

Impresiones impertinentes sobre la cultura en el Uruguay hacia el fin del milenio

Impertinent impressions on Uruguay's culture towards the end of the millennium

Abril Trigo*

* Distinguished Humanities Professor in the Ohio State University. Entre sus publicaciones destacan *Caudillo, estado, nación. Literatura, historia e ideología en el Uruguay* (1990), *¿Cultura uruguaya o culturas linyeras? (Para una cartografía de la neomodernidad posuruguaya)* (1997), *Memorias migrantes. Testimonios y ensayos sobre la diáspora uruguaya* (2003), *The Latin American Cultural Studies Reader*, del cual es coeditor (2004), y *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos* (2012), así como numerosos ensayos sobre los estudios culturales latinoamericanos, migrancia transnacional, memoria y globalización. Sus proyectos actuales incluyen *Las tramas de la memoria* y *Crítica de la economía político-libidinal*.

Resumen

Este ensayo postula la necesidad de tener en cuenta las transformaciones operadas por el nuevo régimen de acumulación de capital global, flexible y combinado sobre la sociedad uruguaya y la subjetividad de los uruguayos en cualquier estudio que trate de aprehender los procesos culturales en el Uruguay posneoliberal. Distanciándose del culturalismo explícito o implícito que predomina en corrientes críticas de punta, como los estudios culturales, el poscolonialismo, la crítica de la colonialidad y la interculturalidad, por mencionar algunas, el autor propone atender a la intersección de la economía política con la economía libidinal en la configuración de un régimen de dominación biocapitalista y la sustitución del modelo de ciudadanía moderna, basado en el *homo politicus*, por la subjetividad autoempresarial, hedonista y narcisista del *homo economicus*.

Palabras clave: investigación cultural, Uruguay, capitalismo, consumo

Abstract

This essay argues for the need to take into consideration the reconversion of Uruguayans' subjectivity elicited by the new global, flexible, and combined regime of capital accumulation, in order to fully grasp the cultural transformations of post-neoliberal Uruguayan society. Distancing himself from the explicit or implicit cultura-

lism that still dominates cutting edge cultural critique, such as cultural studies, postcolonialism, coloniality of power, and *interculturalidad*, the author proposes to focus on the emergence of biocapitalism at the intersection of the political economy with the libidinal economy, and its demise of the *homo politicus* modern subject by the narcissistic, and entrepreneurial subjectivity of the *homo economicus*.

Keywords: cultural research, Uruguay, capitalism, consumption

Introducción

Cuando Óscar Brando me invitó a participar de este número, hace ya largo tiempo, mi primera inclinación fue declinar el envite, pero por esas cosas de las deudas impagas, las amistades viejas y el lugar donde uno tiene, a pesar de todo, su corazoncito, la manera digresiva e insidiosa de su invitación me picó la curiosidad. Decía: «Pensé si te interesaba hacer algo sobre los estudios culturales como nueva epistemología y qué aportaron para pensar nuestro país. No sé bien por qué creo que los noventa definieron en Uruguay una deriva de sus estudios académicos en las humanidades y no poco tuvieron que ver en eso los regresados al país después del 85». Aupado en la arrogancia que nos hace creer a los intelectuales que podemos opinar sobre cualquier cosa, le respondí que, si bien no me sentía suficientemente informado sobre lo acontecido en la escena cultural uruguaya reciente, podría contribuir con un trabajo que apuntara a las condiciones globales de producción, circulación y consumo que hacen toda manifestación local posible.

Sería capaz de discutir sobre lo que podrían aportar los estudios culturales para una mejor comprensión de las transformaciones culturales registradas en el Uruguay de los noventa, pero no me atrevería a opinar sobre lo que han aportado. He seguido con interés el trabajo de algunos investigadores y críticos, mantengo el contacto con mis amigos y ojeo la prensa con regularidad, pero carezco del conocimiento de primera mano de actores y acontecimientos que es imprescindible para el análisis pormenorizado y la crítica seria de procesos y movimientos. En mis viajes frecuentes al país me lleno de impresiones y experiencias, pero por más que afine el oído no logro percibir las vibraciones sutiles que tejen la trama cotidiana de la cultura.

Con su indeclinable optimismo, Óscar me sugirió un abanico de preguntas, todas importantes, pero cuya pertinencia para el tema me resulta dudosa. Sin embargo, es posible percibir en ellas el anhelo de aprehender las claves de los noventa, de establecer las coordenadas geopolíticas, económico-sociales y epistémico-culturales de una década confusa, caótica, acelerada, brutal, que arrastró al Uruguay zarandeándolo como furgón de cola.

