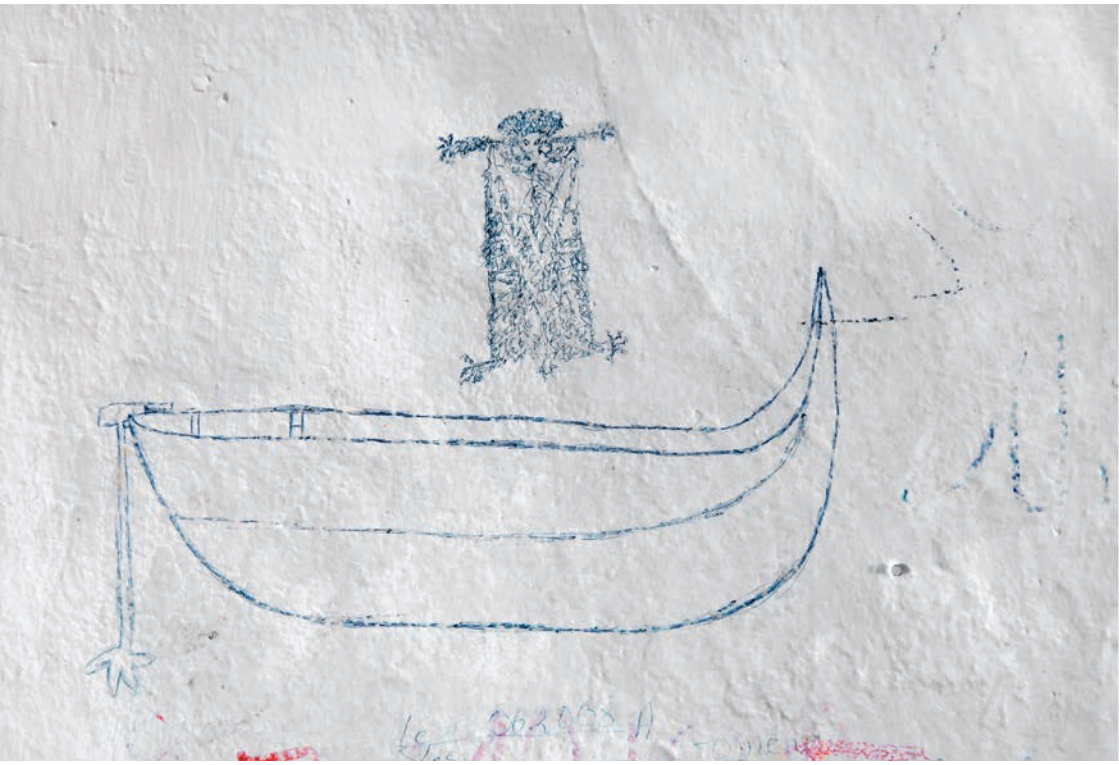
CHA-I-9850

La historia de la presa 10 entre El Matorral y Habsha en El Aaiún.
Pido a Dios que nos libre a todos. Me he cansado de la soledad.
Morir o volver a Marruecos antes que quedarme aquí sola.
Los días pasan y no hay ni noticia, ni respuesta. La ONG (CEAR) aún no ha dado ninguna respuesta sobre la estimación o la desestimación de la solicitud del refugio político.
Deseo la libertad a todos los que están en esta cárcel.
Soy la única mujer entre 20 hombres y se encuentran entre ellos 2 conocidos míos: uno es mi vecino y el otro es el hermano de mi novio, mi vida y mi alma.

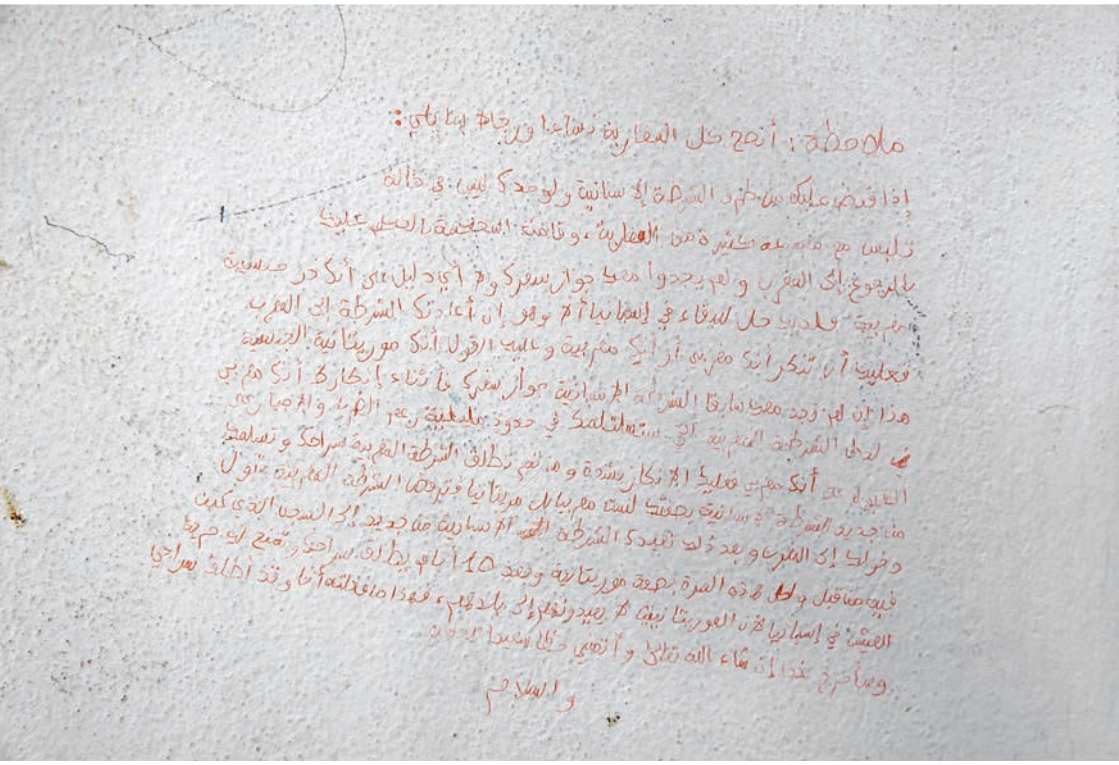
Solo me quedan 2 de los 60 días y tendré mi libertad si Dios quiere.
Hoy son 58 días. Oh! Dios, ayúdame.

No puedo dormir de tanto pensar, solo con pastillas.
No hay más poder ni fuerza que la de Dios.
La soledad me está matando.
Soy la única mujer entre 19 hombres.

MUJ-1-7500



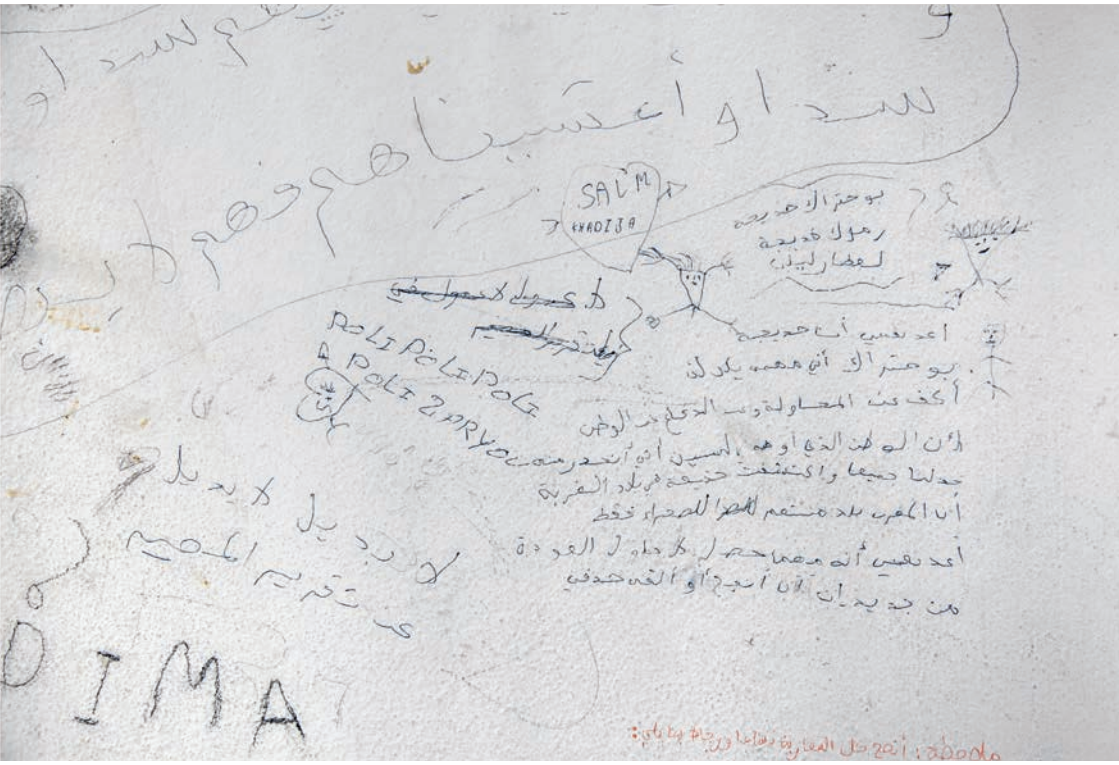
CHA-D-6d-8284



Observación: aconsejo a todos los marroquíes, mujeres y hombres
lo siguiente:
Si la policía española te detiene solo y no acompañado con un grupo de marroquíes y el tribunal ha sentenciado tu expulsión, pero no han encontrado contigo un pasaporte ni otro documento que acredite tu nacionalidad marroquí, tienes la solución: cuando te devuelve la policía a Marruecos, tienes que negar totalmente que eres marroquí y tienes que decir que eres de nacionalidad mauritana. Aunque te pegue la policía marroquí de la frontera con Melilla tienes que negar rotundamente que eres marroquí, y de esta manera te van a devolver otra vez a la policía española, que te va a dejar libre, porque los marroquíes no aceptan a los mauritanos.
10 días en la cárcel y ya estás fuera.
Esto es lo que he hecho yo, y me han soltado, y mañana salgo si Dios quiere.
Os espero, buena suerte.
Y paz.

MUJ-1-7517

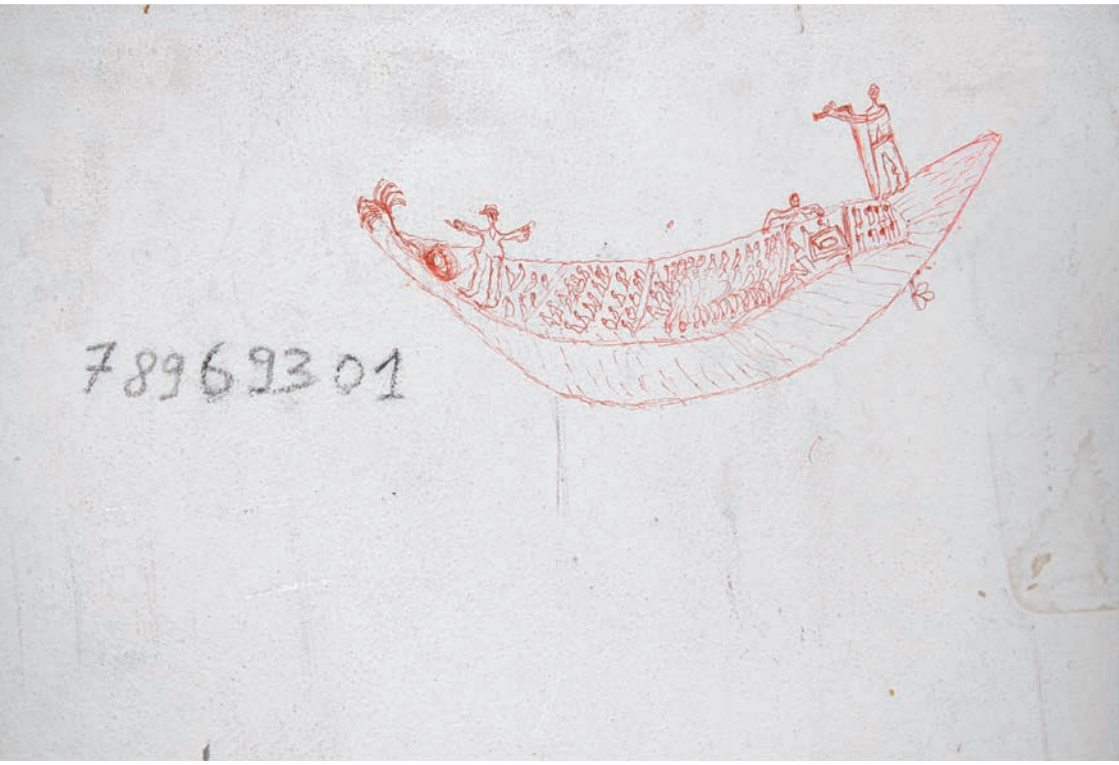
CHA-I-9626



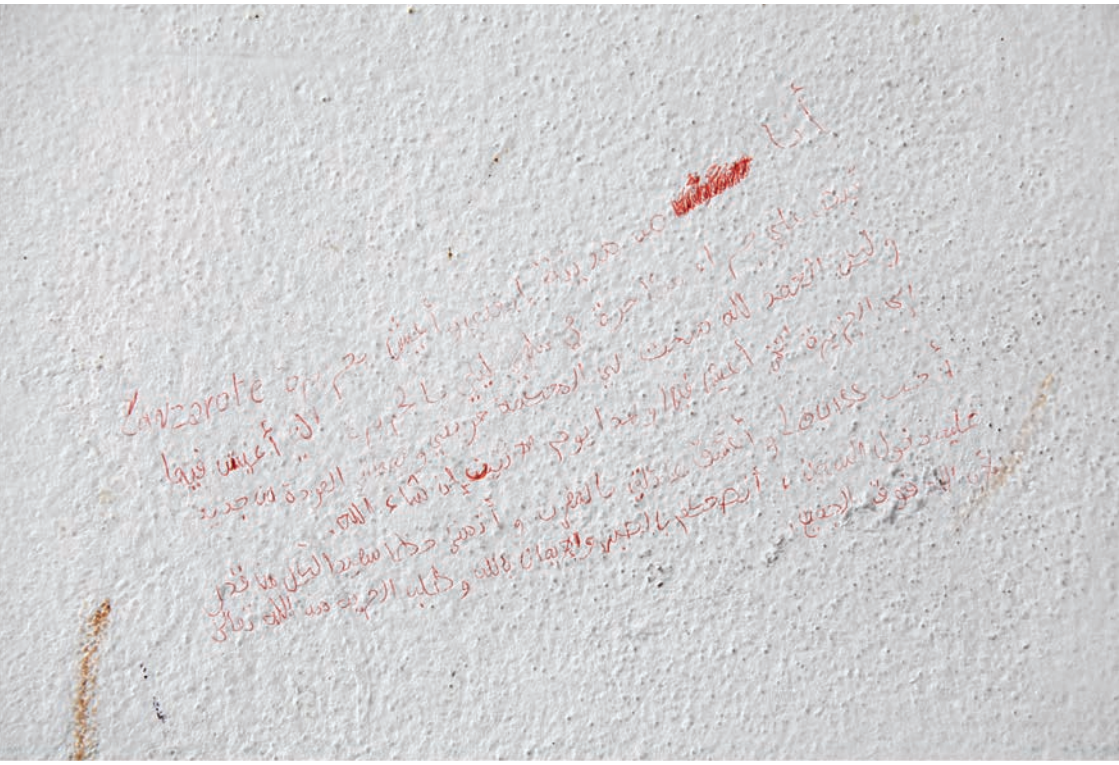
No hay otra alternativa que decidir nuestro destino.

Prometo yo misma Khadija Boharrag que no ceso jamás de luchar por mi patria, porque es la patria de donde vengo yo, y es tierra de nuestros antepasados y he descubierto mientras estoy fuera que Marruecos es un invasor. Prometo que a pesar de todo lo que pueda pasar, que voy a volver de nuevo. Solo vale vencer o morir.

MUJ-1-7519



MUJ-4-7788



Soy de Sidi Ifni. Vivo en la isla de Lanzarote.
Me detuvieron por una pelea en una discoteca. Pero gracias a Dios el tribunal me ha dejado en libertad. Voy a volver de nuevo a Lanzarote si Dios quiere mañana mismo.
Quiero a Luis y adoro a mi familia en Marruecos. Os deseo buena suerte a todos los encarcelados. Os aconsejo que tengáis mucha paciencia y fe. Y pedid a Dios la libertad. Dios está encima de todos.