Ya que no puedo hablar sobre lo acontecido en la escena cultural uruguaya de los noventa, ni quiero opinar sobre la producción crítica sobre esa época, me limitaré a ofrecer algunas reflexiones sobre lo que considero fundamental tener en cuenta si queremos

aprehender lo que entendemos por *cultura* en el mundo actual. Creo de esta manera responder a las sugerentes inquietudes de Óscar, las cuales he abordado en diversos artículos publicados por aquí y acullá y sobre todo en dos libros de exigua circulación en Uruguay: *The Latin American Cultural Studies Reader* (2004) y *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos* (2012), de donde provienen algunos pasajes que se analizan a continuación.

Los estudios culturales, la cultura y lo cultural

Los estudios culturales latinoamericanos reconocen una doble configuración histórica: dan, por un lado, continuidad al pensamiento crítico latinoamericano, pero responden críticamente, por otro, a las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales que caracterizan al actual régimen de acumulación de capital global, flexible y combinado. Este llegó temprano a América Latina, cuando el aplastamiento de los movimientos social-revolucionarios y la instalación de regímenes neofascistas en los setenta allanó el camino para la implementación del neoliberalismo como modelo económico y modo de vida, mediante el desmantelamiento de las industrias locales y la legislación social, la privatización de empresas públicas y la subordinación de las instituciones del Estado, la desregulación del trabajo y los mercados de capitales, la subordinación de las economías nacionales a los dictados de los organismos de gobierno global y la supeditación de las culturas locales al imaginario pop global, todo lo cual vendría a reconvertir las sociedades latinoamericanas en las décadas siguientes.

En este sentido, la irrupción a finales de los ochenta de los estudios culturales latinoamericanos como un campo de investigación diferenciado podría interpretarse como un efecto colateral de la globalización neoliberal y llevarnos a concluir que, al compartir la misma lógica que regula el sistema, resulta inevitable que remeden y legitimen, aun cuando resistiéndolo, el nuevo orden global. También los estudios culturales anglosajones, desde sus modestos orígenes en Birmingham en los sesenta hasta su canonización global en los noventa, siguieron este periplo, pero si bien participan de la lógica cultural del capitalismo tardío, como sostiene Jameson, sus prácticas exceden, problematizan y cuestionan esa misma lógica, al poner en escena la retorcida conflictividad social y cultural de una sociedad en crisis.

Similitudes no obstante, los estudios culturales latinoamericanos no replican, ni traducen, ni aclimatan los estudios culturales anglosajones a la realidad latinoamericana, dado que surgen de la intersección del pensamiento crítico latinoamericano y la autorreflexividad posmoderna en el momento en que el neoliberalismo y la globalización alcanzan a América Latina. Constituyen, en tal sentido, una respuesta crítico-hermenéutica al nuevo régimen de acumulación que trata de dar cuenta desde la periferia de las formas telemáticas de hacer política, el travestimiento de lo público y lo privado, la aparente indistinción entre lo culto y

lo popular, la centralidad que adquieren las subjetividades en sociedades marcadas por el individualismo neoliberal y la emergencia de nuevos actores sociales, y la radical transformación de lo que entendemos por ciudadanía, democracia y soberanía cuando el regulador social es el consumo. Que trata de dar cuenta, en una palabra, de la primacía que adquieren los intercambios simbólicos en sociedades incorporadas al régimen de acumulación global, flexible y combinado, primacía que se manifiesta en dos procesos fundamentales: la masiva mercantilización del tiempo, el espacio y la psicobiosfera, que recorta y modifica la autonomía cultural de los sujetos, y el traslape de las esferas política y cultural, que ha llevado a muchos, perturbados por las mutaciones globales y seducidos por el juego posmoderno, a celebrar lo cultural como paraíso de la libertad individual y campo de resolución de los conflictos sociales, desdeñando lo político como mera esfera de administración del poder.

A pesar de las críticas, muchas veces fundadas, al eclecticismo metodológico que suele encubrir un escasamente reflexionado método inter o transdisciplinario, los estudios culturales forman parte de una crisis epistémica que atraviesa disciplinas científicas y formaciones discursivas buscando dar cuenta del pasaje de la concepción modernista del arte y la literatura (y su interpretación estética) como una esfera autónoma, a la comprensión de la cultura (y su análisis histórico, sociológico y antropológico) como un magma simbólico donde confluyen lo político, lo económico y lo social.

A partir de esto, sería objeto de investigación de los estudios culturales latinoamericanos todo aquello relacionado con la producción, la circulación y el consumo de bienes simbólicos y experiencias de vida cotidiana en las sociedades latinoamericanas. Todo aquello que pueda ser leído como un texto cultural, es decir, que adquiera sentido por estar imbricado en formaciones sociales y redes de significación históricamente configuradas, puede constituir un legítimo objeto de reflexión sobre la cultura, desde el arte y la literatura hasta los deportes y los programas mediáticos, los estilos de vida y las creencias, los hábitos y los sentimientos, las instituciones y los cuerpos. De acuerdo con esto, *la cultura* podría definirse como la dimensión simbólico-performativa de la vida social; es decir, como el conjunto de instituciones, prácticas y estilos de vida (*habitus*, diría Pierre Bourdieu), histórica y geopolíticamente sobredeterminados, que se desarrollan bajo un específico modo de producción, distribución y consumo de bienes y servicios que aseguran, valor simbólico mediante, la reproducción de una formación social. *Lo cultural*, entretanto —término que prefiero al sustantivo *cultura*, pues acarrea indefectiblemente algún grado de reificación—, puede ser conceptualizado como un campo de lucha, histórica y geopolíticamente sobredeterminado, donde se dirime la producción, reproducción y disputa simbólica y performativa de la hegemonía política mediante la cual se configuran los sujetos y las identidades que garantizan la estabilidad de una formación social. Esta sobredeterminación histórico-social de lo cultural garantiza su inextricable trabazón con lo político, pues no hay texto cultural que no sea parte de un sistema simbólico más amplio y más complejo, un campo de lucha por la reproducción simbólica de la realidad social que invariablemente se elucida, en última instancia, en la esfera de lo político.

Hoy, esta definición de la cultura y lo cultural, correcta en lo que tiene de comprensivo, histórico y materialista, me resulta demasiado pegada a la semiótica y las políticas de la representación, lo cual evoca el culturalismo —cuando no franco academicismo— desde el cual se sigue pensando la cultura, que hoy no puede entenderse ya como un espacio, o una dimensión, o una esfera diferenciable —ni que hablar autónoma— de la totalidad de la vida social. Si el alegato adorniano en defensa de la semiautonomía de la literatura y las artes ya resultaba arcaico para su época, la concepción de la cultura como esfera de lucha por la hegemonía y de contestación del poder político, que arranca con Gramsci y se renueva con Hall, resulta hoy francamente insuficiente, pues tanto lo político como lo cultural pasan hoy por otra parte, no obstante lo cual las críticas más incisivas buscan siempre desenredar el enmadejado de las redes del poder en el ámbito de la cultura.

Por ejemplo, es interesante observar al respecto que el retorno a la reflexión sobre la cultura popular se da en lugares y circunstancias fuertemente marcados por procesos políticos populistas. Como en una escenificación de arrastres sucesivos, parecería que el interés académico por la cultura popular se reanima donde esta es promovida al amparo de políticas culturales populistas, que en el típico caso argentino van acompañadas de una intervención institucional, intelectual y académica que —como sería el caso de las teorías de Laclau sobre el populismo y la hegemonía— puede ser muy sofisticada. Sin embargo, así como no se puede explicar ya la cultura desde una perspectiva culturalista, tampoco se la puede comprender en su complejidad actual tan solo como continuidad de la esfera política. Ni siquiera tratándose de un constructo como «cultura popular», que parte de la premisa de otro constructo, asentado siempre sobre supuestos imaginarios y vínculos afectivos cada vez más tenuous y de cada vez más difícil verificación en la sociedad real, excepto en la tautológica demostración de «si esto no es el pueblo, el pueblo ¿dónde está?». ¿Alguien se atrevería a demostrar la existencia del «pueblo uruguayo» en otras circunstancias que cuando juega la selección?

En otra época yo también creía en «el pueblo» —¡faltaba más!—, pero con los años y leyendo a Bourdieu he llegado a pensar que la cultura popular no es tan solo un constructo diseñado desde otro lugar (las élites culturales, el discurso académico, las disciplinas sociales modernas, las clases dominantes) con el propósito de remarcar la distinción social. Ni tampoco de idealizar un locus otro, reservorio de energías creativas y liberadoras, en un impulso romántico herderiano que todavía palpita en la fetichización que convierte a lo excluido, lo marginal, lo híbrido o lo subalterno en portador privilegiado de una cualidad resistente, subversiva o negativa intrínseca. La «cultura popular» es, lisa y llanamente, la cultura realmente existente en una sociedad y un momento histórico concretos, el entramado simbólico de objetos, acciones, comportamientos, creencias y deseos en el que vive y actúa, consiente y resiste, adopta y se adapta la mayoría de la gente en una sociedad regulada por un particular modo de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, riqueza y valor, deseo y placer, régimen del cual se desprenden, en permanentes y conflictivos procesos de aculturación y transculturación, las diversas formas y expresiones de lo que

llamamos cultura. Etiquetar esa cultura como «popular» escamotea de qué manera las distintas «culturas» son siempre desprendimientos e intentos de distinción del magma cultural, que hoy, más que nunca, resulta ininteligible sin atender a su íntima articulación con la economía, es más, a su centralísima función económica dentro de la economía, a su subsunción real a la forma mercancía y a la acumulación de capital.