MUJ-3-7771

T. J. Demos

Visualizando a los refugiados climáticos

¿Cómo se presenta visualmente a los refugiados climáticos? La migración, ya sea forzada, voluntaria o algo intermedio entre ambos extremos, responde a un entramado de fuerzas. Las condiciones económicas guardan relación con las determinaciones sociales, como la persecución religiosa o la discriminación étnica, y estas se vinculan a ciertos factores biopolíticos, que comprenden los marcos jurídicos estatales y los complejos sistemas de control fronterizo. Sin embargo, cuando la migración obedece al cambio climático, lo que da lugar a la categoría recientemente propuesta de «refugiados climáticos» —los que se ven forzados a abandonar su hábitat tradicional, de forma temporal o permanente, a causa de la transformación medioambiental motivada por el cambio climático—, nos encontramos ante un régimen de representación visual que tiende a suprimir los factores relacionales y transversales. El problema es que muchos activistas contra las políticas de austeridad apenas tienen en cuenta el cambio climático, y los ecologistas raras veces mencionan la guerra o la ocupación. Esto conduce a una compartimentación que se intensifica con la visualidad de la migración determinada por factores medioambientales. Y esa compartimentación entraña implicaciones políticas: se suele percibir la migración como un fenómeno ajeno a las historias en las que se ven envueltos muchos gobiernos, cómplices de la producción de migrantes.

A modo de ejemplo, detengámonos en tres fotografías de refugiados climáticos. La primera es la de Collectif Argos, un grupo francés de fotoperiodistas y activistas humanitarios que dedicaron una serie de 2010 a los refugiados climáticos. Las fotografías, que representan el archipiélago de las Maldivas, de muy escasa altitud, y que se han publicado en el sitio web del colectivo y en el libro *Réfugiés Climatiques*, muestran las tierras amenazadas por el nivel creciente de las aguas, las costas sujetas a erosión y los edificios que se derrumban en la superficie menguante del litoral. Se retrata a los isleños en escenas de inundaciones que transforman las Maldivas

en la primera línea del frente de la migración provocada por el cambio climático. Guy-Pierre Chomette, periodista y miembro del grupo Argos, explica que su intención era «poner el foco en la dimensión humana, sobre todo en lo que respecta a los más vulnerables»[1]. Las fotografías retratan a los eventuales refugiados como víctimas, pero eluden otros aspectos de la situación. Estos aspectos pondrían de manifiesto la relevancia política de los maldivos en la movilización contra la incidencia de la economía petrocapitalista en la transformación medioambiental. En relación con estos asuntos, los fotógrafos humanitarios se presentan como heroicos portadores de ayuda, lo que culmina en una forma interesada de «hundimiento positivo» que encuentra su correlato adecuado en una fotografía de abstracción visual[2].

Collectif Argos
Maldivas, abril de 2007. Maldivas tiene la oportunidad de sobrevivir siempre que el incremento de la temperatura global no exceda de 2°C. De acuerdo a las Naciones Unidas, los compromisos asumidos por los Estados justo antes de la apertura de la COP21 en París producirían un aumento de la temperatura global de 3 a 3,5°C. Fotografía de la serie «Réfugiés Climatiques» de Collectif Argos (Editions Carré). Fotografía: Guillaume Collanges/Collectif Argos

Pasemos a analizar, en segundo lugar, la fotografía de John Stanmeyer, particularmente su serie publicada en *National Geographic*, en la que capta a los refugiados sirios en plena crisis migratoria de 2015 en Europa. Las imágenes ilustran un ensayo de Paul Salopek donde se describen las condiciones de vida de unos cien mil refugiados sirios, incluidos algunos grupos de origen étnico kurdo, que cruzaron a Turquía cerca del paso fronterizo de Mürşitpınar. Muchos de ellos ocuparon un campo de refugiados situado en las proximidades de Kilis, en la frontera siria[3]. Las fotografías muestran «un vasto panorama de masas humanas sin hogar» y presentan una fotografía de rostros, un sistema de

representación que dramatiza las dificultades de las figuras, en gran medida disociadas de las condiciones estructurales de los marcos sociales, políticos y económicos que propiciaron esa situación[4]. Las imágenes retratan la apremiante situación de los refugiados y sus entornos físicos, mostrando las condiciones austeras de los campos donde viven, con la resignación y el terror alegorizados en los ambientes oscuros, lóbregos, una negatividad dominante solo mitigada al destacar la supervivencia creativa en circunstancias difíciles. Es como si contemplásemos la realidad a través de un telescopio provisto de anteojeras históricas y políticas: la geopolítica siria anterior, décadas de estado de excepción, un proceso desigual de liberalización económica y globalización, petrocapitalismo, la sublevación del islam político, las guerras contra Israel, las relaciones con Irán, los conflictos interétnicos y religiosos, todo ello exacerbado tras varios años de crisis medioambiental, que incluye una reciente sequía extrema.

En tercer lugar, propongo analizar a los que han dado en llamarse «primeros refugiados climáticos» de Estados Unidos, los que habitan en la costa sureste de Luisiana, en la Isle de Jean Charles, retratados en 2016 por el fotógrafo del *New York Times* Josh Haner. Los exuberantes paisajes en color muestran al borde del agua una masa continental en la que más del 90% de la superficie insular está anegado desde 1955. (Este húmedo territorio fue la inspiración de «la Bañera», escenario de la película de Benh Zeitlin, nominada a los Oscar de 2012, *Bestias del sur salvaje*). En el texto de Coral Davenport y Campbell Robertson que acompaña a la fotografía, descubrimos que «el cambio climático causado por el ser humano» ha calentado el planeta, provocando «la elevación del nivel del mar, temporales más fuertes, mayores inundaciones, sequías más severas y la disminución de las reservas de agua dulce», además de generar huracanes más extremos y destructivos[5]. La situación de la Isle de Jean Charles se ha visto agravada por el dragado de los canales por los leñadores y las empresas petrolíferas, aunque esto no figura en el texto ni aparecen en las fotografías de Haner, que se centran en los residentes de la isla, «entre los más vulnerables del país», como los indígenas americanos de la tribu Biloxi-Chitimacha-Choctaw y la

Nación Unida Houma. La serie de imágenes es, en conjunto, menos victimizadora que las de las Maldivas de Argos y la Siria de Stanmeyer, pero sigue abordando con estrechez de miras los efectos del cambio climático sobre las personas. No se relaciona con los precedentes históricos del desplazamiento colonial y empobrecimiento de las poblaciones locales, ni aluden al hecho de que el gobierno que financia el traslado masivo de la población de la Isle de Jean Charles, a un coste de cuarenta y ocho millones de dólares, es el mismo que subvencionó los proyectos para la explotación de los combustibles fósiles y la geoingeniería que han ido convirtiendo en inhabitable este litoral.

Josh Haner
Vista aérea de la Isle de Jean Charles, Luisiana, 7 de abril 2016.
Una subvención de 48 millones de dólares para la Isle de Jean Charles es la primera asignación de fondos de los impuestos federales para mover a toda una comunidad que lucha contra los efectos del cambio climático.

Las imágenes de los refugiados climáticos reflejan la visualización mediática de los refugiados en general. Los medios de comunicación —y en particular los privados— suelen presentar un espectáculo proclive al victimismo desde una óptica voyerista, que descontextualiza las figuras respecto del trasfondo de sus causas históricas y estructurales, para centrarse únicamente en los traumas personales, sin un contexto preciso, y en las presentes circunstancias físicas. La construcción visual de dichas imágenes respaldan un concepto de los migrantes como una amenaza para las culturas europeas y norteamericanas, alimentando y perpetuando la retórica política extremista y propiciando que los espectadores disocien la migración de sus complejos factores determinantes, que, si se tuviesen en cuenta, darían lugar a soluciones muy diferentes de las que se suelen ofrecer.

Durante el año 2015 llegaron a Europa más de un millón de migrantes (principalmente a través de Grecia e Italia), según informa el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), encargado de proteger los derechos y el bienestar de los refugiados en todo el mundo[6]. El 84% de ellos provenía de los diez países que en los últimos tiempos han producido el mayor número de refugiados —entre los que se incluyen Siria, Afganistán e Irak—, lo que refuerza la convicción del ACNUR de que la mayor parte de las personas que llegaron a Europa huían de la guerra y la persecución[7]. Se afirmó que el desplazamiento masivo constituía «la mayor crisis de refugiados desde la Segunda Guerra Mundial»[8], cuya magnitud ponía en peligro el compromiso de la Unión Europea con la apertura de las fronteras y la libre circulación dentro del territorio Schengen. También ha supuesto una amenaza para las políticas del bienestar de la UE, los cimientos de su cohesión política y de sus principios democráticos, y ha impulsado movimientos como el Brexit en el Reino Unido. La crisis fue narrada por un frenesí mediático de reportajes e imágenes sensacionalistas que daban mayor visibilidad a los políticos de la extrema derecha. Estas figuras acusaban a los países europeos como Alemania de incentivar la migración, al atender y proporcionar alojamiento y prestaciones sociales a los refugiados y solicitantes de asilo, y de abrir las puertas a presuntos terroristas y extremistas islámicos[9].

Con esta formulación del fenómeno migratorio, secundada por las construcciones visuales mediáticas de los refugiados, nos encontramos supuestamente ante lo que el político derechista holandés Geert Wilders denomina «invasión islámica», en un típico ejemplo de alarmismo islamófobo que antes se consideraba intolerable. Ahora, en cambio, a raíz de los espantosos atentados cometidos en Europa y en Estados Unidos, y al amparo de un contexto mediático reaccionario, los periodistas y políticos se sienten autorizados a extraer conclusiones generalizadoras y estereotípicas respecto de todos los migrantes. Su retórica se amplifica y se comercializa, sobre todo en la prensa sensacionalista, y resulta aterradora por sus elementos antidemocráticos. Ha surgido un discurso similar al otro lado del Atlántico en la administración

presidencial de Donald Trump con su legitimación de la llamada «derecha alternativa», que algunos detractores califican de neofascista[10]. Esta ideología respalda la construcción de muros y la militarización de la seguridad fronteriza —que incluye un amplio espectro de tecnologías de dominación, entre las que destaca el armamento automático con algoritmos que determinan el derecho a matar y las aplicaciones biotecnológicas de corte futurista que apuntan contra patrones genómicos asociados a rasgos étnicos— como modelo dominante para abordar la migración. En consecuencia, la migración se aborda como una amenaza criminal de la que se ocupa una industria militar público-privada que factura miles de millones de dólares al año, en lugar de percibirla como un modo involuntario de adaptación conductual para la supervivencia humana en condiciones de emergencia difíciles e insoportables, o como una oportunidad de hospitalidad cosmopolita y empatía humanitaria hacia quienes necesitan ayuda urgente[11]. En lugar de atribuir las causas de la migración a las políticas occidentales de austeridad, a los acuerdos comerciales injustos, a los ajustes estructurales neoliberales, a la intervención militar y a las guerras por los recursos, se culpa a los migrantes, que forman parte de los efectos de dichos sistemas complejos, de ser responsables de la «crisis migratoria»[12].

Antes de 2050 haremos frente a una situación aún más crítica, con mil millones de desplazados en todo el mundo a causa del cambio climático, lo que multiplica por mil el número de migrantes que entraron en Europa en 2015[13]. Entre esos futuros migrantes habrá agricultores de subsistencia, pescadores y habitantes del litoral, mayoritariamente del sur del planeta, que se desplazarán hacia el norte con la esperanza de encontrar una vida mejor, oportunidades económicas, seguridad existencial y supervivencia. En este aspecto, como observan muchos analistas, los factores medioambientales se suman a los económicos, sociales y políticos, generando más violencia y creando las condiciones que motivan la migración[14].

Los refugiados climáticos se encuentran en el centro de lo que Christian Parenti denomina «convergencia catastrófica» de la

pobreza, la violencia y el cambio climático, y que constituye «la serie de acontecimientos más colosal de la historia humana»[15]. Se trata de elementos difíciles de distinguir, como apunta la autora Rebecca Solnit, quien sostiene que «el cambio climático *es* violencia», en el sentido de que la transformación medioambiental es consecuencia de conductas negligentes de la práctica industrial y corporativa, ya sea al contaminar y talar las selvas forestales, al negarse a reglamentar la distribución del agua potable o al contribuir al cambio climático mediante la extracción de combustibles fósiles, financiando paralelamente la negación del fenómeno del cambio climático[16]. La reciente historia económica ha contribuido a empeorar las cosas. Tras varias décadas de ajustes estructurales neoliberales impulsados por Occidente, promovidos por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Consejo Europeo, los Estados deudores de todo el mundo han quedado privados de recursos, al haberse retirado la financiación destinada a sus instituciones de bienestar social, educación, atención sanitaria, vivienda e infraestructuras. En consecuencia, ahora disponen de escasas provisiones para establecer territorios seguros, pujantes y medioambientalmente sostenibles, capaces de acoger a multitud de personas, sobre todo en el sur del planeta. Según Naomi Klein, la violencia motivada por factores climáticos se ha agravado por el hecho de que se produce en una época de supremacía neoliberal, que exige la privatización, minimiza la financiación del bienestar social, la atención sanitaria y la educación, y maximiza los principios del libre comercio. La economía neoliberal pone en peligro la capacidad de los Estados de adaptarse a la transformación medioambiental, lo que exacerba la pobreza y aviva la violencia[17].

Además, la migración climática no tiene fácil solución en el marco de la legislación migratoria vigente, pues no se reconoce la categoría de refugiado climático (el artículo 1A de la Convención de Ginebra de 1951 solamente confiere la condición de refugiado a las personas que huyen de la persecución por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas). Algunas doctrinas jurídicas sostienen que el reconocimiento de los refugiados medioambientales en el marco de la Convención de

Ginebra les conferirá garantía internacional de protección, con independencia del marco legislativo de su país de origen[18]. El término «refugiado medioambiental», definido en el documento político del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente de 1985, designa a «las personas que se han visto obligadas a abandonar su hábitat tradicional, de forma temporal o permanente, a causa de un grave trastorno medioambiental», es decir, «cualquier cambio físico, químico y/o biológico que repercute en el ecosistema (o en la fuente de recursos) y que lo hace temporal o permanentemente inadecuado para sostener la vida humana»[19]. Esta definición dificulta o incluso impide deslindar los diversos factores que provocan la migración, un fenómeno muy difícil de representar de forma visual.

Como hemos visto, la mayor parte de las fotografías de migrantes ponen el foco en las representaciones figurativas, simples, sin toda la complejidad de las diversas causas medioambientales. Son muchos los artistas que participan de esta iconografía, o la trascienden, produciendo representaciones de migrantes que ofrecen gestos empáticos e identificaciones que atenúan la mala conciencia, como cuando el artista chino Ai Weiwei posó para el fotógrafo Rohit Chawla en una playa caracterizado como Alan Kurdi, el niño sirio de tres años que se ahogó trágicamente en 2016 mientras huía a una isla griega. La imagen del cuerpo de Kurdi depositado en la orilla por la corriente se difundió en todo el mundo, pero ese tipo de imágenes —incluida la de Ai Weiwei— suele centrar la atención del público en una fotografía y en el discurso sobre los *efectos*, mientras que las *causas* estructurales permanecen invisibles.

En lugar de abstraernos constantemente en las penurias de los desafortunados —que merecen mayor empatía, instituciones de acogida y de tránsito, protección legal e integración política dentro de nuestra sociedad en proceso de cambio medioambiental— haríamos bien en reencauzar las energías principalmente hacia las causas de la migración climática. Si logramos transformar el concepto de la migración, sustituyendo la gestión cortoplacista de las crisis por la consecución de objetivos a largo plazo, en favor

de la inclusión económica y política y de un mayor grado de igualdad y bienestar ecológico, impulsaremos el movimiento en pro de un mundo totalmente diferente, un mundo de justicia, igualdad y sostenibilidad. ¿Cómo sería una cultura visual de las causas?

1. Citado en «Collectif Argos», MIT Press, http://mitpress.mit.edu/authors/collectif-argos [última consulta: 20/06/2017].

2. Carol Farbotko, «Wishful Sinking: Disappearing Islands, Climate Refugees and Cosmopolitan Experimentation», en *Asia- Pacific Viewpoint*, vol. 51, nº 1, 2010, pp. 47-60; y Yates McKee, «On *Climate Refugees*: Biopolitics, Aesthetics, and Critical Climate Change», en *Qui Parle*, vol. 19, nº 2, primavera/verano de 2011, pp. 309-325.

3. Paul Salopek, «Fleeing Terror, Finding Refuge: Millions of Syrians Escape an Apocalyptic Civil War, Creating a Historic Crisis», en *National Geographic*, marzo de 2015, http://ngm.nationalgeographic.com/2015/03/syrian-refugees/salopek-text [última consulta: 20/06/2017].

4. En un debate suscitado en 2002 a propósito de la fotografía de Sebastiaõ Salgado, el historiador del arte T. J. Clark planteó la necesidad de una «fotografía de las causas, no de las caras», en T. J. Clark et al. (eds.), *Migrations: The Work of Sebastiaõ Salgado*, Berkeley, Doreen B. Townsend Center Occasional Papers, 2002, p. 25.

5. Coral Davenport y Campbell Robertson, «Resettling the First American 'Climate Refugees'», *New York Times*, 3 de mayo de 2016, https://www.nytimes.com/2016 /05/03/us/resettling-the-first-american-climate-refugees.html [última consulta: 20/06/2017].