Capitalismo cognitivo y economía libidinal

Dos matrices disponen lo cultural bajo el régimen de acumulación global, flexible y combinado. En primer lugar, el concepto de *capitalismo cognitivo* refiere no solo al predominio de las tecnologías digitales y del conocimiento en el modo de producción, ni a la hegemonía del capital financiero y dispositivos rentistas en el modelo de acumulación, ni a la desmaterialización de la propiedad y la abstracción del capital constante, ni al control monopólico del conocimiento y la información, sino, además, a la importancia del valor simbólico tanto en la producción y realización de valor como en la reproducción de la vida. Como afirma Andrea Fumagalli, si en el capitalismo industrial el control de las máquinas era una condición propedéutica para la acumulación, que tendía a incorporar el saber técnico, en el capitalismo cognitivo la acumulación se funda en la apropiación y el control del saber y el conocimiento social. En otras palabras, la expropiación, explotación y acumulación del conocimiento social constituye hoy el sustrato de la creación de riqueza. En segundo lugar, el concepto de economía libidinal apunta a una dimensión escasamente atendida hasta hoy, tanto por el marxismo como por el psicoanálisis, pero que adquiere una notable relevancia en el capitalismo cognitivo: el papel centralísimo del deseo, a la par del trabajo, en la creación de valor. Esto nos obliga, evidentemente, a revisar la teoría del valor de Marx, en cuyos textos asoman innumerables intuiciones respecto a la dimensión cognitivo-afectiva expresada en el trabajo vivo y la capacidad creativa, que constituyen, para él, la esencia de lo humano.

Estos dos ejes, capitalismo cognitivo y economía libidinal, confluyen en lo que los marxistas italianos, trabajando a partir del concepto de biopolítica propuesto por Foucault, elaboran como bioeconomía o, mejor, biocapitalismo. De acuerdo con Vanni Codeluppi, Christian Marazzi y Fumagalli, si la biopolítica nombra el disciplinamiento sistemático, directo e indirecto, de la vida y de la salud de los individuos a través de la acción de instituciones políticas, el biocapitalismo representa la difusión de los dispositivos de control social (no necesariamente disciplinarios) a fin de favorecer la valorización económica de la vida misma: el biocapitalismo —nuevo modo de regulación ensamblado al régimen de acumulación capitalista cognitivo— representa el poder totalizador e invasivo de la acumulación capitalista en la vida de los seres humanos. En concreto, la acumulación biocapitalista realiza la subsunción total real de las capacidades vitales de los seres humanos, y muy particularmente del lenguaje, los cuerpos y la capacidad de generar conocimiento

a través de la dinámica de las relaciones sociales. Si el lenguaje y el conocimiento son los dos pilares sobre los que se funda el conocimiento social, el biocapitalismo es así la valorización capitalista del conocimiento social o, dicho de otro modo, de la cultura.

Lo que propongo, a partir de la articulación de estos ejes en la formación biocapitalista, es la necesidad y la posibilidad de aunar en una visión comprensiva y sistemática una crítica de la producción material (lo económico), de la producción de poder (lo político), de la producción de deseo (lo libidinal) y de la producción simbólica (lo imaginario). De elaborar, en una palabra, una crítica de la cultura que empalme con una crítica de la economía política, una crítica de la hegemonía y una crítica de la economía libidinal. Una crítica de la cultura que, para serlo, debe superar las limitaciones del estudio fenoménico y analizar, prioritariamente, las extraordinarias transmutaciones en la subjetividad. Este es el mayor desafío intelectual que nos depara el estudio de la cultura en el mundo actual.