6. Jonathan Clayton y Hereward Holland, «Over One Million Sea Arrivals Reach Europe in 2015», ACNUR, 30 de diciembre de 2015, http://www.unhcr.org/ 5683d0b56.html [última consulta: 20/06/2017].

7. Ibíd. Por supuesto, existen importantes diferencias semánticas entre los términos *migrantes*, *refugiados*, *exiliados* y *solicitantes de asilo*, cada uno de los cuales comporta diversos grados de voluntariedad, un tema que he abordado en el libro *The Migrant Image: The Art and Politics of Documentary during Global Crisis*, Durham, NC, Duke University Press, 2013.

8. Citado en World Maritime News Staff, «UK Halts Support to Mediterranean Migrant Rescues», *World Maritime News*, 29 de octubre de 2014, http://worldmaritimenews.com /archives/141298/uk-halts-support-to-mediterranean-migrant-rescue-operations [última consulta: 20/06/2017].

9. Gholam Khiabany, «Refugee Crisis, Imperialism and Pitiless Wars on the Poor», *Media Culture Society,* vol. 38, nº 5, junio de 2016, pp. 755-762.

10. Al respecto de este discurso, véase Sven Lütticken, Julieta Aranda, Brian Kuan Wood, Stephen Squibb y Anton Vidokle, «Editorial— 'The Perfect Storm'», *e-flux Journal*, nº 76, octubre de 2016: http://www.e-flux.com/journal/76/; y «Cornel West

on Donald Trump: This Is What Neo-Fascism Looks Like», *Democracy Now!*, 1 de diciembre de 2016, https://democracynow.org/2016/12/1/cornel_west_on_donald_trump_this [última consulta: 20/06/2017].

11. Steve Wright, «Preparing for Mass Refugee Flows: The Corporate Military Sector», en David Cromwell y Mark Levene (eds.), *Surviving Climate Change: The Struggle to Avert Global Catastrophe*, Londres, Pluto, 2007, pp. 82-101; y Ben Hayes, «The Surveillance-Industrial Complex», en Kirstie Ball, Kevin Haggerty y David Lyon (eds.), *Routledge Handbook of Surveillance Studies*, Abingdon, Routledge, 2012, pp. 167–175.

12. Ryan Harvey, «Will the US Own Up to Its Role in Europe's Refugee Crisis?», *Truthout*, 27 de marzo de 2016, http://www.truth-out.org/news/item/35383-will-the-us-own-up-to-its-role-in-europe-s-refugee-crisis [última consulta: 20/07/2017]; y Slavoj Žižek, «We Can't Address the EU Refugee Crisis Without Confronting Global Capitalism», en *In These Times*, 9 de septiembre de 2015, http://inthesetimes.com/article/18385/slavoj-zizek-european-refugee-crisis-and-global-capitalism [última consulta: 20/06/2017].

13. Koko Warner, «In Search of Shelter», *Our World*, 21 de septiembre de 2009, https://ourworld.unu.edu/en/in-search-of-shelter [última consulta: 20/07/2017]; y Solomon M. Hsiang y Adam H. Sobel, «Potentially Extreme Population Displacement and Concentration in the Tropics under Non-Extreme Warming», *Scientific Reports,* nº 6, 2016, http://www.nature.com/articles /srep25697 [última consulta: 20/06/2017].

14. Saskia Sassen, «A Massive Loss of Habitat: New Drivers for Migration», *Sociology of Development*, vol. 2, nº 2, 2016, pp. 204-233.

15. Michael Parenti, *Tropics of Chaos: Climate Change and the New Geography of Violence*, Nueva York, Nation Books, 2011, p. 5; y Vincent Emanuele, entrevista con Christian Parenti, «Climate Change, Militarism, Neoliberalism and the State», *Truthout*, 12 de mayo de 2015, http://www.truth-out.org/news/item/30666-christian-parenti-on-climate-change-militarism-neoliberalism-and-the-state [última consulta 20/06/2017].

16. Rebecca Solnit, «Call Climate Change What It Is: Violence», *The Guardian*, 7 de abril de 2014, https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/apr/07/climate-change-violence-occupy-earth [última consulta: 20/06/2017].

17. Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Nueva York, Allen Lane, 2014 [trad. cast. *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima*, Barcelona, Paidós, 2015].

18. Molly Conisbee y Andrew Simms, *Environmental Refugees: The Case for Recognition*, Londres, New Economics Foundation, 2003, p. 39.

19. Essam El-Hinnawi, *Environmental Refugees*, Nairobi, United Nations Environment Programme, 1985, p. 4.

Simon Sheikh

Visualización de la carencia y la pérdida: el arte contemporáneo y la representación del capital y de sus fracasos

En los años veinte, Sergei Eisenstein hizo un experimento de adaptación fílmica basada en *El capital* de Karl Marx, y durante la primera década del siglo XXI un grupo de artistas de Berlín trató de hacer una película inspirada en el libro de Michael Hardt y Antonio Negri titulado *Imperio*, que era un intento de actualizar y ampliar el concepto de capital de Marx. Por diversos motivos, ninguna de esas películas se llegó a realizar, pero uno de los escollos con que se toparon ambos proyectos fue el de visualizar la complejidad y representar lo intangible: la economía mundial como economía *política*. El problema tiene una doble vertiente: cómo mostrar, por un lado, la propia «economía» y, por otro, su faceta política, es decir, visualizar lo que está naturalizado y, a la vez, lo que parece invisible u oculto. Además, para que tales representaciones de la economía política sean verdaderamente marxistas, no pueden limitarse a ser descriptivas, sino que deben tener también un efecto transformador. Por último, se han producido cambios históricos en el propio capital (como se advierte en la expansión semántica del *capital* al *imperio*) desde la forma histórica del industrialismo y el colonialismo hasta las formas actuales de financiarización y globalización. Como apunta Fredric Jameson:

> Toda lectura creativa de *El capital* hoy es un proceso de traducción, por el cual se transcodifica el lenguaje y la conceptualización inventados para la primera era industrial de la sociedad victoriana, sin perder la fidelidad a su construcción «original», y se les confiere una representacionalidad contemporánea en virtud de la captación de sus ambiciosas dimensiones y de la complejidad estructural de su representación inicial[1].

La (in)completitud de los mapas

En la propia obra de Marx encontramos una *representación* del capital (por utilizar el término de Jameson) que no solo abarca varios tomos, sino que emplea diversos ejemplos, de lo analítico y lo teórico a lo político, con profusión de cálculos y estadísticas, imágenes y expresiones de indignación moral utilizadas para describir las condiciones de la clase obrera, todo ello con el objeto no solo de definir el capitalismo, sino de desarticularlo a través del análisis. Esta tarea no reviste la menor dificultad en nuestros días, al menos en la forma de producción de imágenes, pues no hay ninguna imagen o ningún conjunto de imágenes que de por sí permita visualizar la complejidad del capital financiero contemporáneo, caracterizado por su condición, si no invisible, cuando menos sí virtual. En la línea jamesoniana, Alberto Toscano y Jeff Kinkle han sugerido que esta labor político-estética requiere la intervención de numerosos autores y adopta la forma de cartografía: una representación cognitiva que tiene una doble vertiente, en tanto en cuanto permite visualizar la totalidad social y la experiencia vivida que es el capitalismo contemporáneo:

> Lo que está en juego es la posibilidad de representar figurativamente nuestro presente y sus efectos formales sobre la acción política. En una interpretación más estricta, la cartografía del capitalismo es una condición previa para identificar las «palancas», los centros neurálgicos y los eslabones más frágiles de la anatomía política de la dominación contemporánea[2].

Así pues, la representación cartográfica no es meramente descriptiva, sino también potencialmente transformadora, una vía para desarrollar estrategias y tácticas de acción y resistencia a la capitalización. Este proyecto también puede interpretarse como el postulado de una carencia básica, una falta de visión de conjunto del mundo en el que vivimos, lo que conduce potencialmente a la inacción más que a la acción, pues ¿en qué dirección se va con un mapa? Y puede ser un modo de describir una carencia en forma de

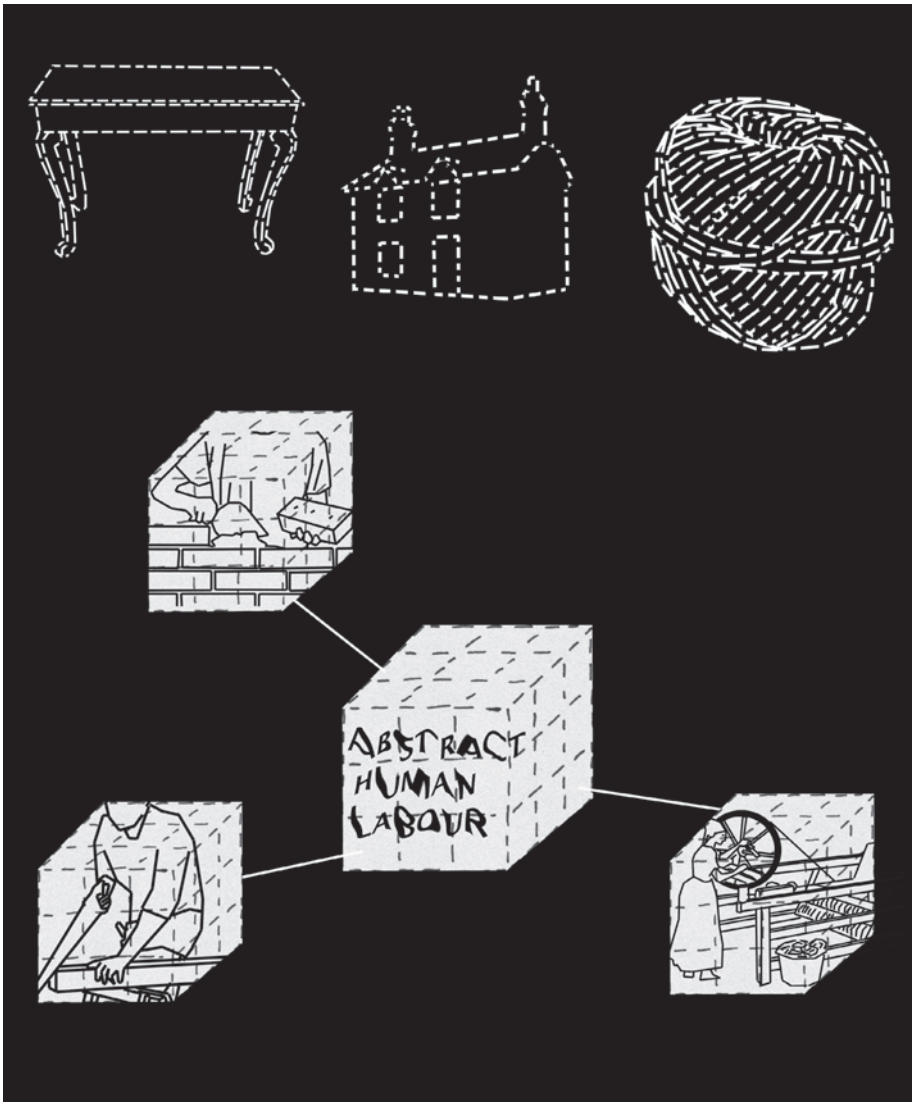
huecos y aberturas, identificando lugares donde la totalización del capital no existe o todavía es frágil, lugares de acción política donde los espacios del capital pueden llegar a ser espacios de esperanza, tal como lo describe David Harvey[3]. Por otro lado, en el libro *Cartographies of the Absolute* de Toscano y Kinkle, que es también en sí mismo una cartografía de las prácticas artísticas y de la producción cultural, se visualizan aspectos del funcionamiento del capital. Sus autores enumeran varias obras de arte y películas que, al agruparse a modo de constelación comisarial, crean una representación más exhaustiva del capital contemporáneo, en la que la producción cultural desempeña la labor de ilustración que intentó hacer Marx con el uso de estadísticas y proyecciones, además de la labor proselitista que impulsó mediante el uso del lenguaje moral y la retórica incendiaria del *Manifiesto comunista*. En consecuencia, Toscano y Kinkle nos ofrecen una lista de obras y autores, junto con una descripción de algunos métodos que crean visiones totalizadoras en el cine y la fotografía. Como se refleja en el título del libro, los autores anteponen las formas de representación cartográfica, lo que les lleva a incluir a artistas como los ya fallecidos Mark Lombardi y Allan Sekula, que son emblemáticos de la potencialidad y de los problemas de la elaboración de mapas. A propósito de los complejos y meticulosos diagramas de Lombardi, que representan conexiones entre grandes empresas, Estados y personas, Lombardi y Sekula sugieren que la gran atención prestada a los detalles impide que los mapas se puedan utilizar para una orientación relevante, y tal vez ahí radica, precisamente, el quid de la cuestión. Una sensación similar de estar atrapado en una red de significados también envuelve al espectador que haya experimentado alguna de las instalaciones inmersivas del Bureau d'Etudes, el homólogo europeo de Lombardi, que representan los actuales sistemas de interrelaciones políticas, sociales y económicas. En cambio, Allan Sekula elabora mapas a partir del seguimiento de un único producto, como en su proyecto magistral *Fish Story* (1989-1995), que conforma un retrato bastante ponderado del funcionamiento del capitalismo, «simplemente» rastreando y fotografiando la industria pesquera desde la materia prima, a través de su

procesamiento y producción secundaria, hasta la venta minorista, el consumo y los residuos finales, etc.