Así como en los albores del XIX el capitalismo industrial promoviera la mercantilización del trabajo vivo y la naturaleza, hasta entonces relativamente exceptuados de la circulación de capital —proceso de subsunción real que Polanyi denominara «la gran transformación»—, hoy, como sugiere Lipietz, estaríamos viviendo una segunda gran transformación, tan radical, si no más, que la primera, en la cual aquellas esferas que todavía guardan cierto grado de autonomía respecto al capital —desde la reproducción de la vida y la fuerza de trabajo hasta la regulación del ocio, los afectos, el cuerpo y la subjetividad—, estarían siendo también subsumidas a la lógica de la mercancía. Lo novedoso del capitalismo cognitivo reside, de este modo, en una formidable expansión e intensificación de la subsunción real del trabajo (flexibilización, tercerización, precarización, etc.) que se derrama sobre las distintas esferas de la vida social (el tiempo «libre», el espacio «privado», la subjetividad), lo cual hace coincidir como nunca antes en la historia del capitalismo la producción de riqueza con la producción de placer, la extracción de plusvalor con la extracción de plusplacer, la explotación del trabajo con la explotación del deseo.

Y ello es así porque el capitalismo opera sobre dos ejes: una economía política, que movida por el trabajo satisface las necesidades (valor de uso) y genera valor, y una economía libidinal, que movida por el deseo satisface las fantasías que alimentan el imaginario (valor de uso simbólico), con lo cual genera placer. Lo que bajo el temprano capitalismo industrial se presentara como dos economías paralelas que se intersecaban ocasionalmente, bajo el capitalismo cognitivo confluye en una sola economía donde el valor simbólico (tanto el valor simbólico de los bienes estrictamente culturales, que coincide con su valor de uso, como el valor simbólico añadido a toda mercancía) subsume el supuesto valor de uso, quedando ambos subsumidos al valor de cambio. De este modo, en un nuevo giro fantasmagórico de la mercancía, el plusplacer extraído de la fuerza del deseo termina también él transmutándose en valor.

El capitalismo cognitivo corresponde a un nuevo régimen de acumulación —y aquí elaboro, en lo fundamental, a partir de la escuela de la regulación francesa—, donde la creación de valor se ha desplazado de la producción industrial de bienes materiales,

característica del fordismo, a la producción cognitiva de bienes simbólicos, lo que determinó el advenimiento de una bioeconomía de dimensión global tutelada por el capital financiero, en la cual predomina el trabajo intelectual y/o inmaterial y donde la más alta generación de valor reside en el control de la información, el monopolio del conocimiento y el cobro de *royalties*; una economía donde las mayores ganancias provienen del movimiento de capitales ficticios y operaciones puramente virtuales de especulación a futuro (bonos, derivados, opciones y permutas); una economía donde una clase transnacional de rentistas se beneficia del aumento de la plusvalía absoluta y la transferencia neta de capital de las economías periféricas mediante el pago de deuda, *royalties* y otras transferencias.

Esto dio lugar al sinuoso remplazo del fordismo por este nuevo régimen de acumulación desigual, flexible y combinado, capaz de instrumentar la simultánea extracción de plusvalía absoluta y relativa y de integrar disímiles regímenes de producción (artesanal, industrial, informacional, informal, etc.); un régimen que difiere del fordismo en que se apoya prioritariamente en las nuevas tecnologías informáticas, en la acumulación de información y en la circulación de imágenes, de modo que la producción de valor reside, considerando la economía a escala global, en la producción, distribución y consumo de valor simbólico. Esto explica que las transnacionales, asistidas por las nuevas tecnologías y la reorganización de las fuerzas productivas, viertan sus energías y recursos en la investigación y el diseño, en las relaciones públicas y las técnicas de *lobbying*, en el empaquetado, la publicidad y la distribución, en todo aquello, en fin, que contribuye a proyectar una imagen pública de la compañía y de sus marcas en el mercado consumidor, mientras subcontratan la manufactura real de los productos reales a empresas subsidiarias que operan las más de las veces en regiones periféricas bajo el régimen de maquila u otras formas de economía de enclave (las zonas francas en Uruguay). Los conceptos clave de este nuevo modo de producción y régimen de acumulación serían, pues, flexibilidad e individualismo: en la producción y el trabajo, en el mercado laboral y el mercado consumidor, en la educación y el consumo, en el ahorro y el gasto, en la concepción del tiempo y el espacio, en la vida cotidiana y la configuración de identidades.

La formidable acumulación que hace posible este régimen se debe a la extensiva e intensiva extracción de la plusvalía del trabajo, tanto relativa como absoluta, a escala mundial, mediante una compleja división internacional y transnacional de los mercados, a lo cual se agrega hoy la extracción de la plusvalía del deseo, mediante la conversión de los sujetos en autoempresarios (el *homo economicus* de Foucault) y en consumidores, fenómeno que comienza desde la primera infancia, mediante la instigación de hábitos, imaginarios y modos de vida futuros. Esta reconversión ha instalado el trabajo inmaterial (y particularmente el trabajo afectivo), así como el consumo (y más que nada el consumo simbólico-afectivo) en el centro de un sistema que fagocita todas las esferas de la vida social, volviendo inoperante la distinción entre lo material y lo simbólico, la base y la superestructura, lo real y lo imaginario.

Estamos, indudablemente, ante la más formidable compresión tempoespacial en la historia de la humanidad, dijera Harvey, una omnívora colonización del tiempo y el espacio que continúa subsumiendo los aspectos más nimios de la cultura y los reductos más íntimos de la vida cotidiana a la lógica de la mercancía, bajo la supremacía de las formas más abstractas del capital simbólico y financiero, aquellas con la capacidad de operar como una sola unidad en tiempo real y a escala planetaria. Es esta una economía basada en la abundancia y el derroche que se nutre de la más extrema pobreza y de la más obscena exclusión, pues a mayor complejidad sociocultural a escala mundial, más profunda la estratificación. Nunca, en la historia de la humanidad se ha conocido tal acumulación de capital, pero tampoco nunca ha estado la riqueza tan injustamente distribuida.

La subjetividad biocapitalista

La descomunal expansión de la subjetividad en desmedro de los clásicamente modernos modos de subjetivación y las formas caprichosas que esta metamorfosis adopta en la escena global es uno de los más complejos y manoseados temas de nuestra época. Manoseo no obstante, es ahí donde debemos estudiar la cultura de hoy, pues en esta reconversión del sujeto y la subjetividad se condensa el régimen hegemónico —que algunos, erróneamente, consideran poshegemónico— biocapitalista. Este fenómeno es a un tiempo efecto y síntoma del régimen de acumulación, centrado, como ya he dicho, en la producción, distribución y consumo de valor simbólico-afectivo, lo cual implica un grado superior de convergencia entre la economía, la política y la cultura, mediante el funcionamiento imbricado de la extracción del plusvalor del trabajo (jurisdicción de la economía política) y la extracción del plusvalor del deseo (economía libidinal). Si es en el placer que produce la identificación con lo simbólico (ideología, imaginario, nación o religión) donde el individuo interpelado se realizaba modernamente como sujeto, hoy, bajo el capitalismo cognitivo, se ha expandido un imaginario global que desplaza las viejas ideologías e imaginarios nacionales por una nueva economía político-libidinal en la cual la catexis del deseo (inversión de energía afectiva, libidinal) es capturada directamente por el capital y la lógica de la mercancía.

Este es el meollo donde se anudan las transformaciones culturales más profundas de nuestra época (en los imaginarios, los modos de pensar y de sentir, las formas de la memoria, los modos de percepción y cognición) con el modo de regulación biocapitalista. Una economía del derroche donde el estoicismo del trabajo, el ahorro y el aplazamiento de las satisfacciones a futuro han sido desplazados por el hedonismo del consumo, el endeudamiento y la gratificación inmediata, determinando el remplazo de la sociedad disciplinaria moderna, sustentada en el Estado y las ideologías, por la sociedad de control posmoderna, poseideológica y posestatal: biopolítica. Una ética del *carpe diem* que privilegia el presente sobre el futuro, la estética sobre la política, los sentimientos sobre la razón, y

constituye en definitiva un nuevo dispositivo de control hegemónico que se materializa en las formas mismas del intercambio social, proporcionando al sujeto el placer donde realiza su identidad social e individual y donde se autoriza la hegemonía del imaginario pop global. Es por tanto en el consumo, más aún que en el trabajo, donde se configuran hoy la identidad, la subjetividad y la ciudadanía; no solo en las posibilidades materiales de acceso al consumo, que determinan la estratificación social, sino en el valor simbólico y las afinidades afectivas obtenidas en el acto de consumir; no ya en los objetos efectivamente consumidos, sino en la ilusión de consumirlos y en la creencia de que esas fantasías son rigurosamente personales. El sujeto, en cuanto consumidor, tentado por siempre nuevas fantasías, se convierte en un obseso en pos de una quimera, cuya obtención lo dejará siempre insatisfecho, incompleto, vacío.