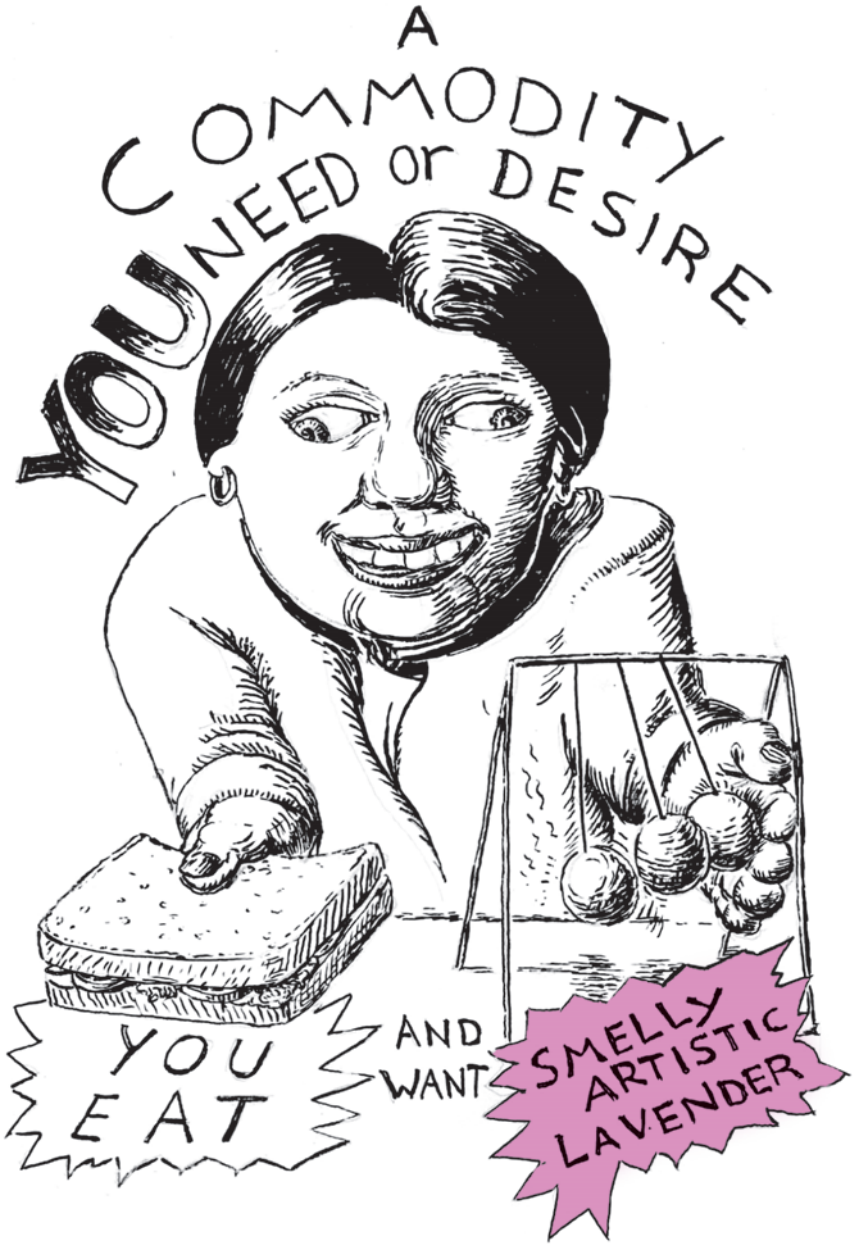
El capital como caja de herramientas

El uso que hace Sekula de la fotografía y el texto ha motivado que su práctica artística se clasifique bajo el epígrafe de arte conceptual, como continuación del tipo de cartografía promovida por Hans Haacke, y su famosa vinculación (perversa) de los patrocinadores del Guggenheim con la especulación inmobiliaria, como un sistema social de la vida real (a modo de totalidad parcial) en el que se asocia la estética de la administración con la crítica de las instituciones. Sin embargo, el enfoque conceptual en la representación del capital no adopta necesariamente la forma de cartografía. La intervención, la idea y el gesto se manifiestan, principalmente, en los enfoques conceptuales contemporáneos inspirados en el pensamiento feminista, como las llamadas piezas financieras de Maria Eichhorn, entre las que cabe citar su congelación de una cantidad preestablecida de capital para Documenta 11 en 2002, su suspensión del trabajo durante el período de una exposición y el cierre de la galería Chisenhale en Londres en 2016, así como las obras de Katya Sander sobre la financiarización en sí, explorando derivadas y algoritmos en las videoinstalaciones tituladas *Estimations* y *Production of Futures*, ambas de 2009. En esas obras, los mecanismos del capital contemporáneo no solo se cartografían sino que se demuestran: el concepto de gesto suplanta al de figura, una dirección que no se exploraba en *Cartographies of the Absolute*. Por último, el colectivo Capital Drawing Group, formado por los artistas Andy Cooper, Enda Deburka, Dean Kenning y John Russell, trabaja en una cartografía completa de los conceptos de *El capital* de Marx, veintiocho capítulos y el proyecto continúa, a través de dibujos, diagramas y *collages* que pueden extraerse del libro en sí, como instrumentos de una caja de herramientas, y aplicarse al pensamiento político dentro y fuera del contexto del arte. Parafraseando el título de Louis Althusser y Etienne Balibar sobre Marx, *Para leer El capital*, el Capital Drawing Group se pregunta

Capital Drawing Group
[Dean Kenning, 2013]



Capital Drawing Group
[Andrew Cooper, 2013]



qué sentido puede tener actualmente la lectura de *El capital*. ¿Qué lugar se otorga a este texto histórico a través de su lectura en las condiciones contemporáneas del capital? Dicho de otro modo, ¿es posible reorientar la lectura desde la contemplación hacia la actualización? ¿Se requieren formas especiales de lectura y debate, como la puesta en común y la comparación de interpretaciones y traducciones? Además, en este proceso colectivo ¿cómo se abordan los actos de visualización y presentación?

Hacia el final de su libro, que es fascinante pese a su carácter episódico, Toscano y Kinkle vuelven a poner el foco en el lugar de origen del capital, Inglaterra, y la representación de los páramos industriales y de la mano de obra estéril que albergan. Esos paisajes difieren de las expresiones de poder de la pintura paisajista clásica, pues giran en torno a la impotencia, a la decadencia en lugar de la grandeza, y dan testimonio de la organización como forma de alienación del sujeto. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, la teoría de la alienación fue uno de los focos principales de la «crítica artística» del capital, según la denominación de Luc Boltanski y Eve Chiapello, ya sea directamente, como en la estética brechtiana, o en el uso de la producción cultural en general, del situacionismo al cine de Godard, el punk rock y otros movimientos posteriores. La alienación, antaño desaprobada por los comunistas, pasó a ser el núcleo principal de la acuñación filosófica y política del término «mano de obra inmaterial», con su incidencia en la subjetividad y la productividad, y su conjunción del capitalismo posfordista con el régimen político del neoliberalismo (y su gemelo, la globalización). Así pues, no es de extrañar que muchos proyectos artísticos se hayan dedicado a mostrar los efectos del capitalismo, en lugar de su funcionamiento, haciendo hincapié en la subjetividad y el sufrimiento, el afecto y la alienación, los fracasos del capital y su colonización de nuestras mentes. Este era, en efecto, el objeto de mi modesto intento de transformar el capital en una exposición[4].

Arte y alienación

Cabe afirmar que los efectos alienantes del capital sobre la subjetividad han tenido su propia adaptación cinematográfica, no solo en los ejemplos arriba mencionados, sino también en la obra final del director Robert Bresson, *L'Argent* [El dinero], de 1983. Aunque Bresson se caracteriza generalmente por su condición de cineasta espiritual, o incluso católico, podemos entender *L'Argent* como una exégesis de la alienación, de los efectos devastadores que puede tener el capital en su forma monetaria, cuando no es el miedo, sino el dinero en sí, lo que devora el alma. La utilización de actores no profesionales en este filme suprime cualquier atisbo de identificación hollywoodiense con los personajes, a los que observamos desde una distancia casi clínica, al igual que ellos se muestran distanciados y alienados dentro de la historia. La trama gira en torno a un billete falso de quinientos francos que pasa de un sujeto a otro, desprovisto del valor de uso, y solo con un valor de cambio de pobreza, dejando finalmente al protagonista principal envilecido e inhumano, convertido en un asesino a sangre fría. No obstante, la verdadera crueldad de la película radica en la progresiva intensificación de los efectos del dinero, a medida que el billete cambia de manos, descendiendo por el sistema de clases, desde el joven burgués hasta la dependienta de clase media y, por último, el repartidor proletario, falsamente acusado de poner en circulación el billete falsificado, desencadenando una cadena de acontecimientos de pérdida, ira y crimen.

La alienación no solo es la piedra angular de las prácticas artísticas situacionistas y su crítica de la imagen y del espectáculo, sino que recorre también gran parte del arte contemporáneo, en su periodización desde los años sesenta hasta nuestro tiempo, cuando ha sido a veces criticado, otras veces celebrado, y generalmente ambas cosas a la vez, tal como ocurre en la práctica muy imitada, pero nunca mejorada, de Andy Warhol y su Factory. En el arte contemporáneo, las estrategias del arte pop, así como la apropiación y el uso del fetichismo de la mercancía en el ámbito digital, pueden subsumirse bajo el epígrafe de la «alienación»

Capital Drawing Group
[Andrew Cooper, 2013]

Capital Drawing Group
[Andrew Cooper, 2013]

(en el trabajo alienado de la producción industrial frente a la artesanía intrínseca a la producción de esas obras de arte, y en la satisfacción del vacuo deseo de las mercancías en sí, presentadas como obras de arte o distribuidas como bienes de consumo de lujo). Por lo tanto, no se pretendía ningún efecto irónico cuando los artistas pop de la Alemania Occidental denominaron su estilo «realismo capitalista», expresión que Mark Fisher tomó para titular su libro sobre la alienación y la depresión inducidas por la hegemonía neoliberal, con su insistencia en la falta de posibles alternativas de organización de las sociedades contemporáneas, sobre todo tras la caída del comunismo en 1989/1990. Aquí el capitalismo no solo consume con voracidad todos los recursos, naturales y humanos, sino que es algo que hemos llegado a aceptar de forma realista como desenlace inexorable, o como condición de añoranza y pérdida, una suerte de posutopía que reduce el fetichismo de la mercancía a un impulso nostálgico, en busca de un arreglo provisional para un tiempo desquiciado: «El capitalismo es lo que queda cuando desaparecen las creencias en el nivel de la elaboración ritual o simbólica, y lo que queda es el consumidor-espectador, abriéndose paso entre ruinas y reliquias»[5].

¿No hay alternativa?

En este sentido, el realismo capitalista es una forma de resignación, una aceptación del capitalismo como única alternativa posible, por muy insostenible que sea, y una sensación de nostalgia por las difuntas utopías de justicia social e igualdad. Sin embargo, también es un estado depresivo, ante la imposibilidad de huir del capitalismo y de su destrucción del alma y de la tierra. En el análisis de Fischer, el realismo capitalista está tan arraigado que parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, habida cuenta de la falta de un proyecto general de regeneración política y crítica de la izquierda tras la crisis financiera, y en vista de la respuesta «realista» que ofrecen todos los gobiernos, ya sean progresistas o conservadores, en forma de medidas de austeridad para los programas públicos y ayuda financiera destinada a los bancos. Es como si nadie se atreviese a concebir el fin del

capitalismo, porque supondría también el fin del mundo. No obstante, esa «larga y oscura noche del fin de la historia» es la que también posibilita el cambio social, puesto que «en una situación en la que nada puede ocurrir, de pronto cualquier cosa es posible»[6]. De ahí el subtítulo del libro, que transforma sutilmente en una pregunta el famoso eslogan de Margaret Tatcher de que no hay alternativa (TINA, por sus siglas en inglés): ¿No hay alternativa? El libro hace posible pensar alternativas *pese al* malestar de nuestro tiempo, identificando para ello no solo una carencia, sino también una pérdida.