Esto explica, claro está, la profunda inestabilidad de las identidades sociales y las afiliaciones políticas, así como la crisis de valores en una sociedad donde todo se vende y todo se compra, donde todo es relativo, intercambiable, donde todo es simulacro y el valor adquiere una presencia ubicua y fantasmática. Crisis de valores que se complementa con la ilusión de libertad, libertad de supermercado que me recuerda siempre el perverso sofisma de la doctrina del libre albedrío: siempre nos queda la libertad de escoger el camino del infierno. Incitado a escoger en forma permanente de un abultado menú de lo mismo, el *homo economicus* (ciudadano consumidor y auto-empresario) se siente dueño de su destino, y al sentirlo cesan sus aspiraciones por ser libre. Sentimiento de libertad que resulta así un sofisticado mecanismo de control ideológico e ingeniería social, si bien el concepto de alienación individual resulta obsoleto para explicar un sistema en el cual los individuos se identifican, graciosa y felizmente, con una existencia socialmente alienada. La identificación no es ilusoria, sino real, y la alienación, social y existencial, no es subjetiva sino objetiva, pues la ideología misma ha sido subsumida en la realidad (lo cual autoriza a los ideólogos a celebrar el fin de las ideologías) del mismo modo que el principio de realidad lo fuera en el principio de placer. El consumidor se ve forzado a escoger y el individuo a ser libre; el deseo es conminado a invertirse en una catexis permanentemente devaluada por la obsolescencia planificada y el sujeto autoempresario instado a reciclar su subjetividad en la inquietante seducción de la estética. El espectro de las satisfacciones socialmente aceptables se expande indefinidamente, pero esta satisfacción encoge el principio de placer (y reduce la creatividad del deseo) al privarlo de los reclamos inconciliables con el *statu quo*. El deseo, dirigido y domesticado, termina por generar conformismo y sumisión, al dejar al sujeto (embriagado en la libertad y la felicidad de la utopía realizada, como dice Bauman) sin motivos para rebelarse.

Ahí reside el carácter unidimensional del presente modo de vida en esta sociedad que parece fagocitar toda forma de oposición y diferencia en un régimen de inmanencia que se dice posideológico, poshegemónico y posmoderno. Una cultura pornográfica y obscena, en la cual todos son signos visibles, necesarios. Una sociedad organizada a partir de relaciones de seducción, dijera Lipovetsky, no ya solo de producción, en tanto la seducción

modela nuestro mundo según un proceso sistemático de personalización que consiste en reemplazar la demanda por la oferta, la interpelación ideológica por la libertad de elección, la homogeneidad por la diversidad, la austeridad por el despilfarro. De hecho, es este individualismo neoliberal el que, al proscribir cualquier posición trascendente (política, ideológica, religiosa), engendra una existencia hedonista y una subjetividad narcisista.

En un sistema organizado según este nuevo modelo de subjetividad, los ideales y valores que hacen a la esfera pública se devalúan, y son reemplazados por el culto al ego, el éxtasis de la realización individual y la obsesión por la apariencia personal. La indiferencia social y la apatía política constituyen un nuevo modo de socialización flexible, una emancipación de la individualidad, regulada por el cálculo costo-beneficio, necesaria para el funcionamiento de una economía sustentada en la oferta incesante de nuevas experiencias. Este nuevo régimen de subjetivación opera así una mercantilización radical de la subjetividad que afecta tanto la psiquis individual como las formas sociales, configurando un sujeto que reemplaza el estoico individualismo moderno, arrebujado en la ideología del progreso y la ética del trabajo, por un individualismo puro, desprovisto de servidumbres teleológicas y horizontes trascendentales, que permite al sujeto autoempresario, narcisismo mediante, encapsularse en su relación consigo mismo, con el tiempo y la afectividad.

El consenso posneoliberal

Verónica Gago, en un libro estupendo titulado *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, realiza un estudio informado y refinado de cómo, aun bajo el impacto de las políticas proteccionistas y neodesarrollistas de un gobierno desafiantemente populista y antineoliberal como el de los Kirchner, las lógicas y los valores que configuran la «razón neoliberal» han sido asimilados y adaptados por los sectores populares (laburantes informales, desocupados, marginados, migrantes) creadores de La Salada, ese megamercado e infrazona textil informal de alcance transnacional en la periferia de Buenos Aires. Gago demuestra el impacto profundo, quizás indeleble, del neoliberalismo, a nivel de imaginario, memoria, subjetividad, relaciones sociales y prácticas cotidianas, pero también expone las variadas maneras en que estos sectores utilizan el modelo en su propio provecho y hasta para subvertirlo (falsificación, contrabando, evasión de impuestos, etc.). Las transformaciones operadas por el biocapitalismo van mucho más allá de las políticas neoliberales contra las cuales se sublevaron los movimientos sociales y sectores populares hacia el cambio de siglo. De ahí que

[...] el neoliberalismo no se deja comprender si no se tiene en cuenta cómo ha captado, suscitado e interpretado las formas de vida, las artes de hacer, las tácticas de resistencia y los modos de habitar populares que lo han combatido, lo han transformado, lo han aprovechado y lo han sufrido. (Gago, 2015, p. 22)

Está de más decir que muchas de las observaciones de Gago podrían aplicarse a la ciudad de El Alto, en Bolivia, las poblaciones de Lima, en Perú, las favelas de cualquier ciudad de Brasil, etc.

El modelo neodesarrollista promovido por los gobiernos populistas-progresistas de «la marea rosada», y muy en particular su aliento del consumo masivo, ha reforzado y consolidado un modelo de sujeto autoempresario y consumidor, así como un imaginario hedonista y narcisista consustancial al biocapitalismo. Coincido con Santos, Narbondo, Oyhançabal y Gutiérrez cuando caracterizan la política económica del Frente Amplio como un nuevo modo de regulación de compensación social que, si bien profundiza el régimen de acumulación forjado durante el período neoliberal, al mejorar los índices de marginalidad, pobreza, indigencia, desempleo e informalidad, establece un clima de aparente bienestar y paz social que alimenta el consenso posneoliberal. Pese a la maravillosa prédica del Pepe Mujica en pro de una vida austera como clave de la felicidad —predica que, aunada a su ejemplo personal, lo convirtiera en estrella antiglobalista en el firmamento mundial—, la medida del bienestar económico manejada por los gobiernos frenteamplistas —que no guarda relación con el concepto de *calidad de vida* y menos aún con la idea propuesta por intelectuales indígenas andinos del *buen vivir*— siguió siendo la capacidad de consumo, así como para el individuo sigue siendo la marca de su integración social. Que el neodesarrollismo extractivista y consumista sea la antesala de cierta forma de socialismo del siglo XXI, como auguran algunos profetas que encubren sus políticas con la filosofía del buen vivir (*sumak kawsay* en quechua, *sumak qamaña* en aymara), es más que cuestionable; que el posneoliberalismo represente la superación del neoliberalismo es una falacia; que el «neoliberalismo desde abajo» practicado por las clases populares demuestre los límites de los proyectos neodesarrollistas y anote la emergencia de nuevas «nociones de libertad, cálculo y obediencia, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva» (Gago, 2015, p. 23), es decir, apuntando a un renacimiento del pueblo en la multitud, daría para discutir.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la cultura uruguaya de los noventa? A menos que haya fracasado en mi estrategia argumentativa, debería ser obvio que mucho, demasiado quizá y desgraciadamente. He intentado primero mapear las condiciones de posibilidad más generales de la materialidad cultural en el mundo actual para luego pegar un salto por sobre la década del noventa y echar un vistazo al momento actual. Está claro que aquellas aguas trajeron estos lodos. La cultura uruguaya de los noventa o, mejor dicho, la escena cultural en el Uruguay de aquella década me resulta absolutamente ininteligible sin tener en cuenta la incorporación del país y su economía al régimen de acumulación global, flexible y combinado; sin tener en cuenta las ramificaciones del capitalismo cognitivo y el impacto del modo de regulación biocapitalista sobre la sociedad uruguaya en su conjunto y sobre los uruguayos de forma individual. Sigo creyendo, y en eso soy porfiadamente moderno, que para ver bien el árbol no hay que perder de vista el bosque. Y viceversa.

Referencias

- BAUMAN, Zygmunt (2002). *Society under Siege*. Londres: Polity.
- BOURDIEU, Pierre (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Londres: Routledge.
- CODELUPPI, Vanni (2008). *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrali di corpi, cervelli ed emozioni*. Turín: Bollati Boringhieri.
- DEL SARTO, Ana, Alicia Ríos y Abril TRIGO (eds.) (2004). *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- FOUCAULT, Michel (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Nueva York: Palgrave.
- FUMAGALLI, Andrea (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GAGO, Verónica (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HALL, Stuart (1997). «The Centrality of Culture: Notes on the cultural revolutions of our time». En Kenneth Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation*. Londres: Sage.
- HARVEY, David (1990). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell.
- JAMESON, Fredric (1991). *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LIPOVETSKY, Gilles (2006). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- MARAZZI, Christian (2011). *The Violence of Financial Capitalism*. Los Ángeles: Semiotext(e).
- SANTOS, Carlos, Ignacio NARBONDO, Gabriel OYHANTÇABAL y Ramón GUTIÉRREZ (2013). «Seis tesis urgentes sobre el neodesarrollismo en Uruguay». *Contrapunto*, 2, pp. 13-32.
- TRIGO, Abril (2012). *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos*. Santiago: Cuarto Propio.