Hoy, casi una década después de la publicación de *Realismo capitalista*, resulta más clarividente que nunca la expresión de la pérdida y la carencia. La respuesta mundial dominante ante la pérdida de todo horizonte político de posibilidad, y ante la sensación generalizada de falta de oportunidades de cambio y alternativas al capitalismo neoliberal y la globalización, ha adoptado formas puramente reaccionarias, como el proteccionismo, el nacionalismo, el racismo y el populismo de derechas, desde Filipinas hasta India, Hungría y Estados Unidos, por mencionar tan solo algunos países. Los nuevos movimientos políticos victoriosos de ultraderecha son tan ofensivos (en el doble sentido militar y moral) como retrógrados, pues invitan a regresar a un tiempo indefinido (y totalmente ficticio) de limpieza étnica y soberanía monocultural, anterior a la globalización capitalista, un tiempo al que algunos podemos regresar y otros, evidentemente, no. Lo que está en juego aquí no es exactamente una sensación de futuridad, sino de orientación hacia un pasado imaginado: una retroutopía. Por lo tanto, controlar el presente, en un tiempo sin futuro imaginable, equivale a controlar el pasado. Todo ello pasa factura particularmente al mundo del arte y a sus instituciones de difusión, como los museos, revistas, bienales y ferias de arte, que se han regido, en múltiples sentidos, por la lógica cultural de la expansión capitalista globalizadora, y han propagado el multiculturalismo, aunque haya sido en el seno de un estilo internacional reconocible de arte contemporáneo. Es posible predecir que los centros del sistema del arte se están

desmoronando. Si este fuera el caso, nuestra futura labor no consistiría en reclamar instituciones, sino en instituir de otra manera, entendiendo la institución en la línea sugerida por Athena Athanasiou recientemente:

> Más de veinticinco años después del «fin de la historia» y la desaparición del socialismo, el movimiento TINA (no hay alternativa) aspira a convertirse en el nuevo canon, afirmando la axiomática inevitabilidad del capitalismo global y excluyendo la posibilidad de desarrollos sociopolíticos alternativos. En consecuencia, propongo que, en lugar de abordar la interminable cuestión de la capacidad de actuar en términos de «lo posible frente a lo imposible», examinemos lo que significa instituir «de otra manera», política y performativamente, «como si fuera posible»[7].

1. Fredric Jameson, *Representing Capital*, Londres, Verso, 2011, p. 9 [trad. cast. *Representar el capital*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2013].

2. Alberto Toscano y Jeff Kinkle, *Cartographies of the Absolute*, Alresford, Zero Books, 2015, p. 8.

3. David Harvey, *Spaces of Hope*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000; y *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Nueva York, Routledge, 2001 [trad. cast. *Espacios de esperanza,* Madrid, Akal, 2003 y *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica,* Madrid, Akal, 2007].

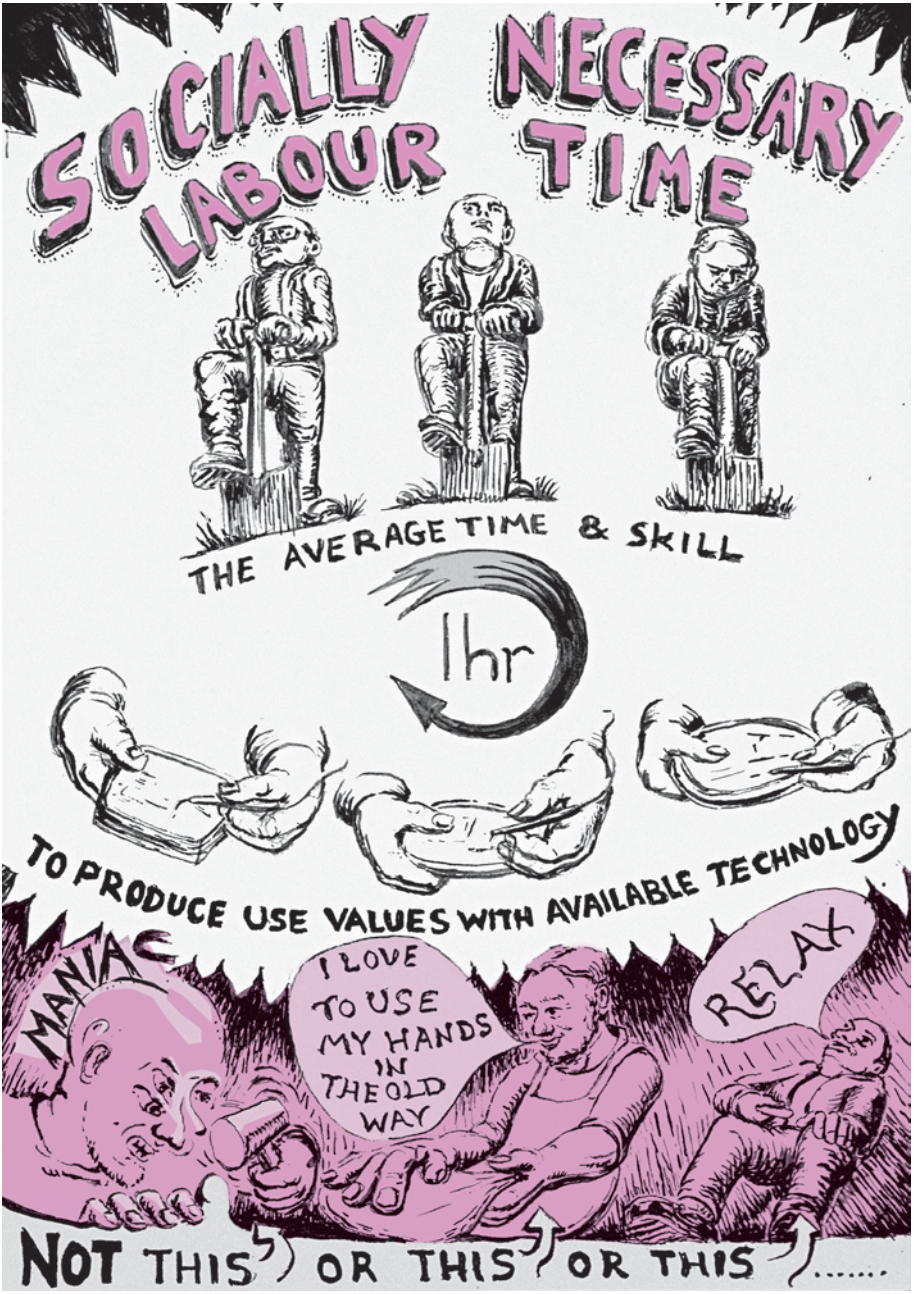
4. Simon Sheikh, *Capital (It Fails Us Now)*, Berlín, b-books, 2006.

5. Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Alresford, Zero Books, 2009, p. 4 [trad. cast. *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016].

6. Ibíd., pp. 80-81.

7. Athena Athanasiou, «Performing the Institution», en Maria Hlavajova y Simon Sheikh (eds.), *Former West: Art and the Contemporary After 1989*, Cambridge, MA, MIT Press, 2016, p. 679.

Capital Drawing Group
[Andrew Cooper, 2013]



© de esta edición,
Museo Nacional Centro de Arte
Reina Sofía, 2018

Los textos de los autores,
cc BY-NC-ND 4.0 International

Las traducciones,
cc BY-NC-ND 4.0 International

© imágenes, sus autores
© Josh Haner/The New York
Times/Redux/Contacto

Créditos fotográficos
Cortesía Patricia Gómez
y María Jesús González, pp.26-47

Guillaume Collanges/Collectif
Argos, p.50

Josh Haner/The New York
Times/Redux/Contacto, p.52

Cortesía Capital Drawing Group
pp.63, 64, 67, 68, 72

ISBN: 978-84-8026-583-6
NIPO: 828-18-002-4
D.L.: M-40861-2018

Catálogo general de
publicaciones oficiales
http://publicacionesoficiales.
boe.es

Distribución y venta
http://sede.educacion.gob.es/
publiventa/

Próximos títulos
El pop vs. lo popular
Economía libidinal
de la transición

Carta(s)
Exilio/refugio

Manuel Borja-Villel
El tiempo largo de la historia _01

Mari Paz Balibrea
Exilio republicano: construir desde la ausencia _07

Judith Revel
No hacer vivir y dejar morir _14

Patricia Gómez y María Jesús González
À tous les clandestins _25

T. J. Demos
Visualizando a los refugiados climáticos _49

Simon Sheikh
Visualización de la carencia y la pérdida: el arte contemporáneo y la representación del capital y de sus fracasos _59

MUSEO NACIONAL CENTRO DE ARTE REINA SOFIA
GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE