



Entre-lugares de las culturas

Carlos Yáñez Canal
Editor académico



Entre-lugares de las culturas

Entre-lugares de las culturas

Carlos Yáñez Canal
Editor académico



Bogotá, D. C., diciembre de 2018

- © Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales
Facultad de Administración - Departamento de Ciencias Humanas
- © Dirección de Investigación y Extensión - Sede Manizales
- © Autores varios
- © Carlos Yáñez Canal (editor académico)

Primera edición, 2018

ISBN 978-958-783-631-8 (digital)

Colección Ciencias de Gestión

Edición
Editorial Universidad Nacional de Colombia
direditorial@unal.edu.co
www.editorial.unal.edu.co

Julián Naranjo Guevara
Coordinación editorial

Óscar Alberto Chacón
Corrección de estilo

Juan Carlos Villamil Navarro
Diagramación

Leonardo Fernández Suárez
Diseño de la colección

Bogotá, D. C., Colombia, 2018

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en Bogotá, D. C., Colombia

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Entre-lugares de las culturas / Carlos Yáñez Canal, editor académico. -- Primera edición. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Vicerrectoría de Investigación. Editorial ; Manizales : Universidad Nacional de Colombia de Colombia. Facultad de Administración. Departamento de Ciencias Humanas, Dirección de Investigación y Extensión, 2018.

1 CD-ROM (276 páginas) : ilustraciones (principalmente a color), diagramas, fotografías, mapas. -- (Colección Ciencias de Gestión)

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo e índice temático.
ISBN 978-958-783-631-8 (e-book)

1. Cultura 2. Instituciones culturales 3. Interacción social 4. Participación Social 4. Proceso social I. Yáñez Canal, Carlos, 1955-, editor académico II. Serie

CDD-23 306 / 2018

Contenido

Introducción	13
Parte I. Pedagogías en las fronteras	
Pedagogía desde la fisura: enseñando y aprendiendo en espacios del entre-medio	17
Casas en la frontera: rastros de una jornada	33
Parte II. Desterritorializaciones y reterritorializaciones	
Marcar diferencias, cruzar fronteras, demarcar y reforzar los bordes	57
Canadá, Argentina, Colombia: género, diversidad, acción local y redes internacionales	83
Identidades, interferencias y praxis en un contexto rebelde: La Paz	97
El diablo en América: de sur a norte, de cultura en cultura, jugando a las escondidas	117
Parte III. Estéticas difusas	
El cuestionario LASE. Cuerpos de emigrantes como territorios sonoros	131
¿Para qué poetas en tiempos de pérdida del lugar? El giro ambiental de la gesta de la cultura	149
Páramo Meum. Construir un lugar	165

La mente, el cuerpo y la civilización de la empatía: reflexiones sobre nuevos paradigmas	179
Entre cuerpos: expedición- <i>performance</i> como propuesta metódico-conceptual para indagar las memorias precarizadas de estudiantes caídos y caídas en Colombia	199
Parte IV. Entre-tensiones	
Tensiones hermenéuticas en reflexiones de culturas, economía y lenguajes	215
Los espacios discursivos de la cultura	241
La gestión cultural de la abeja y la orquídea	251
Notas biográficas de los autores	269
Índice analítico	273

Lista de figuras

Figura 1. Entrecruzamientos conceptuales en los procesos fronterizos	61
Figura 2. Fronteras entre Bolivia y Argentina (2016)	64
Figura 3. Mujeres y fronteras	68
Figura 4. Ruta a Yacuiba	76
Figura 5. Pasos fronterizos	76
Figura 6. Mujeres de Yacuiba (2014)	77
Figura 7. Narración, territorio y construcción de identidad	87
Figura 8. Los tiempos y lugares del diálogo de investigación	88
Figura 9. Danza La Morenada	106
Figura 10. Coreografías de La Morenada	110
Figura 11. Feria de las Alasitas	111
Figura 12. Mesa u ofrenda a la Pachamama	112
Figura 13. <i>K'hoa</i> : ofrenda a la Pachamama	113
Figura 14. Venta de amuletos, hierbas y mesas	114
Figura 15. Figura del diablo en el NOA (2008), Argentina	121
Figura 16. Danza de la Diablada en la Fiesta de Urkupiña, en Córdoba, Argentina (2012)	123
Figura 17. Mina de Cerro Rico de Potosí, en Bolivia (2007)	124
Figura 18. Diablos o zaña en Perú	125
Figura 19. Propuesta de interpretación ambiental	155
Figura 20. Escribiendo con los pies	168
Figura 21. <i>Torsos</i> , serie 1.	172
Figura 22. <i>Vértebras</i> , serie 2.	172
Figura 23. <i>Rostros</i> , serie 3.	172
Figura 24. <i>Bases del cráneo</i> , serie 4.	173
Figura 25. <i>Ojos</i> , serie 5.	173

Figura 26. <i>Costillas</i> , fotografía individual 1.	173
Figura 27. <i>Cuerpos humanos</i> , fotografía individual 2.	174
Figura 28. <i>Experiencia audiovisual</i> .	176
Figura 29. Esquema estructural de realidad.	226

Lista de tablas

Tabla 1.	Los tiempos del proceso interpretativo	92
Tabla 2.	Yuxtaposición de elementos católicos, aborígenes y africanos asociados a la fiesta de Corpus Christi, en Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela	127
Tabla 3.	<i>Stratum</i> de la forma y de la materia-energía	141
Tabla 4.	Duplas de emociones primarias	143
Tabla 5.	Sensaciones secundarias	144
Tabla 6.	Percepciones y sentimientos sobre el lugar de arribo	144
Tabla 7.	Percepciones y sentimientos sobre sí mismo	145
Tabla 8.	Percepciones y sentimientos sobre los ciudadanos nacionales	146

Introducción

Este libro ha encontrado inspiración en el concepto de *intermezzo*, de Homi Bhabha, que nos remite a un vivir entre fronteras. En esa medida, se ha abierto a múltiples posibilidades y enunciaciones desde otros lugares. De ello da cuenta la variedad de capítulos compilados, polifónicos y polisémicos, con fines que inician principios, los cuales refieren a todo lo que ha sido clausurado por las supuestas atribuciones de incertidumbre, ambigüedad y misterio que son conferidas por los lugares de encierro y sus cercamientos (ideológicos, institucionales, normativos, etc.). Sin desconocer las múltiples tensiones que emergen, se ha buscado confrontar la producción de significados en torno a categorías liminares (identitarias) y sus lógicas de representación, con sus procedimientos disyuntivos, para crear posibilidades asumidas en una dimensión transversal. Con la intencionalidad de desbordar los binarismos, se ha planteado el encuentro entre “opuestos” para la construcción de otras miradas que surgen en los bordes o en el tránsito entre ellos. Los diferentes capítulos deconstruyen los límites y ponen en evidencia las grietas, fisuras, fracturas y hendiduras de las formas de control duales y separadas de unas estructuras que pretenden enraizarse en el transcurrir de la existencia. Nuestra intención también ha sido evidenciar otras escrituras que surgen en el movimiento y en el dinamismo de un habitar nomádico, que vincula e interconecta lo vital, expresado en formas creativas.

En tal sentido, la expresión *entre-lugar* remite a una tercera cultura (Bhabha, 2002)¹ que va más allá del binarismo y que no se encuentra en ninguna de las partes de la separación establecida, al tiempo que refiere a un estar que emerge en múltiples dimensiones como resultado de un

1 Véase Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

desplazamiento continuo que no la reduce a lo fijo de la identidad. Como proceso desterritorializante y reterritorializante, apela al movimiento en un ir y venir incesante que se encuentra en todas partes: adelante y atrás, arriba y abajo. Así, hay un continuo tejer y destejer las múltiples significaciones que opera en los cierres y que implica borraduras, y en algunos casos tachaduras, de los conceptos *buldócer*, *búnker* y *coraza*, que buscan explicar todo, y así constituir el espacio del *entre*. A su vez, esta zona, que no pertenece a ninguno de los opuestos, se configura como un atopus, como un lugar desituado, que no pertenece a ningún cierre fijo del sentido, sino a los caminos elaborados por lo indecible, que encuentra múltiples formas de expresión en las indefinidas aperturas de sentido.

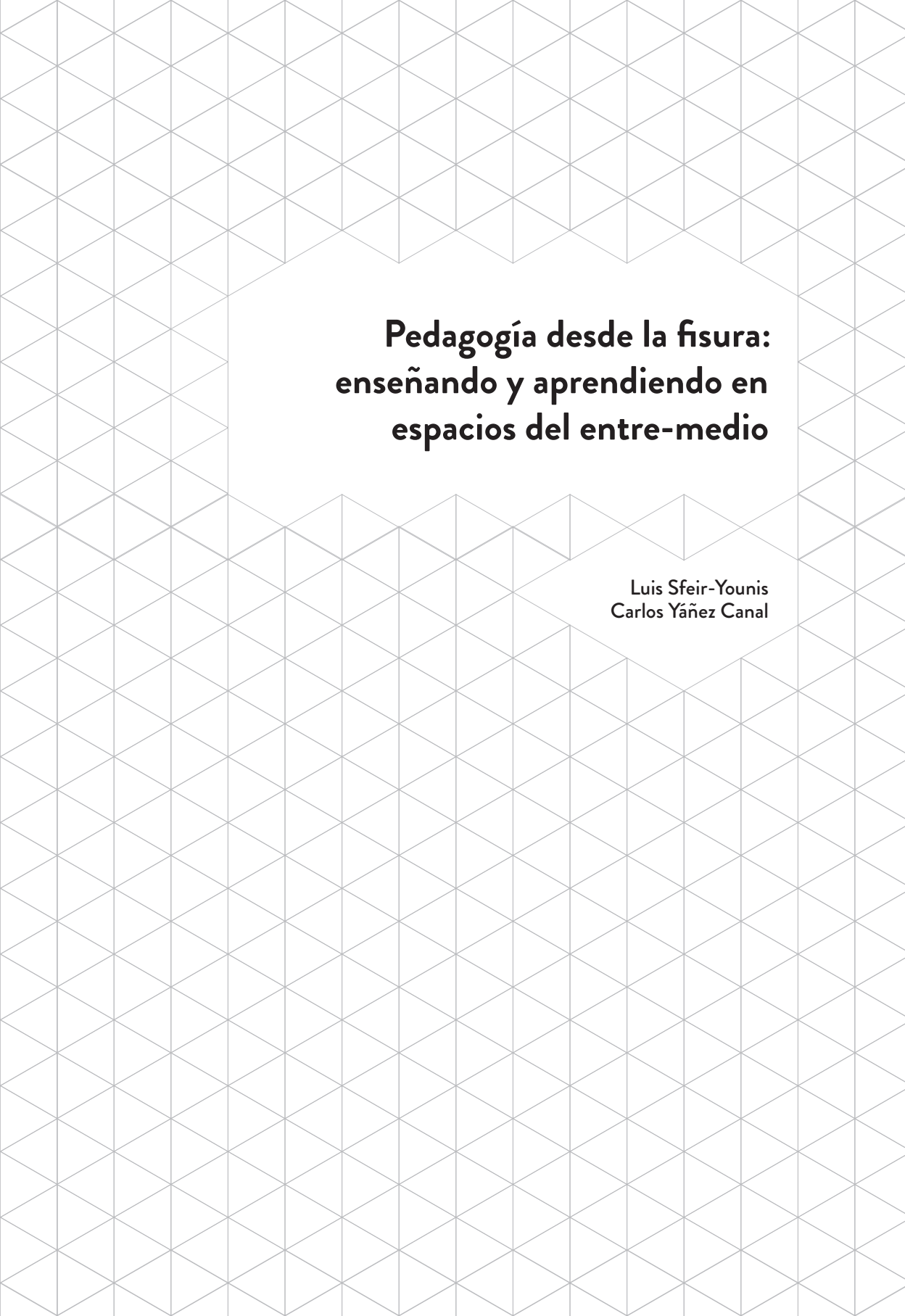
Los “entre-lugares de las culturas” contribuyen a la redefinición de *lo cultural* desbordando sus limitaciones y restricciones en términos comunitarios, territoriales e identitarios, ya que ponen en relación e interconectan los lugares a partir de la contigüidad y en la conjunción. En la configuración de dichas tramas también se encuentran otras formas de nombrar, de pensar y sentir, en la necesidad de captar el devenir en transformación, lo que implica un habitar nomádico que se reconoce en lo aleatorio, lo fragmentado, lo no único, al tiempo que apela a los cruces que derivan de las fronteras culturales, disciplinarias y lingüísticas.

Entre las tensiones que derivan hay algo que oscila con el vaivén del tránsito y de la fluidez, pero que no es transitorio; hay un resto que no resta, ya que se configura como lugar intersticial, como excedencia que conecta con lugares que recrean en forma prolífica espacios intermedios:

El problema no es de moldes ontológicos, donde las diferencias son efectos de una identidad más totalizante y trascendente que se hallaría en el pasado o en el futuro. Las hibridaciones unidas con guiones destacan los elementos inconmensurables (los trozos obstinados) como base de las identificaciones culturales. Lo que está en juego es la naturaleza performativa de las identidades diferenciadas [...] Esas asignaciones de diferencias sociales (donde la diferencia no es ni uno ni otro sino algo más, inter-medio), encuentran su agencia en una forma del “futuro” donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio. Es [...] un futuro intersticial que emerge entre-medio (*in-between*) de las reivindicaciones del pasado y de las necesidades del presente. (Bhabha, 2002, p. 264)

Parte I

Pedagogías en las fronteras



Pedagogía desde la fisura: enseñando y aprendiendo en espacios del entre-medio

**Luis Sfeir-Younis
Carlos Yáñez Canal**

Introducción¹

En las últimas décadas ha habido grandes contribuciones a la enseñanza por parte de pedagogías innovadoras y transgresivas que tienen como propósito introducir una atmósfera más crítica y creativa en el salón de clase; buscan que la clase sea más interactiva; que los estudiantes valoren y respeten la diversidad y se atrevan a entrar en una relación multicultural; que se busquen encuentros interculturales; que se resuelvan conflictos en mutuo beneficio; que los estudiantes conciban el mundo de una manera más holística; y que se cree la posibilidad de una transformación personal y de justicia social.

Generalmente, estas pedagogías tienen sus límites, sus temores, sus propios mecanismos que les impiden llegar más allá de sus objetivos planteados, particularmente cuando se encuentran con situaciones inesperadas, en espacios desconocidos, en los que sus protocolos y

¹ Las experiencias que se describen en este capítulo son parte de reflexiones de los autores, quienes se han involucrado, durante más de cuatro años, en el proyecto de investigación “Cuerpos y subjetividades”, entre la Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales, y la Universidad de Michigan, Ann Arbor, EE.UU. Durante el proceso, se han investigado y establecido diálogos con estudiantes a través de videoconferencias, con el fin de propiciar reflexiones sobre la (de)construcción histórica y social de cuerpos, subjetividades de deseos, placeres y sufrimientos, y cómo esas vivencias impactan la búsqueda de identidades, nociones del otro y del nosotros. Este proceso educativo y de investigación se ha acompañado de cursos sobre raza y racismo, género y sexismo, sexualidad y discriminación sexual, además de grupos de conversación entre estudiantes que pertenecen a grupos sociales que se posicionan en condiciones desiguales y antagónicas. Así mismo, se ha tratado de llevar a cabo estas actividades dentro de un proceso educacional interactivo, crítico, no colonialista, de diversidad cultural y de transformación.

prácticas no son útiles ni válidos. Cuando los estudiantes y los profesores están en estos espacios desconocidos, inestables o ilusorios, a menudo los involucrados, particularmente los profesores, tratan de ignorarlos, repararlos o rehuir de ellos, fugarse en busca del refugio hacia lo conocido, lo aceptado, lo cómodo, lo esperado, a zonas confortables donde las teorías, las prácticas y los ejercicios tradicionales son generalmente validados y reafirmados. Estos espacios son los que nosotros llamamos *de fisuras* y son donde creemos en el potencial pedagógico como lo más prometedor. Sin embargo, requieren de un avance o una transformación pedagógica; en esas fisuras se necesita un cuestionamiento profundo del conocimiento establecido, de las prácticas convencionales, de nuestras nociones y vivencias de ser, del otro y del nosotros.

Los ejemplos más sobresalientes de pedagogías que, en nuestra opinión, han tenido el mayor avance en estas áreas de desigualdades y dominación son las pedagogías críticas o de liberación, las pedagogías multiculturales e interculturales, y las pedagogías de transformación. A veces, como el resultado de su mismo éxito, estas pedagogías han creado sus propios límites y sus temores de navegar dentro de estos espacios de fisura.

Las pedagogías críticas o de liberación basadas en las experiencias de Paulo Freire son un conjunto de prácticas y propuestas que establecen lazos entre la cultura, el poder y el conocimiento, y tienen como objetivo crear las condiciones para que los estudiantes reconozcan y revelen cómo los grupos e instituciones dominantes producen ideologías para justificar sus intereses, ideologías que pasan como ideas universales, como conocimiento, para así asegurar la reproducción de su posición social privilegiada. Asumiendo que el conocimiento no es neutral, en el salón de clase, las pedagogías críticas crean condiciones —una manera de pensar— que redefine la relación profesor-estudiante, empodera al estudiante y deconstruye el conocimiento convencional presentado por el profesor, negándolo, reformulándolo, invirtiéndolo y hasta destruyéndolo con el propósito de que surjan enriquecimientos o formas alternativas de reflexionar sobre un tema, el ser, el otro y la sociedad (Molina Arboleda, 2011). El propósito principal en los salones de clase tradicional es empoderar al estudiante y hacer que el conocimiento tradicional dominante, a menudo representado por el profesor, se vierta en los estudiantes. En nuestra experiencia en EE. UU., en universidades que sirven a los grupos dominantes, este proceso debe reinterpretarse como uno en el cual se trata de empoderar a los estudiantes de grupos minoritarios en salones de clases cuya mayoría proviene de grupos privilegiados. En algunos casos en

los que el profesor hace parte de grupos minoritarios, el proceso revierte la propuesta de Paulo Freire y el propósito es empoderar al instructor frente a una mayoría de estudiantes de origen dominante.

Las pedagogías de transformación tienen su origen en pedagogías de liberación y su objetivo es crear un espacio de aprendizaje colaborativo entre el profesor, los estudiantes y las comunidades que se benefician del proceso educativo. El profesor deja su posición de ser la fuente del conocimiento, los saberes de los estudiantes son incorporados en el proceso educacional y los intereses o necesidades de la comunidad son tenidos en consideración y es el lugar desde donde surgen nuevas maneras de saber, vivir y ser. La idea de transformación indica no solo un cambio en el aula de clase, sino también en el aprendizaje, que lleve a mayores “conocimientos” y, también, a una transformación social y del ser. Sin una transformación profunda de la conciencia del profesor y los estudiantes, además de una comprensión más amplia del *otro*, no se perfila un cambio social que se traduzca en mayor igualdad, justicia y compasión.

El objetivo de las pedagogías multiculturales es llamar a un encuentro y a un diálogo entre estudiantes que pertenecen a grupos que generalmente están en desigualdad social para que entiendan, reparen y experimenten la experiencia del otro, sea este un ser privilegiado o un ser perteneciente a grupos excluidos. De esa manera, se darán cuenta de que cada uno vive una experiencia cultural, social e histórica que no es universal, ni mejor o peor que la de otros grupos. También reconocerán que se deben respetar las vivencias culturales del otro y que, para compartir o participar juntos, es necesario crear “terceros” espacios, espacios de igualdad y justicia, dentro de un contexto macro-social injusto y desigual. De esa manera podrán crear, en conjunto, una vida mejor para los grupos en diálogo y para la sociedad en general.

La pedagogía multicultural se puede concebir como un peregrinaje hacia los límites, como una aproximación a la(s) cerca(s) que divide(n) los grupos sociales dominantes de los grupos subordinados. Su éxito se demuestra con la llegada a ese acercamiento, a los límites, a la cerca que divide los grupos sociales que se encuentran en ese esfuerzo. Esa pedagogía nos recuerda mucho las imágenes de familiares que recorren largos caminos para visitarse en el muro que marca la frontera entre Estados Unidos y México. Están ahí, hablando, tocándose las manos, mirándose, pero cada uno en territorio dividido, separado. Es hasta allí que la pedagogía multi e intercultural lleva a los estudiantes.

Con todo, una vez ahí, frente a frente, los unos y los otros, ¿qué sucede? La pedagogía multi e intercultural asume que lo osado y riesgoso

para el grupo dominante es cruzar y entrar al territorio cultural del grupo al que subordinan (el movimiento en la otra dirección es más común y muchas veces obligatorio) y que, si la enseñanza ha sido exitosa, estos individuos del grupo dominante serán invitados de “honor” durante esa visita al territorio alternativo. Esas visitas pueden resultar satisfactorias, enriquecedoras y valiosas para las dos partes. En todo caso, el papel del facilitador es repetir estos esfuerzos de cruzar territorios culturales hasta que estos límites (si fuera posible) se hagan cada vez más fáciles de atravesar y, en la medida de lo posible, desaparezcan. Respeto, tolerancia, escuchar al otro, crear espacios de acercamiento, eliminar prejuicios, entender la noción de privilegio y cruzar límites son las vías más enriquecedoras de las pedagogías multiculturales, pero estas son temerosas de ser cuestionadas en sus bases, de llegar a territorios desconocidos y de enseñar de y desde los territorios de fisuras.

La pedagogía en y desde la fisura que nosotros proponemos se ubica dentro de estas perspectivas pedagógicas, pero hace el esfuerzo de ir más allá de esos encuentros convencionales. Invita a los participantes a cuestionar los orígenes sociales, políticos e históricos del conocimiento (pedagogía crítica), a reflexionar sobre las nociones del otro y de sí mismo (pedagogías de transformación), a iniciar un peregrinaje hacia las fronteras (pedagogía multicultural) y, además, a cuestionar toda forma de conocimiento, a crear espacios vulnerables de encuentro, a cruzar las fronteras y atreverse a convivir en territorios desconocidos. La “pedagogía en y desde la fisura” comienza al tiempo que lo hace ese encuentro, nace cuando las pedagogías anteriormente mencionadas “terminan” su trabajo. Nuestra contribución es que hemos observado y vivido esos momentos en que, al llegar a la frontera de las mencionadas relaciones, al borde, surgen espacios desconocidos para todos, que antes del esfuerzo de cruce no existían o por lo menos no eran visibles para nadie. Surgen espacios de agrietamiento y de rompimiento que fluyen, desaparecen y se transforman tanto entre las fronteras como al otro lado de ellas, y que llevan a los estudiantes y al profesor al conocimiento y al esfuerzo intercultural generados desde otros territorios. La “pedagogía en la fisura” se nutre de y responde a estos agrietamientos que se crean una vez iniciado el encuentro. Son fisuras que no se pueden anticipar, no son parte de la lógica de las expectativas de esos acontecimientos de acercamiento, que interrumpen la precisión de lo conocido y la ilusión de haber domesticado las expectativas del encuentro. Su poder desestabilizador, intemporal y de irrupción, que sorprende y amenaza,

hace que esas fisuras y los silencios que generan sean percibidos como un fracaso de ese acercamiento, como algo que salió mal, como un desvío en el camino.

La pedagogía de, en y desde la fisura se involucra en un proceso en el cual, para deshacer y revelar el origen social y político del conocimiento, así como desmoronar los binarismos y crear un nuevo lenguaje (incluyendo el silencio), es necesario hacer tambalear al conocimiento, revelar sus grietas y sus contradicciones, romper con su naturalización y normatividad y, si es necesario, destruirlo de tal manera que quede en ruinas. En otras palabras, como sostenía Kafka, la estructura de una casa solo aparece cuando la edificación está en ruinas; así, es posible crear un espacio de aprendizaje en medio de la devastación. Los estudiantes y sus profesores se ven confrontados con el esfuerzo de deambular por esa devastación y, desde allí, comenzar a renombrar, reescribir y revivir las experiencias sociales, el conocimiento y las concepciones de ser.

Aprender y enseñar en y desde la fisura implica una gran disrupción de lo que sabemos, conocemos y somos. A menudo nos sentimos desorientados, vulnerables y desnudos ante esta nueva situación; a veces, tratamos de sabotear este proceso creativo invocando conceptos, teorías y perspectivas binarias, nociones de ser unitarios y antagonistas, y concepciones sociales individualistas que, aunque no nos presentan una salida a estos laberintos, al menos nos ofrecen una explicación, una seguridad, que se va perdiendo mientras nos adentramos en el proceso creativo desde la fisura. Nuestra experiencia nos indica que, una vez recorridos estos territorios de fisura, no hay vuelta atrás, no es posible volver a ser lo que se era antes de este proceso ni a concebir las relaciones, el otro, la sociedad y la vida de la misma manera. El camino que se debe seguir es la reconstrucción, muchas veces utilizando los ladrillos y deshechos anteriores. En conjunto, alumnos, educadores y miembros de la comunidad deben dialogar y crear una nueva comunidad incluyente, y un nuevo lenguaje apropiado y a la medida de los nuevos saberes y sentires que emergen en este camino y dentro de estos espacios de entre-medio. Hemos encontrado que los espacios donde el proceso educativo tiene mayor potencial de creatividad, de crítica y de transformación son los que se establecen entre lo tangible y lo intangible, lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, a partir de lugares de enunciación de otras formas de ser, pensar y sentir, cuyos sentidos son representados y que se entretajan en las fronteras del conocimiento.

Fisuras

En estos espacios, en medio de territorios de racionalidad y consistencia, se generan agrietamientos del conocimiento establecido (particularmente las nociones binarias de la realidad), se desnormaliza el aula de clase (y con ella todos los sistemas tradicionales de autoridad, control y participación) y se desmoronan las definiciones personales de identidad y de alteridad. Las prácticas pedagógicas y culturales que asumimos en estas circunstancias desbordan lo espacial y lo social en la medida en que desterritorializan y reterritorializan, tejen y destejen, apropian y desapproprian, las imágenes que se construyen de sí mismo, las relaciones con los otros y con su entorno. Es dentro de este proceso de agrietamiento que se presentan oportunidades pedagógicas de crear nuevas miradas, saberes y sentires que no se darían en los formatos tradicionales.

Estos espacios en las fronteras, estos agrietamientos son los que denominamos de, en y desde la *fisura*. Tales fisuras se presentan como rompimientos o, simplemente, terrenos baldíos donde se dan intersecciones; son sitios oníricos que surgen, fluyen, aparecen y desaparecen durante el proceso educativo. Generalmente, estos espacios irrumpen, sorprenden y son prácticamente imposibles de predecir; sufren cambios constantes que tienen su propia “ilógica”, pues no se sabe cuánto abarcarán ni por cuánto tiempo estarán presentes. Algunas veces, las fisuras también son el resultado de esta nueva pedagogía que, al hacer llegar a los límites el conocimiento convencional, binario, logocéntrico, lo hace estallar y crea fisuras dentro de las que se origina un proceso pedagógico no anticipado.

Al interior de dichas fisuras se pueden hacer temblar los límites abriendo la posibilidad de suprimir los conceptos que se les asocian, para poder seguir los hilos que han bordado dichas texturas, su configuración, su ensamblaje y reensamblaje del sentido en el tejido de lo posible. Se trata de exigir el pensamiento para evidenciar sus propios límites, que pueden ser disciplinarios, geográficos o estéticos. Allí se evidencian las grietas del conocimiento establecido, de las formas posibles de control, de construcción de identidades.

En este proceso, los lugares de encuentro no se reducen a una visión culturalista (ya sea en términos de trascendencia, de esencia o como recurso), en que se anudan mecánicamente nociones de territorio, comunidad, cultura e identidad, ya que es un continuo ir y venir (tanto interior como exterior) que apela a un “vivir entre fronteras”, en un entremedio, que es “un movimiento exploratorio, incesante, que expresa tan bien la palabra francesa *au-delà*: aquí y allí, en todos lados, *fort/da*,

de acá para allá, adelante y atrás” (Bhabha, 2002, pp. 17 y 18). En estos términos, las clausuras y las aperturas, las luces y las sombras tienen un contacto que es el lugar de la puesta en relación y lugar de su contigüidad.

En la exploración de mundo entre fronteras, se generan diferentes tipos de fisuras, ya sean agrietamientos en el conocimiento convencional, en las concepciones de sí mismo y de los otros, en el lenguaje, o en la ética y la estética de la vida. Esas fisuras son de diferentes tipos y cada una requiere de una mirada, un entendimiento, un afecto y, si es posible, una respuesta pedagógica diferente.

Fisuras en el conocimiento y espacios del entre-medio

El conocimiento convencional, con sus raíces en la modernidad europeizante, es generalmente un conocimiento binario. Este conocimiento fue generado dentro de una contradicción, en una sociedad en la que los grupos dominantes, colonialistas, blancos, ricos y heterosexuales, buscaron justificar sus acciones esclavizantes, explotadoras y violentas, al mismo tiempo que la sociedad civil creaba visiones civilizantes, republicanas, democráticas de igualdad social, libertad personal y de derechos humanos. El resultado fue concebir la naturaleza, la realidad social y la vida como una serie de opuestos, como binarismos excluyentes. En ese escenario, los beneficios del desarrollo capitalista, los botines coloniales, y los derechos y protecciones de esta nueva sociedad se reservaban a los grupos minoritarios pertenecientes a un polo de la visión binaria (definiéndolos como superiores, puros, normales, buenos, verdaderos ciudadanos, gente decente y merecedora) y se le negaban a los miembros del polo opuesto (definidos forzosamente como la agrupación de todo el resto, como grupos inferiores, contaminados, malos, patológicos, criminales, animales, no merecedores de participar y compartir los derechos y beneficios de estas sociedades a las que pertenecen). De ahí surgen los binarismos blancos y negros, heterosexuales y homosexuales, hombres y mujeres, etc.

El “éxito” de estos binarismos del conocimiento y de su representación social dependía de eliminar y hacer imposible una tercera opción, de cerrarle el camino a una alternativa a esas polaridades, de crear espacios de un nosotros alternativo. Cada vez que aparecía una nueva opción, se la negaba o se la incluía en los grupos considerados inferiores. Es así como la categoría de “negro” pasó a incluir todos los grupos étnicos que no eran aceptados dentro de la “blanquedad” y se les denomina hoy *gente de color*. La polaridad homosexual se expandió para incluir a grupos bisexuales, intersexuales, transexuales, asexuales, etc., que no tienen entrada en

o desafían el mundo heterosexual, creando las nuevas categorías de LGBTI (lesbiana, gay, bisexual, transgénero e intersexual). La mujer, en el binarismo de género, pasa a ser una categoría de *default*, es decir, incluye todo ser que no es asignado a la categoría hombre en su nacimiento, es tratado quirúrgicamente para transformarlo en mujer, como ocurre con el bebé que nace con un pene muy pequeño, con órganos sexuales de los dos sexos o sin órganos sexuales visibles; todos ellos son transformados y asignados a la categoría mujer. Para romper con el binarismo social y cultural es necesario crear puentes, espacios alternativos que cuestionen y desafíen esas posturas binarias; se requiere explorar y crear una realidad alternativa, de concebir un mundo en el entre-medio de esas visiones polarizantes. El rompimiento de los binarismos crea un espacio para el renacer de una nueva forma de entender y sentir la realidad social, el conocimiento y la vida. Un conocimiento alternativo no puede surgir si no se crea un espacio desde el cual brote y se nutra.

Es en el *espacio del entre* (intra y extraterritorial), del límite entre realidades diferentes o contiguas, incluso interdependientes, que se constituye en un mundo del medio (físico, simbólico, corporal, estético y cultural) que no separa los opuestos o los invierte, sino que los une sin juntarlos, en un trámite que permite el tránsito de ambas partes. Por ejemplo, la aparición de la asexualidad rompe con el binarismo sexual heterosexual/homosexual, ya que estas últimas dos categorías son de atracción sexual, creadas en base a una noción histórica y cultural del deseo y la atracción sexual, uno atraído al sexo opuesto, el otro, al mismo sexo. La categoría homosexual en el binarismo tradicional va poco a poco incluyendo todas las categorías de sexualidad que podrían poner en peligro las nociones del binarismo conceptual y todos los beneficios sociales que este conlleva y así aparece gradualmente la categoría LGBTI. La noción del *otro* se transforma en un espacio tan inclusivo que va perdiendo sentido, ya que, aunque todos los miembros del LGBTI comparten la exclusión por parte de la heterosexualidad, muchas de esas categorías tienen poco en común.

A nuestro parecer, si tomamos en serio la categoría bisexual, esta rompe directamente con las nociones de deseo y atracción sexual de la heterosexualidad. Esta representa una fisura del conocimiento tradicional y las pedagogías críticas, en lugar de comenzar por estas categorías, las desechan como casos especiales, sin mucha reflexión sobre ellas. En el caso de la persona asexual, así como la bisexual, quien no siente atracción sexual no pertenece ni a una ni a otra de las polaridades binarias, lo que abre un mundo entre-medio, una tercera alternativa, una vida, una experiencia,

una visión de la intimidad en la que es posible vivir sin sentir atracción sexual. Las pedagogías críticas también invitan a una deconstrucción de nociones de atracción, deseo, intimidad y relación que no son posibles mientras estemos concentrados en el binarismo tradicional. Estos casos son los más interesantes para una pedagogía de entre-medio, ya que le dan voz y visibilidad a grupos excluidos y aglomerados en la macrocategoría del *otro* y son los más fructíferos para estudiar la sexualidad. Así mismo, le dan entrada a un mundo de multiplicidad y complejidad inexistente en las pedagogías tradicionales.

La asexualidad, la bisexualidad y las otras experiencias de entre-medio crean espacios nomádicos, de peregrinaje, de un ir y venir, que no pertenecen a ninguno de los opuestos; se configuran en los trayectos y trayectorias de lo indecible que encuentra múltiples formas de expresión, de las posibilidades, de las aperturas indefinidas de sentido. Aquí, el saber reaparece como lo históricamente devenido en conocimiento situado en un entramado de relaciones, fuerzas, afectos, prácticas discursivas y no discursivas, formas de visibilidad y de enunciación, lo que implica la emergencia de otros modos de nombrar, de ver, de hacer, de sentir y de conocer que aportan, colaborativamente, nuevas perspectivas sobre el conocimiento, nuestras relaciones sociales y nuestras concepciones de ser, no ser y ser múltiples.

Las imágenes que nos transmite dicho nomadismo apelan a la unión sin unión, ya que no se observan como partes de una polaridad, sino que son la inefabilidad del acontecer. Hay un resto que no se dice, una excedencia que oscila en un entre y cuyo vaivén ocurre en las consideraciones del binarismo y lo fijo del sentido. Esto nos permite ver lugares de tránsito y las huellas de la migración entre diferentes lugares y miradas. Es una excedencia que disloca los horizontes de cierre y clausura del sentido; son lugares intersticiales, que no están exentos de conflictos.

Agrietamientos e identidades: el sí mismo, el otro y el nosotros

En las fronteras de sí mismo y del conocimiento hay una transición continua y permanente, cuyo atravesamiento rompe con lo prohibido, lo vetado y lo vedado. Los que se atreven a desafiar los binarismos, quienes cruzan esas fronteras de los opuestos y superan la impotencia disciplinaria (que deriva de la separación y de la división), los “atravesados”, habitan en una estética que denota una inestabilidad de entrecruces, de encuentros y desencuentros, que se nos ofrece como un dominio vasto

(pero de intersecciones con otras disciplinas), tan amplio como sugiere el propio nombre adoptado históricamente para designarlos.

La codificación escenificada por los límites y los límites normales de la codificación se ven extraviados por los virajes de lo expandido del mirar y del sentir descentrado, cuya hibridez, tanto en el plano epistemológico como cultural, al incluir la transdisciplinariedad, transnacionalidad, transculturalidad, transterritorialidad, translacionalidad y transtextualidad rompe con lo fijo de lo establecido. Todo esto implica un aprender a aprender, así como un aprender a desaprender y comenzar a construir otro conocimiento que se sitúa en relación con un sí mismo y un “nos-otros”.

En todo lo anterior sobresale el hecho de que se comparta el sentido o la idea de que el nosotros “forma el sentido del mundo”. En ello se resalta la condición primordial del “ser con” o del “estar juntos”, y responde a la “lógica del con”, del “ser los unos con los otros, los unos dirigidos a los otros” (Nancy, 2006, pp. 14 y 21).

En este énfasis en el diálogo y la comunicación, la alteridad asume una dimensión transversal produciendo contaminaciones entre saberes y lenguajes. En este sentido, la capacidad discursiva abre el espacio de la política, ya que la lengua habilita para construir formas de convivencia que permiten avanzar en una pretensión de verdad práctica como coordinación de la acción, con base en acuerdos. La alteridad no es un límite al diálogo, sino la condición de posibilidad.

El extranjero es superado en su condición de extraño para ser asumido en su proximidad como semejante. Nuevamente, en la centralidad de la relación se impuesta el entre, ya que su relación con otro implica algo constitutivo de nuestro ser sujetos porque “llego a ser yo en el tú; llegando a ser yo, digo tú. Toda vida real es encuentro” (Buber, 1997, p. 67).

En el proceso del diálogo se disuelve la soledad, pues en la relación que se establece en el ser otro y el mismo a través de la lengua, se pone en escena el entre del tercer espacio, que no se reduce al margen, sino a una negociación continua de un habitar en y con el otro. La cicatriz que trazan las pertenencias y las separaciones es suturada por fronteras líquidas en las que toda identidad es aparentemente diferida a zonas borrosas y difusas, asumiendo el reto principal de su aceptación y apropiación. Desde los bordes de sí mismo y del otro se generan nuevos procesos que buscan dar cuenta de todo aquello que surge en términos de experiencias, conocimientos y reflexiones. Es allí donde los *borderlands* también se constituyen a nivel corporal, sexual, espiritual, psicológico, etc., y en cuyas fronteras establecen nuevas formas de imbricación, de afectación,

de fuerzas, de palabras, de afectos, de cuerpos, que se entrecruzan y se atraviesan incesantemente en lo que se ha sido, lo que se es y lo que se puede ser como singularidades y como comunidad.

Agrietamientos del lenguaje y lenguajes del otro

Es en estos lugares donde se da un espacio a otros lenguajes que se ubican fuera de significados asociados a significantes definidos, y cuyas escrituras (experiencias y conocimientos) surgen en el tránsito entre los bordes, cuyo movimiento se desplaza entre lo que arrastra la memoria y la imaginación en el transcurrir de la propia existencia. La cuestión no refiere a una mera inversión, sino a un habitar movable, desarraigado, que genera resquebrajamiento en las formas duales y separadas que establecen los límites con sus cierres y clausuras.

Esta situación tiene similitud con lo que expresa el pintor Francisco Brugnoli cuando pide a sus estudiantes que se desprendan “de la cosa de aquello que lo nombra”, además de crear una fisura “de la cosa con su familiaridad y habitualidad”; así, crean “una fisura en el signo, entre signifiante y significado”. Por ejemplo, “¿de qué manera una silla puede dejar de ser silla y puede ser otra cosa?”, explica el académico. Nosotros vivimos en un mundo, en un contexto histórico y social, en el que todo ha sido definido, en el que a todo se le dio un sentido, un lenguaje que nos aprisiona en una perspectiva, en un sentir (o no sentir), en una forma de “ver-nos” y ver a los otros. En los agrietamientos del lenguaje, buscamos crear un espacio pedagógico en el que renombrando podemos recrear el conocimiento, la realidad social y redefinirnos. Por ejemplo, en nuestras clases sobre raza y racismo, se vive una incomodidad en el lenguaje que se usa para nombrar y nombrarnos, como es el caso del uso de *blanco* para referirse a un grupo social y *negro* para el opuesto. La utilización de esos términos ya condiciona de antemano una relación y una manera de verse a sí mismo, ya que en esos nombres se revela toda una serie de asociaciones de pureza, claridad, razón, integridad, bondad en lo “blanco” y oscuridad, confusión, rareza, inferioridad, temor, maldad en lo “negro”.

Es en estos agrietamientos del lenguaje, en este cuestionamiento de significados y significantes, donde se presenta una oportunidad de ir más allá de lo convencional. Pero esto implica la aparición de una zona de incomodidad, de vulnerabilidad, un espacio sin nombres, un espacio sin sentido o con significación en construcción. Una conversación en

clase sobre el latino, el mestizaje y la hibridez, como punto de partida, genera nuevos conocimientos, revela nuevas vivencias y da lugar, por necesidad, a un nuevo lenguaje. Pongamos por caso la conversación blanco y negro, donde la experiencia de otros grupos, como los indígenas y los de otros “colores”, se evapora y la concepción de exclusión toma primacía. En esas fisuras, centrándose no en los polos binarios, se puede lograr un diálogo que le dé valor a la experiencia de esos “otros-otros”. Por ejemplo, en el tema ser latina o latino, lo central no es solo la exclusión, sino la inclusión ignorada, o la inclusión excluida, de tener al latino dentro de tu propio hogar, como es el caso de la empleada doméstica, e ignorar y crear exclusiones dentro de ese territorio de inclusión y privilegio. Las nociones de ciudadanía, migración, explotación y globalización no tendrían lugar si no se enfoca el diálogo en esos espacios de agrietamiento donde las nociones y el lenguaje del binarismo tradicional no funcionan.

En estos espacios híbridos, de transición liminal, que resaltan las múltiples huellas dejadas en los caminos de lo vital, queremos resaltar la hibridez de las lenguas, y su posible y necesaria impureza de la traducción. Es una lengua que es apropiada con los nuevos colores y los sonidos de un tercer espacio (Bhabha, 2002), y que se adopta como nueva forma de comunicación en una nueva identidad. La música que deriva de sus sonidos también asume otros ritmos, que reflejan el carácter permanente y nomádico de su hábitat: es un afuera que incluye el adentro, pero un adentro que incluye un afuera. Esto también reafirma la expansión de los límites del sí mismo, de esa subjetividad que se expande en nuevas formas y que se proyecta en múltiples direcciones.

En dicho hábitat, la lengua se desenvuelve en la fisura, en su indivisibilidad e irreductibilidad. En dicha condición, no hay formas estables de codificación, ya que en el cruce o el descruce de las fronteras idiomáticas, los trazos de división se diluyen en nuevas configuraciones espacio-temporales. La inteligibilidad se ve mediada por una experiencia que no se reduce a la mera representación de los límites establecidos. La heterogeneidad implícita recrea el hogar en cualquier lugar allende los límites fronterizos, de un lado como en el otro, que está en todas partes. En estos términos, se elaboran puentes que permiten formas de concebir lo unible en su separación como una especie de no simultaneidad de lo simultáneo (Rincón, 1995) o de heterogeneidad multitemporal (García Canclini, 1990). No se evidencian dos realidades de frontera, ya que hay presencia en la ausencia, cercanía en la separación, pertenencia en la soledad e identidad en la diferencia.

Fisura y est-ética

La pedagogía desde la fisura nos remite a una dimensión estética y ética de la experiencia, al tiempo que nos sitúa en la dimensión de la eventualidad, de un posible ilimitado que genera el sí indagativo-cognoscitivo. Es la dimensión del encuentro entre “opuestos” y de lo inverosímil que contiene la incertidumbre, la ambigüedad y el misterio con que el mundo se da a mitad de perfil, parte en sombra parte en luz, en un juego de identidades controvertibles y controversiales de una misma y única identidad. El territorio “estética” connota, ante todo, apertura y flexibilidad, es decir, que apunta de inmediato a un uso vertical para referirnos a los infinitos planos y a la inagotable riqueza de aspectos que concurren, de algún modo, a darle renovado sentido” (De la Calle, 2003, pp. 249 y 250). La experiencia estética también invita al sentir, a las emociones, a las visiones e intuiciones, a participar creativamente en abrir nuevos territorios de encuentro y verdad, de posibilidades en común, de interdependencia y solidaridad.

La opción estética como conocimiento sensible nos ubica frente a su inseparabilidad en relación con lo teórico y lo existencial como experiencia, relación que proporciona un marco posible en la gestación de nuevas miradas y nuevas formas de nombrar que encuentran alimento en la deslimitación que hacen los “refugiados” o “desterrados” de los límites de lo fronterizo. En esa medida, irrumpen prácticas cuya anormalidad se expresa en estructuras lingüísticas permeables y porosas que posibilitan nuevas formas de integración, trasgrediendo los límites de las enunciaciones y las epistemes, así como de las posibilidades de un nomadismo que se resiste a lo establecido en términos conceptuales y corporales.

De otra parte, la noción de alteridad abre hacia una reflexión ética en que tanto la separación como la unión son rearticuladas en un espacio que posibilita el encuentro entre “diferentes”, que contempla el disenso y la negociación de dichas diferencias. En lugar de invocar una moralidad sobre y con el otro en un mundo injusto y desigual, la pedagogía desde la fisura apela a una ética de un “nos-otros” que establece que la relación con otro es la relación con un ser único e irrepetible, lo que plantea exigencias de justicia y de una democracia que no se reduzca a un aparato formal, sino como resultado de significaciones compartidas en una construcción colectiva que supere lo consensual en términos de la autoridad hegemónica. Además de reconocer lo común de las múltiples singularidades, que a su vez generan nuevas epistemes y el acceso a ellos, en el origen del acontecimiento ético se encuentra la responsabilidad

por el otro, es decir, la “ruptura de la indiferencia” (Lévinas, 1993). En el aula de clase ¿se puede producir la ruptura de la indiferencia a partir de las siguientes preguntas?:

- ¿Qué significa esto para ti?
- ¿Qué responsabilidad implica esto para tu vida?
- ¿Qué obligación moral y social se crea al indagar en estos mundos entre-medio?
- ¿Qué consecuencias tiene este nuevo conocimiento en la reorganización social y en decisiones de políticas sociales?
- En esta “est-ética”, que busca asumir el “nos-otros” desde las prácticas culturales que se originan en los encuentros académicos, se va constituyendo en un lugar como un nuevo espacio sensible, de entre-medio, que posibilita el estar juntos en una coparticipación activa y común (Rancière, 2000), la cual se configura como un espacio de interés.

Referencias

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Buber, M. (1997). *Io e tu, en Il principio dialogico e altri saggi*. Milano: San Paolo.
- De la Calle, R. (2003). Las fronteras lábiles de la estética, estética y crítica de arte. En A. M. Guasch (Coord.), *La crítica de arte. Historia, teoría y praxis* (pp. 245-268). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Molina Arboleda, F. H. (2011). ¿Y qué de las pedagogías críticas? *Revista Q*, v. 5, (10). https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista_Q/article/view/7790
- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- Rancière, J. (2000). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rincón, C. (1995). *La no simultaneidad de lo no simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Casas en la frontera: rastros de una jornada¹

**Denise Marcos Bussoletti
Vagner de Souza Vargas
Krischna Silveira Duarte**

1 Hay una primera elaboración breve de este texto publicada por Bussoletti, Duarte y Vargas (2017). Dicho texto contiene una parte de la elaboración que se discute en este capítulo.

*Yo no sé de dónde soy,
mi casa está en la frontera.*
Jorge Drexler, *Frontera*

Introducción

Este texto presenta algunos elementos teórico-reflexivos que están en desarrollo y perfeccionamiento en el marco de las lecturas y prácticas del Grupo Interdisciplinario de Investigación en Narrativas, Arte, Lenguaje y Subjetividad (GIPNALS)², perteneciente a la Facultad de Educación y del Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de Pelotas, ubicada al sur del sur de Brasil. A lo largo de los últimos casi diez años de existencia del Grupo, muchos han sido los enfrentamientos, embates y debates. También han sido incontables las interlocuciones realizadas y, como resultado, las producciones académicas. En tal sentido, como

2 El GIPNALS está vinculado al Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq). Se puede conocer más información del grupo a través de la siguiente dirección electrónica: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/8617182357200286>

parte de un análisis mayor que estamos realizando acerca de nuestra trayectoria, el presente artículo se presenta como una parte importante de lo que define nuestra identidad de investigadores, movidos por la inquietud y por el descontento activo con las graves desigualdades sociales, políticas y económicas, y sus consecuencias en la educación y en el pueblo brasileño.

Como enfoque de nuestro trabajo, destacamos las narrativas populares en sus más distintas expresiones, concediéndoles lo que consideramos un tratamiento ético y estético distinto. Distinto con relación a los estándares hegemónicos de producción y reproducción de lo que Walter Benjamín denominó *las manifestaciones de la barbarie*. Cabe resaltar, además, que a finales del 2017, momento en el que escribimos este texto, pasados muchos años de la escritura de las “Tesis acerca del concepto de la historia”, de Walter Benjamín, nunca como antes sus afirmaciones nos parecieron tan vigentes. Al final, como él, creemos que “todos los que hasta hoy lograron vencer, participan de la comitiva triunfal en la cual los dominadores de hoy pisotean los cuerpos de los que están postrados en el suelo. Los despojos son llevados en la comitiva, como de costumbre. Esos despojos son los que llamamos *bienes culturales*” (Benjamin, 1994).

La barbarie, en esta perspectiva, forma parte de lo que denominamos *civilización de una rara y específica forma*: al mismo tiempo en que es su revés, también lo es su presupuesto. En esta configuración, el bárbaro no es el *otro* de la civilización, sino que es parte integrante de sus flujos y reflujos. “Y, así como la cultura no es exenta de la barbarie, no es, tampoco, el proceso de transmisión de la cultura” (Benjamin, 1994).

Por lo tanto, buscar “cepillar la historia a contrapelo” nos parece que es, aún, la gran tarea, tanto en la investigación como en la vida. Sin embargo, dicha búsqueda está lejos de ser fácil. Muchos han sido y siguen siendo los intentos de expresar tal necesidad. En el campo conceptual, un instrumento que ha venido revelándose como útil es el concepto de *frontera*, el cual, en el contexto de nuestro trabajo, trataremos a continuación.

Acerca de las fronteras

Partimos del presupuesto de que el concepto de *frontera*, tratado en sus múltiples posibilidades de comprensión, es un elemento fundamental para pensar propuestas pedagógicas que abarquen las diferencias como un foco de profundización favorable al enriquecimiento de la producción del conocimiento, en su amplia complejidad (Bussoletti y Vargas, 2013a,

b, c; 2014a, b; 2016). Es evidente que, en la actualidad, existen muchas propuestas educativas que reflejan conceptos que deberían ofrecer nuevos caminos a la formación académica, así como a las prácticas educativas y a la sociedad en general.

En línea con esas propuestas, creemos que la posibilidad necesaria de cambio de paradigmas hacia propuestas educativas innovadoras pasa por la recuperación de la dimensión ética del quehacer educativo aliado a una otra estética de la existencia humana, como principios. Tal dirección cuestiona y confronta así las relaciones sociopolíticas y económicas de silenciamientos impuestos y se rebela contra los abusos resultantes de esas relaciones que conducen aquello que Boaventura de Sousa Santos (2001) denomina *epistemicidios*. En sentido opuesto a todo un conjunto de epistemicidios y su consecuente empobrecimiento de la experiencia, nos aliamos a la perspectiva multicultural para la investigación en educación, en la dirección de aquello que defendemos como tiempos y espacios de la entre-culturalidad.

Proponemos, no obstante, una ampliación crítica a la perspectiva de la multiculturalidad, algo que se procesa en el campo de la dialogicidad entre lo multicultural y el multiculturalismo, particularmente, cuando se aplica al campo de la educación. Cuando hablamos de entre-cultural, defendemos un tiempo y un espacio en el que existe una hibridación de las distintas características, conceptos, culturas, que no se pueden considerar apartadas unas de otras. Esta referencia inicial es necesaria para que no incurramos en la posibilidad de asumir la discusión aquí propuesta pensando solamente en lo multicultural o en el multiculturalismo. ¡No se trata de eso! Reforzamos la idea de que hablar de entre-culturalidad no significa solamente asumir la convivencia de las distintas culturas, sino que implica la condición necesaria de que exista un intercambio efectivo entre las culturas en su pluralidad y singularidad plurales.

También es importante decir que no deseamos transitar por un tipo de propuesta educativa que, de forma determinista, traiga respuestas, sino que elabore preguntas y así determine cómo deben ser las prácticas y acciones pedagógicas. Esto se debe a que la historia de la educación ya nos ha dado suficientes ejemplos de que la visión normativa tradicional, evidenciada en el campo de la educación brasileña, hace mucho dejó de responder a nuestras necesidades, deseos y utopías.

Tampoco queremos describir las características que diferencian a los grupos, determinando los mecanismos con los que sus conocimientos actúan, en calidad de cómplices con lo que, en nuestra comprensión, es una visión silenciadora que resulta de un tipo de práctica hegemónica, que ya

demonstró su insuficiencia frente las necesidades de la educación contemporánea. Además de esto, es necesario enfatizarlo para advertir que todo lo que proponemos es producto de los debates propios de nuestra práctica, de las reflexiones realizadas a través de las actividades que desarrollamos en la ciudad de Pelotas, Brasil, en los últimos años, a través del Núcleo de Artes, Lenguaje y Subjetividad (Nals), que a su vez es parte del GIPNALS.

A lo largo de nuestra trayectoria, nos hemos convencido de que, para que suceda una ruptura con los modelos de producción y reproducción históricos, culturales y sociales que nos fueron impuestos, se deben considerar como protagonistas a los sujetos y los grupos en los que, a pesar todas las más variadas formas de violencia real y simbólica, continúan resistiendo, denunciando e indicando otros caminos hacia un futuro, buceando en la identificación de sus diferencias y en las problemáticas de sus adversidades (Bussoletti y Vargas, 2013a, b, c; 2014a, b; 2016; Bussoletti, Vargas, y Krüger, 2014). A partir de los desafíos y límites que asumimos en el Nals, la próxima sección señala algunas consideraciones éticas, estéticas y epistemológicas acerca de los trabajos que desarrollamos y de lo que defendemos como *otras* propuestas en el campo de la educación.

Por una educación emancipadora

Defendemos solamente los principios pedagógicos de una educación orientada a la diversidad por la diferencia, que pueden ofrecer condiciones de implementación o de prácticas emancipadoras efectivas en el escenario social y educativo brasileiro. Pero ¿de qué concepto de *diversidad* estamos hablando?

Para abarcar el núcleo de esta cuestión es importante afirmar, de acuerdo con Bhabha, la distinción propuesta entre los conceptos de *diferencia* y *diversidad*. Para este autor, la diversidad cultural es un objeto epistemológico, en el que la cultura es un objeto del conocimiento empírico, y la diferencia es un proceso de enunciación de la cultura “como ‘conocible’, legítimo, adecuado a la construcción de sistemas de identificación cultural” (Bhabha, 1998, p. 63), es un proceso de significación. En este proceso de significación, la cultura se afirma como un campo de fuerzas donde los distintos grupos afirman y reconocen su propia identidad, nunca homogénea, ni mucho menos como representaciones de aislamiento de culturas totalizadas o “protegidas en la utopía de una memoria mítica de una identidad colectiva única” (1988, p. 63).

Los aspectos que caracterizan las diferencias dentro de una diversidad cultural necesitan ser valorados como potencializadores de nuevos aprendizajes y nuevas prácticas en las distintas sociedades, para lo que es necesario asumir y reconocer nuevas pedagogías que abarquen todos los elementos de las distintas singularidades y orígenes.

Frente a la realidad de un mundo globalizado, cosmopolita, en constantes procesos de migración, independientemente de los motivos que llevan esos sujetos a trasladarse para otra región geográfico-cultural o de redistribuirse dentro del mismo espacio, el respeto a las diversas identidades y alteridades es fundamental. Con todo, más allá de eso, también se incluyen allí las características relacionadas con las identidades y expresiones de géneros, los cuerpos, los rasgos lingüísticos, las creencias religiosas, las sexualidades, las filosofías de vida, las imágenes corporales, y no solo aspectos geográficos, étnicos y culturales. Reconocer y comprender la legitimación de esos grupos y de todas las “inter-poli-hibridaciones” posibles entre ellos es una necesidad del mundo actual. Sin embargo, ¿las prácticas gubernamentales, pedagógicas, políticas, económicas y culturales brasileñas están aceptando la mencionada diversidad más allá de bellos textos de inscripciones legales o de publicaciones académicas? ¿Las nuevas aperturas de conocimientos son aceptadas por los diferentes académicos, pueblos, Estados y pedagogías?

Con esa reflexión, no podemos caer en la trampa de defender, conforme a la tradición pedagógica académicamente institucionalizada de nuestro país, que los conocimientos no clasificados por la noción científica necesitan una validación dentro de esos parámetros para que sean legitimados. ¡No lo defendemos! Lo que exponemos se refiere a una constante lucha por la reivindicación de los elementos de diversidad en sus propias formas de identificación y prácticas, legítimos en sí, desvinculados de una “validación” sedimentada en los principios e ideales hegemónicos. Por estos motivos, también estamos en la búsqueda de otras epistemologías, con el propósito de proponer enfoques de trabajo diferentes en nuestra región y que, posiblemente, puedan ser expandidos a nuevos espacios.

En el contexto brasileño como un todo, se evidencian derivaciones sociales de esas desigualdades. Una de ellas es el preconceito socialmente instituido (en todos sus matices). En el contexto de la proposición de políticas afirmativas y de inclusión social, las políticas públicas brasileñas pautan también el discurso de la diversidad a través de los ejes de la organización social y de políticas necesarias para su viabilización, llegando a afirmar a través de documentos oficiales que:

Los importantes avances producidos por la democratización de la sociedad en muy estimulada por los movimientos de derechos humanos, apunta a la emergencia de la construcción de espacios sociales menos excluyentes y de alternativas para la convivencia en la diversidad. La capacidad que una cultura tiene de lidiar con las heterogeneidades que la componen se ha convertido en una especie de criterio de evaluación de su etapa evolutiva, especialmente en tiempos de fundamentalismos e intolerancias de todas las órdenes como en la que vivimos. (Brasil, 2005, p. 7)

Aunque los discursos gubernamentales estén bien descritos en la legislación brasileña, las prácticas diarias están muy lejos de lo que allí se ilustra. Pensar fronteras en el ámbito de la cultura remite también a resaltarlas, no solo en las presencias, sino también en las ausencias reprimidas y activamente edificadas como tal. Para nosotros, en lo que se refiere a Latinoamérica, sigue siendo particularmente fundamental y necesario comprender esto. Nuestras fronteras están marcadas por ausencias y silencios incontestables. Significantes poderosos como *el hambre, la miseria, la violencia y la opresión* perpetúan formas de organización y de sustentación de subjetividades cautivas de un orden productivo y reproductivo de ausencias que, desde sus orígenes hasta sus desdoblamientos, no pueden dejar de discutirse. Los efectos catastróficos, objetivos y simbólicos, de tales ausencias en la vida de miles de personas nos hacen preguntar: ¿es posible concebir una subjetividad latinoamericana que resista a esta condición espaciotemporal de frontera?

Históricamente, la constitución social de Brasil se dio de manera cosmopolita, con la llegada de pueblos de diversos países de los cinco continentes para cohabitar estas tierras, junto con los pueblos originarios que aquí ya vivían. Aunque citamos este hecho de manera superficial, sin mencionar los procedimientos por los que se dio la conquista —a saber, silenciamiento, dominación, aniquilación y ocupación—, podemos notar que Brasil es un país multicultural por sí solo. Al reflexionar sobre el campo de la educación en nuestro país, observamos que, a pesar de los recientes avances de sus reflexiones teóricas y publicaciones académicas, las áreas de las ciencias humanas como un todo, la actuación pedagógica en los entre-lugares y fronteras, aún es discreta. Tal vez este hecho se deba a la resistencia de algunos órganos gubernamentales, así como académicos, para comprender los beneficios de valorar las prácticas de actuación en las zonas fronterizas, así como a prácticas inadecuadas de profesionales no preparados que, al intentar trabajar con aspectos de

actuación en la frontera, acaban imponiendo y reproduciendo los modelos hegemónicos tradicionales normalizados o neo-normalizados, revestidos de un discurso incoherente con la práctica.

Tal vez el carácter de tránsito de las zonas fronterizas sea justamente el peligro eminente que las ideologías hegemónicas no desean afrontar, pues saben que no existen medios para controlarlas y cercenarlas desde el momento en que se legitiman el derecho de instituirse epistemológica, política y pedagógicamente como características viables de existencia. Un requisito para comprender las acciones y prácticas fronterizas es asumir su constante movimiento, así como sus entrecruzamientos, intercambios e hibridaciones. Estos entre-lugares se muestran como importantes y ricos espacios de actuaciones futuras para el campo de la educación, siempre que se haga desde una perspectiva distinta de las tradicionalmente realizadas en nuestro país y, según lo dicho, todavía arraigadas a estándares, conceptos, normalizaciones e ideologías en curso hasta el siglo xx. Por eso, nuestros trabajos con el Nals proponen *otros* enfoques, distantes de las convencionalmente determinadas por el saber científico o “validadas” por los estándares académicos brasileños (Alves, Mello y Bussoletti, 2012; Bussoletti, Duarte, Júnior, Nogueira y Vargas, 2016; Bussoletti, Duarte, Vargas y Nogueira, 2016; Bussoletti y Vargas, 2013a, b, c; 2014a, b; 2015; 2016; Bussoletti, Vargas y Krüger, 2014; Bussoletti, Vargas y Ribeiro, 2014; Júnior, Bussoletti y Vargas, 2016; Vargas y Bussoletti, 2012, 2014, 2015). Buscamos lo que está apartado de esos espacios del saber para reflexionar acerca de otras posibilidades que tienen las sociedades contemporáneas, pues, de acuerdo con De Sousa Santos (1999, p. 126), estamos en una época en la que es muy difícil ser lineal.

Esto nos lleva a retomar a Silveira (2005, p. 23) cuando dice que la existencia de la frontera implica intercambios que pueden encerrar sentidos múltiples, puntos de contacto en los que el intercambio puede ser favorable para ambos lados y donde la hibridación sea posible a través de una especie de “tercero incluido”. Desde el punto de vista de este autor, podemos considerar las fronteras como espacios especialmente simbólicos donde las diferencias y asimetrías están bien demarcadas, ya que lejos de significar un enlace afectuoso y una eliminación de conflictos. Por eso, al considerar cualquier práctica educativa que transite en ese umbral de los conceptos de fronteras, tenemos que tomar la precaución de borrar las diferencias en el sentido de la búsqueda de la difusión del respeto y comprensión, en lugar de acentuar atributos inadecuados a la perspectiva de análisis de las diferencias.

Las fronteras culturales, como las políticas, son formas simbólicas complejas de manifestación del fenómeno humano, donde la alteridad surge como un valor fundamental, puesto que una política de diferencia se configura como posible. Para que exista la diferencia es necesario que existan los márgenes, los límites que separan el *yo* del *otro*, y que posibilitan que el juego entre proximidad y distancia se dé como una aventura del conocimiento, como una apertura al diálogo (Silveira, 2005, p. 28).

No obstante, para que nuestros trabajos en el Nals pudieran buscar las diversidades, las fronteras y actuar en estos entre-lugares, también necesitábamos una concepción epistemológica que viniera al encuentro de nuestras acepciones. A pesar de que estamos en pleno siglo *xxi*, la dominación epistemológica, conforme a la visión colonialista expuesta arriba, aún es muy fuerte en nuestro país. Sin embargo, en nuestros trabajos, provocados por todas estas cuestiones, ponemos el arte como el lugar de enfrentamiento a los silenciamientos, como propuesta educativa que transgrede las fronteras impuestas como únicas, diluyendo diferencias, hibridando umbrales, proponiendo el arte como eje catalizador y reflexivo, todo por medio de sus múltiples lenguajes.

Adoptamos el carácter potencialmente transgresor de los conceptos y de las normas impuestas, proponiéndonos transitar en esos entre-lugares donde podremos encontrar premisas de alteridades aún desconocidas y que, por la diversidad, puedan ser el eslabón potencializador en la búsqueda del conocimiento (Alves et al., 2012; Bussoletti y Vargas, 2013a, b, c; 2014a, b; 2016; Bussoletti, Vargas y Krüger, 2014; Bussoletti, Vargas y Ribeiro, 2014). En ese sentido, subrayamos la proximidad al discurso de Gómez-Peña (2005, p. 203), que, incluso hablando sobre la *performance* artística, nos ofrece indicios para superar estos conceptos en nuestro terreno de acción, al plantearnos que en el lugar de habla el único contrato social que existe es nuestra voluntad para desafiar estándares y dogmas autoritarios, y continuar empujando los límites de la cultura y de la identidad. Es precisamente en las fronteras emparejadas entre culturas, géneros, oficios, idiomas y formas artísticas que nos sentimos más cómodos y de donde reconocemos a nuestros colegas. Somos criaturas intersticiales y ciudadanos fronterizos por naturaleza —miembros e intrusos al mismo tiempo— y nos regocijamos en esta paranoica condición. En el acto de cruzar una frontera, encontramos nuestra emancipación temporal.

Para eso, consideramos también lo que McLaren y Giroux (2000, p. 44) refieren al decir que una educación multicultural no se dispone solo a escuchar la “voz del *otro*”, de los grupos marginados, sino a ayudarlos a producir

nuevas narrativas, sin determinar sus procesos para ello. Esto requiere un modelo de educador comprometido, pero para llegar a ese punto, se debe efectuar lo que De Sousa Santos (2010) llama *pensamiento abismal*:

El pensamiento abismal es un pensamiento no derivado, implica una ruptura radical con las formas occidentales modernas de pensamiento y acción. [...] El pensamiento abismal puede ser resumido como un aprendizaje con el Sur usando una Epistemología del Sur. Confronta el monocultivo de la ciencia moderna con una ecología de saberes. [...] Como ecología de saberes, el pensamiento abismal tiene como premisa la idea de la diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de formas de conocimiento más allá del conocimiento científico. (De Sousa Santos, 2010, pp. 53 y 54)

Con todo, ¿cómo partir de esa perspectiva en un campo del conocimiento ya dominado por las prácticas, epistemologías, conceptos, pedagogías, conocimientos y acciones hegemonícamente silenciadoras de otras posibilidades? ¿Cómo pensar la educación en medio de esos paradigmas?

El camino que el Nals ha seguido apunta a buscar el lugar donde están esos sujetos “silenciados”, “olvidados” y “apartados” por las concepciones hegemonías de producción de conocimiento. Nuestras acciones, propuestas, reflexiones y prácticas no están destinadas a describir, crear categorías de clasificación para los entre-lugares fronterizos, pues esta sería una trampa fácil y característica de las tradicionales propuestas epistemológicas, pedagógicas y científicas hegemonícamente institucionalizadas en Brasil, que aprisionan y silencian cualquier otra posibilidad que no pueda ser fijada dentro de rejas teórico-conceptuales, al tiempo que impiden sus flujos, sus procesos de fluidez, sus movimientos (Alves et al., 2012; Bussoletti, Duarte, Júnior et al., 2016; Bussoletti, Duarte, Vargas et al., 2016; Bussoletti y Vargas, 2013a, b, c; 2014a, b; 2015; 2016; Bussoletti, Vargas y Krüger, 2014; Bussoletti, Vargas y Ribeiro, 2014; Júnior et al., 2016; Vargas, y Bussoletti, 2012, 2014, 2015). Buscamos otros medios, donde la hibridación, el borrar y el libre tránsito se legitimen como alternativas a la producción de conocimiento. Sin embargo, este tipo de enfoque no siempre obtiene el debido espacio y la aceptación en el campo de la educación, ya que la visión del “norte” suele usar toda su tradición argumentativa para descalificar y deslegitimar otras posibilidades que no estén en sus parámetros normalizadores.

Por otro lado, para que no exista una brecha de mala interpretación de nuestras propuestas en el Nals, tampoco queremos decir que debamos abandonar toda la historia del conocimiento ni las prácticas científicas y

pedagógicas desarrolladas hasta entonces, pues esto sería un verdadero absurdo, y no vendría al encuentro de nuestras propuestas ni con la real perspectiva que defendemos. Llegar hasta unos no significa abandonar a otros. No defendemos ningún tipo de exclusión. Solo nos proponemos transitar en un espacio *otro*, comúnmente no referido o no valorizado en el campo de la educación institucionalmente normalizada en Brasil, ya que concordamos con De Sousa Santos (2010, p. 56) cuando dice que “la utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar los propios”.

Aunque las reflexiones de los autores citados vayan al encuentro de nuestras propuestas en el Nals, este tipo de abordaje no cuenta con un espacio de apertura académica y científica de manera tan simple en nuestro país, como pueda parecer. Las dificultades para ello se deben al enfrentamiento a las normalizaciones colonizadoras que la tradición del campo de la educación manifiesta en Brasil, negando la legitimidad de otros procesos pedagógicos, especialmente, si son desarrollados por sujetos que no pertenecen a los espacios sociales hegemónicamente definidos como los viabilizadores del conocimiento.

De este modo, desarrollamos una serie de actividades de enseñanza, investigación y extensión en las que divisamos una educación emancipadora, hibridizadora de lenguajes, transitando por las fronteras de las diferencias a través del conocimiento y de las multiplicidades de significaciones (Alves et al., 2012; Bussoletti, Duarte, Júnior et al., 2016; Bussoletti, Duarte, Vargas et al., 2016; Bussoletti y Vargas, 2013a, b, c; 2014a, b; 2015; 2016; Bussoletti, Vargas y Krüger, 2014; Bussoletti, Vargas y Ribeiro, 2014; Júnior et al., 2016; Vargas y Bussoletti, 2012, 2014, 2015). Para nosotros, el concepto de *propuesta educativa* no abandona los subsidios de los referentes hegemónicos de la educación, sino que amplía sus horizontes en la búsqueda de la formación de ciudadanos, quienes deben ser agentes sociales apropiados de un discurso reflexivo sobre su condición y la de los demás en una sociedad tan subdividida por los estándares de todos los tipos. Se busca, entonces, que los ciudadanos sean capaces de criticar, cuestionar y proponer *otras* alternativas para pensar también en esa sociedad a través de *otro* espacio de respeto y comprensión, asumiendo y legitimando a esos otros sujetos y las otras pedagogías, así como refería Arroyo (2014) anteriormente.

Nos interesa, a través de las iniciativas del Nals, explorar la formación de identidades por la diversidad y las prácticas discursivas que se verifican en lo que Bhabha denominó *tercer espacio de traducción*, o en lo que posteriormente identifica como los “entre-lugares” de la cultura, donde las diferentes estrategias de subjetivación, tanto singular como colectiva,

pueden significar nuevas identidades, tanto en el sentido de la colaboración como de contestación definitiva de la idea de sociedad (Bhabha, 1998). Por estos entre-lugares de la cultura es que la pedagogía de la frontera se encuentra con la estética de la Ginga, como veremos a continuación.

Pedagogía de la frontera y estética de la Ginga³

Pensar fronteras en el ámbito de la educación y de la cultura significa también resaltar estas últimas en las presencias y en las ausencias silenciadas, reprimidas y activamente construidas en lo que les concierne. Más específicamente, como un espacio de ejercicio y de aprehensión del desasosiego, relacionado con la creación y la posibilidad de encuentro con las rupturas necesarias, con la emergencia de nuevos paradigmas atentos a los desafíos que se presentan en la educación en este comienzo del siglo XXI.

Nos parece de renovada importancia indagar hoy acerca de las representaciones de la identidad y de la alteridad en el contexto de lo que los estudios culturales sugieren como una “pedagogía de la frontera” (Giroux, 1992), o aun aquello que McLaren (1999) denominó una *identidad de frontera*, creadas “a partir de la empatía por otros como forma de una conexión pasional a través de la diferencia [en la lucha] contra nuestra falla en ver nuestro propio reflejo en los ojos de los demás” (McLaren, 1999, pp. 193-195).

A partir de esta comprensión, estamos convencidos de que es urgente consolidar esto que puede ser entendido con una pedagogía de la frontera. Hablamos de una pedagogía que pautе su compromiso por un restablecimiento crítico de la formación pedagógica, manteniendo el espacio para las preguntas más que para las respuestas conceptuales y encerradas, soportando la experiencia radical de la diversidad y de la diferencia, aproximando y haciendo presentes las líneas que a veces se separan y hacen, desafortunadamente, las fronteras intransitables (Bussoletti y Vargas, 2013a, b, c; 2014a, b; 2016 Bussoletti, Vargas y Krüger, 2014).

Nuestros trabajos en el Nals no siguen esa pedagogía hegemónica tradicional, conforme la que Arroyo (2014) menciona; nosotros

3 *Ginga* es el modo como llamamos los movimientos del baile de la *capoeira*, una expresión cultural brasileña traída a nosotros por los descendientes de esclavos africanos que mezcla arte marcial, deporte, cultura popular y música. *Ginga* se refiere al movimiento de un cuerpo que bailotea de un lado al otro, frente a su adversario, sin que los ojos de uno se distraigan de la mirada del otro.

desarrollamos trabajos como los que ya fueron descritos por Alves et al. (2012); Bussoletti, Duarte, Júnior et al. (2016); Bussoletti y Vargas (2013a, b, c; 2014a, b; 2015; 2016); Júnior et al. (2016); y Vargas y Bussoletti (2012, 2014, 2015). Las discusiones sobre estas propuestas fueron más profundizadas por Bussoletti y Vargas (2016).

En la propuesta de pedagogía de la frontera no buscamos la homogeneización de los conocimientos, los saberes o los procesos de constitución de los sujetos sociales y políticos, facilitando su encuentro y trabajando con ellos. Sin embargo, la tradición del campo de la educación en Brasil viene de una visión depositaria de conocimientos, que parte del supuesto de que esos sujetos no disponían de ningún referente del origen. Podemos decir que esa lógica es uno de los elementos centrales que propician embates y resistencias a los medios por los cuales el Nals desarrolla sus trabajos sobre los procesos de silenciamiento de los sujetos que huyen de los parámetros normalizadores que han sido establecidos por la tradición colonizadora como legítimos.

Diciendo esto, la comprensión de este proceso contribuye y acaba por revelar estéticas emergentes oriundas del mestizaje y de los escenarios en que la cultura nos conduce, configurando aquello que defendemos, también, como una estética de la Ginga.

La estética de la Ginga toma como base conceptual el trabajo del brasileño Hélio Oiticica (1939-1980), artista revolucionario que, a través de su obra experimental e innovadora, ha sido reconocido internacionalmente. Oiticica no acepta clasificaciones y definiciones rígidas, con lo que cuestiona y excede su *statu quo* de artista. Según su concepción estética, un artista no hace nacer, sino transformar y desplegar estados creativos.

Jacques (2003), en su investigación acerca de las favelas⁴ de Río de Janeiro, nos permite reflexionar y ver estos aspectos arriba resaltados a partir de un análisis de los Parangolés y del antiarte de Hélio Oiticica. Según esa autora, Oiticica presenta un conjunto de elementos que lo autorizan a construir una propuesta de modelo de una estética de la Ginga, un producto genuinamente brasileño en el que la samba, la capoeira y las propias favelas son la fuente de la inspiración. También es un espacio-tiempo donde la obra de arte se modifica alterando la vida de la ciudad y de las personas, en un *continuum* de contagio, ilustrado como de una alegría carnavalesca (Jacques, 2003).

4 Asentamiento urbano informal densamente poblado caracterizado por viviendas precarias.

Oiticica rompe definitivamente con la idea del espectador pasivo, un mero asistente, y lo convierte, a través de su arte, en un activador de vivencias. Transfigura espectador en “participante”, ese sujeto que baila en el espacio y atraviesa el tiempo dando plasticidad a la obra que de esta forma puede ser reconocida también como experiencia colectiva. Participante y obra se vuelven inseparables, productos y productores de otra premisa estética. Según esta concepción, el participante es libre, activo, puede posicionarse y debe actuar sobre lo que se le presenta, estimulando la crítica y la reflexión, sin que ello sea controlado por una visión externa que le imponga un modo de ver, pensar y posicionarse sobre determinado aspecto.

Un primer trabajo totalmente influenciado por esa concepción y aliado a la estética de las favelas son los Parangolés. ¿Qué son los Parangolés? Son capas, tiendas o estandartes que incorporan las influencias de la favela y de la samba brasileñas. Fueron producidos para ser vestidos y, de preferencia, para ser bailados por el participante. A través de Favaretto (2000) recuperamos cómo Oiticica narra el descubrimiento de esa palabra:

Lo descubrí en la calle, esa palabra mágica. Porque yo trabajaba en el Museo Nacional de la quinta, con mi padre, haciendo bibliografía. Un día, yo iba en autobús y en la plaza de la bandera había un mendigo, que hizo así una especie de cosa más linda del mundo: una especie de construcción. Al día siguiente ya había desaparecido. Eran cuatro postes, estacas de madera de unos dos metros de altura, que él hizo como si fueran vértices de rectángulos en el suelo. Era un terreno baldío, con un arbusto, y tenía ese claro en lo que el hombre se puso unas paredes hechas de hilo de arriba abajo. Recién hecho. Y había un pedazo de tejido de lino clavado en uno de esos hilos, que decía: “aquí es...” y lo único que entendí, que estaba escrito, era la palabra *parangolé*. Y yo dije: esa es la palabra. (Oiticica, citado en Favaretto, 2000, p. 117)

Oiticica defendía que el cuerpo del participante no podía ser visto como un soporte de la obra, sino como su incorporación, la “incorporación del cuerpo en la obra y la obra en el cuerpo”. Los Parangolés poseen un carácter de “estructura ambiental”, cuyo núcleo principal —el “participante-obra”— puede revertir en participante cuando asiste y, en obra, cuando es asistido, o cuando se relacionan entre sí, pueden crear un “sistema ambiental” que permite que otras personas externas puedan asistirlo.

La estética de la Ginga, defendida en nuestros trabajos, tiene sus bases en lo referido por Jacques (2003) acerca del trabajo de los Parangolés y

la propuesta de “antiarte”, de Hélio Oiticica. Reflexionando acerca de las posibilidades de cambios y acciones activas sobre determinadas producciones artísticas, deja de darse al espectador el papel pasivo ante los hechos que están siendo creados, expuestos o presentados. Nos acercamos a esos aspectos de manera alegórica para fundamentar la propuesta estética de nuestros trabajos, pues consideramos que el espectador o participante, según lo dicho por Oiticica, influye, interactúa, modifica, construye, participa, agrega y forma parte del proceso de creación de la obra de arte y de todas sus acciones en sociedad. Aquí referimos sobre el aspecto de las artes, pero en nuestros trabajos, excedemos esos principios para considerar a los sujetos, en sus más distintos espacios o características sociales, participantes y ciudadanos activos de todos los aspectos sociales.

Aunque esté hablando acerca del hacer artístico, Helio Oiticica nos proporciona un principio que puede ser expandido a cualquier área del conocimiento, ya que su propuesta conceptual retira a los individuos de la pasividad y ostracismo frente a los acontecimientos a su alrededor y subraya que todos podemos interactuar activamente en la construcción de la realidad que nos rodea, así como de lo que nuestra sociedad produce. Oiticica nos permite reflexionar y concebir que todos los ciudadanos pueden ser capaces de producir trabajos que sean importantes, activos, influyentes y toquen de cierta manera a la sociedad. En ese momento, podemos traer esos principios a nuestras acciones, con el fin de proponer actividades que lleven esas reflexiones a comunidades que suelen estar apartadas de la percepción de sus derechos, y posibilidades de contribución y cambios en la sociedad (Alves et al., 2012; Bussoletti, Duarte, Júnior et al., 2016; Bussoletti y Vargas, 2012, 2013a, b, c; 2014a, b; 2015; 2016; Bussoletti, Vargas, y Bairros, 2012; Júnior et al., 2016; Vargas y Bussoletti, 2012, 2014, 2015).

Además, la estética de la Ginga también nos propone un concepto ético y estético, en el que la diversión y los sentimientos de placer y felicidad surgen a partir de los intercambios, los tránsitos, las hibridaciones y las interacciones entre los diversos tipos de informaciones, características, matices y posibles fronteras que existen entre los diferentes grupos sociales, manifestando y desarrollándose como en la cadencia de una samba. Las metáforas de ginga y samba son utilizadas aquí para ilustrar o indicar un tipo de movimiento que transita, que va y vuelve, sin fijarse, sin ocurrir de manera unidireccional, pero resaltando que las comunicaciones, los intercambios de informaciones, los conocimientos y los saberes se dan de manera constante, en flujo y activamente en una sociedad que esté abierta a esa posibilidad. Cuando no lo está, su oscilación le permite

resistir, pues no se para y no se fija en un tiempo, en una condición, en una normalización hegemónica, sino que sobrevive en los movimientos, en los incesantes instantes de experimentación de la resistencia a cualquier tipo de aprisionamientos, silenciamientos o deslegitimaciones. Otra razón para emplear el concepto de *estética de la Ginga* surge del hecho de que estas manifestaciones populares son oriundas de un mestizaje, de características de un pueblo que agrega en sí la diversidad de la sociedad. De esta manera hacen que las peculiaridades de la sumatoria de cruzamientos e intercambios se manifiesten como un aspecto benéfico y, justamente, esa diversidad polisémica confiere la positividad y felicidad, siempre que esa sociedad consiga percibir la calidad y la importancia de su diversidad (Bussoletti y Vargas, 2014a, b; 2016).

La estética de la Ginga sería el medio por el que trabajamos una estética del ser, pero también una ética de cómo trabajar en el campo de la educación y las reflexiones surgidas a lo largo de ese proceso. Así mismo, sería un mecanismo para trabajar los medios para desarrollarse, que nos acercan a lo que ha sido expuesto como necesidad de búsquedas de estas epistemologías del sur. Aquí creemos que estamos en ese *otro* camino epistemológico, abierto a posibilidades diferentes, que transgrede concepciones impuestas y nos libera de toda forma de silenciamiento, luchando y trabajando por la radicalidad de las pluralidades de formas del saber, de los conocimientos y de los pensamientos (Bussoletti y Vargas, 2016).

Adoptar las concepciones de la pedagogía de la frontera y estética de la Ginga, según nuestro enfoque, permite trabajar en el campo de la educación y en la búsqueda de otras epistemologías, combatiendo los silenciamientos impuestos por la tradición colonizadora y juntándonos a la diversidad de agentes sociales por todos los entre-lugares donde se mueven, establecen y se legitiman esas relaciones sociales (Bussoletti y Vargas, 2016).

En este sentido, defendemos la posibilidad de experimentar en el arte a favor de la educación, como una trama que se realiza entre fronteras. Queremos “ejercicios para un comportamiento”, como decía Oiticica, operados a través de la participación y de la transmutación del espectador en narrador, cuya autoría se manifieste en el tránsito hacia la actividad creativa. Entre la imaginación y el éxtasis, la propuesta es desterritorializar comportamientos y las posibilidades reprimidas u ocultas, y conceder el espacio educativo hacia la transgresión y la resistencia de prácticas alternativas, no sumisas a las concepciones históricas y políticas calcadas en la tradición mantenida por el culto de las regularidades y las estabildades consumibles como productos de un orden discutible (Bussoletti y Vargas, 2016).

Transitamos por esos entre-lugares como en la cadencia de una samba o en el movimiento de una ginga, desasosegando los lugares de fijación que la comodidad social impone al estigmatizar ciertos grupos sociales. Al identificar las fronteras demarcadas por las normalizaciones sociales excluyentes, buscamos sus características, identidades y alteridades. Este es nuestro proceso de aproximación y enfrentamiento a las normas de exclusión. Nuestro discurso se da por medio de las artes; nuestros resultados, por medio de reflexiones, desasosiego y concientización social.

Cabe señalar que nuestras propuestas en el Nals se entregan a la desterritorialización de comportamientos y normalizaciones, transgrediendo fronteras impuestas, exponiéndolas justamente como material de discusión, reflexión y debate entre todos los elementos, agentes que las constituyen para extrapolar, dentro de sus respectivas singularidades, su autopercepción y proponer *otras* alternativas de alteridad, en las que el respeto emerge como resultado de un proceso educativo. Para que esa propuesta pueda alcanzarse, el arte y todas sus hibridaciones posibles actuarán como catalizadores maestros de ese proceso, donde las reacciones resultan en conocimiento. Al referir que las artes son nuestro campo de trabajo, por donde desarrollamos nuestras actividades, necesitamos resaltar que ellas son desarrolladas con el acompañamiento y participación de artistas de los más diferentes lenguajes y de profesionales con formaciones específicas en todas las áreas. Lo subrayamos, pues, habitualmente, algunas de las acciones en el campo de la educación en nuestro país, que muchas veces se proponen dialogar con las artes, lo hacen de manera irresponsable, utilizándolas como meros artificios o herramientas limitadas de todas sus posibilidades de fruición, reflexión, estética y significado. La falta de formación de base artística o vivencia como profesional de las artes limitaría las posibilidades pedagógicas por medio de los múltiples lenguajes artísticos (Bussoletti y Vargas, 2016).

En fin, en nuestros trabajos con el Nals defendemos la libertad de las pluriexistencias sutiles y escaneadas de legitimación de las alteridades múltiples y de las pedagogías que promueven y se colocan en condiciones de diálogo con los diferentes lenguajes populares y artísticos. Transitamos por los límites y desafíos de la osadía, del deseo y de los saberes marginales. Defendemos el hacer democrático en educación, lo que nos permite y posibilita la búsqueda incesante de otras formas de poder y de saber que raras veces caben en las palabras académicas (Bussoletti y Vargas, 2016). Por esto, también concluimos este texto con lo que vendrá a continuación, con un pequeño fragmento que fue realizado en forma de palimpsesto acerca de la palabra poética de Herberto Helder (2004),

y que hizo parte de un ejercicio académico y poético para la sustentación de la primera doctora del GIPNALS al defender su tesis de doctorado en el Programa de Posgrado en Educación de la UFPEL. Esperamos que, con eso, podamos decir lo mejor acerca de la casa referida como metáfora en el título de ese trabajo y de los tantos sentidos que nos mueven y por donde nos movemos en nuestra jornada de trabajo.

Hablemos de casas... Falemos de casas...

Falemos de casas e das ilusões tão necessárias...

Falemos de casas de pesquisar ou do sagaz exercício de um poder tão firme e silencioso como só houve no tempo mais antigo.

Estes são os arquitetos, os pesquisadores, aqueles que vão morrer, sorrindo com ironia e doçura no fundo de um alto segredo que os restitui à lama ou a fama nem tão implícita de um conhecimento inerte.

Estes são os arquitetos, os pesquisadores, que conduzem seu traço por entre doces mãos irreprimíveis e por amargos passos por entre silêncios e suas amarras.

Estes são os arquitetos, os pesquisadores que passam sobre os meses, pensando, sonhando nas últimas chuvas, acordando em plena tempestade.

Pois é nas casas onde se pesquisa que encontram seu inocente jeito de durar, e sua estranha forma de ser.

Contra a boca sutil e com o pavor dos olhos arregalados, afinal as casas são rodeadas em cima pela treva das palavras.

Digamos que descobrimos que nas casas de pesquisar existem também amoras, que sobrevivem na corrente oculta do gosto, no entusiasmo do mundo velado.

Descobrimos nas casas de pesquisar também corpos de gente que se protegem e sorvem, e mais uma vez o silêncio admirável das fontes as devora.

Descobrimos na casa de pesquisar, além disso, os pensamentos nas pedras de alguma coisa celeste que insiste em trans/parecer como fogo exemplar.

Digamos que talvez e principalmente dormimos nas casas de pesquisar, e aí vemos as musas um pouco inclinadas pela letra que dança como estrela inacabada...

Dança para nós como estreitas e erguidas flores tenebrosas, e temos memória... e sabemos que reside na casa de doutorar também uma absorvente melancolia... e uma especial atenção às portas as quais insistentemente batemos sobre a extinção dos dias altos.

Estas são as casas de pesquisar. E se vamos morrer nós mesmos pela escrita, espantamo-nos um pouco, e muito, com tais pesquisadores ou arquitetos que não viram as torrentes infindáveis das rosas, ou as águas permanentes, que permaneceram no canto dos seus, meus, nossos... olhos.

Não viram também os pesquisadores alguns daqueles sinais de eternidade espalhado nos corações rápidos.

Que fizeram estes pesquisadores arquitetos destas casas, eles que vagabundearam pelos muitos sentidos dos meses, dizendo: aqui fica uma casa, aqui outra, aqui outra, para que se faça uma ordem, uma duração, uma beleza contra este nome qualquer que possamos dar a força que nos move...

Mas nas casas de pesquisar também houve um dia em que alguém trouxera cavalos, descendo os caminhos da montanha.

Um outro em que alguém viera do mar.

Num seguinte que alguém chegara ao estrangeiro, coberto de pó.

Enfim..., um dia, outro dia e dias em que alguém lera livros, poemas, profecias, mandamentos, inspirações.

Falemos de casas de pesquisar. É verão, outono, inverno ou primavera? Não importa!

Pois na casa de doutorar só um instante em cada primavera as pessoas se encontram e assim se arrefecem o resto do ano, pois são e eram breves os mestres da inspiração por elas buscados.

Nas casas de pesquisar, arquitetos, pensadores, celebram encantadas trocas de carne e a doce e obsessiva palavra – mas tudo isso stá longe da canção que era preciso escrever.

Falemos de casas de pesquisar, falemos da morte.

Porque casas de pesquisar são também rosas para cheirar muito cedo, ou à noite, quando a esperança nos abandona para sempre.

Casas de pesquisar são também rios diurnos, noturnos rio celestes que fulguram lentamente até uma baía fria – que talvez não exista, como uma secreta atividade.

E assim, seguimos.

Falando de nossas casas como quem fala da sua alma, entre um incêndio, junto ao modelo das searas, na aprendizagem da paciência de vê-las erguer e morrer com um pouco, um pouco de beleza.

E outro pouco pela educação na fronteira, lugar onde se situa, em sua própria condição e forma a nossa pretendida–casa.

Referencias

- Alves, J. do P., Mello, L. E. de y Bussoletti, D. M. (2012). Diversidade sexual: Diálogos e práticas na universidade. *Expressa Extensão*, 12, 25-42.
- Arroyo, M. G. (2014). *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Petrópolis: Vozes.
- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de História. En *Mágia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editorial UFMG.
- Brasil. Ministério da Educação. (2005). *Documento subsidiário à política de inclusão*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Especial.
- Bussoletti, D. M., Duarte, K. S., Júnior, H. F., Nogueira, G. A. y Vargas, V. de S. (2016). Teatro para discutir los movimientos sociales. *Revista Diálogos Latinoamericanos*, 25, 229-236.
- Bussoletti D. M., Duarte, K. S. y Vargas, V. de S. (2017). Casas da fronteira: Rastros de uma jornada. *Hispanista*, xviii(71). Recuperado de <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/566.pdf>
- Bussoletti, D. M., Duarte, K. S., Vargas, V. de S., y Nogueira, G. A. (2016). Ensino de teatro para pessoas com síndrome de down . *Revista Hispanista*, 64. Recuperado de <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/517.pdf>.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2012). *Leituras em dramaturgia teatral para a diversidade*. Pelotas: Universitária Ufpel.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2013a). Art and Aesthetics of Ginga: Boundary for the Future in the in-Between Places of Diversity. *Global Journal of Human Social Science*, 13(4), 1-10.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2013b). Outras fronteiras em extensão. *Revista Expressa Extensão*, 18(2), 05-22.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2013c). Ensinando dramaturgia teatral para debater educação e diversidade de gênero. *Revista Guavira Letras*, 17, 234-253.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2014a). Por entre fronteiras de uma pedagogia que pauta a educação pelas artes gingando saberes e práticas populares. *Revista Extraprensa*, 1(14), 41-48.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2014b). History Tellers: The “Griots” Keeping Popular Narratives Alive. *Portuguese Studies Review*, 22(2), 175-192.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2015). O surrealismo etnográfico e o nó cristalográfico como outras epistemologias para a escrita e pesquisa em educação. *Revista Querubim*, 27(01), 131-136.
- Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2016). Entre-fronteiras: Epistemologias para o futuro da educação por meio da diversidade—Pedagogia da fronteira e estética da Ginga. *Portuguese Studies Review*. 2016, 24(1), 283-311.
- Bussoletti, D. M., Vargas, V. de S. y Bairos, M. (2012). *Leituras em dramaturgia teatral para a diversidade* (Vol. II). Pelotas: Universitária Ufpel.

- Bussoletti, D. M., Vargas, V. de S. y Krüger, L. de C. (2014). The Daily Masks and Socially Sensitive Identity: An Ethical and Aesthetical Proposal for Education in Brazil. *Journal of Art for Life*, 6(1), 1-8.
- Bussoletti, D. M., Vargas, V. de S. y Ribeiro, C. G. (2014). Narrativas populares: O griô e a arte de contar histórias. *Cadernos de Pesquisa*, 21(1), 1-14.
- Bussoletti, D. M., Vargas, V. de S. y Ribeiro, C. G. (2015). A resistência da oralidade pela cultura: Experiências e práticas de uma griô. *Revista Práxis*, 7(1), 79-86.
- De Sousa Santos, B. (1999). *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- De Sousa Santos, B. (2001). *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade* (8.^a ed.). São Paulo: Cortez.
- De Sousa Santos, B. (2010). Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes. En B. de Sousa Santos, y M. P. Meneses, *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Favaretto, C. (2000). *A invenção de Hélio Oiticica* (2.^a ed. rev.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Giroux, H. (1992). *Border crossing*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Gómez-Peña, G. (2005). En defensa del arte del performance. *Horizontes Antropológicos*, 11(24) 199-226. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832005000200010&script=sci_arttext&tlng=es
- Helder, H. (2004). *Ou o poema contínuo*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Jacques, P. (2003). *Estética da Ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Júnior, H. F., Bussoletti, D. M. y Vargas, V. de S. (2016). O teatro brotando margaridas sem terra: sementes de um outro amanhã. *Revista Querubim*, 03(29), 76-81.
- McLaren, P. (1999). *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez.
- McLaren, P. y Giroux, H. (2000). Escrevendo das margens: Geografias de identidade, pedagogia e poder. En P. McLaren, P., *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milenio*. Porto Alegre: Art Med.
- Silveira, F. L. A. da (2005). As complexidades da noção de fronteira, algumas reflexões. *Caderno Pós Ciências Sociais*, 2(3), 17-38. Recuperado de <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/viewFile/223/155>
- Vargas, V. de S. y Bussoletti, D. M. (2012). Teatro sem fronteiras. *Expressa Extensão, especial*, 43-57.
- Vargas, V. de S. y Bussoletti, D. M. (2014). Texto e contexto: dramaturgia teatral, educação e diversidade. *Revista Querubim*, 2(22), 115-121.
- Vargas, V. de S. y Bussoletti, D. M. (2015). Theatre, gender diversity and border pedagogy. *Revista Diálogos Latinoamericanos*, 24(01), 134-144.

Parte II

Desterritorializaciones y reterritorializaciones



Marcar diferencias, cruzar fronteras, demarcar y reforzar los bordes

Liliana Kremer
Fernando Vanoli
Jacques Caillouette
Chantal Doré
Michèle Vatz Laaroussi
Carlos Yáñez Canal
Linamar Campos-Flores
Gisella Segura

*Las fronteras más visibles son las de alambre,
pero también las que están en nuestras cabezas*

Boaventura de Sousa Santos (França, 2016)

*El arte debería asistirnos allí donde la vida transcurre
y actúa: en el taller, en la mesa, en el trabajo, en el
descanso, en el juego, en los días laborales y en las
vacaciones, en casa y en la calle, de modo que la llama
de la vida no se extinga en la humanidad.*

Naum Gabo y Antoine Pevsner,

Manifiesto constructivista (2016)

Introducción

Pensar en torno a las fronteras es una puerta estratégica para comprender los procesos socioculturales en contexto, ya que esto nos posibilita identificar y estudiar los límites como barreras y como puentes. Partimos desde este punto para analizar cómo los grupos y sus identificaciones no son comprensibles por sí mismos, sino en un marco de interacción, en un entramado relacional que se apoya y recupera desde el contacto de unos con otros; partimos de territorios fronterizos que incluyen y excluyen, que se diferencian y complementan, que, en su gran mayoría, configuran modalidades de inequidad y desigualdad.

Desde otro ángulo, proponemos incluir en esta reflexión la necesidad de revisar y revolver las definiciones sobre las fronteras *teóricas* y *sociopolíticas* de género, buscando trascender el modo de abordar el género como un componente aislado desde *otro* capítulo de la aproximación etnográfica (Paulson, 2013).

Denise Arnold (1997) enfoca las diferencias de género a través de culturas, y fomenta el diálogo entre investigadores de diferentes orígenes y perspectivas, de modo que alumbró los preconceptos, así como las innovaciones.

Este capítulo aborda las fronteras a partir de una comprensión compleja, a su vez que enriquecedora, de la multiplicidad de procesos y relaciones que en ellas reposan, más allá de los límites físicos que habitualmente las caracterizan.

¿A que nos referimos con fronteras?

Limitis, en latín, es el genitivo de *limes*, que se traduce como borde o frontera. Los *límites* nos remiten a divisiones —sean físicas o simbólicas— entre territorios o naciones, grupos, personas, géneros, clases sociales o culturas (Pérez Porto y Merino, 2011). Como expresan Benedetti y Salizzi (2011), “el límite es la periferia de un espacio definido a partir de un centro de poder que ejerce territorialidad (definición subjetiva); o a partir de una finalidad epistemológica tendiente a recortar espacios para organizar su comprensión (definición objetiva)” (Benedetti y Salizzi, 2011).

Cuando se hace referencia a las *fronteras territoriales*, se remite a límites que dividen regiones; habitualmente, esta noción de frontera se refiere a algo material: un muro, una muralla, un alambrado, un puesto policial, etc.; y el *límite* sería un río, una cordillera o algo simbólico. Es, en suma, una división física o simbólica que marca la separación entre los territorios.

El *límite* también señala el extremo al que se puede llegar con el cuerpo o con las emociones: “He vivido una situación límite...”, “llegué al límite de mis fuerzas...”, por ejemplo.

Etienne Balibar (2002, p. 76) subraya la polisemia y la multiplicidad de las fronteras, al remarcar que su diversidad y heterogeneidad, así como su naturaleza incierta y forzada, “no las hace menos reales” (2002, p. 76). Hay distintos tipos de fronteras como individuos que constituyen y pertenecen a grupos sociales que viven de maneras

diferentes; hay fronteras que cumplen funciones de “demarcación y territorialización, entre diferentes intercambios o flujos sociales, entre distintos derechos y así sucesivamente” (2002, p. 79).

Hay una relación de reciprocidad entre territorios, identidades y fronteras: son expresiones que utilizamos en plural como construcciones políticas y sociales de los lugares y sentidos. De esta manera, las fronteras son espacios de condensación de procesos socioculturales; son interfaces tangibles de Estados nacionales que unen y separan en términos materiales y simbólicos (Grimson, 2005). Algunas figuran en mapas y otras se erigen como muros infranqueables. Unas marcan nacionalidades de una manera difusa y otras se constituyen como una categoría central de identificación e interacción (Grimson, 2000a), así como de concentración y metáfora de la diversidad sujeta a procesos y disposiciones emergentes (Mezzadra y Neilson, 2017).

Desde una perspectiva sociocultural, las fronteras son construcciones cognitivas y simbólicas y no necesariamente territoriales desde un enfoque topo-geográfico. Ellas visibilizan el adentro y el afuera, lo semejante y lo diferente, lo excluido y lo incluido. Separan y enlazan un *nosotros* de un *ellos*, un *normal* de un *anormal*, definen al *otro* y, simultáneamente, el *nosotros*.

No quiero abrazar solo a quienes piensan como yo

Gergen (1973) nos remite al carácter histórico y cambiante de las sociedades y de los sentidos y significados que se les otorgan a esas realidades. Él propone pensar que esos significados inciden en lo que se decide y hace; afectando la comprensión y conformación de nuestros entornos.

Desde el construccionismo como paradigma, Gergen (2007) afirma que esto implica flexibilizar los límites y no erigir nuevas murallas. En consecuencia, esto deriva en el establecimiento de posibles conversaciones, diálogos, interacciones fluidas como un abrir postigos. De lo contrario —dolorosa y peligrosamente— cerramos fronteras y solo damos lugar a la inclusión de quienes tienen ideas, miradas y perspectivas del mundo similares, al tiempo que creamos espacios homogéneos y cerrados (islas); territorios incapaces de conformar nuevos posibles archipiélagos y redes de interacción.

Desde estas tesis, sostenemos la noción de que las fronteras se levantan como construcciones políticas e institucionales, símbolos de lucha, resistencia, conflictos y encuentro, con expresiones y en

contextos disímiles —sociales, culturales, simbólicos y económicos de las personas, de las comunidades, las regiones y las naciones—. Dichas fronteras pueden ser símbolos de resistencia o de conflicto entre las estructuras políticas y sociales. Al estudiarlas, se puede ver cómo estas construcciones se dan en espacios singulares y globales, interpretar su carácter e itinerarios de quienes las atraviesan o no. En este sentido, las fronteras permiten comprender contradicciones entre lo institucional y lo individual, lo internacional y lo local, lo semejante y lo diferente, lo nuestro y lo del otro. Estamos ante fronteras interiores y otras externas: son las que asociamos a otro, son las que marcan un afuera, un borde con realidades distintas, las que marcan relaciones de poder y subalternidad; como responde Boaventura de Sousa Santos a la pregunta de João França: “¿Cómo entra la frontera en nuestras sociedades?”, en una entrevista que le realiza en el *El Diari de l'Educació*: el otro, “salvaje, que no va a disfrutar de ninguna manera de los derechos humanos de la civilización occidental, a menos que se asimile y siga dependiente” (França, 2016).

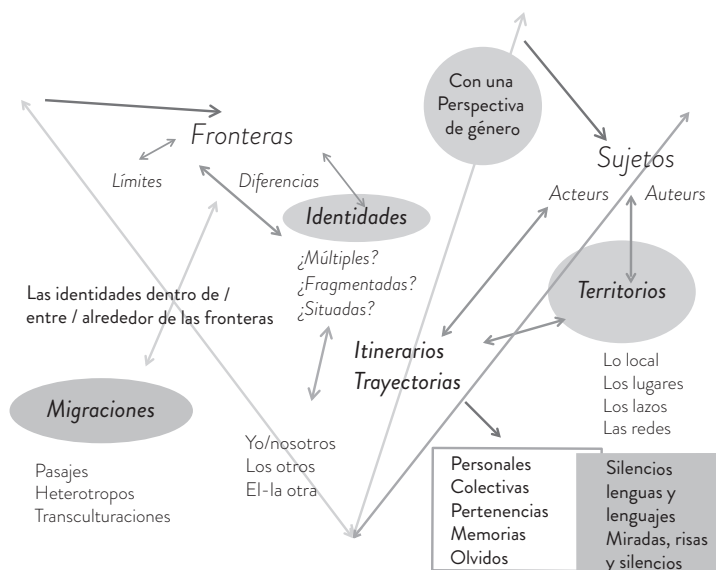
Partiendo de que los procesos que se vehiculizan en las fronteras permiten comprender los procesos socioculturales contemporáneos, Barth (1976) y Cardoso de Oliveira (1976, 1996) demuestran que estudiarlos implica identificar y analizar sus límites, entre lo decible y lo pensable, entre lo interno y lo relacional.

[Entonces,] los grupos y las identificaciones no pueden comprenderse en sí mismos, sino en relación con otros, en un entramado de relaciones que repone una situación de contacto, una situación de frontera. Estudiando límites podemos saber aquello que un grupo o una identificación incluyen y excluyen, así como los dispositivos a través de los cuales construyen esas diferencias, articulándolas en la mayor parte de los casos con formas de desigualdad. (Grimson, 2005)

Términos como *identidades*, *fronteras* y *territorios* se convirtieron en *metáforas comodines* (Grimson, 2005) útiles para hacer referencia a las más variadas dimensiones y situaciones. La expansión de esos usos metafóricos se combinó, en ciertos casos, con una perspectiva que enfatizaba excesivamente la textualidad de lo real y la estética de lo social, muchas veces en detrimento de analizar conflictos de intereses que se expresaban en identidades políticas y en políticas de identidad.

En la figura 1 buscamos visibilizar la complejidad y riqueza de lo que implican los procesos fronterizos.

Figura 1. Entrecruzamientos conceptuales en los procesos fronterizos



Fuente: elaboración de la coautora Liliana Kremer.

Fronteras imaginarias y corpóreas

Las fronteras pueden ser legales, policiales, culturales, educativas, estar en nuestras cabezas y en nuestras calles. Las fronteras menos visibles son las que construimos en nuestras cabezas y, recuperando a Boaventura de Sousa Santos, en la de aquellos que ven dos realidades: una que hay que proteger y otra que se debe rechazar (França, 2016). Con frecuencia, los estudios sobre fronteras y movilidades se realizan por vías separadas. Sin embargo, ambas categorías están fuertemente imbricadas, entre ellas y con el territorio, con grietas y con puentes (figura 2).

Hay fronteras raciales, culturales, étnicas, emocionales, simbólicas, académicas, geográficas, conceptuales, ideológicas, de género: fronteras entre unos y otros, entre lo público y lo privado, entre la imagen y las palabras; también entre la risa y el silencio, entre lo que pasó y puede pasar, entre el adentro y el afuera. “Porque la firma del Estado siempre indica un proyecto inacabado, se observa de una mejor manera en los márgenes, pero estos márgenes no son solo lugares periféricos, recorren el cuerpo de lo político como los ríos por un territorio” (Das, 2007, p. 183).

Figura 2. Fronteras entre Bolivia y Argentina (2016)



Fuente: archivo de la coautora Liliana Kremer.

Algunos autores quedan al margen de sus propias fronteras conceptuales, comenzando y terminando sus investigaciones con conceptos ahistóricos y supuestamente universales, como femenino-masculino, patriarcado y familia nuclear. Estas son categorías centrales en nuestros discursos en tanto fenómenos culturales y simbólicos que podemos recuperar como temas de nuestro análisis y no como un marco conceptual de este. Es el caso de Denise Arnold (1997), quien impulsa el diálogo entre investigadores de diferentes orígenes y perspectivas con el fin de enfocar los preconceitos, los prejuicios y otros emergentes como elementos innovadores o, por el contrario, que bloquean las ideas y las relaciones. La autora presenta las diferencias de género a través de culturas, entrelazando las categorías analíticas de género, parentesco, cosmología, sociolingüística, gestión ambiental, simbología ritual y otros en aproximaciones holísticas. Se descubren conexiones íntimas entre los cuerpos humanos, los cuerpos sociales y la geografía (Paulson, 2016) que entretejen etnicidad, generación y género como dimensiones inseparables en las relaciones humanas, desde el matrimonio hasta el estado moderno.

Más allá de los cuerpos y roles sexuados se presentan otros elementos para el análisis, como las prácticas cotidianas, los ritos, la legislación, los textos históricos, los sistemas productivos, el control y el acceso a recursos, entre otros temas. Así, se revelan fenómenos estudiados que se desarrollan dentro de ambientes culturales geográficos que son organizados por género y cargados por significados de género. Arnold (1997, p. 3) dice:

[Es] muy probable que las nociones del cuerpo en los Andes siempre sean experimentadas con una integridad cultural que va más allá de las fronteras del cuerpo mismo [...] El cuerpo no se considera aparte de su ambiente (como en Occidente) sino que este forma parte de una complejidad que incluye tanto el cuerpo físico como el metafísico y las diferentes costuras que interrelacionan los dos.

La introducción de los componentes emocionales en el pensamiento geográfico sobre el paisaje, pero también en su correlación con valores morales, nos habilita a explorar la noción de paisajes afectivos en el marco de las transformaciones contemporáneas de la experiencia geográfica y de la recuperación de esta dimensión afectiva para el análisis geográfico (De San Eugenio Vela, 2014).

Esto se visibiliza en los intersticios de los términos formales y de la estructura que el espacio (re)presenta —territorios, lugares, fronteras, etc.—, posibles interacciones sutiles, fluidas y dinámicas como combinaciones particulares y que no coinciden con las demarcaciones administrativas. Allí emergen tensiones, dilemas, desafíos y paradojas inherentes a toda experiencia paisajística; así, la geografía trabaja sobre múltiples configuraciones del sujeto y del paisaje desde diferentes prácticas humanas. Cada una de estas tramas de tiempos, cuerpos y afectos son entrelazadas por el lugar y sus actores, dado que uno y otro se ven afectados y (con)movidos. La autora enfatiza en que esta absorción va más allá de lo que se describe como procesos subjetivados, ya que abarca dimensiones de la experiencia mucho más amplias, como las formas en que somos parte del paisaje como sujetos y autores de este; somos constructores y contruidos en esa trama simbólica y material (Puente Lozano, 2012).

La frontera como herramienta de identificación identitaria

La construcción de la identidad es precedida por la construcción de la diferenciación a partir de fronteras que los grupos determinan, fronteras simbólicas conformadas a partir de relaciones histórico-culturales locales.

Una de las perspectivas explicativas asocia la cultura con la construcción de patrones de identidad, ya que no pueden pensarse por fuera de los procesos de interculturalidad. Es la producción identitaria atravesada por “circuitos globales [que] traspasando fronteras, volviendo porosos los tabiques nacionales o étnicos, haciendo que cada grupo pueda abastecerse de repertorios culturales diferentes [...] influyen, modifican y/o moldean la identidad grupal” (Hada y Gómez, 2007). Por otro lado, Escobar (1999) concibe que las estrategias de localización necesitan ser vistas en términos de lugares conectados y contruidos, aun cuando esas construcciones implican fronteras, territorios, conexiones selectivas e interacciones. La conectividad, la interactividad y la posicionalidad son características vinculadas al hecho de estar ligado a lugares (Escobar, 1999).

Las identidades se conforman en el marco de las relaciones que se establecen con otros, en espacios y tiempos particulares. Son parte inherente a la interacción social, lo que quiere decir que sin identidad simplemente no habría sociedad (Jenkins, 1996, p. 19).

Stuart Hall (2010) sintetiza diciendo que la identidad es la apropiación y actuación distintiva de inscripciones culturales que se encuentran en el entorno, en un grupo y a nivel social. Un efecto central de la identidad es la marca de fronteras entre un *yo*, un *nosotros* y los *otros*, resultante de una diferenciación a partir de marcas culturales distintivas.

Es un proceso colectivo de demarcación de fronteras —que Barth (1976) denomina *fronteras étnicas*—, en el que el sujeto construye una caracterización del *nosotros* —con la línea divisoria con “ellos”— a partir de rasgos compartidos y, sobre todo, de la autoadscripción. Así, la identidad se construye en un proceso con diferentes alteridades y desde posiciones, donde el lugar y sus fronteras —físicas y simbólicas— posibilitan acontecimientos en los que los sujetos construyen los sentidos de sus acciones, múltiples expresiones identitarias que otorgan un sentido de pertenencia y que, al mismo tiempo, están atravesadas por fronteras simbólicas en constante tensión.

Las identidades en el Chaco se iniciaron con la fundación de la ciudad de Santa Cruz como consecuencia de la unión de las culturas española y nativa, con la que se buscó unificar la diversidad existente (para lo que se generaron mecanismos que disimulaban las diferencias internas) y se marcaron fronteras que permitían a los habitantes del Oriente reconocerse como un *nosotros* frente al *otro* indio, colla, occidental, etc. (Peña y Boschetti, 2008). El discurso enfatiza ciertos valores atribuidos a los cruceños que los diferenciarían de los collas: espíritu emprendedor, capacidad empresarial, pragmatismo, audacia, hospitalidad, extroversión, alegría. Así, en el discurso ideológico dominante cruceño, los cambas representarían una homogeneidad sin conflictos.

Una parte significativa de la población ganadera del área rural del Chaco se siente campesina mestiza (*karai*-no indígena⁵), porque su construcción territorial está relacionada con el municipio antes que con la noción de territorio y, además, son parte de organizaciones sindicales. Mantienen fuertes vínculos con ciudades como Yacuiba, Santa Cruz, Tarija y Sucre por razones comerciales y por los estudios de sus hijos. Para el imaginario regional, el chaqueño de “pura cepa” es el hombre del campo,

5 *Karai* es el nombre con el que se conoce, en la cultura guaraní, al más grande señor o profeta.

el ganadero no indígena, con sombrero de ala ancha, que baila chacareras y toma mate, lo que no corresponde a la realidad regional con fuerte presencia indígena, amplio desarrollo urbano y fuertes inmigraciones (Galindo, Roca y Delfín, 2012).

En Bolivia, las identidades regionales (Quiroga, 2009) han sido construidas por los grupos de poder, a través de procesos de elaboración de representaciones, valores, normas y códigos dirigidos a perfilar una homogeneidad que encubre las diferencias, discontinuidades y contradicciones internas⁶. En el imaginario de los bolivianos, el Chaco está vinculado a la riqueza del petróleo que podría sacar al país de su atraso y pobreza, a la ganadería vacuna extensiva y a la cruenta guerra del Chaco (Galindo et al., 2012).

Desde una perspectiva internacional, el extenso territorio del Chaco constituye un puente de integración entre Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, sobre la base de las prácticas comunes de sus habitantes mestizos, llamados *los vaqueros de las llanuras*. Es en este sentido que el Chaco es considerado una de las macrorregiones más importantes para la integración sudamericana (Galindo, citado por Quiroga, 2009).

El territorio es un elemento fundamental para la organización espacial y social; es un proceso de construcción social, política, económica y cultural. Así, los procesos de territorialidad actúan produciendo manifestaciones heterogéneas en múltiples escalas. Por esto, la localización dentro de un territorio determina la pertenencia a un grupo (Sack, 1986); es un punto de inflexión significativo que da cuenta de si se está dentro o fuera de esta. Si una persona se siente “dentro” en términos territoriales, a su vez se siente segura y no amenazada, protegida y no expuesta. Pero si se siente separada y alejada, la persona desarrolla una separación entre ella y el mundo. En este contexto, Relph (1976) sugiere que cuanto más profundamente se siente una persona en el interior de un lugar, más fuerte será su identidad con este.

El punto concluyente es que estar dentro o fuera constituye una dialéctica fundamental en la vida humana y que, a través de diversas combinaciones e intensidades relacionadas con estar dentro o fuera, cada lugar otorga distintas identidades para diferentes individuos y grupos; en

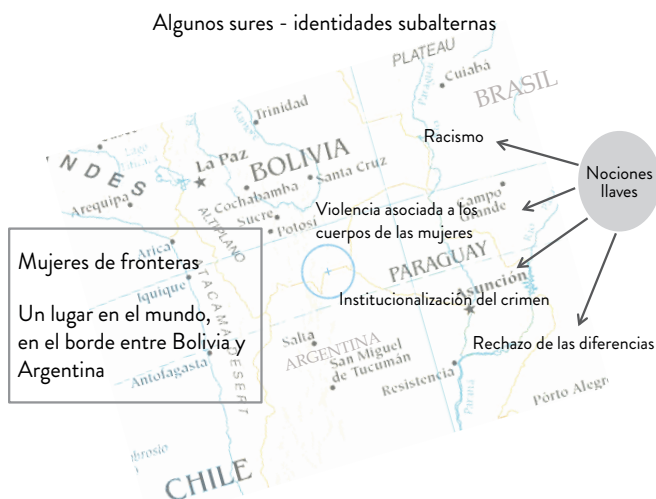
6 En la región del altiplano, la identidad está vinculada a la idea de lo indígena, ya que, a diferencia de otras regiones del país, no es posible disimular ni obviar su presencia. Pero este imaginario no recupera al indígena real, sino que se encuentra a caballo entre la idea del “buen indígena”, trabajador sumiso, y la del indígena sublevado y amenazante: es un imaginario ambivalente y conflictivo que no permite un reconocimiento del verdadero carácter de la región (Quiroga, 2009).

cada uno emergen múltiples emociones, significados, relaciones con el entorno y acciones (Seamon y Sowers, 2008). Esto inscribe a las organizaciones territoriales como significativas para señalar y crear percepciones sobre un mundo abierto o cerrado para los actores involucrados.

Observar a través del territorio y de sus bordes sirve para comprender el entorno y los mundos como un todo, así como los mundos dentro de los que vivimos. En consecuencia, la territorialidad es una dimensión de nuestra espacialidad social, en estrecha relación con la organización de nuestros vínculos sociales, que producen arreglos y ordenamientos espaciales singulares en el territorio.

Por esto, la creación y existencia de bordes en el territorio son indispensables para la diversidad de dinámicas sociales involucradas en nuestra existencia social. Sin embargo, pensar en bordes conlleva pensar en otros dos conceptos relacionados: límite y frontera, que se suma al de borde. Desde diferentes escalas, estos conceptos toman relevancia en cuanto a su papel en el accionar diario. La construcción de bordes engendra un sentido en la gente de estar en el lugar apropiado o fuera de él. Los bordes concretan el territorio y su significado. En este sentido, materializan la territorialidad e involucran el “aquí” y el “allá”. “Los bordes señalan, unen y contienen personas, ideas, prejuicios, formas de vida, bienes, sistemas, etc.” (Sánchez, 2015, p. 176).

Figura 3. Mujeres y fronteras



Fuente: elaboración de la coautora Liliana Kremer.

Metodologías que buscan recuperar una praxis crítica en torno a las fronteras

Grimson propone abordar las fronteras desde una perspectiva etnográfica (desde sus historias territoriales, relacionales y socioculturales) antes que desde una historiografía semántica. Se trata de ir a las fronteras con una perspectiva abierta que permita comprender no solo la multiplicidad y mixtura de identidades, sino también distinciones y conflictos (Grimson, 2000b).

Aproximarnos a las fronteras singulares con un enfoque interseccional permite revelar la contingencia e historicidad del límite, su porosidad, sus cruces, luchas de poder, estigmas y formas de nacionalismo. Las fronteras políticas ofrecían un terreno, un territorio, no solo porque allí convivían poblaciones que adscribían a nacionalidades diferentes, sino también porque eran espacios con peculiar interés e intervención del poder estatal.

Pensar problemas políticos y culturales desde las fronteras implicaba romper con una cierta tradición (Cardoso de Oliveira, 1976): las comunidades fronterizas pueden ser agentes de cambios sociopolíticos significativos más allá de su localización e, incluso, más allá de su Estado. Es allí donde los entramados de los distintivos socioculturales de unos y otros entran en contacto.

En diversas regiones se manifiestan procesos aparentemente contradictorios: la construcción de distinciones identitarias y la construcción de elementos o rasgos compartidos por sus habitantes más allá del límite político existente. Estas zonas de frontera materializan conflictos interestatales o el desarrollo de hermandades inmemoriales; emergen como espacios estratégicos donde las tensiones entre estos aspectos se debaten y se procesan. En estas zonas se desarrollan relaciones interculturales que no plantean necesariamente la *pérdida de identidad nacional* (Mato, 2005). En muchos casos, por el contrario, esas identificaciones se encuentran exacerbadas, atravesadas por el mandato nacionalista de “hacer patria”. Una cuestión que queda pendiente es la persistencia de la noción de frontera como límite que establece roles sociales diferentes para los actores a uno y otro lado de la línea. Estos procesos tienden a resignificar y recrear la asociación de la noción de frontera con categorías tales como diferencias, superior-inferior, pobres-ricos, orden-desorden.

La concreción de una epistemología de fronteras que persigue la “diversidad” (Dussel, 2001) permite un tipo de relación interdependiente orientada a una lógica distinta que haga posible la rearticulación de las

historias (memorias) locales en una “polifonía” mundial. No se trata de “totalidad” unificadora y hegemónica, sino de incorporar su pluriversalidad (Mignolo, 2003) al caleidoscopio del mundo. Todos estos movimientos intelectuales consolidan lo que Boaventura de Sousa Santos llama una *epistemología del sur*. El pensamiento fronterizo propone reflexionar sobre las diferencias para generar condiciones adecuadas que posibiliten la emergencia de relaciones dialógicas en las que la intervención del sujeto se encuentre en paridad y simetría con el discurso hegemónico; en síntesis, romper la relación de dependencia, de los hombres y mujeres a quienes se les *enseñó* el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la subalternidad, la desesperación, el servilismo a que refiere Aimé Césaire (Palermo, 2009). Por lo tanto, aquí, al escribir sobre el tema, se trata de violentar la violencia: “el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan partes de distintos todos. [...] es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopía que ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos” (Mignolo, 2003, p. 58). Das (2007, p. 183) agrega que la “firma del Estado siempre indica un proyecto inacabado [...] que ‘se observa de una mejor manera en los márgenes, pero estos márgenes no son solo lugares periféricos; recorren el cuerpo de lo político como los ríos por un territorio’”.

La perspectiva de género desde y como frontera

Nosotros tenemos formas sabias de curar, de hacer el bien o el mal [...] de honrar a nuestros ancestros y a la Madre Tierra, esto le muestra a toda nuestra identidad
(Testimonio de Dora Juárez,
de la zona rural de Yacuibá)

La obra *Otras inapreciables* nos llevan a revisar qué se constituye como *diferencia* y cómo lo diferente tiende a equipararse con lo particular, lo periférico, lo deficiente —frente a lo universal y lo central—, con lo que conforman relaciones asimétricas de poder. Las marcas de diferencia se revuelven mostrando las marcas particulares de la “in-diferencia”: lo “neutro”, invisibilizado por normativas hegemónicas. Frente a un feminismo homogeneizador y excluyente que, bajo la opresión de género, iguala a “todas” las mujeres, estos textos hacen referencia a múltiples opresiones, a “diferentes” diferencias, y al extrañamiento de muchas mujeres con “un” movimiento feminista con el que se identifican, pero cuya agenda y

legado histórico resultan, en gran medida, ajenos al tomar como sujeto de referencia a “la mujer” blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbanita, educada y ciudadana.

Gloria Anzaldúa nació en 1942 en una zona fronteriza (Jesús María del Valle, Texas), dentro de una sociedad y una cultura chicana que —obligada a identificarse con los Estados Unidos para no ser segregada por los otros ciudadanos de ese país— intenta desentenderse de sus raíces mexicanas e indígenas. En ese momento, su madre temió encontrar entre las nalgas de su hija Gloria el lunar indígena que la iría a avergonzar. Como todos los chicanos, ella quería borrar aquella herencia y experimentar el orgullo de algo que no era: blanca y anglo, estadounidense pura; una estadounidense normal. Pero las primeras experiencias de su hija la situaron en un lugar más allá de esa “normalidad” que tanto anhelaba. Cuando el bebé cumplió los siete meses, la madre encontró manchas de sangre en el pañal y esas manchas empezaron a aparecer cada 24 días: eran ciclos menstruales, acompañados de altísimas fiebres. Cuando su hija cumplió siete años la fajó para que no se le notaran los senos. Su hija era rara, desobediente, indomable. Y su cuerpo no era igual a los otros: había cruzado la frontera (Jiménez, 2011).

El lenguaje: entrecruce entre palabras e imágenes, o la imagen como metodología puente entre fronteras: contra el exceso de palabras

Aspiramos a generar una práctica basada en el silencio y no solo en la palabra. Aspiramos a sazonar la palabra con el silencio y con el ritmo de las cuerdas del telar o la guitarra. Generamos así un esbozo de normatividad tácita, en diálogo con y entre las creaciones de nuestras manos, de nuestros cuerpos. Así la ética se transforma en estética, en una plasmación de actos y pensamientos en objetos: libros, bolsas, tejidos, revistas, plantas, comidas [...] y fotografías.

(Rivera Cusicanqui, 2015, p. 302)

Este es un intento de poner en discusión, o al menos en tensión, el privilegio de la palabra, a través de la generación de otras centralidades que enlazan con la subjetividad de los sujetos, con cuerpos presentes, cargados de expresividad, silencios y miradas, además de palabras.

Sin duda, el uso de nuestra palabra y nuestra escritura deja por fuera mucho de la realidad de los territorios: gran parte de lo que percibimos, sentimos, palpítamos, intuimos allí es imposible de traducir en palabras. Ese es el límite, que nos lleva a indagar los confines de la palabra, y a aportar elementos que colaboren en la gestación de un marco epistemológico sensible y, sobre todo, en una perspectiva metodológica capaz de reunir las diversas formas en que el conocimiento puede emerger y construirse.

El paradigma vigente de producción de conocimiento social sitúa a la palabra como el eje vertebrador de toda su producción, articulando allí las posibilidades de controlar el mundo de “lo real”. Foucault, en *Las palabras y las cosas* (1968), define a la episteme como un horizonte de sentido temporal situado, un “a priori histórico”, que ordena las condiciones de posibilidad para que unos discursos sean caracterizados como “conocimiento”, mientras que otros no. Allí, el saber científico es una modalidad discursiva enmarcada en un horizonte epistémico —histórico y político— que opera como un dispositivo de control y jerarquización entre diferentes órdenes de sentido. Esto nos remite a cierta denuncia que embandera Silvia Rivera Cusicanqui (2015, p. 175) cuando dice que “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren”.

Desde ese lugar, intentamos recorrer los márgenes del lenguaje, en el que pretendemos darle valor a la imagen desde dos perspectivas entrelazadas: una vinculada a la dimensión metodológica capaz de hermanarse con la búsqueda de lo sensible y otra desde una dimensión sociológica formulada a partir de la propuesta de Rivera Cusicanqui sobre la sociología de la imagen. Ambas perspectivas son formuladas a partir de una epistemología que intenta reconocer la pluralidad a partir de expresiones diversas y legítimas en la construcción de conocimientos.

En ese sentido, reivindicamos la imagen intentando desarticular la idea concebida de esta como referencia del texto, que solo convalida la lógica de la escritura alfabética. Roland Barthes (1986) decía que, a pesar de la abundancia de imágenes que nos rodean en la actualidad, difícilmente podríamos clasificarnos como una “civilización de la imagen”, ya que en la mayoría de esas imágenes el mensaje lingüístico está presente, ya sea en forma de título, de referencia, en globo de diálogos, mensajes publicitarios, en la prensa, etc. Sin embargo, es posible advertir que, aunque sea una época en la que existe un uso indiscriminado de la imagen que atenta con vaciarla de contenido, su potencial sigue intacto.

Partiendo de ese lugar potencial, planteamos a la imagen como portadora de una entidad propia, lo que implica “liberar lo visual de las

ataduras del lenguaje” (Rivera Cusicanqui, 2015), pensar la imagen como una narrativa y, en ese sentido, su capacidad como expresión libre. Con respecto a esto, Rivera Cusicanqui agrega que “las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales” y que “nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad”, lo que evidencia la capacidad que tienen para aportar a la comprensión del mundo social.

Reconocer a la imagen como una expresión distinta a la del lenguaje escrito, y también como portadora de una narrativa que condensa otros sentidos, nos convoca a explorar nuestras subjetividades y a movilizar la percepción y las emociones que han sido oprimidas por nuestro aprendizaje racional. Es ahí donde la escritura no es castigada en sí misma, sino en su construcción racional de una modernidad alienada, donde la mirada crítica a partir de la imagen es una posible resistencia.

Ahora, nos podríamos preguntar ¿resistir a qué? Guattari y Rolnik (2013) hablan de la alternativa como una forma de designar a las prácticas sociales disidentes, los procesos en los que trabajamos junto a los carpinteros forman parte de esas prácticas, ya que cuestionan los modos hegemónicos del trabajo capitalista, y también de los modos de investigar y producir conocimientos.

Pensamos que las formas de expresión de estas prácticas disidentes muchas veces son canalizadas a través de las herramientas tradicionales, como este texto. Si bien en principio suena contradictorio, no lo negamos como posibilidad. No obstante, nuestro interés se encuentra en la exploración de soportes visuales que contengan otras sensibilidades. Tal como mencionamos al comienzo, el hecho de pensar desde la imagen tanto como herramienta discursiva como metodología de trabajo se ancla en una perspectiva epistémica, que critica a una escritura que es heredada de una matriz colonial y apuntalada en la modernidad.

El mundo de la imagen es amplio; en la dimensión metodológica nos interesa el soporte fotográfico y el audiovisual, pero son solo dos elementos de los tantos que conforman el campo de la imagen. Podríamos hablar de pictografías, pinturas, dibujos, etc., muchos de los cuales han sido herramienta de comunicación, denuncia y legado de muchas civilizaciones.

Desde la dimensión sociológica, el recorrido y la lectura que Silvia Rivera Cusicanqui realiza del Wamán Puma⁷ y de las pinturas Melchor

7 El Wamán Puma trata de una crónica de 1615, plagada de dibujos de Felipe Guamán Puma de Ayala, quien muestra, con una mirada crítica, la visión indígena del mundo andino y la sociedad peruana después de la conquista. Según Rivera Cusicanqui, se trata de “su teorización visual del sistema colonial. Más que en el texto, es en los

María Mercado⁸ ponen en evidencia la posibilidad de analizar e interpretar un determinado contexto histórico-cultural a través de la imagen, reconociendo, sobre todo, el valor reflexivo y de denuncia que los autores intencionadamente expusieron en aquellas obras. Esta es una de las claves para entender por qué la legitimidad está dada por la palabra escrita y en registro académico. Con esto queremos decir que, si bien estas obras estaban denunciando distintas dimensiones de lo colonial, el tema recién entra en agenda de discusión cuando la ciencia lo legitima. No podríamos dejar de mencionar que esta misma ciencia que traza la frontera de lo válido se ve envuelta en un sistema perverso que muchas veces, para sostenerse, debe ir en contra de sus principios.

A partir de este posicionamiento respecto a las imágenes, nos proponemos incluir en nuestras prácticas de investigación el trabajo con la fotografía. Para ello, tomamos como punto de partida la propuesta metodológica de la sociología de la imagen. En este punto, las dimensiones se entrelazan, y de algún modo el trabajo metodológico se ve inscrito en la epistemología sociológica mencionada.

Rivera Cusicanqui (2015) nos pone a disposición su larga trayectoria, desde la recuperación de la historia a través de la tradición oral, pasando por la elaboración de audiovisuales y arribando a una conceptualización sociológica de la imagen. Como advierte Tinta Limón estas búsquedas son estrategias de un combate que intenta reconectar con lo profundo de la vitalidad anticolonial. Tal reconexión demanda de un proceso que necesariamente debe expresar las subjetividades de quienes son protagonistas de las historias no contadas, ya que la invisibilización de la historia supone el olvido.

De algún modo, la propuesta de trabajar con la cámara, o con las imágenes, es un intento metodológico de incorporar estos planos sensibles en la construcción de conocimiento. La cámara concientiza la mirada de quien enfoca y quien es observado por el lente; la incomodidad producida por esa situación y ese molesto aparato pone en evidencia la necesidad de construir una confianza capaz de dejar fluir un diálogo en esa circunstancia. La incomodidad nos atraviesa, comenzamos a mirarnos al mirar y ser vistas por otras personas; nos interpela en nuestro

dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica, sobre sus valores y conceptos del tiempo-espacio, y sobre los significados de esa hecatombe que fue la colonización y subordinación masiva de la población y el territorio de los Andes a la corona española” (Rivera Cusicanqui, 2010).

- 8 Hace referencia a una serie de acuarelas, hechas entre 1841 y 1869, que retratan una diversidad de situaciones de la Bolivia de ese entonces, caracterizada por la complejidad de una sociedad atravesada por el mestizaje.

rol y permite visibilizar lo no dicho de la sociedad siendo interpelado e interpretado con la mirada. Rivera Cusicanqui (2015, p. 311) dice, respecto a lo metodológico:

Volverse un intruso consciente de una intrusión (con la cámara) le permite desplegar acercamientos horizontales y aceptar que, al observar, se es también observado, evaluado en el gesto, en la apariencia y en los modales, de modo que puede corregir sus gestos y lograr un acercamiento humanamente significativo y no solo metodológicamente correcto.

Este tipo de metodología en la investigación reconfigura el rol del investigador participante que se acerca a observar con la cámara en la mano para registrar. Lo anterior implica poner la observación en un proceso del que ya se está participando, lo cual dependerá de la capacidad de generar la confianza previamente mencionada y de repensar qué vínculos estamos generando en nuestras prácticas investigativas.

Esta actividad es, a su vez, entendida como un proceso comunicacional con lenguajes e imágenes que se constituyen en herramientas dialógicas y narrativas que fortalecen la reflexión y las prácticas comunitarias y territoriales, avalando y permitiendo la expresión de otras voces más allá de las dominantes, con la posibilidad de tener como objetivo alcanzar una voz pública que tensione los discursos hegemónicos y legitime otra historia. Es decir, que posibilita el fortalecimiento del proceso de los carpinteros —en nuestro caso—, entendiendo que existe una doble característica dialógica, entre lo micropolítico que se entreteje al interior de los procesos emancipatorios, y lo macropolítico del mundo global.

En síntesis, nos interesa destacar las posibilidades de incorporar al diálogo la dimensión de lo visual, en tanto esto potencia las búsquedas subjetivas en los procesos de investigación, reivindicando todos los aportes que lo sensible y lo emocional le hacen al pensamiento. Se trata de un recorrido que comenzó con el “sentipenar” con el que Fals Borda (1979) le cuestionó a la ciencia ese lugar privilegiado de la racionalidad que no reconocía dimensiones políticas e ideológicas. Experiencias contemporáneas⁹ de este tipo son las que menciona González Casanova (2006) a partir de la idea de “diálogo integral”, que implica la sinergia de

9 La experiencia comunicacional del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es un ejemplo de trabajo discursivo hacia el mundo global que expresa distintas formas de razonar y sentir, que funciona en sinergia con las prácticas internas de la propia organización como proceso de descolonización de su vida cotidiana. En otras palabras, ese proceso comunicacional es parte de un mismo andar, una estrategia que visibiliza hacia afuera sus aprendizajes diarios.

pensar-sentir-hacer. Acá, incorporamos la fotografía como herramienta, y la imagen como síntesis expresiva que condensa múltiples sentidos y no pretende divorciarse de la palabra, sino que pretende potenciarla, incluso transformarla.

Figura 4. Ruta a Yacuiba



Fuente: “Datos y cómo llegar a Yacuiba” (2009).

El caso de las fronteras en el Chaco boliviano: fronteras que van más allá del puente internacional

Figura 5. Pasos fronterizos



Fuente: *El Empresario* (2012).

Hemos pretendido, a lo largo del presente capítulo, superar y proponer conceptos que permitan comprender las fronteras más allá de los límites físicos, de separaciones geográficas construidas que solo abordan una dimensión material del territorio. Desde nuestra concepción de frontera, la dimensión simbólica, unida a su vez con el material, es la que nos permite ver cómo se producen y reproducen los procesos de construcción identitaria, cultural y política en las fronteras.

Figura 6. Mujeres de Yacuiba (2014)



Aquí, en Yacuiba, las mujeres campesinas, indígenas y mestizas, en su gran mayoría, son migrantes de otros territorios de Bolivia —del occidente— y tienen rasgos culturales, sociales, de pertenencia de clase y étnicos.

Fuente: archivo de la coautora Liliana Kremer.

Sin fronteras entre el contenido y la conclusión

En este capítulo hemos definido conceptos y puesto en negro sobre blanco muchas afirmaciones, esperando pensar con otros, acordar y disentir, así como cruzar las fronteras de nuestras certezas. Queremos ir más allá de los encuentros reconfortantes, aceptar, convocar y escuchar otros nuevos desafíos de los territorios de la vida y romper nuestras zonas de comodidad desde las que “producimos” (escribimos) en el ámbito universitario (el cual esperamos que también abra sus fronteras y se entrecruce con otros que aún no conoce).

Atravesar las fronteras geográficas se está convirtiendo en un acto banal, habitual, cotidiano. Nos hablan de un mundo plato donde la geografía no tendría lugar, donde la gente transitaría libremente. Sabemos que la realidad es muy distinta. Como dijo De Blij (2009), los seres humanos que han tenido que tomar riesgos en una busca de ser, estar y vivir mejor son personas obligadas a planificar sus vidas en torno a cruces, a idas y vueltas, en el mejor de los casos.

Merecer la vida es erguirse vertical, más allá del mal, de las caídas... ¡Es igual que darle a la verdad y a nuestra propia libertad la bienvenida! ¡Eso de durar y transcurrir no nos da derecho a presumir porque no es lo mismo vivir que honrar la vida! (Blázquez, 1995)

El viaje no termina jamás. Solo los viajeros terminan. Y también ellos pueden subsistir en memoria, en recuerdo, en narración [...] El objetivo de un viaje es solo el inicio de otro viaje. (Saramago, en Gonzalves, 2018)

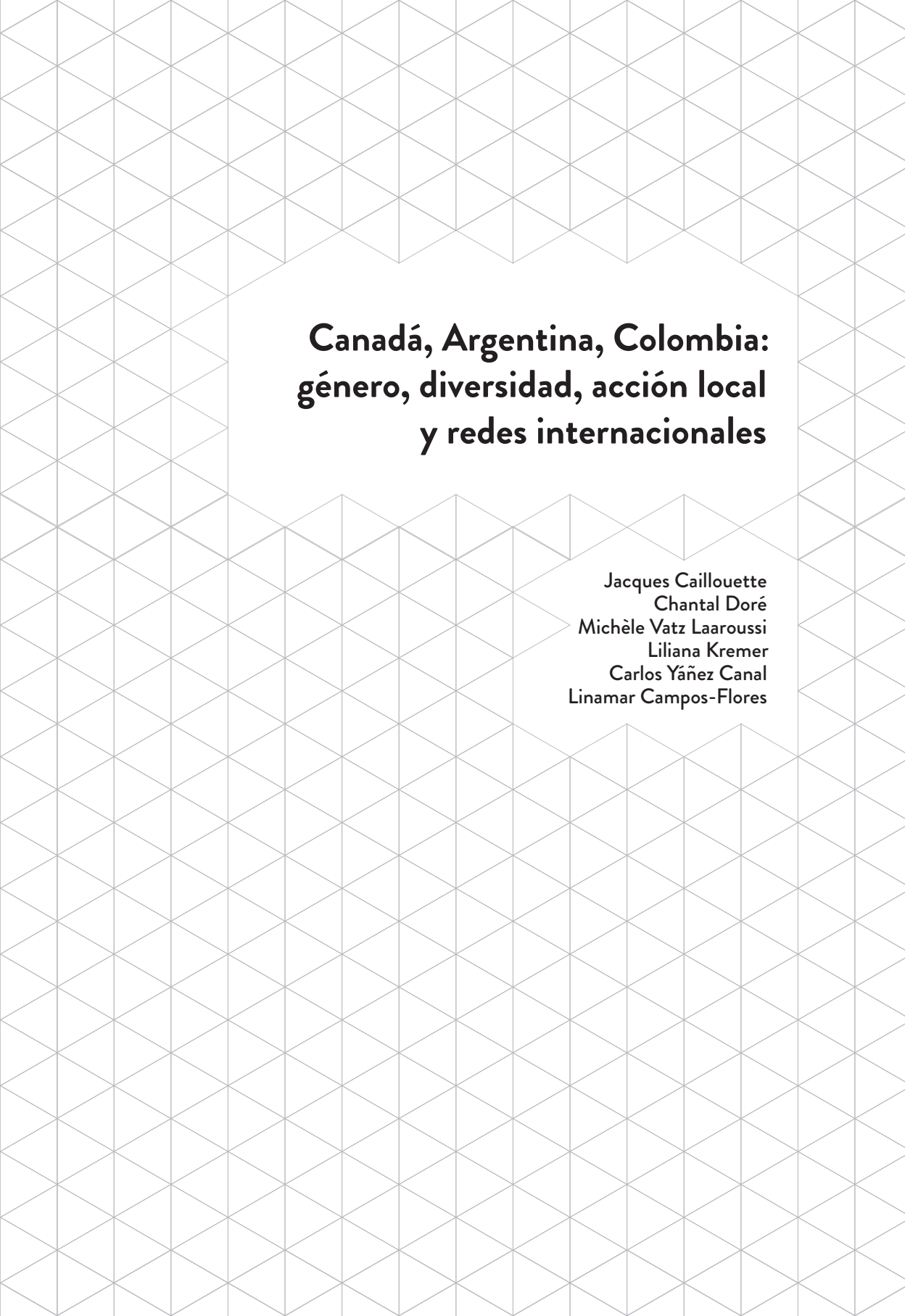
Referencias

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Arnold, D. (Comp.) (1997). *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Ciase/Ilca.
- Balibar, E. (2002). *Politics and the other scene*. Londres: Verso.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces* (2.ª ed.). España: Editorial Paidós.
- Benedetti, A. y Salizzi, E. (2011). Llegar, pasar, regresar a la frontera. Aproximación al sistema de movilidad argentino-boliviano. *Revista Transporte y Territorio*, 4, 148-179. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/rtt/article/view/261/239>
- Blázquez, E. (1995). Honrar la vida. Recuperado de http://www.todotango.com/musica/grabacion_iframe.aspx?id=3804

- Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira Editora.
- Conceptos claves. (2013, enero 23). [Entrada en un blog]. Recuperado de <https://foucaultmichel.wordpress.com/conceptos/>
- Das, V. (2007). The signature of the state: The paradox of illegibility. En S. Cavell (Ed.), *Life and violence and the descent into the ordinary* (pp. 162-183). Berkeley: University of California Press.
- Datos y cómo llegar a Yacuiba. (2009). Recuperado de <http://www.lapasionporelajedrez.com/torneos/2009/raices-chaco/datos-yacuiba.html>
- De Blij, H. (2009). *The power of place: Geography, destiny, and globalization's rough landscape*. Nueva York; Oxford: Oxford University Press.
- De San Eugenio Vela, J. (2014). La contribución de las geografías personales en la comunicación estratégica del territorio. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12, 11-24.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Buenos Aires: Signos.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Colombia: Norma.
- Escobar, A. (1999) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santa Fe de Bogotá: Cerec Serie e Instituto Colombiano de Antropología.
- Fals Borda, O. (1979). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- França, J. (2016, marzo 18). Boaventura de Sousa: “Les fronteres més visibles són les de filferro, però també en tenim al cap”. *El Diari de l'Educació*. Recuperado de <http://diarieducacio.cat/boaventura-de-sousa-les-fronteres-mes-visibles-son-les-de-filferro-pero-tambe-en-tenim-al-cap/>
- Gabo, N. y Pevsner, A. (2016). Manifiesto constructivista. Recuperado de http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/raquel_garcia/wp-content/uploads/2016/03/283230792-Manifiesto-Constructivista.pdf
- Galindo, M., Roca, J. y Delfin, H. (2012). *El Chaco: génesis de identidades múltiples*. La Paz: Editorial Fundación Unir.
- García Canclini, N. (1992a). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F.: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1992b) *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Gergen, K. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320.
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales–Ceso, y Departamento de Psicología.

- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. En A. A. Boron, J. Amadeo, y S. González (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: Clacso.
- Gonzalves, W. (2018, febrero 7). Reflexionando junto a José Saramago. *Culturamas, la revista de información cultural*. Recuperado de <http://www.culturamas.es/blog/2018/02/07/reflexionando-junto-a-jose-saramago-walter-gonzalves/>
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2013). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Grimson, A. (2000a). El puente que separó dos orillas. En A. Grimson (Comp.), *Fronteras, naciones e identidades* (pp. 201-231). Buenos Aires: Ciccus/La Crujía.
- Grimson, A. (2000b). Pensar fronteras desde las fronteras. *Nueva Sociedad*, 170. Recuperado de http://nuso.org/media/articles/downloads/2916_1.pdf
- Grimson, A. (2005). Fronteras, Estados e identificaciones en el Cono Sur. En D. Mato (Ed.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 127-142). Buenos Aires: Clacso.
- Hadad, G. y Gómez, C. (2007). *Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos*. Trabajo presentado en las IV Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires. Recuperado de webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/.../EJES/.../HADAD_Gisela.pdf
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich, Eds.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Jenkins, R. (1996). Theorising Social Identity. En *Social Identity* (pp. 19-28). Londres: Routledge.
- Jiménez, P. (2011, mayo 13). Ni lo uno ni la otra. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1971-2011-05-13.html>
- Mato, D. (Comp.). (2005). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas (antología)*. Buenos Aires: Clacso.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método* (1.ª edición en español). España: Editorial Traficantes de Sueños.
- Mignolo, W. (Comp.) (2003). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el de bateintelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signos.
- Palermo, Z. (2009). La opción decolonial. Recuperado de <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>
- Paulson, S. (2013). *Masculinidades en movimiento, transformación territorial y sistemas de género*. Buenos Aires: Editorial Teseo
- Paulson, S. (2016). Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. *Revista Andina*, 16, 481-497. Recuperado de <http://www.revistaandina-cbc.com/wp-content/uploads/2016/ra32/ra-32-1998-07.pdf>
- Peña, C. y Boschetti, A. (2008). *Desafiar el mito cambia-colla interculturalidad, poder y resistencia en el Oriente boliviano*. La Paz: Fundación Unir.
- Pérez Porto, J. y Merino, M. (2011). Definición de límite. *Definición*. Recuperado de <https://definicion.de/limite/>
- Pessoa, F. (2013). *El libro del desasosiego*. España: Editorial Baile del Sol.

- Puente Lozano, P. (2012). El valor emocional de la experiencia paisajística. Querencias y paisajes afectivos. *Cuadernos Geográficos*, 51, 270-284.
- Quiroga, M. S. (2009). *Las identidades en las grandes regiones de Bolivia* (Fascículos 1-5). La Paz Bolivia: Fundación Unir.
- Relph, E. (1976). *Place and placelessness. Research in planning and design*. Londres: Pion.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010, julio 23). Sociología de la imagen [Blog]. Recuperado de <https://chixinakax.wordpress.com/2010/07/23/sociologia-de-la-imagen/>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sack, R. (1986). *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez, L. (2015). De territorios, límites, bordes y fronteras: una conceptualización para abordar conflictos sociales. *Revista de Estudios Sociales*, 53, 175-179.
- Seamon, D. y Sowers, J. (2008). Place and placelessness (1976): Edward Relph. En P. Hubbard, R. Kitchin y G. Valentine (Eds.), *Key Texts in Human Geography* (pp. 45-58). Londres: Thousand Oaks.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica, pedagogía decolonial. En W. Villa, y A. Grueso (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Wylie, J. (2005). A Single Day's Walking: Narrating Self and Landscape on the South West Coast Path. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(2), 234-247. Recuperado de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-5661.2005.00163.x/pdf>



Canadá, Argentina, Colombia: género, diversidad, acción local y redes internacionales

Jacques Caillouette
Chantal Doré
Michèle Vatz Laaroussi
Liliana Kremer
Carlos Yáñez Canal
Linamar Campos-Flores

L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie.
Simone Weil (1949)

Introducción

Simone Weil habla de la participación, la comunidad, las experiencias pasadas, la visión del futuro, la pertenencia y, además, de la relación de identidad de sí (moral, intelectual, espiritual), construida a través de lugares y entornos de vida. Por otra parte, Maurice Blanc (2007), en un artículo sobre territorios y trabajo social, vincula el desafío del desarrollo comunitario al de la lucha por el reconocimiento (Honneth, 2000) en tanto proceso de lucha, de reconocimiento y de exigencias de identidad

contra la sociedad del desprecio (Honneth, 2006), que impide que ciertos grupos sociales sean conocidos y reconocidos como miembros apreciados y con plenos derechos por la sociedad.

La participación social, la lucha por el reconocimiento y la pertenencia, así como la identidad y las construcciones territoriales, son los temas de la investigación que aquí presentamos. Durante dos años (2014-2016), como parte de un proyecto de investigación-acción, organizamos alternativamente en Canadá, Argentina y Colombia foros locales e internacionales para movilizar y estudiar discursos sobre desarrollos locales, a través de las dimensiones críticas de las relaciones sociales de género y diversidad (Doré et al., 2016).

Por consiguiente, nos hemos planteado la cuestión de la participación y el poder de las mujeres y de las minorías culturales en la planificación de las zonas de convivencia compartidas. Además, según una dimensión de acción, nuestro objetivo era contribuir a la movilización de estas poblaciones discriminadas para que se convirtieran en actores reconocidos y activos del desarrollo de los territorios en los que evolucionan. De hecho, nuestra metodología de investigación consistió en crear redes de actores para potenciar, a nivel local, sistemas de transformación territorial que hicieran frente a los procesos de discriminación y exclusión que allí operan. La metodología planteada afirma e invierte las escenas locales como lugares de acción y construcción de identidad, al tiempo que es una apertura simultánea a lo internacional, ya que vincula las realidades concretas vividas localmente con otras movilizaciones locales de otros países. Esta vinculación va en contra de una economía de mercado globalizada que borra las identidades locales y las producciones culturales (Yáñez Canal, 2010, p. 35).

Al contrario de la discriminación, queríamos participar en la iniciación de procesos de reestructuración de los actores según nuevas dinámicas de acción y refiguración de las identidades territoriales. Desde una perspectiva narrativa (Ricoeur, 1984), el “espacio de experiencia” de los actores, su historia pasada, la representación de sí mismos, de acuerdo con el pasado, es retomada para ser condicionada y articulada en un horizonte de “expectativa”, una nueva proyección de sí mismo sin precedentes, abriendo nuevas capacidades de acción.

Los foros de discusión local que creamos han sido una forma de nombrar a las mujeres y a las minorías mediante la interpretación crítica de sus experiencias (“espacio de la experiencia”), mientras buscaban que este mundo experiencial pasado (“horizonte de expectativa”) se abriera al futuro en términos de participación positiva y activa, visible, audible y apreciada en el reconocimiento de la identidad.

Como lo muestra la figura 7, los foros abrieron a la elaboración de identidades narrativas marcadas por una temporalidad que cruza el pasado (territorios vivos) y el futuro (territorios soñados).

Figura 7. Narración, territorio y construcción de identidad



Fuente: elaboración propia.

Los foros creados fueron diálogos públicos y espacios públicos críticos. Los participantes, a partir de sus experiencias, nombraban lo que iba mal en lo social, así como las posibles soluciones. Como afirma Jan Spurk, “la falta (alimento, dinero, significado, afectividad, seguridad) es el mal que ellos [el crítico] quiere superar. Para que estas ideas tengan un impacto social, deben ser publicadas, que existan en la esfera pública” (2006, p. 95). Nuestro objetivo era, pues, que las mujeres y las minorías culturales se reunieran y se reconectaran en un espacio público, en nuestros foros, para tomar conciencia de la discriminación, pero también de las futuras identidades que se invierten en el presente, futuras identidades de compromiso.

El itinerario de investigación y sus foros

Hemos puesto en el centro de la reflexión temas de relaciones sociales de género y diversidad a través de la implementación de cuatro foros públicos. En la figura 8 están su cronología e itinerario.

Figura 8. Los tiempos y lugares del diálogo de investigación



En Sherbrooke, Quebec, el foro promovió un enfoque cívico y participativo con formas artísticas intercaladas con testimonios, síntesis y conceptualización, que complementadas por dos seminarios: el primero, sobre el análisis de narrativas de experiencia y el segundo, sobre desarrollos más teóricos.

El foro de Cuesta Blanca, en Argentina, adoptó más específicamente el enfoque de diálogo público desarrollado por Kremer (2012). El evento se organizó localmente como un foro regional académico comunitario, que movilizó a grupos de mujeres indígenas desplazadas de las zonas rurales a la ciudad del Chaco, en la frontera entre Argentina, Paraguay y Bolivia.

El foro de Manizales, Colombia, tomó la forma de un simposio científico sobre la relación del cuerpo como territorio, particularmente asociado al tema de las mujeres que viven en condición de desplazamiento forzado y la violencia como resultado del conflicto armado en Colombia.

El último foro internacional se celebró en Córdoba, Argentina. Cerró el ciclo de foros iniciados por la investigación-acción. Era una síntesis de los anteriores. Desde un punto de vista metodológico, utilizamos el enfoque del diálogo público en forma de talleres y testimonios, y presentaciones formales que cubrieron todo el recorrido realizado en los otros encuentros. A nivel local, varias personas que participaron en el primer foro de Cuesta Blanca también participaron en este foro de síntesis.

Muchas competencias han sido compartidas en la organización de estos foros, desde la planificación hasta la realización de las reuniones.

En particular, se han desarrollado estrategias originales para implementar un “enfoque narrativo transversal” a los diferentes encuentros. Este hilo narrativo fue ilustrado en Sherbrooke a través de un foro de promoción de la creatividad; en Cuesta Blanca, a través de diálogos entre organizaciones de la sociedad civil, con el fin de elaborar una declaración conjunta; en Manizales, mediante conferencias, se permitió a las mujeres desplazadas y su subjetividad ponerlas al centro de una perspectiva de reflexión y acción en situaciones posteriores a los conflictos; y en Córdoba se realizó una retroalimentación reflexiva, tanto de las experiencias como de su análisis.

El enfoque narrativo adoptado es también transnacional. En cada uno de los foros presentamos una conceptualización progresiva, integrando los nuevos datos y análisis que surgieron de los foros anteriores. El último foro en Argentina fue precedido por una reunión del equipo de investigación en Colombia y en un seminario reflexivo en Sherbrooke para alimentar los niveles teórico y conceptual. La presentación de esta progresión conceptual y temática, en la apertura de este último foro, permitió a los participantes continuar este trabajo confrontando nuevas experiencias.

A través de los foros, buscamos crear espacios para diálogos democráticos y cruzados por la perspectiva interseccional. Queríamos movilizar las personas de diferentes etnias, clases sociales, profesiones, edades, ocupaciones, orígenes y nacionalidades. Así, con una fuerte presencia de mujeres, se abordó la cuestión del género, especialmente desde una perspectiva política; las relaciones de autoridad, de poder, de no reconocimiento institucional y social. También hemos buscado intercambios democráticos que permitieran una expresión inclusiva y diversificada en la búsqueda de la participación de todos.

Para estimular los diálogos, el surgimiento de los discursos y su análisis, hemos utilizado en estos foros las artes (dibujos, fotos, narración, escritura), testimonios y narrativas de experiencias. Además, hemos unido estos diferentes foros para que los logros de uno pudieran servir de punto de partida para el siguiente. Cabe señalar que cada foro se construyó y desarrolló en relación con las características locales de su lugar de producción. Las diferencias en los niveles temáticos, organizativos y metodológicos entre los encuentros muestran este deseo de apegarse a las realidades regionales particulares.

En estos foros públicos, los métodos de investigación utilizados dan un lugar preponderante a los testimonios, historias, experiencias, problemas y estrategias implementadas de acuerdo con el contexto. Foros y seminarios abiertos, talleres restringidos al equipo de investigación, redes institucionales y de la sociedad civil, recién creadas o consolidadas, constituyeron espacios para el intercambio y difusión del conocimiento generado.

Este proyecto también permite el desarrollo de intercambios recíprocos entre investigadores del sur y del norte, representantes de la sociedad civil en nuestras diversas sociedades. En particular, los cuatro foros que tuvieron lugar han llevado a una reflexión y a un análisis común de los aspectos relacionadas con la mujer y su ingreso en diferentes territorios y espacios. El marco conceptual emergente permite desarrollar nuevos conocimientos para ambos, pero también piensa en estrategias de acción y cambio para una inserción democrática en los territorios por parte de las mujeres, especialmente las más vulnerables y marginadas, ya sean mujeres pobres o refugiadas en Quebec, mujeres indígenas desplazadas de las zonas rurales a la ciudad del Chaco, en la frontera entre Argentina, Paraguay y Bolivia, o mujeres que viven en condición de desplazamiento forzado y violencia por el conflicto armado en Colombia.

A través de los cuatro foros se han desarrollado y compartido nuevos conocimientos sobre estos grupos de mujeres, así como las interacciones con sus diversos orígenes, organizaciones y otros grupos sociales. Con los dispositivos locales e internacionales que la investigación dispuso para obtener las narrativas (relatos e historias) y sus interconexiones, los investigadores y miembros de la sociedad civil desarrollaron una nueva perspectiva internacional, enriquecida por las realidades experimentadas por las mujeres en dichas situaciones, pero también sobre la percepción y las estrategias de acción. En particular, se han desarrollado nuevas definiciones conceptuales y prácticas sobre los conceptos de territorio, pertenencia, redes y fronteras.

Una obra de configuración y refiguración identitaria

Registro en una perspectiva crítica del desarrollo territorial

El proceso narrativo que se puso en movimiento con la investigación toma como su objeto los territorios vividos. Por lo tanto, no es un discurso científico sobre los territorios, sino un retornar sobre la experiencia de lo espacial, lo simbólico y lo singular. Umbelino dice que “no solo recordamos al habitante, sino que hemos vivido en la casa” (2015, p. 43). En este sentido, el lugar pertenece a una situación vivida por una persona en particular y la memoria que desarrolla (Vatz Laaroussi, 2007). Los territorios a los que nos referimos se comprenden inmediatamente según su naturaleza cualitativa, relacional, envolvente e incluso íntima (44). En el enfoque narrativo que adoptamos, la definición de lugares parte

de esta peculiaridad de la persona, especialmente la del género situado geográfica, histórica y políticamente.

Estos espacios que habitamos permiten o dificultan la capacidad de actualizar nuestros conocimientos, nuevas formas de ser, de aparecer, de ser reconocidos, de reconocernos a nosotros mismos en nuestro poder ser y hacer. La arquitectura social del lugar y la posición en esta arquitectura inician la perspectiva que esta posición da, permitiendo o no participar plenamente en la acción que allí se realiza. La arquitectura del lugar es ciertamente física, pero, sobre todo, según la narrativa, simbólica. Podemos hablar de una arquitectura humana. Efectivamente, siempre estamos vinculados a aspectos de construcción y transformación de la identidad, lo que nos permite definir los territorios como “espacios habitados corpóreamente” (Umbelino, 2015), regresando sobre la perspectiva desarrollada en el coloquio de Manizales, donde el cuerpo se convirtió en el único territorio habitado por mujeres desplazadas. Para describir estos territorios en una perspectiva narrativa, agregamos que, si son habitados corporalmente, también son narrados.

Los diálogos públicos que permiten un trabajo en bucle de refiguración identitaria

En el plano político, la creación de diálogos públicos forma parte de la visión democrática de Hannah Arendt (1974). El mundo se hace humano mediante el diálogo sobre preocupaciones comunes, sobre el trabajo de construcción de un mundo común. Haciendo hincapié en el aspecto performativo del enfoque, nos orientamos en esta dirección. Por otra parte, esta perspectiva dialógica se sitúa en una obra de refiguración de identidades.

Es a través de la escucha del discurso de los demás, y desde lo general, que se pueden nombrar las propias experiencias a través de representaciones compartidas, permitiendo el intercambio, la creación de conceptos generales, el surgimiento de lo general y el regreso de una manera diferente sobre las experiencias particulares. Con su progresión conceptual, los foros instituyen procesos de teorización participativa basados en relatos vividos. En cierto modo, los diálogos públicos organizados por la investigación forman parte de procesos de refiguración de las identidades.

De acuerdo con el concepto de identidad narrativa (Ricoeur, 1990), la acción humana, objeto de historias, relatos y narraciones, se baña en un movimiento de prefiguración, configuración y refiguración. Es en este movimiento de “dar sentido” al sí mismo y a los territorios en el que se inscribe la investigación.

Los espacios públicos de diálogo, que establece la investigación, son espacios para “construir el reconocimiento social” (Leduc, 2012). En su método etnográfico, Daniel Cefaï (2010) toma de Paul Ricoeur el concepto de mimesis, el acto de imaginar las cosas, representar algo, concebirlo mentalmente, indagarlo. Ricoeur teoriza este proceso en tres etapas: (1) preconfiguración, (2) configuración, y (3) refiguración. Las narraciones presentadas y analizadas abren una comprensión de los territorios a través de las experiencias de género y la diversidad que las atraviesan, así como una hermenéutica de la refiguración de la identidad en relación con estos territorios. De este modo, el ejercicio de refiguración desde el enfoque narrativo pretende romper con modelos interpretativos ortodoxos de los constructos territoriales que participan en la invisibilidad, la inaudibilidad y la estigmatización de ciertos grupos sociales.

Estos tres tiempos traducen procesos iterativos de entendimiento que se enriquecen mutuamente (tabla 1).

Tabla 1. Los tiempos del proceso interpretativo

Tiempo 1 Prefiguración	Ciudadanos en foros públicos: encontrarse/narrarse
Tiempo 2 Configuración	Seminario entre investigadores: metadiscursos
Tiempo 3 Refiguración	Comentarios de los lectores: recepción crítica de discursos

Fuente: elaboración propia.

El proceso de prefiguración corresponde a los foros públicos donde los actores están participando desde su vivencia hasta la construcción de narrativas sobre sus experiencias. El espacio de los foros es ya un espacio de comprensión renovada de las experiencias. De manera colectiva e intersubjetiva, los participantes, acompañados por los investigadores, relatan sus experiencias particulares para comprenderlas mejor. El proceso de configuración es un trabajo de comprensión de los investigadores que vuelven al corpus discursivo producido en los foros. Este tiempo de síntesis y de generalidad es la producción de un metadiscurso a partir de las narraciones producidas en los foros. En cuanto al proceso de la refiguración, se apela al trabajo de comprensión no de los investigadores, sino de los lectores. Esta es la recepción activa de los actores en el terreno de estos metadiscursos. Dependiendo de sus experiencias o de sus objetos de trabajo, los actores de campo adaptan, modifican o ignoran los elementos

teóricos propuestos por los investigadores. En otras palabras, según los contextos de uso, los actores experimentan estos metadiscursos para modificarlos a su conveniencia. La refiguración es parte de procesos de (re)construcción identitaria. Ricoeur no dudó en calificar la refiguración como la capacidad del lenguaje, ubicada fuera de sí mismo, que sirve “para reorientar y reestructurar la experiencia, para producir una nueva forma de habitar el mundo”; la refiguración de la realidad operada por los enunciados narrativos, “actúa en el descubrimiento de dimensiones ocultas de la experiencia humana y transforma nuestra visión del mundo” (Smith, 2003, pp. 175-194).

Cefaï sintetiza bien cómo la investigación permite un trabajo en bucle de refiguración identitaria y da forma a la acción. A través del proceso de prefiguración, configuración y refiguración, el investigador:

[...] opère une mise en forme des histoires, tel qu’elles ont été éprouvées, assumées et racontées par les acteurs; en retour il propose une nouvelle perspective à ses lecteurs qui pourront éventuellement s’en saisir — l’embrasser ou la rejeter, s’y reconnaître ou s’en démarquer, ou tout simplement l’ignorer — pour comprendre ce qu’ils subissent et ce qu’ils font et pour élaborer des nouvelles manières d’agir. (Cefaï, 2010, p. 550)

Las potencialidades de los diálogos públicos para el desarrollo territorial

Nuestro acercamiento nos permitió entender las potencialidades de los diálogos públicos en una situación de confrontación, tensiones sociales, e incluso de discriminación y violencia. Al enfocar nuestra reflexión y la acción narrativa y dialógica sobre los territorios y la diversidad, nos hemos “confrontado” con estas relaciones de desigualdad, conflictos latentes o manifestos, y experiencias de violencia. Descubrimos a mujeres agricultoras del Chaco que estaban en tensión con las migrantes de estas fronteras, pero que también podían construir solidaridades con ellas. Hemos vislumbrado la fuerza de los análisis y prácticas interseccionales, que permiten comprender las interacciones entre las diversas formas de opresión y el diseño de las identidades individuales y colectivas, pero también cómo, dependiendo de las situaciones vividas, los territorios y las fronteras trazadas pueden separar o, por el contrario, unir a las mujeres con objetivos comunes. Nos dimos cuenta de que las mujeres negras desplazadas, cabezas de familia, en Colombia estaban entre las más vulnerables y más sometidas a la violencia, o que las refugiadas butanesas en Sherbrooke tuvieron un viaje largo y doloroso antes de ser reconocidas en su nuevo entorno.

Así, hemos comprendido la fuerza del diálogo, así como su necesidad, pero también hemos entendido que lo más difícil es crear las condiciones sociales y políticas. Este trabajo de investigación, acción y coconstrucción de nuevos conocimientos, nuevas prácticas y nuevas relaciones sociales está aún lejos de terminarse.

La cuestión identitaria de los actores fue central en este proyecto. Nuestra pregunta de investigación fue: ¿Cómo los actores de la comunidad local desarrollan nuevas identidades, tanto individual como colectivamente, para aumentar su capacidad de acción individual y colectiva, así como de construir proyectos para transformar sus condiciones de vida y de existencia?

Nuestra concepción historicista, constructivista y narrativa de la identidad nos ha permitido evitar una perspectiva esencialista y determinista. La construcción de la identidad es lo opuesto a la fijación de la identidad y a la desconfianza del otro que implica. Los enfoques narrativos, por el contrario, promueven una construcción dialógica con el otro, con plena conciencia de que estos últimos seguirán siendo diferentes. Lejos de la fusión de identidades en el encuentro, buscamos su colaboración en proyectos comunes, pero a partir de su diversidad. Buscamos la multidimensionalidad de los territorios para liberar espacios de articulación, acción, proyectos y colaboración.

El horizonte con el que hemos abordado la construcción democrática de los territorios, en tanto comunidades locales, fue el de construir un lugar humano que, más allá de la heterogeneidad que lo compone, logre desarrollar, incluso desde el principio de su diversidad de actores (Day, 2006), fuertes elementos de participación colectiva, inclusiva y cohesiva. Una dimensión que se debe tener en cuenta en la dinámica de desarrollo de múltiples actores de las comunidades es la de género y, más específicamente, la de la participación social y el impacto de las mujeres en las organizaciones sociales y en la cotidianidad de sus lugares de vida.

Nuestro trabajo se ha centrado en la pertenencia, el reconocimiento, el crecimiento y la movilización de las capacidades de empoderamiento de las mujeres para el desarrollo de sus comunidades, a través de la consolidación de una asociación entre investigadores de Canadá, Colombia y Argentina. La inclusión del género constituye un desafío estructural y cultural en la construcción de los territorios y entornos de vida de las comunidades locales. Cada país tiene una serie de preocupaciones comunes que han llevado a diferentes enfoques en la identificación de áreas de acción y visión a futuro.

Referencias

- Arendt, H. (1974). *Vies politiques*. París: Gallimard.
- Blanc, M. (2007). Territoires et travail social en France et en Allemagne. En B. Bouquet, B. Madelin y P. Nivolle (Dirs.), *Territoires et action sociale* (pp. 327-335). París: LHarmattan et Cahiers du Griot.
- Cefaï, D. (2010). L'expérience ethnographique, l'enquête et ses publics. En D. Cefaï (Dir.), *L'engagement ethnographique* (pp. 547-570). París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Day, G. (2006). *Community and Everyday Life*. Londres: Routledge.
- Doré, C., Caillouette, J., Campos-Flores, L., Kremer, L., Vatz Laaroussi, M. y Yáñez Canal, C. (2016). *Femmes, diversité et rapports sociaux de genre : les défis de la construction démocratique des territoires* (Rapport technique final). Canadá: Université de Sherbrooke. Recuperado de <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/handle/10625/55720>
- Kremer, L. (2012). *Cuando escuchar no es suficiente. Los dialogos como posibilidad*. Trabajo presentado en el III Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (ELMECS), Manizales, Colombia.
- Leduc, V. (2012). L'art communautaire, un espace pour construire la reconnaissance sociale des femmes criminalisées au Québec. *Nouvelles pratiques sociales*, 24(2), 168-184.
- Ricoeur, P. (1984). *Temps et Récit. 2 La configuration dans le récit de fiction*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Spurk, J. (2006). *Pour une théorie critique de la société*. Lyon: Parangon.
- Umbelino, L. A. (2015). La mémoire, l'espace, l'oubli. En M. A. Vallée (Dir.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur* (pp. 43-53). Francia: Mimésis.
- Vatz Laaroussi, M. (2007). Les usages sociaux et politiques de la mémoire familiale: de la réparation de soi à la réparation des chaos de l'histoire. *Revue internationale bélectronique Enfance Familles Générations*, 7. Recuperado de <http://www.erudit.org/revue/efg/2007/v/n7/index.html>
- Weil, S. (1949). *Lenracinement*. París: Gallimard.
- Yáñez Canal, C. (2010). *Viaje al "uno en la multiplicidad". La identidad personal y sus "sí mismos"*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

**Identidades, interferencias y
praxis en un contexto rebelde:
La Paz**

Norma Campos Vera

Introducción

En la contemporaneidad es evidente que la globalización influye en las culturas en general, de la manera que lo hace también el acelerado avance de la tecnología, que produce cambios radicales en las conductas de los individuos y las sociedades. Desde esta óptica, existen espacios que tratan de generar rebeldías e interferencias, como es el caso de La Paz, en Bolivia, una ciudad marcada por una estructura topográfica compleja, donde las identidades muestran diálogos y rupturas constantes, las culturas conviven en escenarios diversos y distintos, y los habitantes se articulan y desarticulan permanentemente.

Tomo como referencia La Paz, que no es considerada excepción, pero indudablemente cuenta con características peculiares que hacen que sea distinta en relación con otras. Se encuentra en la parte del altiplano boliviano donde la cultura aimara muestra su mayor fortaleza y la etnicidad ha encontrado cobijo en el escenario local, donde los mestizajes mueven procesos y las migraciones asientan tradiciones y costumbres.

Los saberes y haceres son constantes en la realidad local. La ciudad está sumida en un mundo de tradiciones diversas que muestran el carácter económico de ciertas prácticas culturales inclusivas, como las fiestas, las ferias, la creación contemporánea, entre otras, así como las relaciones sociales complejas.

La vida de la ciudad fortalece la interculturalidad, la pluralidad, la multiculturalidad y la diversidad, conceptos que en el imaginario de la población se asentaron en su comprensión y accionar, aunque es claro que falta recorrer un largo camino para lograr diálogos comunes y articulaciones profundas.

La Paz y su contexto

Nuestra Señora de La Paz es el nombre completo de la sede de gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia. Es una ciudad de grandes contrastes, pues presenta diferencias tanto a nivel geográfico, como social, económico y cultural. Está ubicada en un territorio tortuoso, con una topografía accidentada y atípica, llamada *La Hoyada*. Está formada por serranías que cobijan construcciones inconclusas en su exterior, que dan un aspecto interesante para algunos, pero no es así para otros, que solo ven estructuras inacabadas. Esto mismo es lo que marca los segmentos sociales, lo que inserta divisiones de clases: la indígena, la popular o criolla, la clase media y la clase alta; alta quizás por tener mayores recursos económicos.

La Paz, con su multiculturalidad, genera múltiples tensiones en distintos escenarios que van conformando la realidad sociocultural, donde conviven aimaras, quechuas y mestizos, muchos de ellos migrantes. Está cargada de simbologías y códigos, de tradiciones y ritos, de costumbres y mitos, de creación y recreación constantes, sumidas todas en la vida agitada de la población. Como manifiesta el cineasta Marcos Loayza, es “capital de los excesos de los Andes” (Sanabria, 2014), excesos en todo sentido, no solo cultural, sino especialmente social y político.

Las manifestaciones sociales son constantes y cotidianas. Las calles se convierten en espacios de protestas, pero también de diversión, socialización y diálogos a partir de expresiones culturales de participación masiva, como la fiesta.

Es evidente la existencia de un espacio de inequidad entre los lugares poblados, lo que genera la aparición de posiciones sociopolíticas de extremo.

Desde el ámbito sociocultural, los conflictos están dados especialmente por sectores sociales que muestran grados de inconformidad por razones distintas y desarrollan una serie de acciones que generalmente afectan y confunden a la población, que se ve aislada de un desarrollo cotidiano de actividades y de una convivencia en armonía. Es un espacio en el que distintas personas que lo habitan tienen necesidades discrepantes, lo que genera contraposiciones, es decir, se viven intensos conflictos en un vasto escenario de diversidad cultural, motivados por grandes contrastes económicos, sociales y culturales, que generan múltiples y variadas tensiones.

Espacio de diálogos interculturales

La cultura, comprendida como “el conjunto de prácticas, actitudes, valores, tradiciones, comportamientos propios de una sociedad determinada” (Vallespir, 1999, p. 46), así como los sistemas de valores, las costumbres, las formas de entender el mundo, y la organización política y económica, nos muestra una serie de elementos que se ajustan a amplios territorios, pero que cada vez se van asimilando de diferente manera, construyendo, así, identidades y diversidades.

El Estado Plurinacional de Bolivia está dividido en 36 naciones, lo que dio lugar a que el término *cultura* se transformara en *culturas*, que determinan el pluralismo en el marco de una vasta diversidad. Estas culturas no siempre encuentran diálogos y cohesión, sino también puntos de conflictos y desentendimientos.

Este contexto abre camino a las relaciones interculturales, que implican la comprensión recíproca de las culturas, donde el lenguaje se convierte en el principal exponente. Es precisamente la lengua el vehículo para lograr conocimientos, comprensión y transmisión. En el territorio citado, el español es la lengua principal. El aimara y el quechua están vigentes a partir de las migraciones del campo a la ciudad; sin embargo, a partir de la Constitución Política del Estado se establecen como lenguas originarias de rescate y de puesta en valor.

Al definir el diálogo intercultural como el “intercambio equitativo y el diálogo entre culturas y pueblos, basados en la mutua comprensión y respeto, en la igual dignidad de las culturas, para la construcción de la cohesión social” (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], 2017), vemos que en La Paz este concepto se ajusta parcialmente, pues es el conjunto de la praxis y los saberes el que favorece el diálogo y el pluralismo cultural.

Considerando la interculturalidad como la “relación entre culturas diversas, en el reconocimiento explícito de la propia identidad cultural, valoración y aceptación de las identidades culturales diferentes, apertura hacia realidades distintas a la propia” (Vallespir, 1999, p. 49), el Estado boliviano ha tomado formalmente este concepto en el discurso gubernamental y ha creado un Viceministerio de Interculturalidad, con el propósito de encontrar caminos de entendimiento.

El concepto de *interculturalidad* está basado en el intercambio entre dos o más partes, donde las culturas y las identidades buscan sus diferencias o se ven distintas entre ellas, y consideran que las comunidades o poblaciones tienen derecho a conservar sus culturas o elementos

culturales; son, precisamente, las colectividades locales las que se encargan de fortalecer las culturas, de enriquecerlas y de protegerlas.

Pluriculturalidad, hibridación y mestizaje

El contexto local evidencia un proceso de mestizaje enraizado en las sociedades y los factores culturales. Si bien el Estado Plurinacional de Bolivia establece el fortalecimiento y el rescate de las identidades culturales de los pueblos originarios, indígenas y campesinos, la realidad nos muestra que una parte importante de la población se considera mestiza. En este territorio, las sociedades están diversificadas, por lo que el pluralismo cultural es favorable para los procesos, reciprocidades y desarrollo de la vida sociocultural plasmada en tradiciones, lenguas, modos de vida y toda creación de distintos periodos.

La pluriculturalidad está estrechamente relacionada con la hibridación cultural, como un proceso de mestizaje, donde las tradiciones de los pueblos originarios se combinan y se mezclan permanentemente. Los procesos de hibridación dan cuenta de la presencia de distintas y nuevas identidades culturales y lingüísticas; aparecen como un desafío que propicia los valores asociados a la interculturalidad y a la ciudadanía. Sobre ello, Canclini asevera que es importante “socializarse en el aprendizaje de las diferencias, en el discurso y la práctica de los derechos humanos interculturales” (García Canclini, 2004, p. 190) y “contribuir al desarrollo de una conciencia plurilingüe y a la construcción de una identidad sociocultural en diálogo con la diversidad cultural” (Beacon, Porto y Spoturno, 2013, p. 1).

Canclini parte de la hipótesis de que:

[...] la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no solo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan; esto es, una hibridación, sincretismo o mestizaje. De esta manera, el entendimiento de tal hibridación parte de la reconstrucción de la misma a partir de la historia, del arte, la literatura, el folklore y la antropología. (García Canclini, 2004, p. 14)

Entendiendo por *híbrido* cualquier cosa que tenga un origen mixto o una composición que añada variedad o complejidad a su sistema inicial (“La hibridación en el arte”, 2010), la hibridación sería, en la cultura, la pérdida parcial de las ataduras de las artes y la cultura tradicional,

y el punto de encuentro con otras disciplinas. Las formas híbridas en las culturas locales se expanden a las posibilidades de innovación y experimentación, aspecto que se traduce en praxis continuas como las fiestas, las ferias, el arte, etc., que están enraizadas en la escena local. Es decir, que las nuevas formas de inspiración se alimentan de formas y conceptos diferentes a los establecidos por tradición, sin perder la esencia artística.

Son las ciudades donde la hibridación encuentra su mayor espacio de expansión, donde las expresiones culturales se fusionan, se agrupan y se alimentan unas de otras.

El espacio para la diversidad cultural

Relacionado con todos esos acontecimientos está el espacio público como un medio pluricultural e híbrido que se convierte en un escenario adecuado de expresión y difusión de manifestaciones artístico-culturales. Estas acciones permiten crear conciencia y acercamiento a la creatividad contemporánea, aunque es el folkllore la manifestación más fusionada con el espacio público, que permanentemente se ve interferido por una masiva participación. Las calles de La Paz son usadas para la protesta, pero también para las expresiones culturales producto de las tradiciones, que están muy arraigadas en la escena local.

Gran parte del comercio es informal, por lo que es típico ver vendedores en kioscos o ambulantes; muchos de ellos son de origen indígena y muestran características identitarias propias del lugar. Este tipo de comercio y el tráfico vehicular son dos aspectos que entran en constante desconexión. Sobre ello, Alfonso Barrientos sostiene que los “centros de las ciudades capitales de departamento, como La Paz, son transformados por el grado de concentración de actividades y hacinamiento que hacen inútiles las posibilidades de organización del tráfico” (Barrientos, 2012).

Es el espacio público el que se convierte en el escenario principal para la convivencia social y cultural, pero también para las discordias, donde los individuos y colectivos generan significaciones y resignificaciones. Estos están implícitos en el acontecer de las relaciones humanas y sociales que desarrollan un papel protagónico.

Contrarias a las fiestas folklóricas, que son prácticas masivas que congregan a miles de personas y que se desarrollan por distintas calles de la ciudad, están las constantes manifestaciones sociales, que se insertan en la cotidianidad de la ciudad como algo permanente, hasta rutinario,

que se forja como una costumbre en la comunidad, costumbre a la manifestación social y al bloqueo.

Es innegable que el espacio público visibiliza tramas de desigualdad que repercuten en las sociedades. Estas desigualdades van desde el ámbito geográfico hasta el social, el económico y el de género, y provocan desequilibrios y desarticulaciones en los distintos sectores sociales de la ciudad.

La Paz, que de pacífica no tiene mucho, parece una instalación artística, un performance constante, donde los comportamientos de los habitantes generan —repito— encuentros por un lado y contenciones por otro.

Identidades que conviven

Diversos estratos, distintas culturas, diversos territorios y distintas realidades en un mismo espacio denotan identidades en construcción y reconstrucción constante; la diversidad busca alternativas de pervivencia en un entorno de aspectos diferenciales, en un escenario colectivo o individual, donde los rasgos especiales son compartidos por grupos sociales o sujetos, y los imaginarios se convierten en potenciales elementos de existencia; y la creación, la recreación y la producción son una constante cadena de procesos. En este contexto y tomando en cuenta que la diversidad construye la diferencia, aún hay desigualdad relacionada con aspectos como la diferenciación racial, cuya superación requiere todavía que se recorra un camino, pese a los cambios estructurales implementados por el Gobierno.

La identidad, en lo que respecta a la diversidad cultural, se relaciona con la ciudadanía, con el pasado, pero también motivando a la consolidación de elementos contemporáneos de creación en distintos ámbitos, articulando procesos de interrelación e interculturalidad. En este sentido, es innegable que La Paz “evidencia la reemergencia de la identidad étnico-cultural” (Rojas Ortuste y Casanovas Urdy, 2010, p. 24).

Es importante mencionar que los procesos de negación, entre ellos las discriminaciones racial, social, cultural y económica forman identidad, como la del mestizo, el cholo, el indio, etc. (Ministerio de la Presidencia de Bolivia, s. f., p. 9), clases sociales que habitan la ciudad. Es decir que, de acuerdo con Anderson, “la identidad colectiva es un artefacto cultural construido, una forma de pertenencia imaginada” (citado en Garretón Merino, 1999).

El contexto del territorio paceño da lugar a la “apropiación de los rasgos identitarios que se constituyen en estrategias para su autoidentificación en relación con sus semejantes o grupos de individuos” (Ministerio de la Presidencia de Bolivia, s. f., p. 10). Tomando en cuenta el aspecto

distintivo como esencial en la construcción de identidad, existen elementos de características especiales como monumentos culturales, obras de arte y, en general, el patrimonio cultural, tanto tangible como intangible, que generan sentidos de pertenencia, así como el ámbito social.

Las colectividades e individualidades en el escenario local son justificadas por conductas estereotipadas. Al respecto, Jordi Vallespir hace referencia a los estereotipos que se utilizan para justificar conductas de grupos culturales en relación con otros, sin que existan procesos de uniformización cultural, y son los estereotipos los que coadyuvan a la construcción de la identidad social (Vallespir, 1999).

Prácticas culturales que coexisten y dialogan

A partir de lo enunciado, la ciudad presenta una serie de características culturales identitarias, tanto en lo que corresponde a lo material como a lo inmaterial, desde sus monumentos y obras de arte, pero esencialmente desde su cultura viva y el *ajayu*¹ expresado en el mundo andino. Entre las características identitarias de La Paz, creo pertinente mencionar algunos ejemplos a continuación.

La Chola paceña

La Chola es la mujer indo-mestiza que destaca rasgos culturales identitarios profundos, marcando estilo y particularidades especiales en la vestimenta. Ha sido declarada patrimonio cultural de La Paz precisamente por sus características peculiares. Se la llama tradicionalmente *la chola* y no de la forma despectiva, más bien identitaria. Lleva una atractiva vestimenta conformada por un sombrero bombín, la pollera larga, manta, calzados planos y una larga cabellera distribuida en dos trenzas. Las cholas paceñas son parte de la idiosincrasia de la ciudad, no solo por su estética, sino por ser valerosas mujeres que desde los espacios que ocupan desarrollan tareas sacrificadas, además de ser parte fundamental en la familia.

Para aclarar, *chola* o *cholo* son términos con los que se hace referencia a la población mestiza, producto de la mezcla entre indígenas y criollos. Estos términos se relacionaban con un rótulo racial, quizás despectivo y peyorativo en el pasado, pero que en la actualidad conllevan el respeto que corresponde. Las actitudes y comportamientos de este sector expresan distinción

1 En el mundo andino, el *ajayu* es la fuerza que contiene a los sentimientos y la razón; es la energía cósmica que genera y otorga el movimiento de la vida (Conde Villarreal, s. f.).

y articulaciones colectivas, con lo que se conforma una amplia estructura social muy dinámica en La Paz, especialmente en materia sociocultural.

La chola paceña ha construido identidad y ha logrado un espacio importante en el medio. Pese a la globalización, donde los esquemas y modelos del mundo son replicados en diferentes estamentos, el rol de la chola se ha fortalecido. Más aun, durante los últimos años la chola ha logrado el respeto y la autoafirmación en el medio.

La moda de la chola en La Paz ha dado lugar a una industria cultural, donde los diseños creativos muestran aperturas a espacios internacionales. Pasarelas de moda muestran polleras, sombreros, mantas, joyas y calzados. Son varias las marcas que trabajan en torno a la vestimenta y joyería de la chola, como lo enuncia Leny Chuquimia (2015): “Esmeralda, Diseños Danzart, Diseños Verónica y Diseños Ericka Cruz”; y “Bustillos y Joyas ecológicas de Ana Palza”, respectivamente.

En la fiesta, la chola paceña no solo cumple su rol rutinario, sino que se ha constituido en un personaje de relevancia en distintas danzas, como La Morenada, en la que se hace alusión a la chola de antaño y a la chola actual, en un derroche de diseño, color y elegancia (figura 9).

Figura 9. Danza La Morenada



Fuente: archivo de la autora.

La fiesta

Diversas prácticas culturales hacen parte de los elementos cotidianos de interrelación de las sociedades; tal es el caso de las fiestas folklóricas que, por su carácter masivo, generan un movimiento económico importante.

Las fiestas se caracterizan, principalmente, por ser entradas folklóricas con impresionantes despliegues de danzas y músicas bolivianas, que cuentan con la participación de habitantes de distintas zonas y estratos sociales de la ciudad. Es innegable que la cultura juega un papel importante en el acercamiento al diálogo, por lo que uno de sus elementos más importantes para lograr cohesión es precisamente la fiesta o las festividades folklóricas, tan continuas, dinámicas y participativas.

En la actualidad se muestra en el folklore, particularmente del occidente del país, que las expresiones festivas responden a la necesidad de la sociedad de sacar al individuo de sus actividades comunes y permanentes para transportarlo a otro escenario de socialización, integración y diversión, muchas veces apelando a la fe. Este individuo y esta comunidad han asumido las representaciones como elemento fundamental de su identidad y, en un acuerdo social implícito, han fortalecido y desarrollado esta actividad a partir de la estructuración de esquemas organizativos propios, en los que la fiesta, como expresión del folklore, se convierte en la excusa perfecta para buscar unión, diversión, expansión y, fundamentalmente, integración en el marco de un mismo hecho sociocultural.

El proceso de crecimiento del suceso folklórico en Bolivia ha hecho que todas las clases sociales disfruten de la música y las danzas nacionales basadas en tradiciones (diabladas, morenadas, caporales, tinkus, tobas, entre muchas otras). Es decir que los segmentos sociales se unen con el fin de realizar y participar de una expresión folklórica.

La fiesta, como proyecto común, atrae a los habitantes de la ciudad y de diversas poblaciones para que sean espectadores y para que formen parte de ella. En otras palabras, participa una amplia población de la clase popular y la clase media, sin distinción alguna, con lo que se logra que la población visualice los procesos de unificación. La fiesta es un espacio que da lugar a la reflexión sobre la imbricación de lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público.

Es innegable, entonces, que la fiesta se constituye en elemento de democratización y de participación de actores y espectadores. Es un vehículo de cohesión y de identidad, en el que juegan un papel importante diferentes factores como las alianzas, la creatividad, las expresiones artísticas, la integración, el diálogo intercultural, la interculturalidad, la diversidad cultural y las complicidades sustentadas por el sentido de pertenencia y sociabilización.

Representa momentos y procesos de significación y resignificación social, al tiempo que vincula a los individuos con su historia, sus territorios

y sus creencias religiosas. Ofrece, así mismo, la oportunidad de comprender la aculturación² o la simbiosis de las culturas y sus transformaciones (Caballero García, 2012) y, por otro lado, la enculturación se da en el proceso de transmisión de elementos culturales de una generación a otra.

En las sociedades, hay una necesidad de romper con lo cotidiano y de trascender lo banal. Ese objetivo se logra con la fiesta, que es un escenario de acercamiento y conexión, un espacio idílico de liberación de tensiones sociales y también un espacio de aislamiento, un acontecimiento colectivo que invita a dilucidar sobre otras formas de control y de individualización en las que no se suele reparar, como lo sostiene Jesús Martínez Oliva (2001).

Aunque políticos han intentado usar la fiesta como un espacio distractor, esta actividad ha conformado procesos mucho más profundos, como el hecho de involucrar a grupos provenientes de diversos sectores. Genera una dinámica propia en la construcción de la comunicación en la sociedad boliviana.

Cuando en el país existe un desencanto de situaciones sociales, económicas y políticas, la fiesta se convierte en el elemento de cohesión que muchas veces ha logrado pacificar acciones de fractura social muy complejas en La Paz. Tanto el Gobierno como la sociedad civil entran en diálogo en el momento de la fiesta. Son días de pacificación, de apertura a diálogos, de entendimiento. La realidad se transforma durante la fiesta.

En La Paz se realizan alrededor de 800 festividades al año (Villa, 2012), en diferentes zonas de la ciudad. Es decir que la mayor cantidad de la población vive la festividad en la cotidianidad. Una de estas expresiones de participación masiva es la Festividad del Señor del Gran Poder, expresión neta del folklore boliviano que con los años se apropió de los espacios públicos, las calles y las avenidas durante más de 20 horas. Con la participación de aproximadamente 35 000 bailarines reunidos en 65 fraternidades o grupos de danza y músicos de los diferentes sectores de la ciudad (Choque, 2015), este evento ha llegado a mover, aproximadamente, 100 millones de dólares en cada versión (Chuquimia, 2017).

Esta fiesta se constituye en una clara dicotomía, donde se combinan ritos indígenas y la religión católica. Participan desde autoridades hasta estudiantes, es decir, integra a todos los grupos y niveles sociales de la ciudad. Si bien el día de baile por las calles de la ciudad es uno, la

2 Este fenómeno consiste en la transmisión de elementos de una sociedad a otra, o de una cultura a otra; sin embargo, también se puede interpretar como la transmisión de elementos culturales de una generación a otra.

festividad dura al menos 15 días, antes y después de la Entrada Folklórica por las calles de la ciudad, con un enorme despliegue de organización y gestión, y durante el año se realiza una serie de actividades como presentaciones especiales de artistas destacados, entre ellos Boney M, Lucero y otros que son traídos por diferentes conjuntos folklóricos para sus fiestas privadas, lo que implica onerosos gastos de recursos económicos y muestra grados de opulencia y poder económico entre las fraternidades. Desde luego, la festividad, por sus características especiales, genera una serie de beneficios:

- ▶ Se convierte en la mayor expresión cultural de la ciudad de La Paz, que logra, así, cohesión, integración, diálogos y, especialmente, promueve y difunde las expresiones del patrimonio inmaterial proyectadas en la danza y la música folklórica, que fortalecen la identidad cultural nacional.
- ▶ Genera movimientos económicos importantes en sectores como el del transporte, la hotelería, la gastronomía, el comercio informal y las artesanías.
- ▶ Promociona y difunde las expresiones folklóricas del patrimonio inmaterial de Bolivia.
- ▶ Se inscribe como práctica importante a nivel nacional.
- ▶ Abre la posibilidad de una amplia participación de la juventud y de los adultos, de los distintos segmentos sociales de la ciudad.
- ▶ Promueve la creación y recreación permanente en las coreografías, vestimentas, música y moda, como por ejemplo en la danza La Morenada (figura 10).
- ▶ Abre, de manera permanente, el acceso de la comunidad a su propia cultura.
- ▶ Genera un turismo basado en la cultura viva a través de las danzas y música bolivianas.

Otro ejemplo de fiesta es la Entrada Folklórica Universitaria (Fiesta de la Juventud), que se inició en 1988 como una actividad de integración de estudiantes de la Universidad Mayor de San Andrés. Esta se constituyó en una fiesta que incorpora investigación, tradición, creación, recreación, integración y diversidad. El recorrido de la Entrada Folklórica abarca aproximadamente 5 km, entre avenidas de la ciudad.

Actualmente, participan más de sesenta fraternidades en la Entrada Universitaria y ejecutan danzas tradicionales bolivianas, tanto urbanas como rurales. Fernando Cajías manifiesta que:

[...] la Entrada Universitaria busca apropiarse y recrear la riqueza de la multiplicidad de danzas indígenas, mestizas, de la zona andina, así como del oriente y del sur del país. En la Entrada Universitaria cada grupo hace la representación de una danza, pero no solo eso, todos los conjuntos se esfuerzan por conocer e investigar la danza representada. La investigación es el elemento principal que lleva a conocer muchos aspectos de la danza, aun así, nunca la representación es idéntica a la original. La representación construye una nueva identidad a partir de la recreación. (Cajías, 2009, p. 37)

Los actores centrales de la Entrada Universitaria son los estudiantes y la comunidad universitaria, quienes deciden ser partícipes de esta fiesta en la ciudad. Esta actividad dio lugar a que muchos centros de estudio crearan espacios similares para el disfrute de los estudiantes y del público en general.

Figura 10. Coreografías de La Morenada



Fuente: archivo de la autora.

Feria de las Alasitas

Otra práctica importante en el medio es la Feria de las Alasitas, que tiene como símbolo al Ekeko, dios de la abundancia, quien es representado por un hombre de pequeña estatura que carga una serie de objetos de valor, de éxito, de estudios y de amor. *Alasitas* significa “cómprame”. Es una feria de la miniatura donde la suerte es el principal componente. En ella, las miniaturas y los objetos que se venden están relacionados con atraer suerte en todos los aspectos como el económico, la salud, los estudios, el amor, etc.

A horas 12:00 del 24 de enero de cada año comienzan las Alasitas (figura 11), evento que se realiza en el Parque Urbano Central. En este espacio abierto de la ciudad, miles de personas se concentran para

adquirir objetos en miniatura especialmente, aunque todo ello está complementado con comida y juegos. Las actividades duran un mes y generan un centro de encuentro y consumo.

Figura 11. Feria de las Alasitas



Fuente: archivo de la autora.

La ritualidad está inserta en la Feria de las Alasitas, donde elementos de la cosmovisión se funden con la religión católica, en compras que son bendecidos por un *yatiri* (sacerdote aimara) y por la Iglesia. Es decir, que los procesos sincréticos crean dinámicas contradictorias, como sostiene Varsavsky: “los creyentes se toman en total seriedad a la idea de transferirles poder a las miniaturas, para que esto se traduzca en algo concreto: una casa, un auto, una profesión o un amor” (2014).

Cosmovisión y Mercado de Brujas

El Mercado de Brujas es un centro de abastecimiento de productos de la farmacopea tradicional, elementos rituales, artilugios e imaginería, cuyas vendedoras son conocidas como “chifleras”. Estas mujeres son herederas y depositarias de un importante conjunto de saberes tradicionales provenientes de las culturas andinas, principalmente la cultura kallawayaya, la aimara, la quechua y la tradición del mestizaje.

Este mercado se encuentra situado en el centro del sector artesanal de La Paz. Ocupa aproximadamente dos cuadras, con más de treinta puestos, en los que se encuentran una variedad asombrosa de elementos, desde *sullus* (fetos disecados de camélidos y corderos), pasando por una gran variedad de hierbas medicinales utilizadas en la medicina tradicional de los médicos *kallawayas*, hasta pequeñas representaciones de deidades andinas y amuletos.

Los verdaderos consumidores del Mercado de Brujas son los habitantes de La Paz. Los paceños y paceñas han desarrollado un gran apego a los rituales tradicionales de las culturas ancestrales, que están muy arraigadas en el imaginario local y regional.

Los ritos se orientan, fundamentalmente, a rendir culto a la Madre Tierra o Pachamama en toda el área andina. Estos ritos sirven tanto para agradecer los favores recibidos de la tierra como para solicitar mejores cosechas o mejoras en los negocios. Así, no se concibe el inicio de una construcción, la apertura de un local comercial, el estreno de una movilidad o la asunción de un compromiso personal o una responsabilidad pública, sin hacer una mesa de ofrenda a la Pachamama, en la que se emplean licores, cigarros, dulces con diferentes formas antropomórficas, de animales, de casas o de vehículos, complementado con hojas de coca y, muchas veces, con fetos disecados de llama, que se ponen para agradar y para solicitar, de manera simbólica, los bienes esperados de la Pachamama.

La mesa u ofrenda (figura 12) debe incluir, de acuerdo con su carácter, algunos elementos vegetales, como la *k'hoa* (figura 13), que es un acto de reciprocidad a la Pachamama a través de un ritual en el que se mezclan diferentes elementos, como cebo de determinados animales, lanas de camélidos, confetis (papel de estaño picado) y mixturas, que al quemar en un brasero humea bastante e invade el ambiente de un olor característico. El brasero consume todos los elementos de la ofrenda, que luego se entierra con una ceremonia. Con este ritual, se pagan los favores que la Madre Tierra nos brinda.

Figura 12. Mesa u ofrenda a la Pachamama



Fuente: archivo de la autora.

Figura 13. *K'hoa*: ofrenda a la Pachamama



Fuente: archivo de la autora.

Son tradicionalmente los *yatiris* quienes realizan las *k'hoas* y las *challas*, ceremonias tradicionales de nuestra cultura, basados especialmente en las mesas mencionadas anteriormente. Pero la fe en los elementos que se ofrecen en este mercado no llega solo hasta ahí. A la hora de los amores y desamores, se acude al saber de estas vendedoras y a amuletos y mesas especiales, que harán que se supere el quebranto en dos sentidos: o se olvida al “mal pagador” o se recupera el amor perdido. Si la mala suerte persigue y se pierde el trabajo o el negocio, o entra en una mala etapa, entonces también es hora de ir a buscar a la casera o vendedora (figura 14).

En este sector se encuentra la mayor farmacia herbolaria tradicional y hasta algunos productos animales, como lagartijas o infundia (grasa) de gallina, que permiten cuidar la salud con la sabiduría de los médicos *kallawayas*, que son reconocidos por sus extraordinarios saberes y han sido declarados patrimonio oral e intangible de la humanidad.

A manera de conclusión, las identidades, las interferencias y la praxis en la ciudad de La Paz se manifiestan en las culturas vivas, en ámbitos donde las tradiciones, por un lado, y la necesidad de articulaciones, por el otro, generan una serie de expresiones que surgen de las comunidades locales, como una forma de manifestar los sentires y hacer en la

contemporaneidad, tomando en cuenta elementos patrimoniales, donde estas expresiones forman parte de la vida del habitante y muchas son parte de la cotidianidad. Los procesos globalizadores hacen que las identidades tomen un camino de pervivencia a través de las distintas prácticas que tratan de mantener códigos, símbolos y procesos de la tradición local.

Figura 14. Venta de amuletos, hierbas y mesas

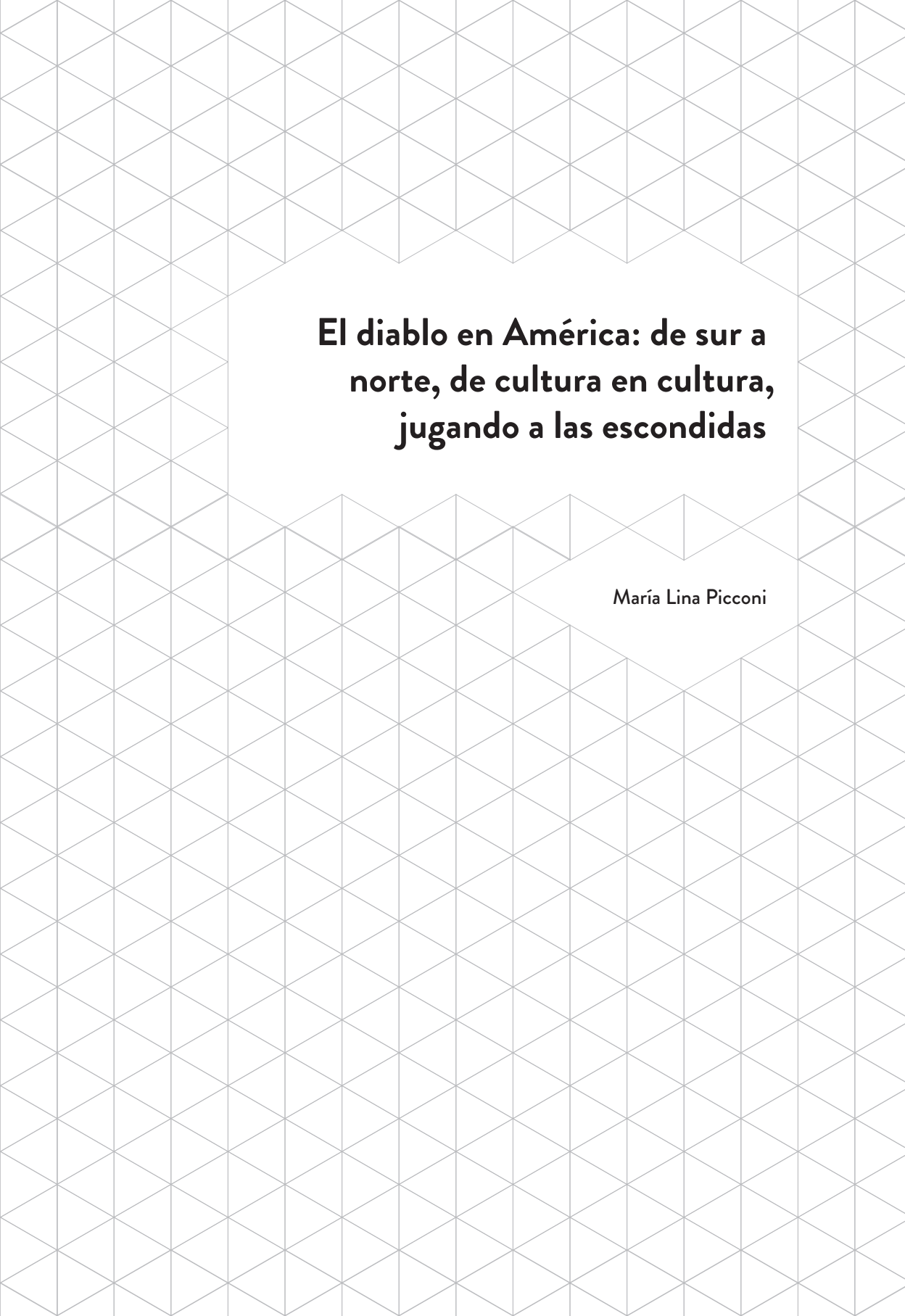


Fuente: archivo de la autora.

Referencias

- Barrientos, A. D. (2012). La región metropolitana boliviana de La Paz-El Alto. *Cuaderno Urbano*, 13(13), 193-216.
- Beacon, G., Porto M. y Spoturno, M. L. (2013). *Inglés en las escuelas con extensión de la jornada escolar (EJE)*. Buenos Aires: Dirección General de Cultural y Educación del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.
- Caballero García, D. A. (2012, octubre 2). Enculturación, transculturación y aculturación. Recuperado de <http://www.slideshare.net/Dannaacg/enculturacin-transculturacin-y-aculturacin>

- Cajías, F. (2009). *Entrada Folklórica Universitaria: historia, protagonistas, testimonios y documentos*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- Choque, M. (2015, mayo 30). Gran Poder, la fiesta mayor de Los Andes, se desarrolla con 65 fraternidades. *La Razón*. Recuperado de http://www.la-razon.com/la_revista/Comienza-entrada-Gran-Poder-fraternidades_0_2280372001.html
- Chuquimia, L. (2015, julio 28). Polleras, sombreros y joyas. Lo último en la moda de la Chola paceña en pasarela. *Página Siete*. Recuperado de <https://www.paginasiete.bo/sociedad/2015/7/28/ultimo-moda-chola-pacena-luce-pasarela-64605.html>
- Chuquimia, L. (2017, junio 4). Fiesta del Gran Poder mueve cerca de 100 millones de dólares. *Página Siete*. Recuperado de <https://www.paginasiete.bo/sociedad/2017/6/4/fiesta-gran-poder-mueve-cerca-millones-dolares-139954.html>
- Conde Villarreal, E. (s. f.). Bolivia: El ajayu y la armonía de la vida del mundo andino. *Servindi*. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad/38388>
- García Canclini, N. (2004). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Garretón Merino, M. A. (1999). *América Latina, un espacio cultural en el mundo globalizado: debates y perspectivas*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- La hibridación en el arte. (2010, noviembre 16). [Entrada en un blog]. Recuperado de <http://yeswedrop.blogspot.com/2010/11/la-hibridacion-en-el-arte.html>
- Martínez Oliva, J. (2001). Representaciones de la fiesta en la música francesa del siglo xx. En E. Real, D. Jiménez, D. Pujante, y A. Cortijo, Eds., *Écrire, traduire et représenter la fête. VIII Coloquio de la Asociación de Profesores de Filología Francesa de la Universidad Española* (pp. 323-332). España: Universitat de València.
- Ministerio de la Presidencia de Bolivia. (s. f.). *Identidad, diferencia y discriminación: la educación y las lógicas del “vivir bien”*. Bolivia: Ministerio de la Presidencia. Recuperado de <http://www.bivica.org/upload/identidad-diferencia.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco]. (2017). Diálogo intercultural. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/>
- Rojas Ortuste, G. y Casanovas Urdy, L. (2010). *Identidad, desarrollo y cultura en la metrópoli paceño-alteña. Entre las desconfianzas y la comunidad no imaginada*. (H. Montes Ruiz, Ed.). La Paz: Friedrich Ebert Stiftung. Recuperado de <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/07567/07567-libro.pdf>
- Sanabria, T. (2014, noviembre 29). La Paz, ciudad de riqueza cultural y topografía singular. *Página Siete*. Recuperado de <http://www.paginasiete.bo/gente/2014/11/30/paz-ciudad-riqueza-cultural-topografia-singular-39736.html>
- Vallespir, J. (1999). Interculturalismo e identidad cultural. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 36, 45-56. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=118044>
- Varsavsky, J. (2014, enero 24). Bolivia: La Feria de las Alasitas. *Tendencias*.
- Villa, M. (2012, septiembre 16). Paz, veces, ritmo, fiestas patronales. *La Razón*.



El diablo en América: de sur a norte, de cultura en cultura, jugando a las escondidas

María Lina Picconi

Introducción

Según Chalena Vázquez (Cosentino y Arias, 2010), en América, durante el proceso de conquista y colonización, la Iglesia católica comenzó un momento de catequización proponiendo dar a conocer las imágenes, tanto de la Virgen María, Jesús y los santos, como de los ángeles y los diablos. La religión católica impuesta en territorio americano, de esta manera, fue solo un eslabón más en la cadena de sometimientos que sufrieron los pueblos originarios primero, y los africanos traídos esclavizados después. En su tarea diaria de sobrevivir a los malos tratos, al exceso de trabajo y a las epidemias traídas por los españoles, tanto aborígenes como africanos mantuvieron sus culturas, costumbres y ritmos musicales, como una manera de resistencia al sometimiento que vivían.

Así las cosas, esta relación conflictiva con la cultura hegemónica dio por resultado adopciones, rechazos y transformaciones. Lo impuesto que se revierte, los conceptos que adquieren nuevos significados, la aceptación de prácticas religiosas católicas que encubren antiguos rituales panteístas, tanto de origen africano como de origen indígena; aquellas prácticas ligadas a la naturaleza y a las energías “que se sienten pero no se ven”, y que los españoles con temor y malintencionadamente llamaron diabólicas (Vázquez Chalena, 2010).

De tal manera, las figuras de ángeles y diablos con distintas concepciones y asimilaciones se repitieron desde la época colonial hasta nuestros días en distintos puntos del continente americano, y podemos ver tanto la Diablada en Oruro, Bolivia, como diablos pícaros en el noroeste argentino (NOA), el Son de los Diablos¹ en Perú y los diablos

1 El Son de los Diablos es una danza en la zona de la costa peruana.

danzantes de Naiguatá, en Venezuela. Teniendo en cuenta este panorama, el objetivo de este capítulo es comparar la figura del diablo en el ámbito de la fiesta del carnaval en cuatro países americanos: Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela.

El carnaval en América

Para comenzar a hablar de carnaval, como lo conocemos hoy, hay que tratar, primero, su origen en la Edad Media, en Italia, y su reminiscencia en las antiguas fiestas paganas en honor a los dioses Baco (bacanales), Saturno (saturnales) o Pan (luperciales), todas ellas celebraciones romanas; o las que se realizaban en honor al toro Apis en Egipto. Muchos historiadores opinan que el origen del carnaval se remonta a las antiguas Sumeria y Egipto, hace más de 5000 años, con ceremonias muy parecidas a las que se desarrollaban en la época del Imperio Romano, desde donde se expandió esta costumbre por Europa. Se piensa que el término *carnaval* proviene del latín medieval *carnelevarium* (Malbrán Porto, 2015, p. 1), que significa “quitar la carne” y que se refería a la prohibición religiosa del consumo de carne durante los 40 días de Cuaresma para el mundo católico. Con todo, esta interpretación no es considerada del todo correcta, ya que la prohibición comenzaba a partir del miércoles de ceniza, y el carnaval se festeja tres días antes del Miércoles de Ceniza. Sin embargo, si buscamos su etimología en su sinónimo en español, *carnevolendas*, nos conduce a la locución latina *Domenica prima carnes tolendas*, cuya traducción es “el primer domingo antes de quitar las carnes” (Malbrán Porto, 2015, p. 1). Sin contar las opiniones de otros autores, entremos de lleno en el carnaval en América, en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, Argentina; en Oruro, Bolivia; en Zaña, Perú; y en Naiguatá, estado de Vargas, Venezuela.

La figura del diablo en el Noroeste de Argentina

Traído a América andina por conquistadores y colonizadores, [El] carnaval europeo asimiló elementos de las culturas originarias pre-hispánicas, integrándose a un nuevo calendario religioso creado sobre la base del ciclo litúrgico y santoral católico, al que se superpusieron algunos rituales importantes del calendario indígena, como los realizados en la época de enero/febrero, fase anterior a la cosecha y ocasión del pri-

mer berbecho de las tierras vírgenes no sembradas para prepararlas para sembrar el siguiente agosto, y agradeciendo a la Pachamama. (Mirande, 2010, pp. 151 y 152)

En el NOA, el carnaval es una de las pocas fiestas que permanecen con un carácter público y colectivo, y se desarrolla en un tiempo extraordinario, en el que se contrapone el duro trabajo del hombre andino, el aislamiento y la escasez, con el tiempo de descanso, de diversión, de abundancia y de encuentro colectivo. Al decir de Gabriela Karasik, el carnaval del noroeste argentino es un momento en que los rasgos más significativos de la vida social andina “se ponen de cabeza, están dados vuelta” (Karasik y Costa, 2010, p. 48). Según la cosmología andina, el universo está formado por tres mundos: el de arriba, este mundo y el de abajo. Este último está relacionado con los otros dos solo por conductos como los ríos y los cerros. En los dos primeros se sigue el orden de los días, noches, inviernos y veranos. El Día de Todos los Santos y el Carnaval constituyen momentos en los que se vive como si se estuviera en otro mundo: en el mundo de arriba, en el primer caso, y en el de abajo, en el segundo. Es como si los mundos se trastocaran: “el otro mundo está presente a partir del desentierro del diablo o con la llegada de las almas la Noche de Todos los Santos, y cada persona en el NOA debe comportarse según las reglas de cada mundo en particular” (Karasik y Costa, 2010, p. 55).

Figura 15. Figura del diablo en el NOA (2008), Argentina



Fuente: trabajo de campo en Tilcara, provincia de Jujuy, Argentina. Archivo de la autora.

Las transgresiones no se viven como pecaminosas, ya que están socialmente permitidas. Quienes participan de ellas las explican diciendo que viven ese momento como si estuvieran en el mundo de abajo.

La figura del diablo preside todo este espacio de fiesta y alegría; aparece detrás de los mojones en un clima de excitación, en el que invita a los presentes a beber y a compartir la coca y los cigarrillos de las ofrendas. La gente cubre el mojón con serpentinas, talco o harina, coloca una bandera que representará a la comparsa ese año y pide permiso a la Pachamama² antes de empezar el jolgorio.

El diablo de carnaval en el NOA no representa el mal. Es considerado un ser ambivalente, pues puede soplar o dañar a la gente. Por esa razón, en el campo se “challa”³ a San Carnaval para tener alegría.

El diablo del socavón en Bolivia

Al igual que en Argentina, la conquista trajo a Bolivia la evangelización y, con ella, sus costumbres: la celebración de la Semana Santa, la Navidad, el Corpus Christi, pero también el carnaval. Entre las creencias católicas, la figura del demonio fue instalada a la par que la de Jesús, la Virgen María y los santos. Sin embargo, en Bolivia este diablo tomó connotaciones muy propias del lugar. En la actualidad, es muy común ver en carnaval la Danza de la Diablada⁴ en el departamento de Oruro, que en realidad tiene origen precolombino. La actual ciudad de Oruro constituía, en ese entonces, un centro religioso de particular trascendencia para los urus, pueblo eminentemente pescador, pero con una economía itinerante y una ganadería rotativa. De allí vendría su nombre, aunque muy cerca del lugar existía un lago llamado Uru. Los límites naturales de este pueblo se ubicaban en el Altiplano Central de Bolivia: al norte de Chile y el sur de Perú. Una de sus deidades era el dios Huari, que castigaba a quienes no le rendían culto y se ocultaba de la Ñusta⁵ en las profundidades.

2 La Pachamama es la Madre Tierra.

3 *Challar* o *chayar* quiere decir “rociar con bebidas alcohólicas (chicha o vino, por ejemplo) en agradecimiento a la Pachamama.

4 La Danza de la Diablada “representa la lucha del bien y el mal, donde intervienen personajes bíblicos como el Arcángel San Miguel, las Siete Virtudes que enfrentan a Lucifer y a los Siete Pecados Capitales” (Picconi y Bompadre, 2012, p. 21).

5 *Ñusta* era el nombre, en quechua, de las reinas o princesas en el imperio inca.

Con la llegada de la evangelización, los urus adoptaron valores católicos y desarrollaron nuevas creencias. Por su parte, la Ñusta se asimiló a la Virgen del Socavón y el Huari, al diablo o demonio católico.

Ahora bien, la parte del Altiplano Central donde se ubicaban los urus fue una zona donde comenzó la explotación de las vetas de plata. Hacia 1595, la población se llamaba San Miguel de Oruro y los urus se transformaron en los mitayos⁶ que trabajaban en la mina del lugar.

Figura 16. Danza de la Diablada en la Fiesta de Urkupiña, en Córdoba, Argentina (2012)



Fuente: archivo de la autora.

En esta yuxtaposición de elementos católicos y aborígenes, donde se representa a Dios en las alturas y al demonio en las profundidades, aparece la figura del “Tío”, que no es otra cosa que la representación del diablo, a quien los mitayos le tenían respeto porque, al ingresar a las profundidades, asumían que Dios ya no los protegía y debían tener cierta consideración con el diablo, de forma tal que su primigenia concepción era que Huari estaba alojado en las profundidades (Cazorla Murillo, 2002, p. 45). Por esa razón, aún en nuestros días, antes de entrar a la mina o al socavón, los mineros ofrendan al Tío, a Huari o al Diablo con alcohol y hojas de coca, para entrar a trabajar sin correr peligro alguno.

6 En tiempos del Imperio inca, cada comunidad estaba obligada a enviar un grupo de trabajadores (para realizar distintos tipos de labores) y darles alimentos y transporte durante la mita. A su llegada, los españoles adoptaron el sistema de mita de los incas para forzar a los indígenas a incurrir en la explotación minera. Los mitayos, como se denominó a los aborígenes, viajaban con sus familias y recibían un salario muy escaso (material de estudio de la Cátedra de Cultura Argentina y Latinoamericana de la profesora María Lina Picconi, 2013).

Figura 17. Mina de Cerro Rico de Potosí, en Bolivia (2007)



Fuente: trabajo de campo en Potosí, Bolivia. Archivo de la autora.

Diablos “buena gente” en Perú

En Perú, desde tiempos coloniales, la necesidad de mano de obra en la agricultura —para cultivar caña de azúcar y algodón— hizo que la población afrodescendiente esclava fuera concentrada en los departamentos de la costa, especialmente en el norte, en los departamentos de Tumbes, Piura, Lambayeque y en la costa central, Lima e Ica.

Los africanos que llegaron, tanto a Perú como a otras regiones de América, tenían diferentes orígenes, lenguas, culturas y ritmos musicales. En esta nueva etapa, les prohibieron sus instrumentos y ritmos musicales como parte de su esclavización. Se les negó su valor, se deshumanizaron, se buscó eliminar su cultura y, sobre todo, se intentó desarraigarlos a través del olvido de sus tradiciones.

Ahora bien, los afrodescendientes resistieron y lucharon de diferentes maneras por la libertad con formas de afirmación personal, familiar y colectiva, que devinieron en prácticas culturales en el nuevo contexto que les negaba, en principio, su derecho a ser personas libres. De esta manera, asimilaron fiestas y bailes de sus dominadores, pero agregaron elementos propios de cada una de las regiones africanas de donde provenían. Por ejemplo, las danzas de diablos y ángeles que los españoles introdujeron para la fiesta

de Corpus Christi⁷ adquirieron nuevos significados y se reubicaron en el calendario festivo. En Lambayeque, por su parte, los diablicos de Tucumere corren en pasacalle por antiguos sitios agrarios de origen mochica, mientras que, en Lima, el Son de los Diablos recorre las calles en tiempo de carnaval.

Figura 18. Diablos o zaña en Perú



Fuente: archivo de la autora.

Venimos de los infiernos
no se vayan a asustar
por esos rabos y cuernos
que son solo pa'bailar. (Chalena Vázquez en Cosentino y Arias, 2010, p. 17)

Según la etnomusicóloga peruana Chalena Vázquez (2010), para la procesión de Corpus Christi se crearon varias danzas, una de ellas, el Son de los Diablos, que representa diablos y ángeles en una lucha que ganaba el arcángel frente al diablo.

Esta representación fue adoptada por la gente y sufrió una transformación en la que los sectores populares con presencia africana fuerte en Lima comenzaron a superponer, imaginaria e ideológicamente, sus propias deidades de origen africano en el rostro o la máscara del diablo.

En este ir y venir de significados y significantes, el Son de los Diablos perdió al arcángel, fue anulado, y el diablo mayor pasó a ser el

7 El Corpus Christi es una fiesta móvil ubicada entre los meses de mayo y junio. Nació en Europa en el siglo XII y recibió aprobación de la Iglesia en el siglo posterior. Se celebra nueve semanas después de jueves santo y 40 días pasado el jueves de Ascensión; fue desplazada por el moderno calendario eclesiástico al domingo siguiente, pero los diablos danzantes se mantienen fieles a su fecha tradicional (García, 2007, p. 25).

protagonista. En la actualidad, en la coreografía es representado por un caporal con chicote que dirige la escuadra de diablitos, que dualmente son trabajadores (cuadrillas de diablitos, cuadrillas de trabajadores). Según Chalena Vázquez, no se trata de un diablo maléfico, sino de un diablo “buena gente” y simpático.

Los diablos de Corpus en Venezuela

La figura del diablo en Venezuela, especialmente en Naiguatá, sufrió un proceso muy parecido al de Perú en la fiesta de Corpus Christi. Según Sonia García (2007) la Iglesia quiso controlar los desórdenes de la fiesta de Corpus, y para ello vetó, en el siglo XVIII, la figura del demonio que formaba parte de la celebración y aprovechó la destrucción de las figuras en un terremoto para no rehacerlas. Así, desapareció un diablito que hubo en el culto caraqueño. Pero, ese decreto de supresión de Corpus, quizás por dificultades de comunicación, no operó en la región central, donde las haciendas de cacao, café y caña de azúcar mantenían una importante población africana esclavizada, apegada a creencias traídas desde sus tierras de origen.

Así es que esa festividad se arraigó no solo en Naiguatá, estado de Vargas, sino también en poblaciones vecinas, como San Francisco de Yare, Ocumare de la Costa, Canoabo, Guacara, Patanemo, Borburata, San Rafael de Orituco y Tinaquillo, entre otras. Con el tiempo, en algunas de esas poblaciones la celebración de la fiesta ha desaparecido, pero en Naiguatá se mantiene hasta nuestros días. Actualmente, hay distintos diablos de Corpus que, hermanados por características esenciales, muestran variantes en el ritual, máscaras, trajes y jerarquías (García, 2007, pp. 27 y 28).

[La fiesta de Corpus Christi llegó a] América a fines del siglo XVI con una colorida procesión acompañada de música, danzantes, altares, dragones y otras figuras alegóricas. En las primeras décadas del siglo XVII la fiesta caraqueña acentuó su carácter escénico al animar con danzas de indias y mulatas los cuadros teatrales que ofrecían las cofradías de negros y mulatos. Pero, cuenta la tradición oral que la danza de los diablos nació cuando el amo español culpó a los esclavizados de una fuerte sequía y la presentó como castigo por su falta de fe. Para obtener el perdón debían entonces bailar vestidos de diablos, de allí el esclavizado adoptó la figura del demonio, pero, asociada al amo y comenzó a remedarlo con rasgos y gestos grotescos. Sin conocer este fondo, el español creyó en el acto de conversión. (García Sonia, 2007, pp. 25 y 26)

A modo de conclusión

Se puede decir que la figura del diablo en América estuvo ligada, desde la época de la conquista, a la celebración del Corpus Christi. Esta fiesta, traída por los españoles, tomó un carácter netamente público y colectivo en suelo americano. En ella se observa una yuxtaposición de elementos católicos, aborígenes y africanos que varían según los espacios geográficos donde se celebra. En la tabla 2 se pueden comparar mejor las características particulares de esta festividad en los cuatro países que se tomaron como referencia (Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela), con sus similitudes y diferencias:

Tabla 2. Yuxtaposición de elementos católicos, aborígenes y africanos asociados a la fiesta de Corpus Christi en Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela

País	Nombre del diablo	Morada del diablo	Valores que representa el diablo	Rituales asociados	Representación del diablo por parte de la Iglesia
Argentina	Diablo	Mundo de abajo	No representa al mal, pero es ambiguo	Se challan los mojones. Se ofrendan coca y cigarrillos a la Pachamama	El diablo vive en las profundidades. Se emplea para atemorizar y controlar
Bolivia	Huari, Diablo o Tío	Socavón (profundidades)	Le temen y lo respetan	Se le da de beber alcohol y coca como ofrenda a la Pachamama	El diablo vive en las profundidades. Se emplea para atemorizar y controlar
Perú	Diablo o Caporal		Simpático y buena gente		El diablo vive en las profundidades. Se emplea para atemorizar y controlar
Venezuela	Diablo burlón		No le temen		El diablo vive en las profundidades. Se emplea para atemorizar y controlar

Fuente: elaboración propia.

Es indudable, como lo muestra la tabla 2, que la intención de la Iglesia en la conquista y colonización fue imponer una figura que atemorizara y que, a la vez, se pudiera utilizar para controlar a los grupos aborígenes y africanos. Así mismo, es evidente que, aun en pleno siglo xxi, la figura del diablo cumple una función similar, salvando los siglos de distancias. Sin embargo, adquiere características muy propias en cada región: puede ser ambiguo, burlón o simpático y, a la vez, inspirar temor.

Referencias

- Cazorla Murillo, M. (2002). Desarrollo histórico de la danza de la diablada. En C. Condarco Santillán (Comp.), *El Carnaval de Oruro I* (pp. 43-66). Oruro, Bolivia: Latinas Editores.
- Cosentino, I. y Arias, S. (Dirs.). (2010). *Música y danza en la costa peruana* (Vol. 5: Afrodescendientes). Buenos Aires: Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina. Recuperado de <http://www.lavozdelosinvoz.gob.ar/musica/vol5/vol5.pdf>
- García, S. (2007). *Diablos danzantes de Naiguatá*. Caracas: Editorial Miguel Ángel García e hijo.
- Karasik, G. y Costa, M. (2010). ¿Supay o diablo? El Carnaval en la Quebrada de Humahuaca. En E. N. Cruz (Comp.), *Carnavales, fiestas y ferias* (pp. 43-74). Salta, Argentina: Purmamarka Ediciones.
- Malbrán Porto, A. (2015, marzo 1). ¡Empezó el carnaval! *El Tlacuache*, 663. Recuperado de http://hool.inah.gob.mx:1127/jspui/bitstream/123456789/666/1/663_1_marzo.pdf.
- Mirande, M. E. (2010). “Larguenmé p'al Carnaval...” Borrachera y contradiscurso femenino en el Carnaval quebradeño. En E. N. Cruz (Comp.), *Carnavales, fiestas y ferias* (pp. 150-176). Salta, Argentina: Purmamarka Ediciones.
- Picconi, M. L. y Bompadre, J. M. (2012). *Danzas y memoria en las Fiestas de Urkupiña*. Córdoba: Editorial Babel.

Parte III

Estéticas difusas

**El cuestionario LASE.
Cuerpos de emigrantes
como territorios sonoros**

María Paulina Soto Labbé

Introducción

Este capítulo da cuenta del proceso de creación del cuestionario de retóricas LASE, destinado al registro de intercambios estéticos en procesos migratorios. Se sistematizan algunos de los resultados conceptuales y metodológicos de una investigación sobre músicas nómades que derivó en el estudio de la dimensión estética de la migración y en las formas de registro de experiencias evocadas a nivel sensible. Específicamente, se describe el origen del cuestionario como instrumento de pesquisa orientado a indagar sobre los intercambios simbólicos entre inmigrantes y lugareños, y entre los inmigrantes y el entorno de acogida. Su sigla responde al modelo tetra-semiótico elaborado por Katya Mandoki en su libro *Prácticas estéticas e identidades sociales* (2006), compuesto por cuatro canales de registros de retóricas: léxicas, acústicas, sonoras y escópicas. El Cuestionario LASE fue puesto a prueba en una muestra de diez mujeres latinoamericanas inmigrantes en Santiago de Chile, durante el 2016.

Migración, territorios y sonoridades

La investigación que dio origen a esta propuesta fue desarrollada en el marco del proyecto “Vidas cotidianas en emergencia: territorio, habitantes y prácticas”, encabezado por el Núcleo homónimo¹, de la Universidad de Chile, entre los años 2012 y 2016. Dentro del Núcleo, nuestro grupo de investigación focalizó la búsqueda en la “música nómade”, entendida

1 Véase la descripción del Núcleo en este enlace: <http://cotidianosenemergencia.uchile.cl/>

como los lugares, la producción y la escucha musical de población inmigrante latinoamericana en Santiago de Chile, y su relación con la configuración de identidades, sociabilidades e imaginarios. Nuestro espacio de análisis fue el Barrio Yungay, que se encuentra en la zona noroeste de la Comuna de Santiago y que es cercano al centro de la ciudad. No obstante, presenta autonomía funcional y espacial gracias a que cuenta con hitos arquitectónicos y urbanísticos como plazas, iglesias, paseos peatonales, parques y museos que organizan a la población residente. Así mismo, tiene equipamiento comercial y educacional que refuerzan su condición barrial desde antaño, y gracias a lo cual, en el 2009, adquirió la categoría patrimonial de zona típica por iniciativa e impulso de sus residentes organizados².

Para estudiar los usos sociales de la música en el barrio, discutimos tres conceptos centrales: migración, territorios y música. El primer supuesto asociado a la migración fue que se trata de un acontecimiento que genera tensión por el desarraigo y la reinserción en un territorio diferente al propio (Campos y Soto, 2015, p. 75). Esta tensión, a su vez, es responsable de poner en evidencia las percepciones y comportamientos culturales de los recién llegados en tanto son rasgos que hasta entonces se encuentran naturalizados e invisibilizados. De esta manera, la migración como acontecimiento es un encuentro con el otro y consigo mismo. El proceso migratorio hace que el inmigrante constate que *su ser diferente* es un estado que tiene lugar en ámbitos simbólicos y sensibles, y que, además, sus prácticas y microprácticas cotidianas (De Certeau, 1999) tienen una dimensión pragmática que le permite negociar identidad en el contacto con los otros.

Por su parte, en el debate sobre los territorios primó la noción de porción de espacio que es apropiado por alguien. Con el foco puesto en ese acto de poder —la apropiación—, la migración devino en un proceso de disputa del territorio físico y simbólico cuya resolución no será nunca absoluta (Campos y Soto, 2016, p. 22). Esto ocurre porque la llegada a un lugar con significados ajenos y cuya posesión es reclamada por otros —los anteriores—, es un proceso de agregación de significados que inevitablemente modificarán el entorno. En otras palabras, luego del acontecimiento del arribo, se sucede una cotidianidad y, con ella, una reconstrucción simbólica del territorio marcada por tensiones, a la manera que Silvia Rivera Cusicanqui describe los procesos “abigarrados”:

2 En el siguiente enlace se puede ver cómo está organizado el barrio Yungay: <http://www.barriopatrimonialyungay.cl/>

La noción de *ch'ixi*, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa. (2010, p. 70)

El cuerpo como territorio es un concepto complementario que posibilitó sintetizar la apropiación de lo espacial en el propio cuerpo biológico de los inmigrantes. Esto es:

Portar una identidad colectiva [que] es el resultado de una experiencia que se desarrolla a temprana edad y con arraigo a una relación de convivencia más o menos amable con los otros y con el entorno de acogida. Esta experiencia se graba en el cuerpo como una herencia de las generaciones anteriores, transformándose en una capacidad portátil desde donde desplegar agencia (*agency*) en el establecimiento de nuevas relaciones. (Soto, 2015, p. 10)

El atributo “portátil” tiene un doble sentido: en primer lugar, describe al cuerpo como lugar donde reside una herencia involuntaria e intergeneracional que fue transmitida por nuestros cuidadores en la comunidad de origen. En segundo lugar, es portátil porque no podemos renunciar a ella porque está ahí como huella imborrable —como el acento en el habla, por ejemplo— y como herencia colectiva, puede transformarse en opción de agenciar o negociar identidades en el lugar de arribo. Es una fuente de poder y pertenencia que posibilita construir una personalidad con la cual desplegarse en espacios habitados por otros.

De esta manera, el cuerpo como territorio se hizo útil en los primeros recorridos de observación por el barrio Yungay, que es donde se realizó el estudio. Mientras buscábamos la música inmigrante, decidimos ampliarnos hacia las sonoridades que se nos presentaron e hicieron evidentes: la manera de hablar y el ritmo al caminar fueron expresiones de sonoridad corporal que habían ingresado al entorno local y que, sin duda, lo modificaban. También descubrimos que existían soportes sonoros externos al cuerpo como los afiches “chicha”³, desplegados en las murallas y donde se comunicaban actividades de las comunidades inmigrantes, o la oferta de alimentos o de servicios de comunicaciones

3 La estética chicha es peruana, popular, urbana y data de la década de los años setenta. Proviene de la fusión musical del huayno y la cumbia, y ha derivado en una expresión gráfica recargada y caracterizada por la tipografía y los colores fuertes y fosforescentes.

y cuya jerga, tipografía y colores evocaban extrañas identidades sonoras, textuales y visuales al mismo tiempo. Los cuerpos y las cosas eran huellas e improntas que sugerían la existencia de negociación de identidad y estrategias de valoración e intercambios simbólicos en el espacio físico y social de recepción (Mandoki, 2006; Ayats, 2009).

A pesar de que lo sonoro no posee la durabilidad de lo gráfico, su potencia de provocador instantáneo es evidente e incluso puede convertirse en una interpelación más eficaz a quien lo escucha:

Las sonoridades que marcan el territorio, son originadas en el cuerpo. Lefebvre planteaba que el cuerpo es un paquete de ritmos y que estos, están relacionados unos con otros y se disimulan entre sí. Agrega que, en determinadas circunstancias, esos ritmos se hacen visibles, como en el caso de la enfermedad. Sostenemos que la migración opera en la misma dirección, poniendo de manifiesto la existencia de ritmos y sonoridades diferentes a las que solían existir en el lugar de arribo. (Campos y Soto, 2015, p. 76)

De esta manera, los sonidos acústicos y visuales se transforman en una suerte de *marcaje simbólico* del lugar (en palabras de Castell) y, por tanto, en productores y generadores de territorio. Las prácticas y microprácticas cotidianas de producción, uso y escucha musical y sonora constituyen intervenciones que tienen una naturaleza principalmente intangible, aunque no solo. Algunas constituyen vehículos que llegan al unísono de la presencia física de su emisor porque son lenguaje presencial —como el acento— y tienen un efecto cognitivo y emocional en el receptor, por lo que disputan poder simbólico a los otros lenguajes que expresan extranjería.

Lo multisensorial

De esta manera, las primeras aproximaciones al trabajo de campo nos orientaron a asumir una perspectiva conceptual y metodológica multisensorial que permitiera registrar el habla, el acento, los fonemas y las onomatopeyas, y todas las formas de marcaje espacial como mediaciones entre inmigrantes y lugareños, y que nos permitieron pensar la sonoridad y la musicalidad como oportunidad de análisis de la subjetividad de las relaciones que establecían los inmigrantes con el barrio:

La actividad sonora, la forma de relacionarnos y de llevar a cabo esta modulación de la retórica del sonido, nos ofrece mil formas de entenderla y hacerla, de mezclarla y de interactuar socialmente con el pretexto

del sonido. Y en este hecho intervienen cuerpo, memoria, imaginario individual, a la vez compartido hasta cierto punto. Hemos recuperado la conciencia de este sonido efímero junto con una imaginación durable. (Ayats, 2009, p. 17)

Puesto que habla y música pueden ser pensadas como variaciones sonoras armonizadas a sus circunstancias de emisión, es evidente que son reflejo de una memoria larga, y que intervienen en la ecología del lugar de arribo, pero, además, que emergen como mecanismos eficaces de negociación de la identidad.

Los estudios sensoriales referidos a la sociedad y a la cultura tuvieron un auge en la década de los años ochenta. No obstante, en disciplinas como la antropología y la historia, en décadas anteriores ya habían tenido claras aproximaciones con autores como Levy Strauss, quien en *The Savage Mind* propuso la categoría de “ciencia de lo concreto” para referirse a cualidades tangibles en la sociedades tradicionales y que se oponían a los indicios de realidad que derivan de conceptos abstractos como los de la física moderna (Howes, 2014, p. 11). El giro sensorial en las investigaciones contemporáneas abre un campo de estudios relacionados con la cultura visual, la cultura auditiva (o estudios del sonido), la cultura del olfato, la cultura del gusto y la cultura del tacto. La antropología de los sentidos y su “etnografía sensorial” han abierto una línea de experimentación metodológica que resulta auspiciosa para otras disciplinas de las ciencias sociales: “Gracias al ‘giro sensorial’ ahora encontramos una geografía de los sentidos [...], una sociología de los sentidos [...], una arqueología de los sentidos [...], y así sucesivamente” (2014, p. 15). Nuestra deriva, sin embargo, no tuvo pretensiones de adscripción a ninguna de estas líneas específicas, solo constató la necesidad y pertinencia de incorporar otros lenguajes sensibles a la descripción del acontecimiento migratorio.

Para recuperar la integridad descentrada por el acontecimiento migratorio y ocupar el territorio corporal de la manera descrita, había que desandar la distinción entre hombre y naturaleza (Bauman, 2013, p. 111) porque este lugar privilegiado, propio, conocido y reconocido —el cuerpo—, se comporta como una “caja de resonancia” portátil de una cultura y su entorno. El lugar de procedencia es el de una pertenencia colectiva y es el lugar que hay que desandar porque allí es donde se produjo un modelamiento cultural procesual e involuntario del que el inmigrante toma conciencia solo en su lugar de arribo. El cuerpo es el que hace evidente el debilitamiento de las unidades de protección social

que lo expulsaron —la geografía o las instituciones— y ahora es el lugar predilecto para mapearse, readministrarse y recuperar la integridad perdida (Guzmán, 2010, p. 33).

Este giro conceptual hacia el cuerpo como territorio y hacia lo multisensorial de las huellas de la inmigración significó que la pregunta por la sonoridad y la musicalidad fuera también una interrogante por la condición del mediador y agencia sonora del cuerpo. Así, era preciso desplegar una estrategia metodológica que permitiera escuchar ese territorio corporal, sus emociones, percepciones y experiencias afectivas, porque lo audible en el inmigrante nos remitía a otro tiempo, lugar y significados que ahora eran portátiles y albergue de una memoria que lo trasciende: “cada sonido y experiencia sonora tiene una historia precedente de articulaciones que, sin ser muy conscientes de ello, los articulan y relacionan en nuestra corporalidad y memoria más profundas, a unos valores y a unas sensaciones concretos” (Ayats, 2009, p. 17). El cuerpo es refugio de unas modulaciones retóricas o depositario del marcaje simbólico de la cotidianidad de origen, es evidencia del hábitat dejado atrás, pero también es una oportunidad de intercambios y estrategias simbólicas de adaptación y negociación de esa identidad en el presente.

En este sentido, la potencia de la modulación retórica del sonido opera como transmisor de intenciones, usos y sentidos de vidas cotidianas alteradas. Esta modulación en los inmigrantes es la expresión de un colectivo de aprendizajes que se forjó en un tiempo y espacio alternos. Ella, en su actualidad, pone en circulación símbolos que ocupan el espacio de encuentro e intercambio con el otro, constituyéndose en una verdadera intervención y marcaje material e inmaterial del territorio. El inmigrante suena distinto, marca su ruta y hace que el lugar cambie. El territorio se escucha distinto y, con ello, el inmigrante coloniza, disputa y, finalmente, espera su naturalización a la ecología sonora del lugar de arribo. Extraña, alerta, marca, disputa y finalmente se integra.

Entonces, el principal efecto de haber ampliado la indagación desde los usos sociales de la música hacia las sonoridades corporales y no corporales fue la deriva hacia el portador y sus relaciones con los otros y con el entorno, utilizando su sonoridad corporal tanto como la música y sus repertorios, pero lo fue también hacia la captura de un momento. Desde que se produce la migración espacial, el cuerpo es el nuevo territorio y su desplazamiento y relocalización lo convierten en un lugar privilegiado donde desencadenar la agencia (*agency*) en desmedro relativo de la institucionalidad, la comunidad o la localidad. Este proceso de intercambios de prácticas y microprácticas cotidianas del hacer

constituye un *momentum* de la migración y, por su condición transitoria, nos interesó pesquisarlo con un instrumento *ad hoc*.

La perspectiva que nos ofreció Katya Mandoki era la más apropiada porque concibe los intercambios estéticos como estrategias de negociación: “Puesto que la estética no trata solo de percepciones y sentimientos [...] sino que implica un quehacer, es decir, un despliegue para la producción deliberada (consciente o no) de ciertos efectos, tendremos que hablar propiamente de *estrategias estéticas*” (Mandoki, 2006, p. 22).

Esto significó que la pregunta por la sonoridad y la musicalidad fue también una interrogante por la condición del mediador y la agencia sonora del cuerpo, así como por su capacidad de insinuar y hasta mostrar aquello que se alteró, que se desplazó y que se resignifica en el proceso migratorio. Las prácticas de uso y escucha musical, y la producción de sonoridades nos permitieron la apropiación del tiempo y del espacio del primer momento de arribo, lo que pone en evidencia su condición territorial y “lugarizante”, pero también las formas del disfrute y de la expresión de los deseos, es decir, como espacio de apropiación.

La creación del cuestionario de retóricas LASE

Se había abierto el desafío de registrar intercambios estéticos de la migración y, para ello, requeríamos procedimientos metodológicos que nos permitieran una aproximación sensible al proceso, y que generaran información y conocimientos sobre los usos sociales de la música ampliada a la sonoridad corporal y sus extensiones. En otras palabras, habíamos avanzado al registro de una interacción donde los intercambios son procesos por los que un sujeto se pone en relación con otros sujetos y con su medio ambiente, y esto lo hace a través de una variedad de recursos o repertorios de carácter cultural y emocional.

Los procedimientos que el equipo había aplicado en las primeras indagaciones fueron tres recorridos comentados, y un cuarto guiado por un músico colombiano cuya interacción con nosotros fue grabada desde la salida de su hogar, y a lo largo de un trayecto por varios lugares del barrio. En paralelo, se desarrollaron las entrevistas semiestructuradas y de prueba a un músico peruano. Estas contenían parte de las propuestas teóricas de Mandoki y se realizaron en tres sesiones distintas. En las dos primeras se aplicaron una matriz de caracterización sociocultural, una encuesta de registro de retóricas somáticas, acústicas y escópicas, y unas preguntas para revisar las ideas del entrevistado sobre los sintagmas verbales, orales

o escritos derivados de su experiencia sobre y con el lenguaje verbal de los chilenos (registro léxico). En la tercera entrevista, se solicitó evocar anécdotas y recuerdos asociados a sus opciones de registro somático y escópico, y se establecieron las potenciales relaciones entre el registro acústico y el léxico. El reporte de esas aproximaciones y sus adelantos están detallados en artículos anteriores de Campos y Soto (2015, 2016), que sirvieron de base para la creación del instrumento LASE⁴.

Como hemos señalado, este cuestionario está destinado a registrar intercambios estéticos y emocionales a partir de las condiciones de posibilidad que Levy Strauss le atribuye al intercambio en términos genéricos: sustitución, equivalencia, valor, identidad en la diferencia y continuidad ideal a través de cambios perceptibles. Según Groux, estas condiciones serían aplicables al dinero, a las palabras o a los signos, es decir, estos ámbitos tan distintos presentarían similitud entre sí, al nivel que el autor las considera un isomorfismo y no solo una metáfora (Groux, 1990, p. 110). Mandoki, por su parte, recoge ambas sentencias —de Levy Strauss y Groux— y define los intercambios estéticos así:

[Son los] procesos de sustitución o conversión, equivalencia y continuidad en las relaciones, que el sujeto establece consigo mismo, con los otros y con el entorno, a través de enunciados que ponen en juego, identidades individuales o grupales, en términos de su valoración. (2006, p. 19)

Para ella, las interacciones estéticas cotidianas y las retóricas con las que se describen son las matrices analíticas para el estudio de estas en tanto quehaceres que producen efectos en el receptor y que son un dispositivo de persuasión que se juega en la enunciación verbal y en el amplio repertorio de formas de comunicación que se despliegan: los sonidos, los objetos, y el uso del espacio y de las imágenes.

Para nosotros, el cuestionario LASE es un instrumento específico de registro de intercambios estéticos en procesos migratorios y tiene como objetivo aproximarse a ellos, registrando experiencias sensibles que reflejen matrices estéticas compartidas y procedentes del lugar de origen del inmigrante, y no solo de aquellas de carácter individual o psicológico. Es un instrumento destinado a pesquisar expresiones humanas de naturaleza cultural y significancia emocional.

Desde el punto de vista conceptual, el cuestionario se construyó inspirado en algunos de estos planteamientos de Katya Mandoki, quien

4 “Registro léxico (L); Registro acústico o sonoro (A); Registro somático (S); y Registro escópico o visual (E)” (Campos y Soto, 2016, p. 32).

propone indagar por las posibilidades y experiencias del cuerpo a través de sus retóricas, las que, como hemos mencionado, no se restringen a lo verbal: “voy a entender por *retórica* a los medios de persuasión, al arte de mover y con-mover a los otros (en su sentido clásico de oratoria)” (2006, p. 22). Así, Mandoki analiza la prosaica a través de los que considera sus cuatro registros o canales de intercambio de enunciados estéticos:

[...] el registro *léxico* (por sintagmas verbales sean orales o escritos, entre los cuales estarían también los números y otros signos abstractos o códigos duros), el *somático* (despliegue corporal, los gestos, la postura, la expresión facial, el olor, la temperatura y talla del cuerpo), el *acústico* (o sonoro como en la entonación, volumen, timbre y textura de voz) y el *escópico* (que puede ser visual, espacial, topológico, escenográfico, de utilería y vestuario). (2006, p. 23)

Para realizar sus análisis de identidades colectivas —como las religiones—, Mandoki formula una guía cartográfica con dos ejes de coordenadas, destinado a explorar la vida cotidiana desde la perspectiva estética (2006, p. 18). Recoge de Hjelmslev su *stratum de la forma* —con el que articula la coordenada retórica de la *estesis*—, y la *stratum de la sustancia*, con la que articula la dramática:

Tabla 3. *Stratum* de la forma y de la materia-energía

<i>Stratum</i>	De la forma	De la materia-energía
Semiótica	Eje sígnico	Eje simbólico
Estética	Coordenada de la retórica	Coordenada de la dramática

Fuente: Mandoki (2006, p. 20).

De este esquema, adscribimos a la forma retórica para el análisis de los intercambios estéticos, puesto que, como lo aclara su autora, ella abarca un amplio espectro de lenguajes que nos interesa registrar para dar cuenta de los aspectos de la inmigración referidos al reconocimiento y reafirmación identitaria, así como por su rol persuasivo y útil a la negociación que acompaña el *momentum* de los intercambios simbólicos:

A la coordenada horizontal desde la cual analizaré los intercambios y estrategias estéticas la denomino coordenada de la retórica ya que en su acepción clásica se define como el acto de influir el pensamiento y la conducta del auditorio: es el enunciado persuasivo. [...] Esta persuasión tanto en la Poética como en la Prosaica no se realiza solo a través del

enunciado verbal, sino, como veremos, también por el cuerpo, los sonidos, los objetos, espacios e imágenes. (Mandoki, 2006, p. 22)

La autora sostiene que la sensibilidad se expresa y negocia a partir de la capacidad del sujeto de generar actos concretos de expresión simbólica que denomina *dramática*, pero también de enunciaciones verbales que serían la *retórica*. Las primeras incitan y las segundas comunican.

En las experiencias del diálogo realizado con el músico colombiano en el recorrido comentado por el barrio Yungay y en las entrevistas semiestructuradas aplicadas al músico peruano, habíamos confirmado la pertinencia de varias de estas propuestas e hipótesis de trabajo de Mandoki y, en especial, que la retórica concebida de la manera descrita es una manera que permite evocar el proceso de conmoción del acontecimiento migratorio, la reafirmación identitaria y la diferenciación con los chilenos y el entorno, a través de lenguajes estéticos y expresivos de amplio espectro. Si bien la temática de los usos sociales de la música y su ampliación hacia la sonoridad del cuerpo fueron los temas centrales de la investigación fundante, las referencias a los intercambios simbólicos que aparecieron en las anécdotas y los ejemplos que hacían los entrevistados eran de diversa naturaleza cultural y emocional, y ampliaban las temáticas hacia un campo de indagación mucho más rico y que daba cuenta de evocadores del olfato, del sabor o la temperatura. Así, *LASE* es ese instrumento de amplio espectro que abarca la percepción estética, sus intercambios y las dimensiones emocionales asociadas a ellos.

Estas últimas —las emociones— presentaban un desafío de mapeo y, especialmente, de imposibilidad de agotar los contextos de su emergencia, mientras la migración, entendida como acontecimiento —y por tanto transitoria—, no podía aspirar a cubrir todos los contextos de su aplicación. Respecto de las posibilidades de un mapeo exhaustivo, el diagnóstico de la literatura psicológica y filosófica es contundente:

Crear una tabla periódica de emociones que se expresan en palabras y en gestos (normalmente faciales), así como su clasificación, constituye un problema de orden conceptual y necesariamente semántico. [...] no sabemos realmente cuántas y cuáles emociones hay [...]. Ortony y Turner (1990) afirman que no hay bases empíricas para elaborar la clasificación de emociones básicas y que estas son, más bien, un artículo de fe. Por esta razón, algunos filósofos, como Rorty (1980), nos dicen que las emociones no son clases naturales. (Díaz y Flores, 2001, p. 22)

La alternativa de acotamiento presentaba dos aproximaciones esquemáticas de clasificación de las emociones: la identificación de las variables o dimensiones fundamentales del sistema afectivo, y el reconocimiento de las emociones primarias mediante el análisis de los gestos faciales universales. Alternativamente a esta última, Díaz y Flores (2001) proponen un esquema que se deriva de las técnicas destinadas a clasificar los colores y cuyo modelo topológico se construyó por medio de un estudio empírico y progresivo de vocabulario emocional. En él se plantea que la identificación de las palabras que denotan directamente emociones específicas y sus relaciones de significado pueden ser detectadas por encuestas y son un camino para inquirir sobre la estructura del afecto. La propuesta, entonces, involucra un esquema octogonal con dos coordenadas que se consideran las “mejor establecidas del afecto”: agradable-desagradable y excitación-relajación. Con este esquema cartesiano definen una estrategia constructiva para mapear y diagnosticar emociones.

Sin embargo, la pretensión de mapear todas las emociones en el acontecimiento de la migración no ha sido parte de nuestro objetivo y sí lo es la intensión de evocarlas a partir de una perspectiva multisensorial, tal como se manifestó en nuestra investigación preliminar. De esta manera, la propuesta de Díaz y Flores ayudó a consolidar la pertinencia de asociar un número acotado de emociones básicas con una palabra, sonido, color, lugar, imagen, olor, sabor, temperatura u otros evocadores sensibles de experiencias o de anécdotas referidas al primer momento de la inmigración. Para seleccionar esa lista de emociones consideramos el modelo taxonómico de Plutchik (1980, citado en Díaz y Flores, 2001), donde hay cuatro duplas de emociones primarias que permiten analizar la emergencia de una secundaria, si es que hay mención y cruce de las primeras:

Tabla 4. Duplas de emociones primarias

1. Alegría	• Tristeza
2. Disgusto	• Aceptación
3. Ira	• Miedo
4. Sorpresa	• Anticipación

Fuente: Díaz y Flores (2001, p. 21).

Así, dos emociones primarias originan sensaciones secundarias, como:

Tabla 5. Sensaciones secundarias

Aceptación + miedo = sumisión

Ira + disgusto = desprecio

Alegría + aceptación = amor

Fuente: Díaz y Flores (2001, p. 21).

Finalmente, con estas opciones propuestas por Díaz y Flores, elaboramos las alternativas que pusimos a disposición en el cuestionario de retóricas LASE, que fue puesto a prueba en diez casos de mujeres latinoamericanas inmigrantes.

Cuestionario de retóricas LASE

Percepciones y sentimientos sobre el lugar

Pregunta 1. Marque todas las características que más le llamaron la atención del lugar al que llegó a vivir. Elija dos y cuéntenos *¿qué le recordaron?* (tarjeta n.º 1).

Uso: esta pregunta está destinada a registrar la percepción, sentimientos u opinión respecto del nuevo ambiente o entorno de arribo.

Tabla 6. Percepciones y sentimientos sobre el lugar de arribo

1. Paisaje natural (ríos, lagos, nubes, montaña, mar, etc.)
2. Temperatura agradable
3. Temperatura fría
4. Estaciones del año
5. Silencio
6. Ruido
7. Ambiente estresante
8. Velocidad en el desplazamiento de las personas o vehículos
9. Tranquilidad en los espacios públicos
10. Inseguridad o miedo
11. Decoración de los espacios privados
12. Materiales de construcción
13. Altura de las edificaciones
14. Limpieza o suciedad del espacio público (plazas, murallas, baños públicos, bares, etc.)
15. Otro. ¿Cuál?

Fuente: elaboración propia.

Percepciones y sentimientos sobre sí mismo

Pregunta 2. De su primer periodo como inmigrante, asocie una de las siguientes emociones con un estímulo sensitivo como una palabra, un olor, un sabor, un sonido, un color, un lugar, una imagen, una temperatura u otro. Elija dos y cuéntenos *¿qué recordó?* (tarjeta n.º 2):

Uso: esta pregunta está destinada al registro de las emociones ante la llegada al país, pero desde una perspectiva sensorial.

Tabla 7. Percepciones y sentimientos sobre sí mismo

Emoción	Símbolos: palabra, sonido, color, lugar, imagen, olor, sabor, temperatura u otro
Alegría	
Tristeza	
Disgusto	
Aceptación	
Ira	
Miedo	
Sorpresa	
Anticipación	

Fuente: elaboración propia.

Pregunta 3. ¿Puede compartir con nosotros algún recuerdo, experiencia o anécdota asociados a su acento o a su lengua de origen y que haya ocurrido a su llegada al país?

Uso: esta pregunta está destinada al registro de su autopercepción sonora o acústica, según su acento o forma de hablar y expresarse.

Pregunta 4. En su manera de hablar o de comportarse, ¿identifica rasgos propios que no han cambiado y otros que haya adoptado desde su llegada a este país?

Uso: esta pregunta está destinada al registro del intercambio o negociación interna entre sus costumbres de origen y las del lugar de inmigración.

Percepciones y sentimientos sobre los ciudadanos nacionales

Pregunta 5. Elija una de las siguientes alternativas que le recuerde una experiencia o anécdota sobre la apariencia corporal y las maneras

de hablar de los ciudadanos nacionales. Cuéntenos esa experiencia o anécdota (tarjeta n.º 3):

Uso: esta pregunta está destinada al registro somático, sonoro o acústico de las relaciones perceptuales significativas que estableció el o la inmigrante con los ciudadanos nacionales a su llegada al país y según la apariencia corporal y las maneras de hablar de estos.

Tabla 8. Percepciones y sentimientos sobre los ciudadanos nacionales

Apariencia corporal:
1. Porte o tamaño del cuerpo
2. Color de la piel
3. Color del pelo
4. Olor corporal
5. Temperatura del cuerpo (acalorado, friolento, sudoroso, etc.)
6. Postura corporal cuando está detenido
7. Movimientos y forma de caminar
8. Expresiones o gestos con el rostro
9. Gesticula con las manos
10. Vestuario
11. Corte de pelo
12. Maquillaje
13. Tatuajes
14. Adornos
15. Otro: _____
Maneras de hablar:
1. Aproximación al cuerpo del otro
2. Mira o no a los ojos de la persona a quien se dirige
3. Acento
4. Modulación
5. Velocidad
6. Volumen
7. Terminaciones al final de la frase
8. Onomatopeya (sonido que evoca algo que se quiere representar con él)
9. Expresiones o palabras

Fuente: elaboración propia.

Referencias

- Ayats, J. (2009). El dedo que señala la luna: pensar las músicas en la sociedad contemporánea. En *La música y su reflejo en la sociedad* (pp. 10-18). Barcelona: Observatorio de música de Barcelona, e Indigestio musical.
- Bauman, Z. (2013). El horror de lo inmanejable. En *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (1.ª ed. impresa en México). México, D. F.: Paidós.
- Campos, L. y Soto, M. P. (2015). Músicas nómades: demarcaciones corporales de la sonoridad en la experiencia migrante. Avances de investigación. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 20, 74-86. Recuperado de <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/357>
- Campos, L. y Soto, M. P. (2016). Música y sonoridad migrante en el barrio: crear cotidianeidad, domesticar el territorio. En M. J. Reyes, S. Aresnburg y X. Poo (Coords.), *Vidas cotidianas en emergencia. Territorio, habitantes y prácticas* (pp. 21-35). Santiago, Chile: Social Ediciones y Facso Universidad de Chile.
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. México: Editorial Universidad Iberoamericana.
- Díaz, J. L. y Flores, E. O. (2001). La estructura de la emoción humana: un modelo cromático del sistema afectivo. *Revista Salud Mental*, 24(4), 20-35. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/582/58242403.pdf>
- Groux, J. J. (1990). *Simboly economies*. Nueva York: Cornell University Press.
- Guzmán, F. (2010). Hermenéutica de la persona. Modos de reconocimiento a través de la agencia. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 3, 27-38. Recuperado de <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/69/49>
- Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 15, 10-26. Recuperado de <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/330/212>
- Mandoki, K. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (1.ª ed., pp. 53- 76). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Soto Labbé, M. P. (2015). Territorios e identidades. El cuerpo como territorio. *Revista de Gestión Cultural*, 5, 8-13. Recuperado de <http://mgcuchile.cl/wp-content/uploads/delightful-downloads/2016/08/Revista-MGC-N5.pdf>

**¿Para qué poetas en tiempos
de pérdida del lugar? El giro
ambiental de la gesta de la cultura**

Ana Patricia Noguera de Echeverri

Preludio

La crisis ambiental es la expresión más dolorosa y profunda de la crisis civilizadora que se configura en el proyecto moderno y se realiza en la razón indolente, productivista y sostenible. El paso de una preocupación epistemológica a una preocupación ético-ambiental se apoya en el giro ambiental desde la pregunta “¿cómo conocemos?” hacia la pregunta “¿cómo habitamos?” ¿Está la forma del conocer moderno y ultramoderno coligada con las maneras del habitar-hábitat? ¿Urge una disolución de la dicotomía sujeto-objeto en la comprensión de la pregunta por el lugar como emergencia del habitar-hábitat? Si *habitar* significa “morar en un *ethos*”, ¿la cultura moderna está coligada con el *ethos*? La pregunta “¿para qué poetas en tiempos de pérdida del lugar” anuncia la transición urgente de un “conocer para dominar” a un “habitar poético”. La ética ambiental inicia el giro estético, poético, en la enigmática palabra de Hölderlin, el poeta loco que, a finales del siglo XVIII, clamó en Hyperión:

Todo mi ser calla y escucha cuando las dulces ondas del aire juegan en torno de mi pecho [...].

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. ¡Ser uno con todo lo viviente!, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esa es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes. (Hölderlin, 2007, p. 25)

Nietzsche, el filósofo loco, escribió un siglo después:

El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía “como el pueblo”, que en el “yo pienso” hay algo de inmediatamente conocido, y que este “yo” es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros entendemos todas las otras nociones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado: algo que puede ser condición para la vida y sin embargo falso. (Nietzsche, 2011)

Los dos desadaptados de Occidente y de la modernidad profetizaron la disolución sujeto-objeto, el pensamiento del afuera, la alteridad radical, la exterioridad habitada... la urgencia de un retorno a la Tierra antes de que Ícaro caiga. La ética ambiental implicará desadaptarnos de Occidente y de la modernidad; abandonar el proyecto de la razón absoluta colocado en las figuras del sujeto y del objeto, y volver a pensar: ¿habita poéticamente el hombre?, o ¿habremos perdido el lugar dominados por la obsesión de controlar las geografías exuberantes con las geometrías reduccionistas?

En este capítulo, la Tierra no será más la plétora de recursos naturales, renovables y no renovables, la bodega en la que debemos guardar dichos recursos para las generaciones futuras. No serán el desarrollo sostenible ni la sostenibilidad los conceptos que nos guiarán para comprender el lugar de origen, los contactos cuerpos-tierra o la emergencia del lugar del contacto cuerpo-tierra.

La Tierra es el lugar de todos los lugares; el lugar originario del que emerge toda cultura, la casa de todas las casas, el hogar de todos los hogares, la existencia de todas las existencias. Por ello, el habitar poético (la configuración de lugar) implica el giro ambiental de la cultura. El cómo del decir (esto es, la manera como los poetas hablan a su través sin dejar que la voz de nadie prime o gane preponderancia) y la polifonía (la diversidad de signos, de lenguajes y de maneras de expresarse la Tierra) constituyen el primer peldaño para sentipensar el lugar y los lugares: las texturas y las tejeduras polifónicas tonales, pantonales o atonales de voces que se cruzan en el habitar poético configuran lugar.

Interesa escuchar y pausar el sujeto moderno con sus discursos hegemónicos que controlan matemáticamente el mundo hasta reducirlo a mero dato estadístico, cuenta y objeto, para que emerja el afecto-tierra, el sentir la Tierra, sentirse tierra y construir símbolos culturales que nos permitan el regreso a la Tierra.

Tensiones del lugar contemporáneo: entre el afecto-tierra y el objeto-tierra

El sujeto moderno fue la base del conocimiento científico, tecnológico, ético, estético y político. Mirando el mundo desde los cielos de la metafísica, el sujeto moderno pretendió dominar las enigmáticas fuerzas de la Tierra. El Ícaro moderno creyó que el dominio técnico emergente de la matematización de la naturaleza y que la reducción de su exuberancia a datos serían suficientes para llegar a la fáustica promesa de la razón absoluta: ser dueños y señores de la naturaleza. El sujeto moderno abandonó la lengua mítica, la palabra que se habla, la palabra que nombraba los lugares de manera sagrada, para construir discursos en lengua matemática, lengua de la razón lógica, lengua en la que el sujeto quiso encarcelar, reducir, meter en la cuadrícula, en las coordenadas cartesianas y así objetivar, es decir, aquietar, medir y pretender controlar con la tecnología, las fuerzas incontenibles de la Tierra, como lo expresó en clave crítica radical el poeta y pintor William Blake en el siglo XIX, en su obra *El anciano de los días* (grabado y acuarela de 1794), que utilizó como portada de su libro *Europe, a Prophecy*.

Blake, uno de los poetas y pintores románticos que abrieron la puerta al pensamiento ambiental, expresa en su pintura de 1794, *El anciano de los días*¹, el sentido cuasidivino de la forma como el hombre moderno ha transformado la Tierra: la precisión de la Tierra, el cálculo, la geometrización, la reducción a fórmula matemática y la figura geométrica de la exuberancia de la naturaleza.

Pero la tragedia emerge incontenible de esta geometrización y reducción de la naturaleza. La *praecisio mundi* (Janke, 1988, p. 14) abrió la puerta a la pérdida del lugar de lugares, a la tierra-madre. El descenso de Occidente, de la modernidad fáustica vestida de tecnociencia y soportada por los discursos del progreso y desarrollo fabricados por los Estados nación modernos para sostener su dominio, no se hizo esperar. Lento, silencioso, impredecible y enigmático, el descenso, el retorno de Ícaro a la Tierra, su caída, se desplegó en la extraordinaria escritura del primer filósofo ambiental de América Latina: Carlos Augusto Ángel Maya (2002). Mientras los presidentes de los Estados nación modernos se reunían en Río de Janeiro en 1992, no para volver a pensar el mundo de la vida en clave de su florecimiento, sino para pensar cómo superar la crisis ambiental a partir de una educación para cuidar los recursos

1 Puede verse en el siguiente enlace: <https://historia-arte.com/obras/el-anciano-de-los-dias>

naturales de las presentes y futuras generaciones humanas bajo la égida del desarrollo sostenible, Augusto Ángel, el filósofo ambiental, muy poco conocido en los circuitos de la alta iglesia de la filosofía moderna y contemporánea, proponía la construcción de una filosofía ambiental que introdujera al humano en la naturaleza, no como una segunda naturaleza separada de la primera, superpuesta sobre la naturaleza originaria, sino como expresión de la diferencia y diversidad que es el concepto de naturaleza en clave heracliteana, spinozista, marxista y nietzscheana. En los diez tomos que configuran la serie *La razón de la vida*, el filósofo de Manizales hace un recorrido por filósofos de Occidente que pensaron la Tierra, la naturaleza, la vida, la cultura, los humanos y los dioses en clave de posibilitar entradas éticas ambientales a su propuesta filosófica.

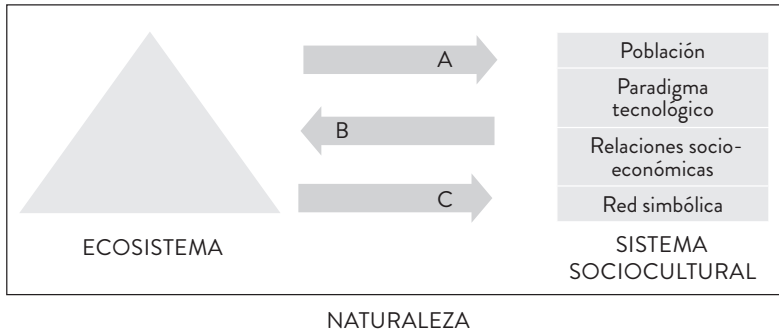
Augusto Ángel habló, por primera vez en América Latina, de la urgencia de volver a pensar lo ambiental a partir de la crisis civilizatoria, tomando distancia crítica del concepto de ambiente reducido a recursos naturales externos al humano, discurso enclavado en la visión mercantil de la naturaleza que Europa desplegó como paradigma colonizador, sobre todo a partir de la Revolución Industrial. El filósofo colombiano, entonces, hace un llamado a los filósofos latinoamericanos para construir una ética ambiental, a partir de una genealogía y una arqueología del concepto de ética construido en la filosofía occidental, tomando en cuenta que, para pensar la crisis ambiental como expresión radical de la crisis civilizatoria, es necesario ir a los orígenes de la civilización occidental, para encontrar allí las bases de una cultura que se construyó a partir de la separación entre el hombre y la naturaleza (2002).

En el *Reto de la vida* (1996), Augusto Ángel propone una manera de volver a pensar lo ambiental, a partir de la construcción de dos conceptos que hasta ese momento estaban escindidos: ecosistema y cultura.

Lo ambiental es, en la propuesta filosófica del filósofo, lo que emerge de las relaciones entre el ecosistema y la cultura, ambos acontecimientos emergentes de la naturaleza. Este volver a pensar lo ambiental coloca la ética no solo como construcción cultural, de humanos y exclusivamente para humanos, sino en la relación profunda, necesaria, *a priori*, de toda otra relación, entre ecosistema y cultura. Lo ético, así, emergerá de la singularidad que implica esta relación, y no de la razón universal. Desde esta perspectiva, Augusto Ángel abre la puerta a un pensamiento ético ambiental, que se distancia de los universales éticos propuestos por la filosofía moderna. La diferencia, la singularidad, la diversidad, la multiplicidad, es decir, lo estético expandido, pensado en estos términos acontecimentales, acompañará constitutivamente nuestra propuesta ética

ambiental. Lo ético se referirá al *ethos* como “establo para los animales, casa para el hombre”, en palabras de Leonardo Boff (2001, p. 26), y estará presente en la relación existente que configura y contiene el habitar, que, ante todo, es estético: no es posible pensar un habitar anestésico. El sentir, el contacto entre los cuerpos, el permanente emerger de los cuerpos entre-cuerpos, es siempre singular. Las geografías proponen geopoéticas, es decir, maneras de habitar distintas, en las distintas escrituras de la Tierra (Pardo, 1991). Hacer lugar es habitar-hábitat. El habitar comporta, en clave geopoética, modificaciones, transformaciones y metamorfosis de la Tierra para construir lugar. Entonces, el lugar emerge del contacto entre las maneras simbólicas y las maneras bióticas de la naturaleza que somos.

Figura 19. Propuesta de interpretación ambiental



Fuente: Ángel Maya (1996, p. 96).

La crisis ambiental es, de esta manera, crisis de los lugares, en tanto es crisis de las relaciones entre una cultura que ha creído en la universalidad vía el pensamiento único, y la naturaleza, cuya manera de ser es la diversidad, la singularidad, la diferencia, el cambio, el flujo.

El artista sensible a las texturas de la vida comprende las relaciones profundas entre lo ético y lo estético del lugar que somos. En la escultura *La Danaide* (1885)², creada por el artista Augusto Rodin, se expresa cómo de la geografía emerge la geopoética, pero, así mismo, cómo las geopoéticas configuran nuevas geografías. *La Danaide* emerge gracias a la relación poética entre el artista y la piedra de mármol; sin embargo, de la misma manera, esa piedra de mármol ya no será la misma. *La Danaide* la ha transformado, así como ella transforma *La Danaide*.

2 Puede verse en el siguiente enlace: <http://www.musee-rodin.fr/es/colecciones/esculturas/la-danaide/>

Construir lugares-entre-lugares refiere a la relación habitante-hábitat configurada a partir del hábito que es la manera como el habitar-habita. Pero el hábito y los hábitos se transforman en la medida en que se transforma el hábitat. Surgen, entonces, las preguntas epistémicas, éticas, estéticas y políticas “¿cómo estamos habitando esta tierra?”, “¿nuestros hábitos se transforman en la medida en que comprendemos las transformaciones de la Tierra?”, y “¿las maneras de habitar la Tierra son diversas en tanto las geografías son diversas, singulares, irrepetibles?” La modernidad implicó una razón universal, que terminó arrasando con toda singularidad. Nuestras maneras de habitar modernas han tendido, en gran medida, a la homogenización, en clave de la racionalidad positivista, económica, tecnológica y científica, que inspiró las grandes expansiones urbanas, y la industrialización de la Tierra y del mundo de la vida. Los lugares, configurados en el estar de largo aliento, en la lentitud del habitar poético y en la transformación acontecimental de los cuerpos habitando y de los hábitats habitados, en bucle de complejidad creciente, fueron transformándose en mercancía para el turismo, industria que convierte todo lugar en espectáculo.

La intimidad de los cuerpos “habitando-se” fue penetrada por el ojo del gran hermano que el escritor y profeta George Orwell advirtió como despliegue del panóptico biopolítico foucaultiano, en su obra titulada *1984* (1980). Documentales, propagandas televisivas, páginas web, videos, revistas turísticas, etc. son financiados por la gran industria turística, donde hoteles, líneas aéreas, cruceros marítimos y empresas de transporte terrestre tornan objeto mercantil los lugares contruidos por cuerpos habitando. Todos los seres vivos de nuestro planeta hemos podido estar y permanecer porque habitamos la Tierra y somos habitados por ella. En esos tiempos, donde la linealidad del tiempo cronológico de la historia moderna es solo un delgado hilo, se configuraron lugares extraordinarios, que el ojo del gran hermano ahora está descubriendo gracias a la insaciabilidad de su expansión global. Cada uno de estos lugares se va convirtiendo en atractivo turístico, donde poco importa el permanecer. Solo importa la fugacidad de un pasar que dure el clic del registro fotográfico de miles de registros tomados en un solo día. No hay lugar para comprender el lugar. Todo deberá ser visto en un solo golpe de vista: una mirada exprés. Se establece una relación telemática para que el turista agregue a la lista de países, regiones, mares, ríos, montañas, ciudades y pueblos que ha “conocido”. En una revista de fotografías, el *flash* se encarga de objetivar y, por tanto, de desnudar de exuberancia geografías y

geopoéticas del habitar. El turismo, en sus múltiples manifestaciones, busca ante todo calmar la avidez de lo humanos que, despojados de sus lugares, se dedican a buscar, el resto de su vida, el lugar ideal para vivir. Una versión *light* y trivial de la tierra prometida.

La experiencia *light* del turismo se convierte en sucedánea de la experiencia del habitar del humano moderno. Como la imagen de Narciso, pintada por Caravaggio entre 1594 y 1599³, el mundo ilusorio de la publicidad promete paraísos egóticos en tiempos donde el fin de la tragedia, su muerte (Steiner, 1991), se acentúa; donde todo vale lo mismo o, mejor, nada interesa. Solo el yo de la publicidad interesa; el yo del mercado, el yo de la economía, el yo único y universal, interesa. Nunca habíamos estado tan lejos de la tierra-madre, del lugar de origen, que hoy. El otro interesa como entretenimiento. Los otros y lo otro son deseados por el Yo, en tanto el otro y los otros sacian la sed de consumir lugares propia del turista. La alteridad se convierte en mercancía que el turista compra para saciar su deseo de alteridad (Moreno, 1998). El otro-objeto se configura como posibilidad de que el sujeto se realice. Al igual que durante las invasiones de imperios tan importantes como el chino, el egipcio o el romano, los pueblos-tierra invadidos se convierten en objetos de entretenimiento, espectáculo, explotación, acumulación y devastación de los invasores. La sed de alteridad, es decir, la adicción al otro como reflejo del yo, el egotismo presente en esta bulimia consumista de otredad, expresa la soledad profunda que produce la pérdida de lugar.

No profundizar en el estar y pasar rápido para ir a otro sitio, donde también hay que pasar rápido para ir a otro sitio... configuran este neonomadismo que se diferencia absolutamente del *flâneur* (Baudelaire, 1995) en tanto esta poética figura con la que Baudelaire nombra el caminante que se detiene en cada sitio, que no tiene rumbo fijo, cuyo interés fundamental radica en el estar en la ciudad. La figura del turista no es la figura del *flâneur*. Este vive la aventura del estar en la ciudad y perderse en ella caminándola, mientras que el turista tiene todo programado: los menús de todos los días de viaje, la hora de salida, la hora de llegada, los sitios que va a visitar, la hora para sacar las cámaras fotográficas y hasta la hora en que pueden dedicarse a caminar los sitios sin guía.

3 Puede verse en el siguiente enlace: <https://culturacolectiva.com/arte/narciso-caravaggio-muestra-el-lado-oscuro-del-narcisismo/>

La ilusión del lugar y el lugar de la ilusión

Los lugares son vendidos a hordas de turistas. La intimidad que los configuró es invadida por la publicidad que coloca todo a disposición del capital global. El amor, la amistad, la comunidad, el afecto a la Tierra, los dioses, las diosas y las maneras de habitar, de amar y de procrear... la vida cotidiana de todos los seres vivos es expuesta en el mercado de ilusiones, de paraísos ilusorios que el turismo construye para comprar soledades. Los lugares se han tornado escenografías para el espectáculo de la alteridad. Hay una simulación permanente de lo que no es y un disimulo de lo que es. Quienes trabajan en la industria turística son tan explotados como los lugares expuestos. Se construyen discursos retóricos sobre las grandes ventajas de convertirse en socios de *resorts*, sobre la historia de los acontecimientos que configuraron un lugar, y sobre genocidios y magnicidios cometidos en sitios inolvidables por el grado de infamia de una humanidad excluyente y asesina. Auschwitz, Treblinka, Bojayá, Trujillo, entre otros, son nombres que en las geografías de la infamia evocan odio, dolor, muerte y devastación, y configuran hoy una lista de sitios atractivos para los turistas. En nombre de la memoria, de la naturaleza, de la Tierra, de pueblos ancestrales, de comunidades de resistencia y de geografías sagradas, la industria turística se ha convertido en una de las actividades económicas extractivistas de paisajes, culturas y ecosistemas más lucrativas del mundo.

Las calles, las casas, las plazas de lugares maravillosos, donde la vida floreció en sus infinitas maneras, se han convertido en grandes centros comerciales. ¿Qué es hoy Salento, en el departamento del Quindío, si no un centro comercial?

El bosque de palma de cera ha sido un importante atractivo turístico desde hace muchos años, sobre todo cuando se descubrió que esta planta es única en el mundo. Sin embargo, son tantos los carros que entran a este bosque que la contaminación por dióxido de carbono está afectando el ecosistema que produce esta planta. Aunque haya regulaciones y leyes que protejan este bosque de la actividad antrópica, es inevitable que el ecosistema se afecte con la masa inquietante de turistas que invade estos hermosos y ancestrales lugares. La creación de paisajes ilusorios ha sido fundamental en el mundo mercantil y mercantilizado. Estos mundos ilusorios son una fuga muchas veces urgente, otras veces necesarias y otras innecesaria, pero una fuga a la nostalgia por la tierra perdida, a la melancolía ante el advenimiento de la industrialización de los objetos culturales y el temor de convertir cada lugar en un almacén donde se venden identidades, sueños,

presencias, huellas y ausencias. El lugar se convierte en una ilusión. La intimidad (Pardo, 2004), en la construcción de los lugares, se convierte en publicidad con un precio colgado en cada uno de ellos. Entrar a un lugar —obviamente objetivado y mercantilizado— que hace parte del circuito de la industria cultural cuesta dinero. Quienes alguna vez lo configuraron durante décadas, siglos o milenios, ahora deberán pagar para entrar como se paga para entrar a ver cualquier espectáculo.

La comunidad que configura intimidad como efecto del lenguaje, desde la perspectiva del pensamiento ambiental sur, no es solamente comunidad humana, sino “común-unidad” de diversos seres vivos y muertos, orgánicos e inorgánicos (Grosso, 2015) que se interrelacionan e interconectan, que “inter-existen” para configurar redes de sentidos y sentires. El lenguaje, lo lenguájico, se expande, como lo estético, a las tramas de la vida, a las maneras de estar de las comunidades de vida y a los contactos de los cuerpos-entre-cuerpos. Allí estará el lugar, que siempre es íntimo, porque emerge del contacto, de la pasión comunicativa; si este se convierte en publicidad, entra en el circuito mercantil (Pardo, 2004). En el mundo de la publicidad, la comunicación se reduce a “in-formación”, es decir, a introducir la exuberancia en las urdimbres de un orden que no permite la vida. La exuberancia reducida a la forma, al formato, a la cuadrícula, intenta opacar la potencia política de las polifonías. Una sola voz se impone: la voz del capital.

Mientras el lugar se configura en la intimidad, el espacio se abre a la publicidad. En la configuración del lugar hay intervalos, umbrales y tensiones entre lo apolíneo y lo dionisiaco, que Nietzsche advirtió en su obra *El origen de la tragedia* (2007); la ruptura de esas fuerzas en tensión, el triunfo de una sobre otra u otras, contribuye a la pérdida del lugar, que es pérdida de mundo (Holzer, 2014), no en el sentido de globo, al cual se ha reducido la Tierra geometrizada, sino en el sentido de plétora de sentidos y significaciones que configuran comunidad. El triunfo de una voz sobre las demás reduce el diálogo a monólogo, la polifonía a monofonía, la armonía compuesta de multiplicidades tonales y atonales a la paz unificada y silenciosa de los cementerios. Los lugares son en la medida en que la palabra funde, teje y reconfigura mundos. La alteridad radical funda esta exterioridad (Grosso, 2015). La habita configurando hábitat y configurándose gracias al hábitat-habitado.

En el mundo global, aquel construido a partir de la unificación, la homogenización y la universalidad; aquel emergente de la razón absoluta, los lugares van desapareciendo (Holzer, 2014). Un modo de vivir, de sentir, de ser y de estar difumina, incluso olvida o niega, otros modos

de vivir-habitar-pensar-construir-imaginar. Otros mundos son encubiertos por el mundo global, cuya realización comienza con la mundialización y llega a una de sus más altas cimas en la era de la globalización. El encubrimiento de alteridades radicales, la imposición del yo pienso sobre los otros y lo otro, configura el proyecto civilizatorio de colonización, que se realiza en la imposición de una sola visión de mundo (Dussel, 1994). El otro no piensa: es pensado por un yo, que le declara la guerra a otros lugares de enunciación, visión, composición, imaginación, realización, conversación e invención, que no sean el lugar del *ego cogito*.

Hoy, el proyecto globalizador de la hipermodernidad está en relación directamente proporcional con el proyecto arrasador del capitalismo global; ambos responden, a su vez, al ideal decimonónico de la razón absoluta. Si en 1492 comenzó el encubrimiento del otro (Dussel, 1994), hoy asistimos al arrasamiento del otro-lo-otro. El lugar se torna una ilusión, en tanto la ilusión del lugar potencia el giro geográfico, geopoético y ambiental de la gesta de la cultura.

Hacer lugar y hacerse a un lugar es tarea prioritaria de los movimientos sociales emergentes de nuestra “Abya Yala-Afro-Latinoamérica”. El sur que somos cada vez se configura como una geografía donde, como lo escribe bellamente William Ospina (2007), en su poema *Canción de los dos mundos*, aún y pese a todo, la noche enigmática sigue siendo el lugar de los sueños, los amores, la danza ritual de la vida. Mientras en el norte la luz de la razón enceguece otras miradas, en el sur las miradas, los sentires y los cuerpos otros sienten y celebran la vida.

En Europa es de día, pero es de noche en África.

Al norte del mar está el tiempo, pero está al sur la eternidad.

Los blancos pueblos industriosos construyendo la gloria del hombre.

Las negras lanzas nervadas custodiando la roja luna.

[...].

Al norte del mar el insomnio en la noche,

al sur la siesta en la tarde.

Al norte está la razón estudiando la lluvia, descifrando los truenos.

Al sur están los danzantes engendrando la lluvia,

al sur están los tambores inventando los truenos.

(Ospina, *Canción de los dos mundos*, 2007, p. 65)

Augusto Ángel Maya dijo, el 22 de febrero del 2009, ya muy cerca al momento de su muerte, que “la vida si no florece en poesía, no vale la pena” (2009). Allí donde florece la vida, se construye lugar.

De la geometría del espacio a las geopoéticas del lugar

El conocimiento moderno, soportado epistemológicamente por las relaciones sujeto-objeto, se configura en la escisión profunda del mundo, herida sobre la que se asienta originariamente la civilización occidental y la cultura moderna (Noguera, 2004). Dos mundos irreconciliables: el mundo del sujeto que piensa, de la razón absoluta, universal, única, homogeneizante, teleológica, y el mundo del objeto, de una naturaleza-máquina y maquinizada, de una exterioridad opuesta a la interioridad del sujeto, de una materialidad cuantificable y medible por la razón, configuran una forma de conocimiento, que se convierte en el conocimiento verdadero. Así, la filosofía ambiental debe abandonar el intento de construirse sobre bases epistemológicas y, más bien, buscará deconstruir el sujeto y el objeto, propios del conocimiento moderno, para configurarse, entonces, como una filosofía con profundos cimientos ético-estéticos, no tanto a la manera de Aristóteles, como sí a la manera de nuestros pueblos originarios, para los que la Tierra, la naturaleza y los entramados complejos de la vida son nuestros ancestros, nuestros padres, nuestras madres, nuestros abuelos, y nuestros hermanos y hermanas.

Mientras el conocimiento moderno —instituido e instituyente de verdades universales gracias a la epistemología que lo soporta— configura la ciencia, la tecnología, la política, la ética y la estética, la filosofía ética ambiental cuestiona las raíces de dicho conocimiento moderno, pregunta qué las origina, que es la pregunta por cómo conocemos, y decide preguntar cómo habitamos. Esto configura, a su vez, el giro ambiental de la ética. El paso del cómo conocemos al cómo habitamos.

El giro ambiental de la ética ha consistido en desprender la ética de la razón universal presente en el imperativo categórico o ley moral que le dio soporte, durante más de 200 años, para coligarla al *ethos*, es decir, al hábitat, a la casa, que es la Tierra. El *ethos* es en cuanto es habitado; el *ethos* emerge de la relación entre habitar-habitante-hábitat-hábito-habitación. El *ethos* coliga el pensar con el poetizar. Así, pensar no es solamente filosofar; también es poetizar, imaginar, meditar, construir y habitar.

Si la casa del ser es el lenguaje, la Tierra es lenguaje. ¿Qué tan cerca ha estado la filosofía occidental moderna, especialmente la epistemología que ha dado soporte al despliegue de la ciencia y la tecnología, del lenguaje de la Tierra? ¿Se ha construido el conocimiento moderno para comprender la lengua de la Tierra, o se ha construido para dominarla, explotarla y devastarla?

Es indudable que el conocimiento moderno tiene un *telos*: dominar las fuerzas de la naturaleza. Por ello, nuestra fuga hacia el pensar-poetizar,

como clave del *esthos* ambiental, pasa por el pensamiento heideggeriano expresado en el texto “Poéticamente habita el hombre” (Heidegger, 2006); si pensar es poetizar “la esencia de la poesía habita en el pensar”; pensar-poetizar se contrapone a la ciencia que no piensa; es amar lo más vivo; pensar-poetizar es la coligación entre habitar-hábitat. Es la huella, la inscripción, la marca y el tatuaje dejado por el habitar-hábitat. Es la manera del habitar hábitat. A esto, que no es ni el solo habitar ni el solo hábitat, que se configura en el estar —según el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2007)—, a estas huellas y marcas, el filósofo español José Luis Pardo Torío las llama *geopoéticas* (1991).

La obra de Pardo *Sobre los espacios pensar escribir pensar* (1991) despliega un concepto de geopoética que consiste en las escrituras, las grafías, las marcas, las huellas que los humanos hacemos en y sobre la Tierra. La clave de Pardo es el contacto entre la labor poética del humano y la piel de la Tierra. Este contacto, que logra hacer huella, marcar, tatuar la Tierra, transformarla y, así, transfigurarse, es el lugar-entre-lugar. Ni solo es el cuerpo que hace huella ni solo es la Tierra tatuada; el intersticio, el entre-cuerpos, el entre-lugares: la “inter-existencia”.

La obra completa de Kusch, desplegada en cuatro tomos, habla de regresar a la profundidad de nuestra tierra (Kusch, 2007, tomo II), donde está la lengua originaria de la Tierra. Luego del vuelo civilizatorio que emprendió en tiempos del origen de la cultura occidental, Ícaro tiene un lugar de arribo, una geografía que lo acoge, para llevarlo a las profundidades de la Tierra y mostrarle, desde allí, el amor fecundo de la América profunda. La obra de Kusch permite un paso, un giro, pequeño pero potente, en la ética ambiental latinoamericana: el paso del ser al estar, es decir, el paso de ser una cultura universal a estar en una geocultura (Kusch, 2007). La imagen ético-poética cuerpo-tierra (Noguera, 2012), la relación entre los cuerpos y la Tierra (cuerpos emergentes de la Tierra, tierra madre modificada por las geopoéticas del habitar de los cuerpos), permite comprender el lugar como cuerpos-entre-cuerpos-tierra. Tejidos, coligaciones, suturas, mezclas relacionales de los cuerpos-entre-cuerpos-tierra: esos son los lugares.

El *ethos* es, entonces, el habitar-hábitat, que solo es posible en el estar lugar. La diferencia se hace abismal. Si la preocupación de la filosofía moderna eurocéntrica ha sido el ser, la de la ética ambiental sur, biocéntrica, es el estar, que solo es posible en la comprensión del lugar, de la lengua de la Tierra, en el escuchar sus voces, sus susurros, sus gritos.

Solo el poeta escucha la Tierra. La esencia de la poesía es el permanecer-dejar huella; y “lo que queda lo instauran los poetas” (Hölderlin, en

Heidegger, 2006, p. 106). Por ello, la ética ambiental sur, aquella que se sale del circuito del conocimiento euro-logo-centrista, coloca en pausa el sujeto con todos sus discursos, sobre sí mismo y sobre la naturaleza-objeto, para escuchar la lengua de la Tierra. Francisco de Goya, Edvard Munch, Joan Manuel Serrat, Oswaldo Guayasamín, Mercedes Sosa, entre otros, sintieron, antes que los filósofos y los científicos, el grito de la naturaleza. Silenciosos, los poetas lograron escuchar los gritos la tierra explotada y devastada. Ellos mismos se sintieron naturaleza, se disolvieron en la naturaleza, para poder ser lengua deslenguada de la Tierra.

Mientras la voz de la Tierra es prudente, serena, ecológica y enigmática, la voz de la ciencia, la tecnología, la industria y la lógica del capitalismo global es, ahora más que nunca, imprudente, ávida, sicótica, guerrera y paradigmática. Cauteloso, en sagrada actitud como los pueblos originarios de América Latina, llamada por los cunas *Abya Yala*, es el llamado que Rodolfo Kusch escucha desde las profundidades de la Tierra.

“Quien piensa lo más profundo, este ama lo más vivo”, exclamaba el poeta Hölderlin a finales del siglo XVIII. De este verso emergió la coligación pensar-poetizar; pensar lo más profundo no es pensar categorías o conceptos universales. Amar lo más vivo es pensar lo singular, lo diferente radical, lo irrepetible. La vida es irrepetible. Amar lo más vivo es pensar la profundidad de la Tierra: el vientre de todo lo existente.

La Tierra solo se habita poéticamente. Las formas de vivir en la Tierra, reduciéndola a recurso, objeto medible, mercancía, negocio, no tienen que ver con un habitar poético. Obedecen a la guerra que le hemos declarado a la naturaleza, a la Tierra, al lugar de lugares.

El paso propuesto por nuestra ética ambiental radica, así, en desprendernos del ansia de conocer las honduras y profundidades de la Tierra para poderla manipular, controlar, explotar y saquear sin tregua, para habitar en la comprensión de sus lenguajes, lo que exige una disolución de lo humano en la naturaleza. Pausa del sujeto y del objeto; pausa de todos los discursos emergentes del sujeto, para dominar el objeto. Pausa de los discursos de la objetividad para sostener el sujeto universal. Pausa de una filosofía que sigue enclavada en el “logo-euro-centrismo”.

Pensar ambientalmente, dejarse habitar por el ser (pensar), es pensar a partir del otro y de lo otro. El ensimismamiento y el reduccionismo del pensar analítico y explicativo fundaron las bases de una modernidad, donde la autonomía se convirtió en el *telos* de la razón. Hoy, pensar significa comprender al otro y a lo otro en su alteridad radical, es decir, en aquellas raíces presentes en las profundidades de la Tierra que hacen impensable la universalidad positiva de una ética ambiental. Comprender

esas profundidades, pensarlas, construir una geofilosofía, siguiendo los caminos abiertos por pensamientos-otros, maneras de habitar-otras, es la tarea ética-estética ambiental que proponemos para una gesta de la cultura.

Referencias

- Ángel Maya, A. (1996). *El reto de la vida*. Bogotá: Editorial Ecofondo.
- Ángel Maya, A. (2002). *El retorno de Ícaro. La razón de la vida*. Bogotá: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Asocars, Idea, y PNUMA.
- Baudelaire, C. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el gran sur*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Grosso, J. L. (2015). *El estar cuerpos. Cuerpos-entre-cuerpos. Exterioridad habitada y alteridad radical*. Presentación en la IV Cátedra Internacional sobre Pensamiento Ambiental, Manizales.
- Heidegger, M. (2006). *Arte y poesía. Hölderlin y la esencia de la poesía*. México: Breviarios FCE.
- Hölderlin, F. (2007). *Hiperión o el eremita en Grecia* (26.^a ed.). Madrid: Ediciones Hiperión S. L.
- Holzer, W. (2014). Mundo e lugar. Ensaio de geografia fenomenológica. En E. Marandola, L. de Oliveira y W. Holzer (Orgs.), *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia* (pp. 281-304). Río de Janeiro: Editora Perspectiva.
- Janke, W. (1988). *Postontología*. (G. Hoyos Vázquez, Trad.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas*. (Tomos I-IV). Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- Moreno, C. (1998). *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Barcelona: Pre-Textos.
- Nietzsche, F. (2007). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Nietzsche, F. (2011, junio 8). De los "Fragmentos póstumos" [Blog]. Recuperado el 26 de agosto de 2018, de <https://nietzscheanarecopilaciones.wordpress.com/de-los-fragmentos-postumos/>
- Noguera, A. P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Bogotá; México: Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales; PNUMA.
- Noguera, A. P. (2012). *Cuerpo-Tierra: el enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*. Berlín: EAE.
- Orwell, G. (1980). 1984. Barcelona: Salvat Editores S. A.
- Ospina, W. (2007). *Una sonrisa en la oscuridad*. Bogotá: Publicaciones Universidad Externado de Colombia.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Serbal.
- Pardo, J. L. (2004). *La intimidad*. Valencia: Pre-textos.
- Steiner, G. (1991). *La muerte de la tragedia* (2.^a ed.). Caracas: Monte Ávila Editores.

Páramo Meum. Construir un lugar¹

Valentina Gómez Betancur

¹ Este capítulo se desprende de una sección del libro que es resultado del proceso de investigación y creación titulado *Viaje y páramo. Construir un lugar*, escrito para optar por el título de magíster en Artes Plásticas y Visuales de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín. Todas las fotografías de este capítulo son de creación de la autora.

Introducción

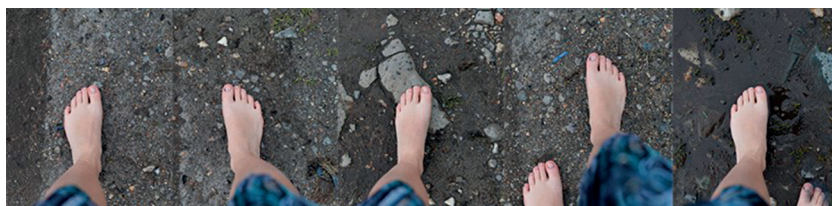
Viajar y reconocerse en los espacios permite adentrarse en inscripciones, experiencias, personajes y relatos alrededor de su vida cotidiana, lo que configura la construcción de lugar como posibilidad en la medida en que este es vivido. Por este motivo, el viaje, la fotografía y la etnografía nos permiten experimentar y visualizar los lugares del páramo y del Parque Nacional los Nevados desde otras miradas, que van más allá del mapa, la norma y el documento, y se adentran en una poética donde el investigador se conecta con lugares, personas y afectos que singularizan un lugar. Finalmente, se comprende que el viaje, la fotografía y el sonido nos brindan nuevas posibilidades de escribir e investigar los lugares, como resistencia a la producción académica dominante.

Cuando vivimos y recorremos un espacio vamos dejando marcas en él, huellas que no están hechas de tinta, sino que resultan de la presión de nuestros propios pies, de nuestros propios cuerpos sobre otras superficies. De esta manera, vamos construyendo el lugar de caminos y encrucijadas. Estas huellas no son más que marcas de presencia, vida y habitar (figura 20).

Huella es un trazo sobre la tierra que nos muestra un mundo afectivo, es decir, un mundo del contacto entre superficies que se afectan, se marcan, se escriben unas con otras (Pardo 1991, p. 65). El clima, los animales, los cuerpos y los acontecimientos históricos escriben; cada comportamiento cultural, cada guerra y cada práctica está en capacidad de hacerlo. En otras palabras, se podría decir que los lugares son escrituras; por eso la geografía es poética² cuando nos movemos, habitamos, viajamos y existimos (Gómez, 2015, p. 193).

2 Lo poético es entendido aquí como una creación o composición, en alusión a la noción de poiesis: “La poética, en consecuencia, no solamente permite acceso masivo

Figura 20. Escribiendo con los pies



Fuente: archivo de la autora; fotografía en el Nevado del Ruiz, tomada el 13 de mayo del 2017.

Estas inscripciones pueden conocerse cuando las sentimos, o sea, cuando las observamos, olemos, tocamos, atravesamos o probamos. En palabras de Raquejo: “El lugar se construye con sonidos, olores, sabores, con todo aquello que potencia la memoria subjetiva” (Gibellini, 2011, p. 8). Además, el lugar también se construye desde la experiencia háptica, que es tacto activo, tacto en movimiento sobre los lugares y sus elementos, que involucra la activación de los receptores sensoriales del cuerpo. Entendemos que el tacto es la madre de los sentidos, y que nos permite reconocer nuestro cuerpo y la posición que tenemos en el espacio (Pallasma, 2014). La experiencia háptica permite marcar los lugares con huellas y sentir dichos rastros.

Por otra parte, el lugar también es lo que soñamos y el recuerdo que tenemos de este; incluso nosotros somos y nos construimos como lugar en relación con el espacio habitado. Este lugar recordado y proyectado se encuentra definido de la siguiente manera por la artista Tonia Raquejo:

Lugar es ahora existencia y puede ser mi propio cuerpo, puede, incluso, ser creado dentro de mí y ser abstracto, sin dimensiones fijas, sin referencias localizadas. Puedo ser respiración, inspiración y espiración, puedo habitar en el espacio que se abre entre mi cerebro y mi frente, puedo habitar en los surcos alrededor del globo ocular de mis ojos, o recorrerme a través del flujo sanguíneo. El lugar lo marca mi estar, allí donde pongo la atención del ser o del “estar siendo” aquí y ahora. (Gibellini, 2011, p. 8)

A partir de esta idea de lugar y de su construcción desde la experiencia cotidiana se propone la construcción de un lugar llamado *Páramo*

a la alteridad, sino que profundiza y sondea sus productos hasta un nivel y detalle que no nos están usualmente permitidos en nuestro trato con los otros en el contexto cotidiano” (Moreno, 1998, p. 111).

*Meum*³, desde la escritura con luz, con la idea, también, de crear nuevas formas y marcos de referencia, y nuevas maneras de presentar un trabajo investigativo, donde, además de la imagen fija, el sonido es fundamental, debido a que el lugar es un espacio tangible que se recorre en sus caminos, así como un espacio que transmite, expresa y crea sensaciones, para lo que se ensambla la experiencia visual con la experiencia sonora de un músico contemporáneo.

Páramo Meum

Toda imagen, hasta la más realista, tiene su parte imaginaria, la que le da su autor, pero también las que le son dadas por cada uno de sus espectadores (Melot, 2010, p. 13). La idea de presentar este páramo de letras, de luz y vibraciones nace de la búsqueda por un diálogo reflexivo entre la etnografía⁴, la poesía, la fotografía, el sonido y, por lo tanto, de los sentidos, para sentir y expresar dicha experiencia del viaje por sus lugares sonoros y su mundo afectivo, considerando la estrecha relación entre el viaje y el acto creativo, donde emerge una nueva narrativa para recrear experiencias y visiones del lugar.

En cuanto al proceso etnográfico, el investigador y sus formas de ver el mundo no se apartan del lugar y se conectan con otras experiencias. Algunos ejemplos de esta reflexividad y proceso creativo se encuentran en trabajos como *La etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal* (2001), de George Marcus; *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social* (1989), de Renato Rosaldo; y *El diablo de la ficción. Cuento etnográfico* (2007), de Francisco Sánchez.

3 En latín, *meum* significa “mi”, por lo que *Páramo Meum* sería “mi páramo”. El páramo es un ecosistema de montaña ubicado entre los 3000 y los 5000 m.s.n.m. Según Tamara Cárdenas y Cleef Antoine (1996), es también “un territorio históricamente construido. Milenariamente ha sido socializado por los procesos culturales y productivos de distintos actores sociales [...]. Es un espacio que ha contenido y acumulado sueños, mitos, leyendas, interpretaciones, formas de producción, modos de apropiación, sentidos, simbolizaciones”.

4 La etnografía alude a una metodología de investigación social que busca, principalmente, que el investigador tenga contacto directo con los sujetos de estudio desde la experiencia en campo, que a su vez se sirven de diferentes técnicas como: observación participante, entrevistas, encuestas e historias de vida, con la idea de explicar, comprender o interpretar diferentes contextos socioculturales. El antropólogo Bronislaw Malinowski (1986) es considerado el padre de la etnografía con su investigación y libro, de 1922, *Los argonautas del Pacífico occidental*.

Fotografías

La cámara fotográfica ha sido considerada, a lo largo de la historia, un invento tecnológico de la modernidad que se ha cuestionado como instrumento de conocimiento, debido a que algunos fotógrafos se han convencido de que, al enmarcar y disparar, están capturando la realidad que es ordenada y dominada; en otras palabras, de que la imagen fotográfica es una copia exacta de la naturaleza, perspectiva que ha sido motivo de debates en la actualidad. Sin embargo, es utilizada aquí como una técnica flexible y esférica que permite cambiar los marcos. Por esto, es importante recordar que, desde sus orígenes, la fotografía ha jugado un papel fundamental en la deselitización del arte, porque antes de su invención predominaban los retratos en pintura de personas con poder o representantes de las esferas política o religiosa, mientras que la cámara fotográfica permitió que personas de todo tipo pudieran ser protagonistas de la imagen (Gómez, 2015, p. 194).

Actualmente, la fotografía alude a diferentes esferas, ya no solamente a la artística. También los ámbitos publicitario, documental y etnográfico se han acercado a ella, por la posibilidad que tiene como medio de comunicación e información visual, de urbes, paisajes, gente y lo entendido clásicamente como los *otros exóticos* o los *otros salvajes* alejados del mundo occidental, que son fotografiados en el afán de los documentalistas por contar una historia, y el de los etnógrafos clásicos por inmortalizar un grupo social y su “cultura” en una imagen, para que otros académicos, gobiernos, fundaciones e incluso los mismos turistas “los observen” y, de esta manera, “los conozcan” (Gómez, 2015, p. 194).

Sin embargo, para este caso etnográfico, la fotografía cumple un papel fundamental en términos de la exploración del páramo y sus personas, y como comunicación desde una propuesta visual diferente a la de la etnografía clásica, pues el interés es acercarnos a un fenómeno más próximo, nuestra propia realidad.

De esta manera, la fotografía me permite cambiar los marcos y romper encuadres desde la cámara, todo esto con ayuda de trabajo de posproducción. Los protagonistas en la investigación han sido personas y lugares que varían en cada imagen. Del mismo modo, la fotografía como elemento etnográfico me apoya en la comunicación de los diferentes trayectos y nodos, es decir, me permite crear una grafía poética. En palabras del historiador de la fotografía Michel Frizot, en su libro *El imaginario fotográfico*: “la fotografía ha creado un vocabulario, un lenguaje de la emoción, la expresión, la violencia, el sufrimiento

o la ternura” (2009, p. 75). Con ayuda del revelado digital se crean pequeños mundos circulares y dinámicos conocidos como *Wee planets* (Duret, 2009), que permiten representar, por un lado, algunos fosfenos⁵ que se veían al escuchar ciertas melodías en el páramo y, por otro lado, la idea de que el mundo contiene otros mundos, es decir, es pluriverso. Múltiples universos en la tierra que no son dominados ni clasificados racionalmente; por el contrario, son creaciones poéticas de los lugares y cuerpos interconectados entre sí (Escobar, 2010, p. 53).

En esta serie de imágenes titulada *Soy páramo* se visualiza el páramo como un conjunto de lugares experimentados y contruidos, como escenarios de luz y sombra y como espacios escritos, que busca que el espectador y su imaginación también hagan parte del proceso creativo, teniendo en cuenta que, aunque esta investigación presenta una interpretación de las imágenes, esta nunca es definitiva y se perfila con la experiencia y mirada del espectador.

Además, estas nuevas imágenes distorsionadas, escrituras de luz o geografías poéticas abren caminos para traer y expresar el páramo, donde es posible observar partes del cuerpo animal, vértebras, huesos, cráneos y rostros que permiten mostrar a los seres vivos de la tierra y como tierra, porque, igual que ella, todos somos lugar, somos energía, somos movimiento, somos cuerpos conectados como constelaciones. Somos huella en la montaña.

Lo anterior se propone para sustentar la idea del pensamiento ambiental desde la cual nos reconocemos en la tierra del páramo y asumimos que nuestro cuerpo es extensión de él; es cuerpo sentipensante⁶ que es desde la conexión de otros cuerpos y otros lugares. “Es dejarse habitar por la naturaleza” (Noguera y Pineda, 2014, p. 265).

5 Los fosfenos son manchas luminosas que, en este caso, son producidas por cerrar fuertemente los ojos y mirar hacia adentro. Es decir que se ven con los ojos cerrados.

6 *Sentipensante* alude a lo “que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad” (Fals Borda, 2009, p. 10).

Series fotográficas: Soy páramo

Figura 21. *Torsos*, serie 1



Fuente: archivo de la autora.

Figura 22. *Vértabras*, serie 2



Fuente: archivo de la autora.

Figura 23. *Rostros*, serie 3



Fuente: archivo de la autora.

Figura 24. *Bases del cráneo*, serie 4



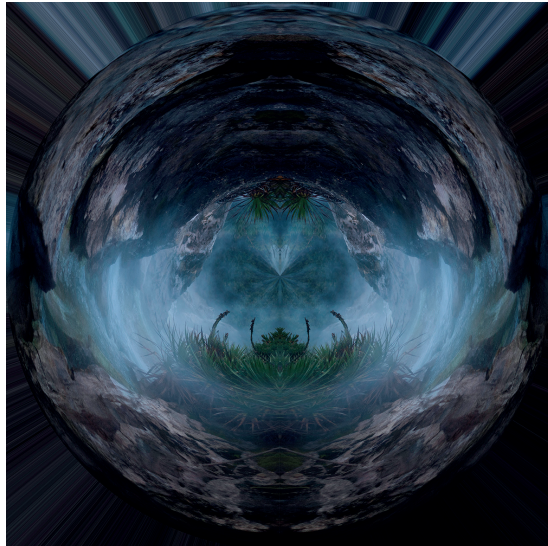
Fuente: archivo de la autora.

Figura 25. *Ojos*, serie 5



Fuente: archivo de la autora.

Figura 26. *Costillas*, fotografía individual 1



Fuente: archivo de la autora.

Figura 27. *Cuerpos humanos*, fotografía individual 2



Fuente: archivo de la autora.

A partir de esta serie fotográfica y como muestra del proceso de investigación *Viaje y páramo. Construir el lugar*, se propone un despliegue de imágenes en el espacio urbano, que parte del interés de llegar a diferentes públicos, a las personas que recorren las calles de la ciudad en su diario vivir. De esta manera, se realizó una propuesta de exposición fotográfica temporal en algunos puntos de la ciudad de Manizales, donde algunas paredes fueron intervenidas por gigantografías, conocidas por ser impresiones de gran formato que, en este caso, fueron de 1,5 metros por 1,5 metros en papel bond.

Por otra parte, tanto las imágenes de la experiencia de los viajes como las de la muestra fotográfica se encuentran en diálogo con el sonido. En palabras de Melot:

Ligada al sonido la imagen ya no tiene la misma naturaleza. Se inscribe en la duración, tiene un principio y un fin. Lo quiera o no, asume la forma como con las artes gráficas que Lessing dividía como artes del tiempo y artes del espacio. (Melot, 2010, p. 83)

En este viaje por lugares del páramo experimentamos diferentes sonidos: el sonido del lugar, el sonido del recuerdo del lugar y el sonido creado, que tenemos la capacidad de oírlos simultáneamente. En el páramo, el sonido del viento es el más dominante, decorado con el canto de los pájaros, el mugido de las vacas, las fuentes de agua en movimiento y el choque contra las rocas; así mismo, está el sonido de la leña quemándose en el fogón, acompañado de las pláticas de los campesinos y visitantes.

De esta manera, se ensambla esta experiencia visual con la experiencia sonora del músico Juan Gómez (figura 28), también para activar otros sentidos de dicha experiencia, porque los sonidos no se pueden tocar ni delimitar. Además, no se tiene la posibilidad de no escuchar como ocurre con los otros sentidos, pues para no ver podemos cerrar los ojos o alejarnos, y para no rozar nos podemos alejar, pero solo podemos no escuchar yéndonos del lugar o con ayuda externa (Tuan, 2007, p. 20).

El compositor Juan Gómez, por su parte, ha definido esta experiencia sonora y visual de la siguiente manera: ¿cómo nombrar aquello que es innombrable, que es habitado, experimentado, sentido, pero no puede decirse, aunque sí es abstraído? La música responde como lenguaje, reconstruye en una imagen sonora lo habitado, el recorrido y el movimiento; habitar el lugar que llamamos páramo se afirma como danza sintiente, mientras la música traza esa coreografía como un paisaje sonoro. La música proviene del contacto mutuo entre el lugar y el cuerpo; la guitarra como extensión corporal permite a las manos traducir en movimiento, sonido y ritmo dicha afectación; es otra forma de danza y de habitar el páramo —un cuerpo sonoro—. Dicha experiencia es subjetiva; la composición en tiempo real, aunque espontánea, aduce estándares y convenciones musicales, que permiten su comprensión universal, pese a ser algo íntimo y personal. Así, la poiesis musical —intencionalmente o no— representa lo habitado.

Finalmente, el sonido es pertinente porque se entiende como movimiento, pues está presente en la relación de tiempo y espacio. En otras palabras, el sonido también es experiencia; es un viaje de vibraciones por el lugar y por el cuerpo, nuestro cuerpo, como caja de resonancia: “un gran músico más que tocar un instrumento se toca a sí mismo” (Pallasma, 2014, p. 77).

El páramo es lugar y conexión de lugares que se construyen en su viajar y habitar. De esta manera, el páramo también está hecho de recuerdos, sueños, imágenes y sonidos, y es posible conocerlo desde su geografía poética. Para conocer estos lugares hemos decidido viajar, actividad considerada acción investigativa que posibilita la creación de diarios y relatos que evocan el lugar más allá de su georreferencia y límites.

De acuerdo con lo anterior, este viaje también se realiza en lugares de memoria, imaginados y recordados, que finalmente se visualizan desde las sensaciones, colores e imágenes, es decir, desde la estrecha relación entre el habitante y su hábitat, considerados como lo mismo, como tierra, que a su vez son cuerpos que se cohabitan y se coconstruyen.

Figura 28. Experiencia audiovisual

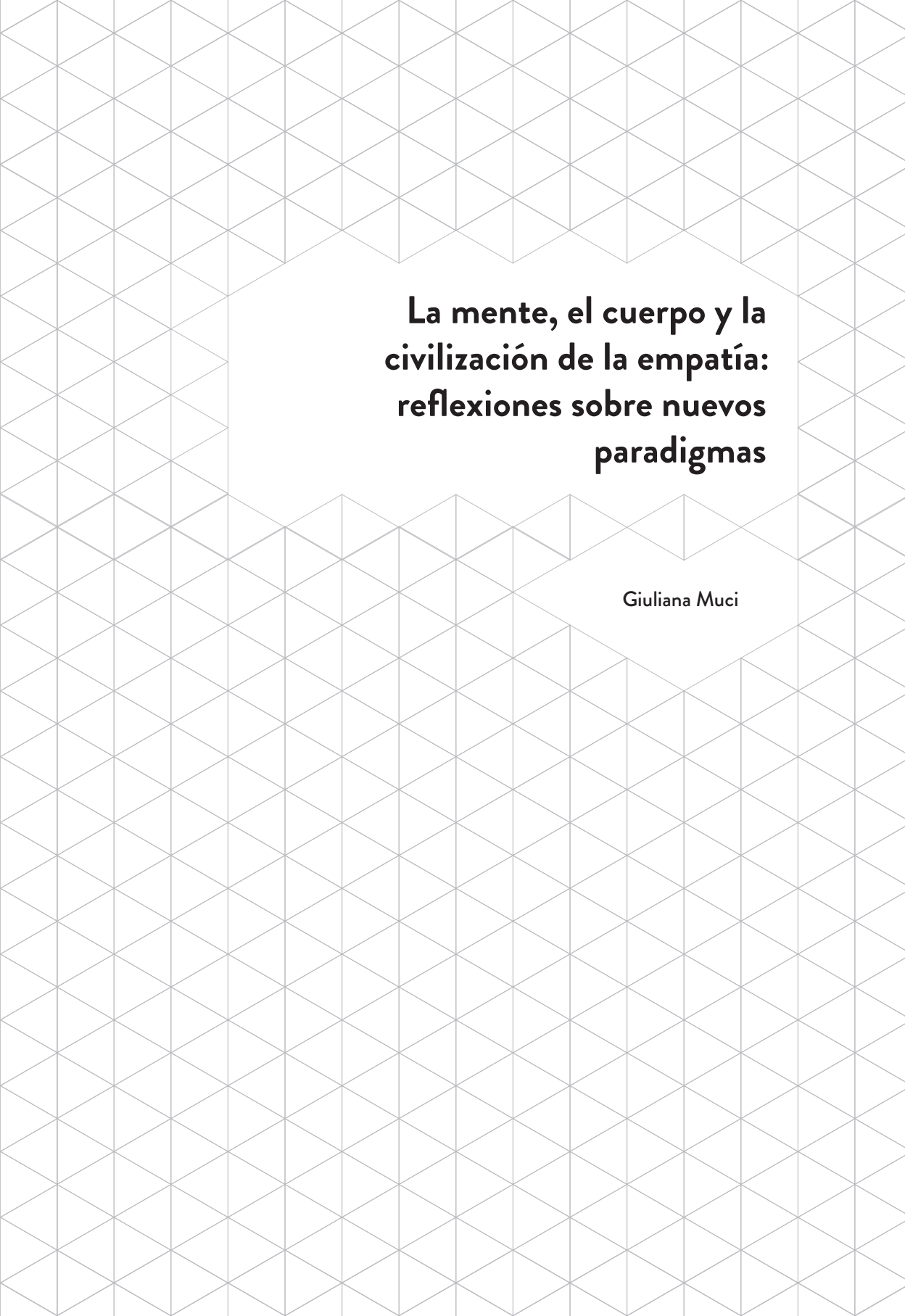


Fuente: archivo de la autora; fotografía 2 del 18 de mayo del 2017.

Referencias

- Cárdenas, T. y Antoine, C. (1996). *El páramo. Ecosistema de alta montaña*. Bogotá: Fundación Ecosistemas Andinos.
- Duret, A. (2009). Wee planet [entrada de blog]. Recuperado de: <https://www.flickr.com/photos/gadl/sets/72157594279945875/>
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Colombia: Envió Editores.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Clacso y Siglo XXI Editores.
- Frizot, M. (2009). *El imaginario fotográfico*. (S. Gewinner, Trad.). México D. F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, y Fundación Televisa.
- Gibellini, L. (2011). *Construyendo un lugar*. Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid.

- Gómez, V. (2015). Turismo del paisaje y paisaje del turismo: transformaciones en la vereda Boquía, Salento (Quindío, Colombia). *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17(2), 183-208.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: RBA.
- Melot, M. (2010). *Breve historia de la imagen*. (M. Córdor., Trad.). Madrid: Ediciones Siruela. S. A.
- Moreno, C. (1998). *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Valencia, España: Pre-textos.
- Noguera, P. y Pineda, J. (2014). Filosofía ambiental y fenomenología: el paso del sujeto-objeto a la trama de vida en clave de la pregunta por el habitar poético contemporáneo. En R. Rizo-Patrón y A. Ziri6n (Eds.), *Acta Fenomenológica Latinoamericana* (Vol. III, pp. 261-277). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Recuperado de http://www.clafen.org/AFL/V3/261-277_Noguera.pdf
- Pallasma, J. (2014). *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Tuan, Y. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Barcelona: Editorial Melusina.



La mente, el cuerpo y la civilización de la empatía: reflexiones sobre nuevos paradigmas

Giuliana Muci

Introducción

Los paradigmas culturales más adecuados a nuestro tiempo se trazan en recorridos a veces difíciles, principalmente por la voluntad de investigadores que creen en el desarrollo de sociedades más conscientes, que buscan cultivar valores relacionados con un pensamiento que brota de una visión unitaria de la existencia y de horizontes éticos eficaces que puedan realizarse concretamente, con la esperanza de limitar sufrimientos, pérdidas y conflictos. Se trata de una actitud intelectual que se dedica a recuperar la relación íntima entre órdenes naturales que un viejo paradigma filosófico-científico sigue considerando separados: material e inmaterial, mente y cuerpo, cultura y naturaleza, filosofía y ciencia, fenoménico y trascendente, biología y sociología, e historia y metahistoria. Los descubrimientos de los siglos pasados en el campo de la física y de las neurociencias pusieron en duda la concepción reduccionista del pensamiento occidental. Por un lado, la idea cartesiana acompaña el progreso científico y permite superar falsas creencias, y, por el otro, pone en riesgo el sentido crítico al crear nuevas supersticiones y negar la comunicación entre categorías que se definen según un presupuesto de reciprocidad. De tal manera, las disciplinas quedan a menudo aisladas en su propio sector: la necesidad de favorecer su especialización esconde el acondicionamiento de una cultura que ofrece visiones fragmentadas de una realidad que otros tiempos y otras mentes perciben como unitaria. Se necesitan, entonces, enfoques epistémicos que incluyan simultáneamente ciencia, arte, tecnología, economía, antropología, psicología, filosofía, sociología, etc. En el fondo, las distintas disciplinas representan la expresión de la complejidad del ser humano, en consideración de sus aspectos biológicos, psicológicos y sociales.

Cada vez más parece necesario un metalenguaje que brote de un nuevo modo de dialogar, que facilite el paso hacia una mirada interdisciplinar que permita nuevos conocimientos, es decir, hacia nuevas maneras de vivir y relacionarse. Paralelamente, a nivel interpersonal, se espera recuperar formas comunicativas más directas y no solo tecnológicas, que permitan recrear sintonías entre la historia y el sentido, subjetiva y colectivamente. Al caer en el error de ignorar estas necesidades, el importante progreso determinado por los *social media* va a exigir, en un futuro inmediato, un precio mucho más alto del actual. El abuso de la tecnología ya pone en evidencia su oximorónica característica que, por un lado, tiende a anular la complejidad comunicativa que se realiza gracias a la alquimia de miradas, olfatos, sonidos, contactos físicos; por el otro, se amplifican efectos colaterales de una realidad que de por sí es impactante. El hecho de que el diálogo se realice a nivel personal, comunitario, profesional y científico nos tranquiliza, aunque solo idealmente, en el amanecer de una civilización enmarcada en una concepción en la que los pensamientos y los sentidos unitarios sean antropológicamente correlacionados a la totalidad de las diferencias. Los inevitables conflictos naturales y humanos nunca podrán dominar la igualmente natural e inevitable actitud humana de relacionarse, entrar en empatía, dar lugar a la escucha y compartir.

Gracias a nuevos conocimientos en el campo neurocientífico, los fundamentos de un nuevo paradigma se dirigen, sobre todo, a la comprensión de lo que fluye entre las esferas mental y corporal, reflejo de la reciprocidad entre energía y materia, según lo descubierto en el mundo de la física a partir de las primeras décadas del siglo xx. Más allá de los límites de la ciencia newtoniana, el ingreso en el universo subatómico puso nuevas preguntas sobre lo que se entiende por *realidad*, en sus aspectos visibles e invisibles. Los científicos se dieron cuenta de que detrás de cualquier tipo de masa física aparentemente inmóvil se realizaba una danza de eterno movimiento en que ondas y partículas se correspondían. Mientras que la inmovilidad esconde un movimiento infinito y universal, a menudo fenómenos violentos giran alrededor de una calma absoluta, cerrada en una conformación circular, en una especie de suspensión temporal: al centro de un terrible ciclón reina una paz absoluta. Son representaciones opuestas pero complementarias que, más allá de reflejar leyes físicas, significan metáforas de una realidad humana y cósmica en continuo movimiento, en sintonía con el ritmo determinado por el “sube y baja” de vacío y materia, materia y vacío.

En la búsqueda de estilos de vida más adecuados a nuestro tiempo, se valoran antiguas y modernas líneas filosóficas, concepciones universales

que vuelven a considerar una dimensión innata e inmaterial conectada con el cuerpo físico. Esta relación opera gracias a distintas conexiones (arquetipos, símbolos, culturas, emociones) que favorecen distintos niveles de pensamientos, percepción y sensorialidad, que fluye en lo que llamamos *conciencia*, no solo en sentido racional. El nivel psíquico ya no se entiende como resultado exclusivo de procesos bioquímicos neuronales más o menos casuales, aunque normalmente no se atribuye el justo valor emotivo-simbólico a las experiencias; en todo caso, ya no se puede negar que esto influye de cualquier forma en los sistemas corporales.

Con el desarrollo de las disciplinas psicológicas y etnoantropológicas se comprendió la necesidad de incluir las esferas subconsciente e inconsciente, extendiendo el plan mental más allá del racional, lugares intangibles pero igualmente reales¹, que dialogan por medio del símbolo, la alegoría, la metáfora, dando vida a la filosofía, la literatura, la psicología, la pedagogía, la antropología, la espiritualidad. El argumento involucra inevitablemente el sector de los fenómenos psíquicos relacionados con los estados de conciencia no ordinarios. Hablamos de las condiciones en las que la hipnosis, los trances y el éxtasis se realizan de formas espontáneas² (así como ocurre en los sueños), y de aquellas provocadas por oraciones, rituales, prácticas antiguas y modernas como la hipnosis clínica³, la meditación enfocada, técnicas de relajación, etc. Además, encontramos enfoques que podríamos definir como “no usuales”, pero que igualmente están dirigidos a recuperar una visión unitaria de la realidad y del ser humano, del valor de la empatía y de la relación: por un lado, están las prácticas que utilizan las funciones primigenias de las artes con el fin de conseguir mayor crecimiento personal o terapéutico; y por el otro, aquellas que se basan en el *nouage* empático, como en el caso del método Rességuier

1 Las neurociencias modernas han evidenciado que las imágenes producen un efecto crucial en el cerebro: las neuronas no distinguen entre hechos realmente acaecidos y representaciones determinadas por la sugestión, entre eventos del pasado o recientes; todos inciden de igual manera en la memoria celular e inconsciente.

2 Sobre estos temas, véase Erickson (1987).

3 *Giornate di studio: Stati di coscienza. Un'indagine neurobiologica e socioculturale sulle funzioni dello psichismo nelle differenti culture. Università di Roma La Sapienza* (Jornadas de estudio: estados de conciencia. Una investigación neurobiológica y sociocultural sobre las funciones del psiquismo en las diferentes culturas), 6 y 7 febrero 2015. En tal ocasión, se proyectaron algunos videos en los que el doctor Danilo Sirigu, del Hospital Brotzu de Cagliari (Italia), practica hipnosis clínica en pacientes que necesitan ser operados, pero no pueden recibir fármacos anestésicos. La hipnosis clínica demuestra eficacia importante también en psicoterapia (véase la nota precedente).

(2008). Recordamos, además, la medicina narrativa (Zuppiroli, 2014) que se ha originado gracias a una idea particular de la curación y el curar, la cual se integra de manera orgánica con los argumentos que se tratan en estas páginas. Según esta, en el espacio sagrado que se dedica a la historia personal de los pacientes, el elemento biológico y el biográfico gozan del mismo prestigio. A través de la narración, el individuo es protagonista reconocido de su propia historia completa, caracterizada por un especial espectro sentimental, además de elementos objetivos medibles pero que serían incompletos si no fueran interpretados por una capacidad de escuchar que dé una lectura completa de los datos clínicos.

Los estados no ordinarios de conciencia, modalidades no usuales, como también prácticas fundadas en perspectivas psicoterapéuticas y pedagógicas valoradas, evidencian una función indispensable en la medida en que se orientan hacia la armonización de los distintos niveles del ser, a su nutrición emocional, al reequilibrio relacional, siempre y cuando se encuentren acompañados de pensamientos, lenguajes, formas abiertas de actuar a experiencias de integración y toma de conciencia, fomentando las interacciones en las que el individuo está naturalmente dispuesto a la confrontación con sus símiles y demás criaturas (como se ve en la sutil empatía entre individuos, plantas y animales).

En una etapa de cambio tan crítico como el actual, se vuelve urgente la necesidad filosófica de discutir y refinar un discurso sobre el método de acuerdo con un tipo de análisis en que la historia está necesariamente acompañada por la “intrahistoria” (según la definición del escritor español Miguel de Unamuno, la que resulta “invisible a los ojos”), para que el recorrido de conocimiento sea no solo humanísticamente válido e intelectualmente fascinante, sino también humanamente eficaz. Junto a temas que se refieren a la relación mente-cuerpo, escucha y empatía, se reflexiona sobre la delicada cuestión de las raíces identitarias, directamente implicadas en la percepción del sí mismo psicocorpóreo y relacional. Cualquier defecto, escasez o pérdida produce consecuencias que, a partir del simple malestar, puede fluir hacia la patología psiquiátrica, con graves efectos a nivel social. Por otra parte, la etimología de *ser humano* evoca no solo la esencia psicoespiritual, sino también el *humus* (el origen físico, el nacimiento, la infancia, la familia, la tierra que queda en el corazón, aunque se abandona), que recuerda el enlace imprescindible entre individuo y naturaleza. El sentido de pertenencia facilita, biológica y sentimentalmente, una correcta expresión del ser y, consecuentemente, una correcta relación comunitaria. Ojalá se propongan modelos que enseñen la inclusión sin homologación, que pongan en armonía tradición

y capacidades adaptativas, huyendo de los riesgos que implican sistemas de creencias que, en el momento en que pierden su función evolutiva, entorpecen el sentido crítico y el avance de un progreso saludable. El hilo imaginario entre pasado, presente y futuro une lo que ha sido, lo que es y lo que se desea, de forma que los sueños individuales que se intentan realizar en un camino consciente nunca podrán hacerle daño a quien los sueña o a los demás: son procesos que contribuyen al desarrollo de una historia en la que se mezclan eventos, emociones, proyectos, esperanzas y recuerdos que matizan con un tiempo a menudo no mensurable. La memoria individual y colectiva —así como las demás categorías citadas en la primera página de este trabajo, que, aunque sometidas a leyes diferentes, no dejan de emparejarse por una relación innata— se caracteriza por una dualidad constituyente un *unicum*, revelando un aspecto esencialmente racional (histórico, inmodificable), y otro más íntimo y emotivo, perteneciente a una realidad metahistórica, cuya plasticidad permite nuevos recorridos humanos.

Cultura material y cultura inmaterial: drama ecológico y vacío humano

La época actual manifiesta conflictos cuya solución sería urgente no solo por la gravedad de los eventos, sino también por la intensidad con la que penetran cada ámbito de la existencia: ecología y terrorismo, diversos tipos de crímenes, crecimiento exponencial de eventos preocupantes, crisis económicas y acentuación de una soledad que aqueja cada vez más al ser humano. Estamos rodeados por estos temas, viviendo con nuevos miedos, visiones pesimistas, uso inadecuado de las conquistas tecnológicas, que teóricamente tendrían que contribuir a nuestra libertad. La sensación es la de un *gap* comunicativo en un clima que se presenta cada día más caótico y preocupante. Sin embargo, hay una clara tendencia a dar resonancia solo a los dramas que ya explotan en cada lugar, desatendiendo las muchas realidades positivas que nutren el espíritu y dan esperanzas, pero de la que desgraciadamente no se da noticia. En consideración de las dinámicas emocionales individuales y colectivas, deberían a lo mejor controlarse los ecos producidos por la difusión constante de imágenes y comunicaciones que se dirigen, casi exclusivamente, a relatar actos de violencia o, por lo menos, dramáticos. El instinto emulador por parte de personalidades que, por su fragilidad, frustración o disociación afectiva, padecen la incapacidad de uso de su

proprio potencial evolutivo, está aumentando diariamente y en forma tremenda. ¿Cuáles efectos psíquicos determinan las elecciones irresponsables de quien transmite información, que en vez del conocimiento se preocupan de llamar la atención? ¿Cómo se relaciona todo esto con comportamientos compulsivos de un público afectado emocionalmente en algo que le genera una fascinación hacia noticias dramáticas e imágenes violentas? ¿A qué contribuye el difundirse de una cultura que destruye la capacidad de resiliencia en los seres humanos? Hablando de las nuevas fronteras neurocientíficas y biofísicas con base en relaciones empáticas⁴ y de resonancia, ¿cómo podría cambiar la sociedad si la información que se difunde se ocupara, con igual dedicación, del valor de muchas personas que cada día cumplen con esfuerzo la realización de proyectos éticos para sus semejantes y el planeta? ¿Cómo podría modificarse la realidad si las noticias informaran también sobre flores que florecen, criaturas que nacen, gestos que ayudan, abrazos que contienen, consuelan y unen a las personas, así como emociones, pensamientos y oraciones que curan? En vez del enésimo programa morboso sobre temas de feminicidio (por lo menos en el panorama italiano), en el que se examina obsesivamente desde lo más insignificante hasta lo más macabro, ¿cómo podríamos mejorar asistiendo a acontecimientos positivos como la heroica empresa de la campesina peruana Máxima Acuña⁵ y su dulce canción de agradecimiento a la Madre Tierra?⁶ ¿O la historia conmovedora y la sonrisa de su protagonista, la paquistaní Malala⁷? Infortunadamente, los mecanismos beneficiosos de la empatía no excluyen su contrario, es decir, los efectos adversos que utilizan procesos parecidos, como en el caso de modelos

-
- 4 Sobre las dinámicas y las bases biofisiológicas de la empatía, véanse las obras divulgativas del italiano Giacomo Rizzolatti (Rizzolatti y Voza, 2015; Rizzolatti y Sinigaglia, 2006).
 - 5 Recibió el Premio Goldman 2016, máximo reconocimiento a la defensa del planeta. Golpeada, espiada, aislada por medio de una valla, Máxima defendió con valor su tierra, sus aguas y su pueblo de un monstruoso coloso multinacional y militar que amenazaba el territorio y la laguna de los Andes de la que viven su familia y los habitantes del lugar. El intento era crear una mina de oro y un depósito para los residuos tóxicos.
 - 6 Véase Quispe Muchotrigo (2016).
 - 7 La más joven entre los premios Nobel, Malala Yousafzai, paquistaní, fue premiada en el 2014 con solo 17 años. Seis años antes, la niña había denunciado el régimen talibán en un manuscrito publicado por la BBC; sucesivamente, mientras regresaba del colegio, sufrió un ataque en el que fue herida gravemente. En el 2013, en la Asamblea de las Naciones Unidas, conmovió a los presentes con su discurso sobre la dramática condición de las mujeres en su país; en el mismo año recibió el Premio Sakharov en honor a la libertad de pensamiento.

culturales, ejemplos personales, imágenes y palabras que producen consecuencias negativas.

Huyendo de una desesperada soledad, de miedos que angustian, de un sentido de separación, resulta fácil dejarse atraer por comportamientos aberrantes, en la búsqueda de cualquier tipo de identidad. Como demuestra la orientación en perspectiva psiconeurobiológica —que se dirige a considerar la relación mente-cuerpo y el papel de las emociones—, problemas de erradicación, apego (a partir de lo maternal)⁸, traumas, pueden producir actitudes preocupantes y de alta gravedad. Con la excepción de que induzcan un estado de *freezing*⁹ —congelamiento emocional con el fin de evitar sufrimiento, con consecuencias inimaginables—, los vacíos que se crean en la vida de los seres humanos deben ser compensados de cualquier manera: en forma sana, gracias a instrumentos que acompañen hacia una toma de conciencia, resiliencia, armonización de lo vivido, desestructuración de modalidades patológicas, adquisición de nuevos modelos y experiencias emotivamente gratificantes. En caso contrario, el instinto de protección empuja hacia “anestésicos” (aunque sufriendo sus efectos colaterales) originados por actitudes maníacas. Manifiesto o inconsciente, la necesidad de reconocimiento, pertenencia, integración, es imprescindible para el alma y el ADN de los animales sociales.

Las categorías humanas que sufren los malestares modernos son obviamente las más frágiles: ancianos, adolescentes, marginados o migrantes. En verdad, la sensación de peligro, amenaza o aislamiento ya está influyendo en la vida de todos, afectando la relación con nuestros semejantes y el espacio que nos rodea. El marco de fondo parece evidenciar una fractura entre conciencia y acción, con su reflejo en la desfiguración de territorios, contaminación de aguas, aires y plantas, en los cambios

8 La experiencia del apego maternal es primaria para los recién nacidos, animales y humanos. El enlace originario con la madre representa el prototipo para alcanzar un equilibrio psicofísico y una correcta relación con los demás en las siguientes etapas de la vida. Significativa a este propósito es la teoría de John Bowlby, el autor que ha dedicado gran parte de sus estudios a esta temática. Sobre el argumento, véase Holmes (1994) y las obras del mismo Bowlby.

9 Indica un estado de parálisis; en este caso, un “congelamiento emocional”. Se trata de un instinto biológico sobre el cual se estratifica un comportamiento psíquico, detrás de un recuerdo ancestral. El animal que percibe la amenaza tiene tres posibilidades de respuesta para sobrevivir: atacar a su vez, huir del peligro o fingir que está muerto. Este último caso, por supuesto corresponde al *freezing*, conlleva una doble función: provocar desinterés del depredador (la mayoría de ellos no aman presas en descomposición), además de crear un estado fisiológico en que el mismo miedo va a ser, de alguna forma, congelado.

climáticos que modifican ritmos estacionales y producción. Más allá del peligro de supervivencia, las alteraciones ambientales eliminan puntos de referencia que una vez servían de orientación en nuestro maravilloso planeta. El daño ecológico, por efecto de la moderna manera de vivir, evidencia la separación entre naturaleza y cultura y, además, entre sus aspectos materiales e inmateriales, producidas por la exasperación consumística. En tal condición, los arquetipos primigenios sufren un trastorno por el que dejan de desarrollar su papel, mientras que los símbolos tratan con dificultad de enlazar (como siempre fue) dos partes distintas y complementaria¹⁰ que componen la unidad del ser humano y de todo lo que es manifiesto. En su lugar, se planean nuevas imágenes atrayentes, pero de vida breve, para ser substituidas por otras más penetrantes y eficaces: a este propósito recordamos la función de la publicidad, tanto la que se refiere a un champú como a una campaña política.

Aunque nuevos símbolos broten como fruto de una elaboración social, resultan afectados por sistemas de creencia estereotipadas que favorecen la homologación, en vez de la integración y el desarrollo del sentido crítico, aplacando momentáneamente ansiedad y frustración, y empujando hacia al escape de la realidad. Desafortunadamente se corre hacia una realidad completamente disociada del aquí y el ahora, que se vive en armonía con sus propias raíces (el pasado) y la realización de los futuros posibles, y separada del universo anímico que, de acuerdo con su biología, ha guiado al ser humano por los caminos más difíciles de su existencia. En tiempos remotos, la cultura, que en los últimos siglos nos hemos acostumbrado a dividir en material e inmaterial, se transmitía por los antepasados a las generaciones póstumas en la síntesis de un pensamiento originario, en el que los distintos aspectos de la realidad eran íntimamente conectados. La interpretación se basaba en modelos sólidos, aunque a menudo rígidos, junto a arquetipos y símbolos de los que nadie sabía su procedencia, visto que existían desde siempre. Se narraba y se transmitía el saber, como de costumbre, a través de los padres y las madres, confiando la sabiduría a historias ilustradas, relatadas, cantadas y danzadas, contando cosas que podían verse y tocarse, y otras intangibles, pero igualmente reales. Se representaba y se devolvía lo que se había aprendido, percibido, vivido, interpretado, persistiendo un hilo invisible pero constante entre el aquí y el allá, materia y trascendencia, cuerpo, pensamiento y espíritu.

10 Desde el griego *symbállein* (“juntar”), *símbolo* evoca dos partes separadas que se pertenecen. El término representa un significado metafórico que trae a la memoria dos objetos separados (por ejemplo, un anillo), que en origen formaban una unidad. Ciudades, familias o individuos dividían el objeto como signo de alianza (Jung, 2009).

A pesar de sus características limitadoras, la cultura contribuye a la evolución de los individuos y de las comunidades en la medida en que acompaña saber y reglas de convivencia con instrumentos que eduquen al libre albedrío responsable. Con eso no se entiende la ilusoria negación de los vínculos familiares y sociales, así como la facultad de reflexión crítica de la realidad que se ejerce en el potencial poético de la subjetividad, variable con base en el nivel de crecimiento personal. La autodeterminación, contenida en el N potencial del bagaje psicogenético, toma su forma en un camino donde las distancias de las causas se reducen, reconociendo una única y universal causa humana. Se trata de un horizonte gracias al cual los distintos “yoes” subjetivos del pasado, del presente y de los posibles futuros, se armonizan por la fragmentación progresiva (aunque jamás definitiva) de miedos y sumisiones, por aprender nuevas experiencias satisfactorias, por superar supersticiones ya limitantes, tanto que vengan de la cultura popular como que pertenezcan a la culta y científica. Esto último representaría un peligro, por lo menos según las advertencias del premio nobel John Eccles (1978), cuyas investigaciones sobre el enlace mente-cuerpo resultan científicamente rigurosas y filosóficamente creativas.

No faltarían presupuestos teóricos y posibilidades operativas para mantener una relación armónica entre espacio individual y colectivo, autodeterminación y reglas comunitarias, sentido común y percepción subjetiva, necesidad de afirmar la historia personal y dar valor a la representación colectiva. Nos los enseñan las comunidades pacíficas que poblaron y todavía pueblan el planeta, pero de la que no se da noticia, por defecto de comunicación. Viejas creencias siguen identificando el hombre como un animal en eterna lucha, una bestia en una selva, con el agravante de la brutalidad en sí, desconocida a las otras especies de su reino. De hecho, él demuestra grandes recursos cuando percibe su propia unicidad, que se define gracias a la experiencia psicobiológica despertada por el sentido de pertenencia a una familia, a una comunidad, a un proyecto, a una ética, a un medio acogedor, protector, que lo nutre, en el que los inevitables conflictos con sus semejantes sean gestionados o dirigidos hacia una sana competencia, en vez de dejarlos fluir en la violencia y en el dominio. Así, puesta la cuestión, parece utópica e inalcanzable; lejos de ilusorios modelos paradisiacos, conflictos y desarmonías, al final no son más que el fruto de un prototipo cultural: nada prohíbe modificar sus parámetros.

Uno más uno igual a uno: la unidad de un binomio

En la historia y en la antropología del pasado, la realidad reflejaba un *unicum* compuesto por un binomio: materia y esencia etérea¹¹; en ella, los matices interpretativos de los diversos componentes podían ser múltiples, así como enseñan las variantes mitológicas. Las reglas y los límites que el grupo se ponía constituían el reflejo de un imaginario en el que la dimensión inmaterial estaba relacionada con la tangible y viceversa. Sistemas culturales consolidaban creencias que en el tiempo se revelaban fisiológicamente limitantes: en la natural necesidad de un cambio hacia paradigmas más adecuados a nuevas realidades, o a nuevas percepciones de ella, no se modificaba el espíritu de fondo ante las cosas visibles e invisibles. Gracias a una serie de rituales, estados de trances, oraciones, el pasaje al interior del mundo imaginado ha permitido la supervivencia de la especie humana con las mismas garantías de las reacciones primordiales de lucha, huida o parálisis, instintos que el sistema biológico despierta ante un peligro que amenaza la vida. El potencial de sugestión es alimentado (y, a su vez, los alimenta) por cosmogonías, mitologías, filosofías, religiones, experiencias de los distintos niveles psíquicos y físicos gracias a los cuales se integra la plena conciencia del ser. Los símbolos, decíamos, unen dos universos de aparente opuesta naturaleza, facilitando lo que se interpreta o se percibe con respecto a los arquetipos primigenios, dando lugar a la expresión subjetiva y colectiva, y a las distintas formas creativas. Habría que preguntarse qué sería del ser humano de hoy sin su horizonte de sugestión, cómo se habría desarrollado, sin una base filosófica y creativa, su mismo pensamiento racional, en sus aspectos iluminantes como en aquellos limitantes, base, en todo caso, de la cultura occidental: resulta complicado considerarlo fuera de un contexto más amplio, anímico, arquetípico o como se prefiera definir.

Para las culturas del presente y del pasado, caracterizadas por una visión unitaria de la existencia, el mundo imaginario no constituye “otra cosa” en relación con lo sensorial: los dos interactúan y, a menudo, el primero representa el origen del mundo material. En todo caso, nos encontramos con una idea de causa-efecto bien distinta con respecto a una concepción que ve procesos lineales y unidireccionales, en la medida en que está centrada en dinámicas de imprescindible reciprocidad, cuyos éxitos no siempre responden a lógicas establecidas por la razón.

11 Se habla de realidades étnicas del pasado como del presente. Como decíamos, se trata de sociedades cuyas leyes y orientaciones religiosas resultan independientes de manipulaciones relacionadas con el poder político y económico.

El cuerpo y la psique

Como se ha observado, la relación entre las esferas psíquica y corporal, entre tangible e intangible, a menudo trasciende lo delimitado, el dato científico, lo que implica una dimensión que necesita un conocimiento más articulado. El ser humano nace peregrinando, moviéndose físicamente en la búsqueda de territorios adecuados a su supervivencia: las grandes migraciones de la India al Mediterráneo, de Asia a la Tierra del Fuego, cuentan de movimientos, conocimientos, herencias y sincretismos. Al mismo tiempo, el hombre cruza universos trascendentes y mantiene hilos invisibles pero indisolubles con las tierras que atraviesa, con sus frutos, con el agua que le quita la sed, con el sol que lo acompaña de día y se retira de noche, y con las plantas, los animales y sus semejantes. Su peregrinación, entonces, cruza simultáneamente un lugar y otra dimensión que nada tiene que hacer con la física de Newton: en el primero cabe todo lo que saborea, toca, mira, escucha, huele; el segundo involucra la percepción en su complejidad. En algunas experiencias de estados de conciencias no ordinarios, el individuo parece abandonar su cuerpo con sus cinco sentidos; de hecho, la separación es solo momentánea y al final ilusoria. Como se decía, se trata de una actitud instintiva que las distintas culturas que comprenden su importante función han aprendido a utilizar a través de prácticas o rituales. De esta manera, se amplifica la percepción psicocorporal, descubriendo potenciales capacidades humanas. En lo cotidiano aprendemos cómo la calidad del dormir favorece el bienestar psicofísico diurno: con el sueño nos separamos aparentemente del cuerpo y supuestamente, o por lo menos parcialmente, de los afanes diarios y del pensamiento racional.

El cuerpo se podría identificar como lugar físico donde encontramos todos los elementos que componen el planeta: minerales, agua, oxígeno, que, en el reino vegetal, por efecto de la luz solar (energía), se transforman en sustancia orgánica; faltando una sola de ellas no se puede sobrevivir. El universo del pensamiento y de la trascendencia no está sujeto a los mismos dominios de la naturaleza, pero participa, de forma sorprendente, en su formación, transformación y organización, gracias a las emociones que confieren calidad psíquica y correlación bioquímica a lo vivido. Más allá de obsoletas convicciones, hasta científicas, que los definen como alterados, los niveles de conciencia —como sueños, éxtasis, hipnosis, y estados meditativos y creativos— favorecen formas de recuperación hacia el bienestar, a veces recuperando memorias antiguas, en todo caso en una percepción profunda del ser psicocorporal. El pasaje en los distintos

estados es acompañado por una variación de las frecuencias cerebrales, las cuales disminuyen acercándose a las que el sistema nervioso central utiliza en las varias fases de los sueños. En tales recorridos puede resultar más natural descubrir fragmentos de su propia historia completa ocultos instintivamente para olvidar traumas, o por condiciones culturales, o tal vez por pereza y superficialidad.

El cambio paradigmático por efecto de nuevos descubrimientos en algunos sectores de la neurociencia propone volver a juntar la *res cogitans* y *res extensa* (Damásio, 1994). La necesidad cartesiana de trazar claras líneas entre las dos definió una separación crucial cuyas consecuencias, en cuanto a instrumentalización y manipulación, no eran previstas ni siquiera por el filósofo francés¹². Pocos años después, Baruch Spinoza afrontó la cuestión bajo otra mirada, aunque “Nessuna filosofia nasce senza precedenti e presupposti. Furono certamente fortissimi gli approcci del cartesianesimo con le sue vocazioni razionali e scientifiche, con i suoi appelli alle idee chiare e distinte, con le sue esigenze rigorose di metodo” (Spinoza, 2013)¹³. El filósofo alemán atribuye a Dios, causa inmanente, el único y verdadero concepto de sustancia, de la que vienen pensamiento y materia. La segunda no se puede concebir sino paralelamente con la primera, dado que se manifiesta como resultado de las incontables modificaciones de su misma extensión. Así mismo, según Spinoza (2013), las mentes son el reflejo de un pensamiento único; como nos explica en la *Ética*..., en el curso de la existencia, el hombre perfeccionará su propia naturaleza gracias al aprendizaje de la moral. Estas consideraciones, de cualquier forma, caben en los neoparadigmas porque dirigen hacia una visión unitaria que deja espacio a conceptos de reciprocidad, independientemente de inclinaciones religiosas o filosóficas personales. Además, esto no implica necesariamente la acogida integral de las ideas de Spinoza, ya que el debate se mantiene vivo, sobre todo, en lo relacionado con las concepciones sobre el libre albedrío de los seres humanos.

Además del sector psicopedagógico, el campo médico es probablemente el ámbito en el que estas consideraciones encuentran una inmediata aplicación, por la prioridad de salud y bienestar. En una visión holística de la realidad, el tema de la relación adquiere su

12 Descartes se interesaba por las emociones; sobre todo llaman la atención sus consideraciones sobre la glándula pineal como lugar físico del alma.

13 “Ninguna filosofía nace sin precedentes y presupuestos. Realmente fueron muy fuertes los acercamientos del cartesianismo con su vocación racional y científica, con sus apelaciones a las ideas claras y distintas, con sus exigencias rigurosas de método” (traducción del coordinador editorial).

significado original: el ser humano y su irrenunciable dignidad. En una nueva realidad cultural, el que ahora se indica como paciente tendría un papel activo y cooperante en la relación terapéutica:

La relazione potrebbe, [...], essere utile anche per recuperare il senso del valore della persona e rafforzare la fiducia del singolo individuo nella propria capacità d'azione, al di là dell'assunzione di sostanze. Il meccanismo di ancoraggio del disturbo di origine economico-sociale o contingente a cause "neurobiologiche" può essere così spezzato, restituendo agli individui la possibilità di essere protagonisti delle loro scelte. (Fiorillo, en Santambrogio, 2016, pp. 287 y 288)¹⁴

En los umbrales del tercer milenio, recuperar antiguas sabidurías no implica encerrarse en un tiempo cristalizado o excluir los resultados del progreso. En el incandescente crisol temático alimentado por especialistas e intelectuales de distintos sectores disciplinarios, la intención compartida se orienta en la búsqueda de un lenguaje común para alcanzar una confrontación y afinar una sabiduría que integre ciencia y tecnología con saberes antiguos, mente y cuerpo, espíritu y materia. Se intenta reconstituir una unidad originaria, inseparable por su naturaleza, para evitar riesgos de fragmentación, falta de equilibrio, uso parcial de la sensibilidad y desconocimiento de la función emocional. Los nuevos paradigmas intentan superar una profunda contradicción que, por un lado, quiere una ciencia moderna que sufre el divorcio secular entre los dos elementos del ser y, por otro, persevera en colocar psique, conciencia y memoria en áreas cerebrales específicas, es decir, en el cuerpo. El neurocientífico portugués Antonio Damásio (2000) puede, sin duda, negar esta afirmación por la validez de sus investigaciones, las cuales revelan que, por el trámite de las emociones, todo el cuerpo participa en los procesos cognitivos. Cada célula participa en la realización del sí psicocorporal, conservando memorias antiguas y recientes, permitiendo el flujo bidireccional de la comunicación, con lo que se da por superada la idea de localización.

La reciprocidad mente-cuerpo es naturalmente asociada a la empatía que supone la sincronización entre los individuos por medio de una

14 "La relación también [...] podría ser útil para recuperar el sentido de valor de la persona y reforzar la confianza del individuo en la propia capacidad de acción, más allá de la toma de sustancia. El mecanismo de anclaje del desorden de origen económico-social o contingente de causas 'neurobiológicas' puede ser roto así, restituyendo a los individuos la posibilidad de ser protagonistas de sus propias elecciones" (traducción del coordinador editorial).

comunicación sutil y delicada, pero sorprendentemente eficaz entre el ámbito psicoafectivo y el somatosensorial; se trata de una correspondencia dentro de una red densa que procede de lo metafísico a lo fenoménico y viceversa. La idea general se basa en una modalidad “‘analogica’, in cui ogni ‘relazione’ è ‘prima’ di ogni ‘parte’, in cui la ‘parte’ è il risultato eidetico di un isolato settore d’esperienza, preda dell’ingordigia della logica, sottratto all’unico ‘quid’ davvero reale: l’auto-relazione” (Renati, 2016, p. 11)¹⁵.

La escucha y la civilización de la empatía

Volviendo al tema de la narración, se invita a reflexionar sobre la necesidad de los seres humanos de compartir experiencias por medio de una confrontación y una comunicación que pase por los sentidos, la mente y el corazón. La subjetividad, con la cual el individuo percibe los elementos de la naturaleza y las relaciones, encierra un potencial sinérgico que necesita ser correspondido. Observando el aprendizaje en el mundo de la infancia o en las comunidades pacíficas, los conflictos guiados por una cultura del diálogo generan potencialmente crecimiento y comprensión. A la palabra le otorgamos la tarea principal de nuestra historia, pero nuestros interlocutores pueden captar elementos significativos a través de nuestra postura: miradas, manos que gesticulan, brazos rígidos, piernas cruzadas, cabeza inclinada hacia derecha o izquierda, hombros caídos... El cuerpo guarda y relata fragmentos de vida. También una actitud de retraimiento evidencia, a menudo, la necesidad de comunicar un sufrimiento, un pedido de ayuda que las palabras no podrían expresar, porque son insuficientes, o están atrapadas u ocultadas por condiciones que se perciben peligrosas.

En este marco, la historia personal también se enriquece al escuchar otros relatos, y tiende a contextualizarse en un universo en el que todo parece relacionarse y en el que el hombre, en vez de perderse, se define al probar un sentido de conexión que satisface su exigencia innata de comunión y reconocimiento respecto por las diferencias. Los acontecimientos llegan a ser puntos de confrontación entre personas, comunidades y pueblos; transmiten experiencias y memorias, como siempre se hizo a través de los tiempos. Con los *Al principio fue y Érase*

15 “[La idea general se basa en una modalidad] analógica, en la que cada ‘relación’ está primero que cada parte, y en la que la parte es el resultado eidético de un sector aislado de experiencia, víctima de la codicia de la lógica y sustraído del único ‘quid’ verdaderamente real: la autorrelación” (traducción del coordinador editorial).

una vez, y los varios *incipit* posibles de los eventos humanos, se sale de los confines que impiden la regeneración personal y cultural. De esta forma actúa cada célula que, en su propia unicidad, protegida por una membrana que comunica incesantemente con el exterior, se agrega, intercambia sustancias, activa receptores para captar los importantes mensajes de las células “hermanas”, necesarias para su funcionamiento y para el organismo en su totalidad. Así como las unidades celulares, los seres humanos deberían compartir lugares de contacto después de mantener un necesario espacio individual sagrado, en un tiempo hecho de historia y metahistoria. En los relatos, cada carácter, emoción, matices de los varios personajes, estimula y hace vibrar cuerdas más o menos sutiles, manifiestas o escondidas, que resuenan en quien escucha. Son argumentos que recuerdan la visión spinozista sobre “afectos y afectaciones” y que Carlos Yáñez Canal (2013) profundiza en su publicación sobre el tema. La matriz etimológica común de los términos no es, evidentemente, casual. Por cierto, las palabras que se utilizan evocan imágenes que inciden emotiva y fisiológicamente activando redes neuronales y sistemas orgánicos; por tal motivo, hoy en día, se pasa conscientemente y no solo intuitivamente, a hablar de la función terapéutica o, al contrario, de lo nocivo de la palabra. Un mundo dominado por imágenes, a menudo virtuales, se olvida tal vez de la importancia del uso correcto de los idiomas y los lenguajes no solo con fines estéticos, sino por sus efectos psicoafectivos y las consecuencias a nivel biológico.

Con lo observado hasta ahora, se quiere subrayar el sintomático enlace entre narración y escucha, tanto en sentido fisiológico-sensorial como metafórico, en virtud del potencial empático que desvelan contenidos que no pueden expresarse verbalmente, pero que el cuerpo difícilmente oculta. Una comunicación que utiliza distintas modalidades, fluyendo en las relaciones sentimentales, de amistad, sociales, espirituales, educativas, políticas, terapéuticas, creando, según su calidad, cohesión o fractura, afecto o negación, apego o pérdida, interés o indiferencia, conocimiento o ignorancia, prosperidad o decadencia, salud o enfermedad.

Quien no se asume en la escucha, se dice en la *Biblia*, comete el grave pecado de soberbia, una de las peores violaciones porque traiciona el principio divino de la gracia, del amor y de la humildad que los hombres deberían aprender para avanzar. Según el texto sagrado, en la actitud de arrogancia se desconoce su propio origen, es decir, Dios, y sus semejantes, o sea, a sus hermanos. La negación de la escucha

representa la más ambigua de las faltas: no oponiéndose a ninguna de las virtudes contempladas, resulta difícil reconocerla, insinuándose peligrosamente y sutilmente en cada aspecto de la vida de los seres humanos. En la escucha, parece perfeccionarse el pensamiento socrático de la *maieutiké*, por la capacidad empática del maestro-educador de hacerla aflorar (*ex-ducere*) por medio del diálogo del alma de los discípulos-alumnos (Platón, 2012).

Tales principios universales, más allá de la pertenencia religiosa, reflejan una moral profundamente humana, un sentido universal de la espiritualidad. Esta última no solo proviene de las sagradas escrituras, de la personal inclinación cultural, sino también del arte y de versos que subliman la belleza o que toman forma de experiencias dramáticas, como la muy dura que vivió en los muros de una cárcel Antonio Gramsci, en cuya obra *Lettere dal carcere* se percibe un sentido de esperanza, de transformación, de conexión con el universo:

Chiudere gli occhi all'improvviso,
sentendo boschi intorno a me,
e se lo spazio non esiste,
il tempo è carne e credo che
atomi e vuoto sono in me.
(Gramsci, 1988, *La rosa di Turi*)¹⁶

La mayoría de las culturas afirman que el universo tomó origen por un sonido: las religiones monoteístas hablan de la “palabra divina”; el Oriente identifica el principio de todo en la vibración codificada en el *om* o *aum*, con sus diferentes matices. Hoy en día sabemos que el sonido puro produce una frecuencia que se expande en una onda sinusoidal, un espiral símbolo de unidad y conexión universal, cuya representación primordial pertenece a todas las comunidades antiguas que han tratado de expresar su visión cosmogónica de la eternidad que abarca origen y manifestación. No será casual que el término italiano *ascoltare* (“escuchar”) venga del griego *auris* (“oreja”), la parte del cuerpo que recuerda de manera particular la forma circular y concéntrica de la espiral. Menos casual es la curiosa coincidencia de la raíz etimológica común del término *sentir* con palabras como *sentido* y *sentimiento*. Palabras e imagen parecen, entonces, estrechamente relacionadas.

16 Cerrar los ojos al imprevisto / sintiendo bosques en torno a mí / y si el espacio no existe / el tiempo es carne y creo que / átomos y vacío están en mí (traducción del coordinador editorial).

La escucha no termina con el simple oír, sino que evoca una percepción más allá de la fisiología. Al alcanzar una dimensión empática se disuelven miedos de varios tipos: peligro, aislamiento, juicio, sumisión psicológica, mientras se experimenta un sentido de unión que fluye entre espíritu, mente y cuerpo, en una condición sentimental que enriquece e integra las distintas individualidades.

Nuevos horizontes se trazan, así como nuevas fuentes de conocimiento para que el camino humano siga las enseñanzas del pasado, en la conciencia del aquí y el ahora, y en la recuperación del sentido de los futuros posibles, con el fin de que el ser humano, en la difícil empresa de conquistar una libertad originaria, o por lo menos ideal, trate de realizar, en la medida de lo posible, su propia felicidad en la tierra, así como salida de las manos del que lo ama

l'anima semplicetta che sa nulla,
salvo che, mossa da lieto fattore,
volentier torna a ciò che la trastulla¹⁷.

No se trata de un placer final en sí mismo, que se quema en breve tiempo, sino que realice el sentido de logro y pertenencia al que anhela cada hombre, inspirado por su íntima inclinación al *armózein*, a la armonía (literalmente “conectar”, “unir”). En una cultura que se abra a la relación empática, los individuos aprenderían a gozar de nuevos estilos de vida, en comunión con cada elemento del universo, gracias a esa densa, aunque invisible, red que une átomos, células, pueblos, planetas, galaxias, etc. Así mismo, procederían en un camino en el que las fases del tiempo histórico se sincronizan con la realidad holográfica atemporal.

17 *Purgatorio*, Canto xvi (88-90). Dante Alighieri describe el alma recién nacida y ya en grado de probar gratificación, comunión, amor. Un *imprinting* del Creador que a menudo confunde a los hombres que siguen perdiendo de vista el bien superior originario: “el alma niña que nada sabe / salvo que, alentada por su dichoso creador / con deseo vuelve al que la mima” (traducción de la autora).

Referencias

- Damásio, A. (1994). *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Milán: Adelphi.
- Damásio, A. (2000). *Emozione e coscienza*. Milán: Adelphi.
- Eccles, J. (1978). *Affrontare la realtà. Le avventure filosofiche di uno scienziato del cervello*. Roma: Armando Editore.
- Erickson, M. (1987). *La natura dell'ipnosi e della suggestione*. Roma: Casa Editrice Astrolabio.
- Gramsci, A. (1988). La rosa di Turi. En A. A. Santucci (Ed.), *Lettere dal carcere* (tomo 1). Trento: Editrice l'Unità.
- Holmes, J. (1994). *La teoria dell'attaccamento. John Bowlby e la sua scuola*. Milán: Raffaello Cortina.
- Jung, C. G. (2009). *L'uomo e i suoi simboli*. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- Platón. (2012). *Teeteto*, (introduzione e cura di Ludovico Fulci). Roma: Armando Editore.
- Pribram, K. (1977). *Languages of the brain*. Monterrey, California: Wadsworth Publishing.
- Quispe Muchotrigo, E. A. (2016). *Máxima Acuña Canta en cerimonia de premiación y da sentido discurso*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=D3xLN-QRinho>
- Renati, P. (2016). *Fondamenti fisici e analogici della realtà cosciente*. Lugano: Ìnin Edition.
- Rességuier, J. P. (2008). *Pratiques humanisantes dans les champs de l'éducation et de la santé. Congresso Internazionale IMR*, Florencia, Italia.
- Rizzolatti, G. y Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milán: Raffaello Cortina.
- Rizzolatti, G. y Voza, L. (2015). *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*. Bologna: Zanichelli.
- Santambrogio, S. (Ed.) (2016). *Psicofarmaci e quotidianità*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Spinoza, B. (2013). *Etica, trattato teologico-politico*. (E. Cantoni, y F. Fergnani, Eds.). Novara: UTET.
- Yáñez Canal, C. (2013). *La identidad personal entre afectos y afectaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales.
- Zuppiroli, A. (2014). *Le trame della cura*. Florencia: Maria Margherita Bulgarini.

**Entre cuerpos: expedición-
performance como propuesta
metódico-conceptual para indagar
las memorias precarizadas de
estudiantes caídos y caídas
en Colombia**

Jorge Wilson Gómez Agudelo

Introducción

Este proyecto nace de un abismo. Ante el silencio de una fría noche, en el lugar donde crecí y después de haber tomado la decisión de investigar los escenarios educativos en relación con las formas del juvenicidio¹ en Colombia, sentí de pronto un aterrador frío que me dejó sin aliento. Entonces vino a mí una imagen desoladora: muchos cuerpos caían silenciados por el mero hecho de ser jóvenes estudiantes. Cuando inicié este proceso de indagación sobre las memorias de los estudiantes caídos en Colombia, supe que acercarme a ello implicaría, necesariamente, un desplazamiento de mi lugar de enunciación. No podría ser solo el despliegue de las estrategias metodológicas de la investigación cualitativa, propias de las narrativas o del análisis del discurso. Implicaba algo más: la conciencia de un cuerpo investigador en relación con unos cuerpos caídos. Sin embargo, este ejercicio requería un cuerpo en el que se activara una ética de la escucha, pues comprendía la activación de un lugar del recuerdo a partir de las conversaciones con los más cercanos a estos estudiantes caídos. Encontré indicaciones en el trabajo de Aranguren que me sugirieron un lugar de indagación profundamente comprometido con el cuerpo de los estudiantes caídos en Colombia, pues

[...] la pregunta, por lo tanto, no puede abrirse camino en el trasegar de una investigación en ciencias sociales sin antes haberse considerado la necesidad de que el investigador resitúe su perspectiva ética y re-descu-

1 El concepto de *juvenicidio* ha sido desplegado en el grupo de investigación Jóvenes, Culturas y Poderes, del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales, a partir de los trabajos de Muñoz (2015) y Valenzuela (2015), y en consonancia con el concepto de *necropoder* de Mbembe (2011).

bra su lugar político, es decir, cuando el investigador ha sido sacudido por la indecibilidad de lo siniestro. Confrontado con el silencio del “testimoniante”, enfrentado a las rupturas de las disposiciones mismas de lo narrable, el investigador también empieza a ser invadido por el dolor de los demás. (Aranguren, 2008, p. 21)

Desde este abismo, se abrió una indagación preliminar en la que encontré un sinnúmero de registros que daban cuenta de las muertes y las desapariciones de estudiantes en todo el territorio nacional desde 1929². En tal contexto, vi con preocupación la manera en que dichas memorias se presentan precarizadas, por lo que propongo llamar *regímenes de escucha*³.

Esto me ha llevado a algunas preguntas metódicas sobre las cuales me interesa trabajar: ¿De qué maneras han muerto los estudiantes caídos en Colombia?, ¿cómo se puede indagar la memoria sobre las víctimas en nuestros escenarios de violencia política cuando estas se nos presentan precarias, difusas o silenciadas por regímenes de escucha que se fundamentan en una política violenta del silenciamiento y el olvido?, ¿qué escucha un cuerpo cuando está cayendo silenciado por la barbarie?, ¿cómo poner en tensión los lugares de la memoria sobre los estudiantes caídos?, ¿cómo recuperar las memorias de las víctimas para reconfigurar las relaciones sociales rotas por la guerra?, ¿cómo contemporaneizar el pasado de los estudiantes caídos con el presente?, ¿cómo se constituyó sonoramente el presente a partir de la tragedia de los estudiantes caídos en Colombia?, o para decirlo mejor: ¿cómo construir una onto-sonorología crítica que permita hacer contemporánea la memoria sobre los estudiantes caídos en Colombia?

De esta perspectiva, la búsqueda que propongo transita hacia la reflexión sobre las maneras en que se indaga la memoria y, específicamente, la memoria en los escenarios de guerra. Para ello he querido acercarme

2 Al respecto, se puede consultar este primer acercamiento en Gómez-Agudelo (2017). Existen registros diversos que se han documentado en dicho texto, aunque existe la base de datos “Vidas Silenciadas”, que es la más amplia encontrada hasta el momento. Dicha base puede ser consultada en <https://vidassilenciadas.org/>

3 Entiendo por *regímenes de escucha* al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que estructuran dispositivos hegemónicos a través de los cuales se decide qué se escucha, cuándo se escucha, cómo se escucha un determinado relato sobre la realidad y que deja por fuera otro conjunto de prácticas en las que dicho relato emerge como dominación. En otras palabras, dichos regímenes son una manera de nombrar la realidad que se estructura como un régimen de discurso (Foucault, 1992) y tiene su manifestación en prácticas no discursivas que pretenden eliminar la diferencia.

al trabajo de Erri (2012), quien invita a pensar, desde el trabajo de Pierre Nora, los lugares del recuerdo como expresiones de unos *loci* que activan y problematizan la memoria. Estos *loci* abarcan “lugares geográficos, edificios, monumentos, y obras de arte, así como personajes históricos, aniversarios, textos filosóficos y científicos, actos simbólicos, etc.” (2012, p. 31). A partir de esta inquietud, me propongo situar los caídos y caídas en un campo problémico, pues el silenciamiento propio de los “régimenes de escucha” precariza sus huellas a través de múltiples estrategias. En esta perspectiva, se comprende el cuerpo de los caídos no como exclusivamente anatómico, sino como un cuerpo biográfico (Jaramillo y Torres, 2016) en el que se inscriben unas violencias específicas y que emerge como un complejo espacio en el que se disputan las memorias (Ordóñez, 2013). Esta indagación de memorias está atravesada, pues, por la experiencia de las ausencias y los silencios, y, por tanto, implica acercarse a través de unos caminos que encuentro más cercanos a las perspectivas de Aranguren (2008), Castillejo (2016) y Gatti (2011). En el caso de Aranguren, la pregunta por la re-situación de la ética, así como el re-desdramatización del lugar político del investigador, implican abrir la escucha de manera tal que lo doloroso de lo que da cuenta atravesase sus lugares de enunciación. “Esta escucha que se descentra y se re-sitúa, no podrá ser más una reflexión crítica surgida de la revisión de la investigación acabada, sino un punto de partida, una condición de posibilidad del encuentro con el/la otro/a” (Aranguren, 2008, p. 21). Con Castillejo me ubico críticamente en la pregunta por las “formas sociales de administración del otro” (Castillejo, 2016, p. 5) a través del espacio, el lenguaje y el cuerpo, lo que implica, necesariamente, una actitud descolonizante frente a los otros sujetos con quienes se teje una “poética” de la investigación, en el sentido de lo íntimo que implica la relación de construcción colaborativa en el proceso de investigación. De Gatti tomo su crítica a los escenarios transicionales, pues dicha dinámica comprende un amplio espectro de dispositivos para la reconstrucción de la memoria y que en no pocas ocasiones termina banalizada porque “son procedimientos que de tan extendidos, homogeneizados y normalizados, han dejado de pensarse” (Gatti, 2016, p. 181). Por ello se pregunta si es posible otorgar voz a las víctimas y se propone ubicar escenarios en los que dicha voz tenga vida más allá de la condición misma de víctima para otorgar posibilidad de agencia. En otras palabras, se buscan otros dispositivos con los que no se pretenda “una ficción de clausura que quiere cerrar heridas y refundar consensos” (Gatti, 2016, p. 182), sino que se construya una memoria como acontecimiento político.

Comprendo, pues, la expedición como un tránsito hacia un lugar que nos es extraño. Las expediciones siempre son a los lugares que se nos han enrarecido o a los que desconocemos y que devienen en cartografía, reconocimiento y bitácora para poder navegar. Desde el proceso colonial, la expedición ha sido una de las claves fundamentales de construcción de nación en Colombia. La primera de ellas fue emprendida por Gonzalo Jiménez de Quesada y se conoció por el nombre de Expedición por el río grande de la Magdalena, que permitió la incursión de la conquista al interior del país (Gamboa, 2013). Otras expediciones famosas en la historia de Colombia fueron la Expedición Botánica, llevada a cabo desde 1783 (Díaz Piedrahita, 2009) que representó aportes importantes en el desarrollo de las artes plásticas del país a principios del siglo XIX (González, 1996); la Comisión Corográfica, liderada por Agustín Codazzi (Sánchez, 2017); la Expedición Pedagógica Nacional; la Expedición Humana de la Pontificia Universidad Javeriana, entre otras. Cabe destacar aquí tres tipos de experiencias relacionadas con estos procesos expedicionarios: el primero, a mi juicio, tendría un carácter “colonial”, en tanto pretende dar cuenta de una otredad sobre la cual ejercer una gubernamentalidad (la flora, la fauna, los territorios, las “etnias”); el segundo, un carácter pastoral en el sentido que Foucault otorga a dicho concepto (Foucault, 1988); y el tercero, un carácter de reconocimiento en doble sentido (de descubrimiento y de otorgamiento de un lugar de enunciación). Me ubico, entonces, en la tercera perspectiva fundamentalmente.

La expedición-*performance* implica descubrir algo que permanece oculto y reinventarlo más allá de una experiencia de campo. Cabe presentar aquí el origen etimológico de expedición como *expeditus*, que en un principio significa que los pies vayan ligeros, pues el expedicionario es el que va ligero de equipaje, para que sus pies marchen rápidamente. Esta propuesta de expedición-*performance* implica un ir hacia afuera en el sentido de explorar las memorias de los caídos y caídas, y un ir hacia adentro, ya que a esos lugares del recuerdo les corresponde una escucha de quien investiga (Taylor, 2015).

Esta propuesta busca trabajar en cuatro momentos interconectados como parte de un proceso investigativo situado y experienciable, pues se pretende el paso de estas memorias por el cuerpo de quien investiga, con lo que se crean formas de heterocolocación en tanto movimiento del cuerpo que activa una memoria monumentalizada. Implica, entonces, un des-colocarse por el ejercicio de enfrentarse a esas memorias e intentar tocar una piel ausente, sentir en el cuerpo una piel que no está, pero que

se activa como lugar del recuerdo. Para lograr esas heterocolocaciones es fundamental la experiencia del silencio, del vaciamiento de sentido, para que en ese plano emerja una escucha del lugar y sus entramados de memoria. Dichos momentos se trabajan no necesariamente en términos de secuencialidad, sino de interrelación temporal:

1. El trabajo de archivo: para tomar decisiones claras sobre los lugares propuestos para las expediciones-*performance*, se requiere una labor de archivo inicial con la que se puedan establecer las condiciones que hicieron posible la emergencia y recurrencia de los y las estudiantes caídos y caídas. Para ello propongo trabajar, fundamentalmente, con archivos de prensa, registros de víctimas y documentaciones digitales en las que se describen los hechos relacionados con la caída de estudiantes. Una vez construido este cuerpo documental, se pretende una segunda labor de archivo para cada estudiante o grupo de estudiantes definidos en cada expedición-*performance*. Esta labor es indispensable para tener una estructura general de cada intervención.
2. Las corpografías situadas: con esto, interesa construir dos relatos fundamentales. El primero, relacionado con quienes pudieron compartir experiencias con los caídos para acercarnos a su cuerpo biográfico a través de la entrevista en profundidad. El segundo, relacionado con las experiencias del investigador a manera de una autobiografía en relación con el desarrollo de las expediciones-*performance*. Ambos relatos se despliegan en un entramado discursivo que se teje al modo de un paisaje sonoro en el que las voces de los testimoniantes narran las experiencias de la caída.
3. La indagación de los lugares de los caídos: algunas de las memorias de los caídos se encuentran inscritas en espacios públicos, en lo que aquí llamamos *memorias monumentalizadas*. No obstante, nos preguntamos: ¿en qué otros topos quedan las huellas de estos caídos?, ¿cómo indagar por ellos? En un primer acercamiento, se busca que la expedición-*performance* indague por estas otras maneras de hacer lugares, construyendo unas rutas de tránsito posible en las que esos cuerpos biográficos inscriben sus trayectos de vida. Esto implica que, de cada entrevista a quienes compartieron con los caídos y caídas, se pueda construir una cartografía que posibilite las decisiones sobre cada *performance*.
4. La poética del *performance*: se busca trabajar un situacionismo corporal que ponga en tensión las memorias monumentalizadas, es decir, los cuerpos aquietados, y los movilice para reconfigurar

dichas memorias y active lugares del recuerdo. En este sentido, se pretende que cada expedición permita desarrollar una serie de acciones que dependerán del trabajo en cada uno de los momentos previos. Sin embargo, es probable que, dadas las condiciones de cada expedición, sea necesario desarrollar una o varias acciones previas a los momentos descritos anteriormente.

A partir de estas preguntas he querido situar el problema de la memoria para pensar las maneras en que se ha configurado la noción del otro.

Precariedades, banalizaciones y formas de gubernamentalidad de la memoria

La precariedad de la memoria de las víctimas en Colombia está inscrita en una tensión entre el silencio producido por los regímenes de escucha y el silencio autoproducido (Cisternas y Valenzuela, 2013) por sus “comunidades de escucha”.

Pero este silencio autoproducido es entendido además como una estrategia de supervivencia pues implica un reclamo de justicia a los responsables que pone en riesgo la vida misma de quienes reclaman a sus víctimas. De hecho, Archila (2005) muestra cómo para finales de la década de 1980 con el aumento de la violencia contra líderes de izquierda, se tuvieron que establecer formas de protesta que evitaran los riesgos inminentes derivados de la persecución estatal, paraestatal y de otros grupos armados. (Gómez-Agudelo, 2017, p. 81)

Para comprender estas dinámicas, acudo al concepto de *gubernamentalidad* (Castro-Gómez, 2015; Foucault, 1988; Foucault, 1996) para indagar las racionalidades que atravesaron las formas de gobierno durante la segunda mitad del siglo xx en América Latina y en las que se cimentó la “doctrina de seguridad nacional” para justificar la desaparición, la muerte y la represión social en general. A partir de las interrelaciones entre los Estados emergentes latinoamericanos y las transformaciones del liberalismo en Europa, bajo el gobierno de las poblaciones, se gestó este dispositivo de exclusión con el que se justificó la eliminación absoluta del enemigo interno. Este sistema operó durante mucho tiempo como una condición hegemónica de la memoria institucionalizada, a través de múltiples dispositivos como los manuales de historia (Cerón, 2015), en los que la normalización de las asimetrías sociales se pretendía

incuestionable por las diferencias raciales. Otro dispositivo claro fueron los símbolos patrios, que construyeron una línea histórica en la que “lo nacional” se articulaba en una serie de discursos que integraban míticamente una memoria institucional y, simultáneamente, acallaban las memorias disidentes de dichas hegemonías (Rincón, 2015). Lo complejo de esta forma de gubernamentalidad de la memoria es que se tradujo en prácticas discursivas que, como decíamos antes, justificaron la eliminación del enemigo, y esto se expresó en prácticas no discursivas que, en efecto, produjeron miles de personas muertas, desaparecidas, torturadas o exiliadas. En este contexto, en contravía a estas maneras de “gobierno de la memoria”, se consolidaron prácticas de resistencia, algunas en el terreno de las artes, que permitieron construir escenarios de disputa por el pasado, para poder hacerse cargo del presente de manera crítica.

La acción artística como construcción crítica de la memoria

Podríamos decir que las dinámicas actuales del arte lo han llevado a un proceso de institucionalización a través de una compleja red que comprende las galerías, los museos, las salas de exposición, las academias formales e informales, las salas y los escenarios para las artes escénicas, el cine y la música, además de las relaciones tejidas con las industrias del entretenimiento. Estas complejas relaciones de institucionalización fueron la preocupación fundamental para Benjamin (1989), así como para Adorno y Horkheimer (1998) y los posteriores desarrollos de los estudios culturales latinoamericanos. Quisiera detenerme en el debate que Barbero (1991) propone con el discurso de Adorno y Horkheimer. Para los dos pensadores de la escuela de Fráncfort, quienes proponen el concepto de *industria cultural*, la sociedad capitalista desarrolla esta estrategia de alienación para que las personas pierdan su capacidad de comprensión de la realidad social y se inserten en la sociedad de masas para ser dominadas. En ello juega un papel importante la reducción del arte a mero objeto técnico, pues pierde toda posibilidad de reconfiguración del mundo y pasa a ser un instrumento más del proceso de alienación. En palabras de dichos pensadores: “por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado solo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 166). Para la teoría crítica, el proceso de la ilustración desembocó en la Shoah y la masificación cultural como dos aristas de

un mismo fenómeno (Barbero, 1991, p. 50). Sin embargo, al interior mismo de la teoría crítica emergió una voz disidente que permitió matizar la radicalidad del discurso sobre la reificación y proponer una lectura más compleja del fenómeno de masas. Se trata de la lectura que, “en plena disidencia con no pocos de los postulados de la Escuela, Benjamin había esbozado [como] claves para pensar lo no-pensado: lo popular en la cultura no como su negación, sino como experiencia y producción” (Barbero, 1991, p. 49).

De acuerdo con lo anterior, la pregunta por las condiciones en que el arte es producido en el contexto del proceso de industrialización implica asumir los aportes de la teoría crítica de manera cuidadosa. Si bien es cierto que en los regímenes totalitarios se ha tenido el arte como referente fundamental de dominación, también es cierto que, al interior mismo de estos regímenes, el arte ha tenido una tarea emancipadora a través de múltiples formas. En un esfuerzo por comprender las relaciones entre estética y política, la Red Conceptualismos del Sur ha venido trabajando en la recuperación de experiencias artísticas que desarrollaron en América Latina desde la década del sesenta, un proceso de reflexión sobre el papel del arte en nuestras sociedades, sobre todo en los momentos en que estuvieron atravesadas por las dictaduras. La Red “se sitúa como observatorio del presente, pero también como proyecto de exhumación de la memoria del Sur” (Red Conceptualismos del Sur, 2012, p. 5) y, en este sentido, conceptos como *acción directa*, *situación*, *artivismo*, *guerrilla semiológica*, entre otros, ponen de relieve el trabajo crítico que emprendieron estos colectivos de artistas para hacer frente al proceso de hegemonización construido por la Alianza para el Progreso, la Escuela de las Américas, el Consenso de Washington, entre otras estrategias del proceso de globalización neoliberal. Este panorama, por supuesto, está atravesado por las dinámicas del arte institucionalizado que daba reconocimiento a aquellas manifestaciones hegemonizadas. De hecho en Colombia, por mucho tiempo, las otras guerras que hemos vivido han sido puestas en escena por múltiples expresiones que han sido silenciadas, desconocidas, rechazadas por el canon del *mainstream*⁴. En otras palabras, una doble violencia que termina ejercida en los cuerpos ya que, como decíamos, antes el “cuerpo violentado es un espacio de memoria en disputa” (Ordóñez, 2013, p. 235).

4 Para una ampliación del concepto de *mainstream*, véanse Martel (2011) y Camnitzer (2012).

No es crítico el arte por esencia, ya que ello depende de las intrincadas redes institucionales que lo soportan. Aquello que se hace visible, que puede ser audible en un espacio-tiempo determinado, generalmente está imbricado con los procesos hegemónicos que lo sustentan. Por supuesto, esta lectura crítica que propongo debe ser hilada finamente porque las fronteras pueden ser porosas. Me parece importante recordar la idea de Boaventura de Sousa Santos, quien plantea la característica de la acción rebelde cuando “parece tan fácil que se transforma en un modo de conformismo alternativo” (2003, p. 35). La cooptación del mercado en la fase actual del capitalismo globalizado nos hace creer en una idea de libertad que está relacionada con el acceso al consumo. “La sustitución relativa de la provisión de bienes y servicios por el mercado de bienes y servicios crea campos de elección que fácilmente se confunden con ejercicios de autonomía y liberación de los deseos” (De Sousa Santos, 2003, p. 35).

En esta vía, considero pertinentes las propuestas de las estéticas relacionales, la acción directa, el arte comunitario, las creaciones colectivas, el *fluxus* y otras expresiones que buscan parámetros de liberación más cercanos a valores contrahegemónicos como la solidaridad, la cooperación, el abajismo, la horizontalidad que podríamos definir como eco-poéticas.

[Allí] la centralidad de la política es desplazada de la búsqueda de la toma del poder a la generación de afectos comunitarios y de antagonismo en el espacio público, anticipando de ese modo algunos elementos del activismo contrahegemónico de décadas posteriores. En la construcción de esos afectos cumplen un rol fundamental las relaciones entre los cuerpos y el recurso a soportes precarios y socializables como la serigrafía, las impresiones o los afiches. (Red Conceptualismos del Sur, 2012, p. 14)

En los trabajos de creación-emancipación (de la memoria), las propuestas de estas formas estéticas en perspectiva de una investigación crítica se transforman dinámicamente a partir del trabajo que desarrollan con las comunidades excluidas del reparto de lo sensible, y se comprometen con su trabajo creativo y el despliegue de su saber para que muchas personas experimenten también la transformación que posibilita la creación colectiva y la creación individual. De acuerdo con esta perspectiva, considero las expediciones-*performance* como acciones que buscan emancipar la memoria a través de la problematización de la imagen de “los estudiantes caídos” en Colombia.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Trotta.
- Aranguren, J. P. (2008). El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética de la escucha). *Nómadas*, 29, 20-33.
- Barbero, J. M. (1991). *De los medios a las mediaciones*. México: G. Gili.
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (pp. 17-57). Buenos Aires: Taurus.
- Camnitzer, L. (2012). *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño – Alcaldía de Bogotá.
- Castillejo, A. (2016). *Poética de lo otro: hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cerón, C. P. (2015). Amerindios y europeos en manuales escolares de historia de América, Colombia (1975-1990). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 42(1), 83-113.
- Cisternas, L. y Valenzuela, D. (2013). El archivo como soporte para la reconstrucción de la identidad y memoria de los movimientos estudiantiles. *Nómadas*, 18, 218-225.
- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Díaz Piedrahita, S. (2009). La Real Expedición Botánica. *Credencial Historia*, 240. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/diciembre2009/botanica.htm>.
- Erll, A. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo. Estudio introductorio*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Gamboa, J. A. (2013). La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada por el río Magdalena y el origen del Nuevo Reino de Granada (1536-1537). *Credencial Historia*, 283. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/julio-2013/quesada-rio-magdalena>.
- Gatti, G. (2011). El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas humanística*, 72, 89-109.
- Gatti, G. (2016). ¿Puede hablar la víctima? Sobre dos textos para escapar de los encierros humanitarismo. *Nuevo texto crítico*, 29(52), 181-190.
- Gómez-Agudelo, J. W. (2017). Escucha y acontecimiento: revisión de estudios sobre movimientos estudiantiles y los “estudiantes caídos” en Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(1), 71-87. doi: 10.11600/1692715x.16103
- González, B. (1996). Los pintores de la Expedición Botánica. *Credencial Historia*, 74. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero1996/indice.htm>.

- Jaramillo, L. G. y Torres, M. V. (2016). Por los intersticios del contacto: procesos relacionales en estudiantes universitarios. *Nómadas*, 44, 185-199.
- Martel, F. (2011). *Cultura mainstream*. Madrid: Taurus
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica, seguido de, sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina.
- Muñoz, G. (2015). Juvenicidio en Colombia: crímenes de Estado y prácticas socialmente aceptables. En J. M. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 131-164). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Ordóñez, L. F. (2013). El cuerpo de la violencia en la historia del arte colombiano. *Nómadas*, 38, 233-242.
- Red Conceptualismos del Sur. (2012). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina. Catálogo de Exposición*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Rincón, C. (2015). *Avatares de la memoria cultural en Colombia. Formas simbólicas del Estado, museos y cánon literario*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sánchez, E. (2017, agosto 22). Codazzi, la Comisión Corográfica y la construcción de Nación. *UN Periódico*. Recuperado de <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/ediciones/109/historico.htm>
- Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Valenzuela, J. M. (Coord.). (2015). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Parte IV

Entre-tensiones

Tensiones hermenéuticas en reflexiones de culturas, economía y lenguajes¹

Winston Manuel Licona Calpe

-
- 1 Este capítulo está inspirado en la conferencia de introducción al Seminario de culturas populares, fiesta y performance del Doctorado en Lenguaje y Cultura (1.^a cohorte), de la Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Considero que, en la academia, la pretensión general de los seminarios doctorales es tener al día estados de arte sobre los temas objeto de investigación. No obstante, los estados de arte y las fronteras del saber que se busca rebasar siempre son incompletos, pues responden a la búsqueda de una inquietud personal en relación con su proyecto de investigación. El seminario debe ser un escenario de problematización, de contrastes y de búsqueda para enriquecer las agendas de trabajo de cada investigador. Así mismo, es un proceso de construcción colectiva, a través de la presentación de problemáticas y el acercamiento a autores con metodologías de investigación e instrumentos de aplicación para una producción individual de la investigación doctoral.

*En todas las épocas el conocimiento fue valorado
por ser una representación fiel del mundo; pero ¿qué
ocurre cuando el mundo cambia de una manera que
continuamente desafía la verdad del conocimiento
existente y toma constantemente por sorpresa hasta a las
personas “mejor informadas”?
La masa de conocimiento acumulado ha llegado a ser el
epítome contemporáneo del desorden y el caos.*
(Bauman, 2008, p. 31)

Introducción

El desarrollo del conocimiento, en este caso, de y desde las ciencias humanas y sociales sobre estudios de culturas y lenguajes, es acumulativo y de lenta digestión, y ahora obsolescente ante la vertiginosa, asimétrica y contradictoria realidad. Es aún muy disciplinar e intenta ser interdisciplinar, controvierte, critica y pronostica, pero aún se fragmenta y sigue muy profesionalizado en la academia y asimétrico en las sociedades donde vivimos. A su vez, continúa rezagado y de retaguardia en sus apropiaciones (es decir, sus reflexiones generalmente son posteriores o a la zaga de los acontecimientos). Esto constituye una de sus perplejidades² y punto de permanente conflicto en teoría y acción con una realidad global y local

2 Comparto que la ética, la razón y el diálogo son las bases para estar perplejo, porque guardan la racionalidad que construye el pensamiento y el conocimiento de la realidad, que es producto de los “usos de la razón: razón lógica, razón analítica, razón instrumental y, la que aquí nos importa, la razón dialógica o comunicativa” (Muguerza, 1990).

socioeconómica, cultural y política llena de paradojas que abruman en medio de la construcción y aplicación de sus saberes. Esto ocurre a tal punto que los elementos epistémicos fundantes del conocimiento entran en crisis porque los acontecimientos sociales, económicos, políticos y culturales rebasan las teorías y los métodos, e incluyen el desarrollo del pensamiento, y la elaboración, el entendimiento, la comprensión, la reflexión y la acción del conocimiento con sus aplicaciones (Muguerza, 1990).

Las ciencias humanas y sociales han sido cuestionadas por su especulación, por sus tendencias a la reducción, al pensamiento científico y a la reflexión *ex post*, siguiendo diversos científicismos (Guadarrama, 2009), entre los cuales algunos se aferran a las ciencias aplicadas. Creen ser conocimiento pertinente de intervención, mientras no pocos pensadores se limitan a establecer inclinaciones y escuelas. Revisan las diferencias entre Habermas (1986) y Bell (1989) para ver quién tiene la razón en su forma de ver la sociedad, si es conservadora o liberal, si es anarquista o comunista, o si es de cualquier matiz (estructuralista, sistémica, institucionalista, neoliberal o neoinstitucionalista). Aunque son necesarias estas controversias entre las comunidades académicas, es claro que, por un lado, van los acontecimientos y, por otro, los grandes debates de los estados del arte, mientras olvidan que el conocimiento debe contribuir a la construcción comprensiva de la realidad mediante un lenguaje y una cultura que transformen y enriquezcan lo social, lo económico, lo político y, por ende, lo cultural.

Los estudios culturales, mezcla de ciencias humanas y sociales como postura crítica, están en auge luego de surgir desde el campo de las humanidades y de acercarse con expansión progresiva a las ciencias sociales. En su discurso, Wallerstein (2011) postula que el objeto de los llamados *estudios culturales* es entendido como un proceso social más, y por esa vía es una intersección entre las humanidades y las ciencias sociales. Tenemos, entonces, que no solo las demarcaciones entre las ciencias sociales se están borrando, sino que la propia división tripartita —humanidades, ciencias naturales, ciencias sociales— se está cuestionando.

Más allá de las reflexiones sobre las ciencias sociales, Morin (2011) menciona que asistimos a una era crítica del pensamiento desde múltiples enfoques. Es una era crítica en la que uno de los elementos de conflicto es la crisis del conocimiento por el predominio disciplinar, que está dotado de pertinencia e impertinencia funcional-reduccionista, sin demeritar sus logros. Por ejemplo, en las ciencias económicas, no pocos economistas reconocidos y “pontificados” se convirtieron en

los grandes técnicos que orientan el modelo del capital especulativo y que creen ser capaces de descifrar los problemas socioeconómicos del mundo, sin siquiera alcanzar soluciones locales pertinentes. En la economía posmoderna domina la escuela monetarista-financiera y las dinámicas globales de la “economía del sube y baja” (Krugman, 1997). Es decir que “sube el dólar, sube el euro, bajan los pesos”, en un escenario en el que se acumulan la especulación y la usura. Con todo, múltiples problemáticas socioeconómicas, políticas, socioculturales y ambientales continúan buscando soluciones a preguntas como las siguientes: ¿cómo y desde dónde reflexionar, opinar e influir?, o ¿a quién escuchar y con quién dialogar para lograr menos competitividad y más cooperación? En otras palabras, buscan menos venta y más humanidad. Morin (2011) afirma que esta es una de las principales crisis actuales, que radica en el conflicto del conocimiento que ahora difícilmente puede ser específico en lo especulativo o en lo funcional.

Y todo opera como si fuera economía, política, administración y no cultura, pero se invoca cultura para todo. En medio de esa hegemonía real y mediática, el esfuerzo de la academia de las ciencias sociales y humanas se convierte en apuntes débiles³ (Vásquez, 2011; Vattimo y Rovatti, 1983) para estudios de culturas y lenguajes que no dejan de opinar e intervenir en la controversia de las sociedades del siglo xxi.

Notas críticas sobre algunas hermenéuticas actuales de la cultura popular

Más allá de los excitantes y apasionantes debates de la comunidad académica y de sus aportes del siglo xx sobre los estudios de la cultura popular y su resistencia, esta muta a una cultura de masas. Deviene en culturas populares que se debaten en “copia reciclada”, o sea, en imitaciones de muy precaria originalidad, no pocas en marginalidad y asimetría. Al respecto, Bauman (2013) señala que:

La cultura se asemeja hoy a una sección más de la gigantesca tienda de departamentos en que se ha transformado el mundo, con productos que se ofrecen a personas que han sido convertidas en clientes. Tal como ocurre en las otras secciones de esta megatienda, los estantes rebosan de atracciones que cambian a diario, [...], la cultura de la modernidad lí-

3 Según Vattimo, lo “débil” se entiende como el sentido crítico e incompleto de la realidad (Vásquez, 2011; Vattimo y Rovatti, 1983).

quida ya no tiene un “populacho” que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir. [...] La función de la cultura no consiste en satisfacer necesidades existentes sino en crear necesidades nuevas, mientras se mantienen aquellas que ya están afianzadas o permanentemente insatisfechas. (Bauman, 2013, p. 21)

Lejos ahora de lo popular, Vargas Llosa (2012) plantea que el problema de la cultura actual está en una situación de desbordamiento total. La cultura pareciera que se vació y dejó de existir. El espectáculo se impuso. Ha trivializado y banalizado el disfrute enriquecedor de la cultura como proceso de cultivo intelectual y espiritual. Al respecto han reflexionado diferentes pensadores a lo largo de los siglos XIX y XX⁴, cuando para cada época la cultura muta porque cambian sus sentidos y su praxis. Hoy día es el entretenimiento con el que, al parecer, pierde significación y capacidad constructora de espíritu ilustrado. Para Brunner (1992), el debate sobre la cultura está “trizado”⁵. El campo de la cultura no debe, pero puede, ser visto desde un enfoque particular. Toda discusión o reflexión sobre el particular siempre será cuestionada porque depende del ámbito del que surja, y del enfoque que asuma. Esto sugiere plantear una pregunta de discusión: ¿cómo integrar y relacionar las disciplinas para estudiar, observar, investigar, analizar, interpretar, comprender los lenguajes y dimensiones de la cultura popular, los mitos y las representaciones? Por partes, es ecléctica y débil su reflexión, por su complejidad⁶.

El campo de la cultura, de acuerdo con el sociólogo Brunner (1992), requiere ser visto de manera multi, inter y transdisciplinar. Todo enfoque cultural tiene su sesgo. Los antropólogos trabajan e indagan la cultura en la búsqueda de la esencia; por eso el *anthropos* y el *logos*, pues buscan la esencia de la construcción y los cambios humanos con el foco en la identidad. Indagan la fundamentación y la evidencia de cómo se construye la identidad de los sujetos para poder establecer la construcción identitaria de grupos humanos y cuestionar que no se puede hablar simplemente de la cultura sino de las culturas en sus territorios.

Quizás se podría hablar de la cultura como un concepto desde un punto de vista filosófico cuando el foco es el concepto de *cultura*; o

4 Recordemos algunos: Freud, Burke, Nietzsche, Gramsci, Adorno, Benjamin, Elliot, Bell, Habermas, Steiner, Bourdieu, Geertz, Chomsky, Bauman, entre otros.

5 Entiéndase como roto o hecho pedazos (Brunner, 1992).

6 Las complejidades desde las ciencias sociales pueden ser “metanalizadas” con la reflexión de Renato Ortiz en su libro *Mundialización y cultura* (Ortiz, 2004).

sociológico cuando el foco es la relación de lo individual que se vuelve social, donde se produce y usan significados y símbolos que se hacen culturas; o desde la economía y la política, donde la cultura se vuelve producto (Throsby, 2001) y recurso (Yúdice, 2002). El discurso es otro, es y debe ser relacional para comprenderlas con sus entornos, sus modos y poder descifrar sus modelos e intenciones.

La cultura como fenómeno social y, en general, todo aspecto social es de final abierto, que rompe con la lógica funcionalista, unidimensional, utilitarista y racionalista de lo organizado porque los fenómenos sociales y culturales no son simples ni lineales. Eso es parte de los discursos de la complejidad porque es caos, y todo caos tiene su organización interna, tiene una emergencia interna, y uno de los aspectos más estimulantes es que, al pensar desde la complejidad, deja de ser un bloque teórico unidisciplinar para abreviar de distintos campos del conocimiento (Rivas, 2009), complejidad que se puede intuir en el habla y acción de las emergencias de los lenguajes y las culturas.

Existen unos factores claves del campo cultural y su entorno (tiempo histórico y espacio social), donde la cultura es un conector transversal, un integrador-desintegrador. La cultura es el lugar de todos, y lo que cada uno toma, recrea y ejerce en su diario vivir. Así mismo, es un bien común, es decir, una lógica muy sencilla y no de reflexión abstracta, necesaria por supuesto, de los rasgos distintivos, las costumbres, los hábitos, las formas y modos de vida. En otras palabras, es la dimensión simbólica expresiva de la sociedad. Adaptar el lenguaje para el entendimiento de otros es bajarse del trigésimo piso del saber intelectual y convertir al conocimiento en una experiencia llana, entendible, sensible, digerible, y parte de la vida de las personas. Estos factores del entorno, en el que la cultura es transversal, son claves.

Las identidades, como centros de las culturas, son el sentido y el eje de la construcción de los sujetos individuales y sociales. La identidad es una construcción de otredad y reconocimiento de existencia de lo otro y los otros; por la diversidad plural existe lo otro. La realización de la identidad es porque se relaciona y existe con lo otro; de lo contrario, no se podría construir identidad, acción que se fundamenta con la consideración de relación con el *otro*.

Bartra (2001) reflexiona acerca de esa relación con el *otro* y los otros. Por ejemplo, para que Europa se reconociese a sí misma no solo fue necesaria una búsqueda de nuevos mundos, de nuevos mercados, sino que propició el retorno a mitos y ritos fundantes para encontrar referentes diferentes a ellos mismos. Denominaron *bárbaros* a los indígenas, aunque fueron

ellos quienes asesinaron y destruyeron en guerras e invasiones desde la antigüedad. Bárbaro era el sujeto que no tenía su dios, ni su organización, ni su ley, que no tenía alma, según ellos. Así mismo, entre los siglos xiv y xv, Europa había sido azotada por hambrunas y pestes que asolaron sus campos y amenazaron sus fuentes de alimentos (Arnold, 2000).

Sin embargo, en América Latina, los españoles encontraron tribus con estructuras sociales complejas para el desarrollo organizacional y productivo, como la mita y la encomienda⁷, con jerarquías particulares en la comunidad. Trascendiendo su sentido religioso (comunidades indígenas poligámicas y politeístas), la organización social prehispánica permitió el desarrollo de sociedades florecientes sin mayores riesgos alimentarios o sanitarios. De esta manera, es válida esta pregunta: ¿cómo lograron los indígenas (a través de qué lenguajes y cultura) construir esas jerarquías de organización social y función del saber ser y hacer? Es un referente en el proceso de la construcción e interpretación de los lenguajes y de las culturas porque esto no se logra mediante un “gen”, sino mediante las construcciones de las representaciones colectivas, la deconstrucción de las representaciones sociales, y la reconstrucción y mezcla de las formaciones sociales. Al pensar con Steiner (1991) en cosmogonías antes y después, es obligatoria la reflexión de la que se deriva la pregunta ¿quiénes son más mito o realidad: ellos o América?

Con Bartra (2001), esa relación con el *otro* no es solo una construcción de identidades, sino también una reafirmación de estas, donde los españoles se reafirmaron como sujetos con el encuentro, a la vez que impusieron todo su sistema. Esa es una característica de los desarrollos socioeconómicos y culturales, procesos en los que un modelo económico se impone y subordina las otras formas de existencia social y cultural que mutan. Para explicar este hecho, Zubieta (2000) retoma y reflexiona sobre la posición de Bajtin y Gramsci en el análisis de la cultura popular, en la construcción de las hegemonías. Interroguemos entonces: ¿cuáles son los focos de mirada actual de las culturas populares? ¿Cuáles son los estudios de hegemonía de los lenguajes contemporáneos, estudios de la economía política del lenguaje que debemos hacer?

García Canclini (1990) reafirma en sus reflexiones sobre culturas híbridas que una cultura no es pura, sino que se nutre, reestructura y se reconstruye con otras culturas. Las culturas son mezclas de mezclas, resignificaciones,

7 La mita y la encomienda fueron formas de organización social prehispánicas de las comunidades indígenas que rendían tributos personales y colectivos dentro de sus jerarquías, y que fueron apropiadas y readecuadas por la colonización española al servicio del imperio.

construcciones, deconstrucciones, reconstrucciones. Es una lógica de construcciones de lenguaje, dimensiones y expresiones simbólicas que dan sentidos de identidad, de identidades, de hacerse y de ser cultura.

La antropología ha tenido que desplazarse de todos esos estudios etnográficos profundos —la etnografía es más un método engendrado por la antropología— para buscar esencia y expresiones de sujeto individual y social en las comunidades existentes. Porque, aparte de las “tribus urbanas”, con la existencia de al menos 102 pueblos indígenas en el caso colombiano (PNUD, 2011, p. 15), ¿quién no quiere, desde la lógica antropológica, buscar esencia de mitos y ritos de sujetos y comunidades? Es evidente que en toda Latinoamérica gozamos y tenemos una identidad común, aún pendiente por desentrañar, relacionar y reapropiar. Tal identidad nos cohesiona y distorsiona en construcción de muchas costumbres, de hábitos, de conocimientos y saberes que se van hibridando con todo lo que va entrando y va muriendo. Tenemos la fortuna de tener comunidades raizales vivas que en Europa o en Estados Unidos hoy son casi inexistentes, porque en estos países fueron destruidas o absorbidas por migraciones con lógica del progreso y del capital o mutaron a otras formas “mestizas” de culturas. En las comunidades indígenas de Latinoamérica aún sobreviven prácticas y creencias que nada tienen que ver con la razón económica del capital o del Estado y sus políticas. El Estado las enuncia, pero las mantiene en marginalidad. En los resguardos indígenas de Colombia⁸ viven prácticas culturales que son propias de ellas, que se pasan y replican de generación en generación y que las une. Hibridan porque les cambian la relación espacio-tiempo. De ahí que cultura que se encierre es cultura que muere. Cultura que se abre, cultura que hibrida.

Desde la lógica de la sociología, la cultura son sistemas o estructuras, representaciones, y la tarea es descifrar cómo funcionan, porque las sociedades son construcción de relaciones y no sumatorias de sujetos (Parsons, 1966; Durkheim, 2005; Weber, 1964), hitos en la construcción de la sociología como ciencia de relaciones que habla de cultura.

El gran logro de la sociología es la observación del campo cultural como un problema sistémico. Weber (1964) ordenó las diferentes especulaciones sobre las percepciones de la construcción social de las instituciones y de los sujetos, para plantear ese gran discurso de la sociología comprensiva. Así, desde esa reorganización de información, desentraña culturalmente las estructuraciones de las instituciones modernas. Por ejemplo: La burocracia se vuelve una institucionalidad, los mitos y

8 Figura territorial con que se denominan las reservas indígenas institucionalizadas propias de Colombia.

ritos crean otra institucionalidad. Weber hace un estudio de la sociedad moderna, el análisis de la explicación de la sociedad moderna, que es lo mismo que quiso hacer Marx desde la economía y la filosofía.

Parsons (1966) analiza las estructuras sociales desde dos perspectivas, no solo desde la estructura de su organización, sino de cómo funciona. Por ello se llama *la estructura del funcionalismo*, que no es quedarse simplemente en la estructura donde hay unas relaciones de poder del más alto al más bajo, sino ver el funcionamiento de cada cosa, cómo se articula cada elemento con el *otro* y cómo ejerce poder uno con el *otro*; desde ahí indaga qué es organizar, y cómo puede funcionar una sociedad o una empresa. Ese es el aporte de Parsons a la sociología; no hay que mirar solamente lo funcional o la estructura, sino que hay que mirar de manera integral.

Para Bell (1989), la cultura es parte (como la economía y la política) de un sistema con sus principios axiales independientes, y puede ser vista como un hecho individual y social con sus liturgias desde la autorrealización del Yo. Se corre el riesgo de perder la dimensión de que la cultura es una construcción social, económica y política; y, como tal, construye al sujeto en y para esa sociedad o en su contra. De igual manera rebasa, sin desconocer que el máximo logro de la modernidad es la construcción del sujeto persona o ilustrado, el que llega a la edad madura, el que posee razón. Ese es el discurso de la ilustración. Ese logro de la construcción del sujeto era lo que no existía en otro momento histórico y social e incluso en otro momento de los lenguajes. La modernidad construye al sujeto, construye el discurso de libertad, y construye el discurso de la ciencia, construye nuevos lenguajes y culturas que despliegan el juego de la imaginación y el conocimiento con sus teorías y métodos. Los discursos racionales-científicos por su estructura y su lógica de construcción, fundamentales por demás, están limitados para pensar la condición y pulsión humana, por ello, se deben establecer esas diferencias (Nussbaum, 1995). Los lenguajes son hechos de cultura y constructores de discursos de realidad (Maturana, 2002).

La cultura se vuelve divergente, es un campo de conflicto, la cultura es choque constante, es crisis y permanente reconstrucción (Eagleton, 2001). Las concepciones de cultura popular moderna recogen las resistencias y conflictos de los grupos marginados; los Estados y las clases hegemónicas han tenido que reelaborar todo el concepto de *cultura* porque no se hace desde el Estado. Si el Estado domina es un dirigismo que riñe con las recomendaciones de todas las conferencias mundiales de Unesco, que recomienda la intervención del Estado como fomento en libertad. Se hace y gestiona un complot social e intentos de control por el Estado y el capital, ya no de las llamadas *culturas de élite y populares*, sino de la *cultura de masas*,

que indiscriminadamente hegemoniza, penetra y mezcla las culturas, pero es vigilada por los grupos que hacen presión y oposición.

Resumiendo, las ciencias sociales y humanas obligan a ver la cultura como un sistema complejo; no como una construcción de sujetos aislados y divisibles, sino como relaciones en las que la cultura es una construcción social que pertenece a la sociedad y no a los Estados. Está más determinada por la sociedad que por los mismos Estados, que están y van a la cola de los acontecimientos, normativizando y reglando lo que ya existe, o incluso entrabando a veces los desarrollos de esa sociedad. Este enfoque contrasta con visiones demasiado estatistas de la cultura, como sucede en Colombia, donde se ha perdido la noción de la cultura como un asunto que le pertenece a la sociedad.

Sin economía... estudios débiles de cultura

La economía no discute la preocupación del estudio de la economía como lenguaje y cultura, no es parte de su agenda, excepto para muy pocos, como Throsby (2001). No obstante, la cultura, como objeto de estudio de las ciencias humanas y sociales, sí lleva a reflexionar sobre los lenguajes de las ciencias, con el apoyo de la filosofía, la sociología, la antropología y otras. Para pensar en cultura sin economía, ¿cuáles son los lenguajes que se han impuesto en las lógicas de las ciencias que han terminado por dominar esta sociedad, imponiendo un discurso y estableciendo unas formas de organización de la cultura?

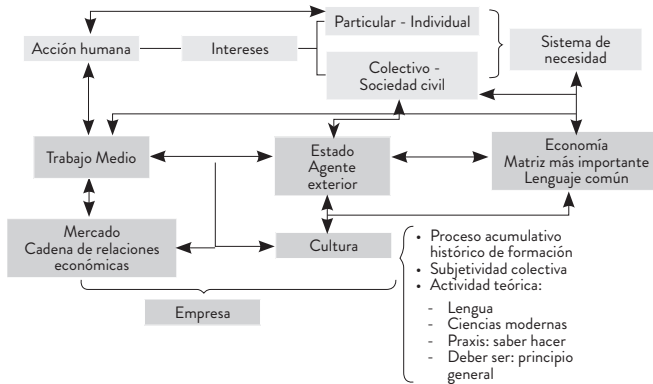
Pensar y hablar de teorías y métodos de estudio de la cultura, en particular la popular, sin relacionar cultura y economía es quedarse más atrás que a mitad de camino. La economía es una categoría muy importante de la cultura, es la matriz elemental de la sociedad que genera un lenguaje cotidiano tras el recurso y el sustento del hombre. Polanyi (1994) afirma que la economía es sustento del hombre, lo cual soporta con un recuento de la historia económica del mundo⁹. Nace la propiedad que transformó la relación entre los sujetos. Esto genera varias preguntas: ¿en qué momento el hombre descubrió que hay unos recursos productivos y los convierte en modos, medios de producción y propiedad, como la tierra, la industria, la ciencia, la tecnología y la sociedad del conocimiento? ¿Cómo dichos modos y medios de producción siguen determinando en buena medida a la cultura?

9 Ese es el aporte muy reconocido a Karl Polanyi. Todas sus obras apuntan a lo mismo: demuestran con la historia las grandes transformaciones sociales.

Hoy día, en la lógica del mercado, alrededor de conceptos de *precio, capital, ingreso, salario, interés, renta, producto, ganancia, obra, trabajo*¹⁰, se determina la mayoría de las comunicaciones o transacciones humanas, con sus propias expresiones en lo popular. Incluso el conocimiento y el poder que podrían percibirse como conceptos científicos y políticos también se convierten en instrumentos del capital económico.

Aliscioni (2010) explica que, para Hegel, la economía es matriz fundante y, además, lenguaje que la hace cultura. La etimología de *economía* viene del griego *oikos* “casa”, *nomía* o *gnosis* “conocimiento”, que puede leerse como “conocimiento del *oikos*”. Economía es la organización de los recursos de la casa local y global, donde convergen y divergen sentidos y variables que inciden en el proceso del desarrollo de las culturas y los lenguajes (Stiglitz, 1988; Sen, 2000). La economía, bajo esta lógica, crea los nexos solidarios, núcleo micro que construye vínculos societales macro. De tal modo que allí se dibujan y tejen también las relaciones de poder económico y hegemonía cultural. Por lo tanto, si la economía es lenguaje-activo, es cultura y es un lenguaje especializado de las ciencias sociales. Pero la modernidad, al profesionalizar el conocimiento, rompe las ciencias y separa los constructos de cultura. La cultura y la economía son lenguajes comunes de realidad humana y social que crean sus mitos, ritos y artefactos que se relacionan como sigue:

Figura 29. Esquema estructural de realidad



Fuente: elaboración propia.

Según el abordaje sistémico presentado en la figura 29, la acción humana, el Estado, el trabajo, la economía, el mercado y la cultura son

10 Chamba es “trabajo u oficio”; lana o plata, “dinero”; y plante “recursos de inversión”, por mencionar algunos términos de uso popular en Colombia.

definidas por Hegel como los elementos sustantivos en la estructuración de esa sociedad que permite una construcción de los “espíritus”, para la búsqueda de construcción de un ser superior, que no es algo diferente a la capacidad de resolución de sus satisfacciones como sujeto individual y colectivo en el espacio de la existencia humana y social (Aliscioni, 2010). Las necesidades humanas hacen parte de un subsistema dependiente de las condiciones del entorno, mientras que los intereses individuales y colectivos obedecen a motivaciones internas o externas, y estos elementos, en su conjunto, retroalimentan la acción humana. Así, lo que percibimos como realidad es el resultado de múltiples interacciones complejas construidas en un entorno natural transformado por las sociedades y sus culturas.

La esencia del lenguaje económico y hegemónico en el mundo contemporáneo y sus impactos en las diferentes expresiones de la misma sociedad se jacta de su de neutralidad política y cultural, cuyo mercado es fin y no medio, es excluyente y discute más las formas de la economía que los contenidos. Lo anterior se debe a que hay un juego de contrarios, un conflicto de intereses, una estructuración dominante de las cosmogonías sociales y culturales. Es un lenguaje que opera como dogma, como religión, ejerciendo e imponiendo un poder simbólico y, por ende, cultural. Es un lenguaje que intenta ser común y cotidiano, pero es de los especializados y cientificistas que solo se entienden en algunos circuitos.

El trabajo, por ejemplo, elemento sustantivo de la economía y la cultura para la conformación y transformación social, es categoría construida por la modernidad. Según Bauman (2000), el trabajo fue un hecho impuesto a la sociedad moderna con la lógica de la ética. Construyó la ética del trabajo donde aquel que no esté vinculado a la esfera productiva es considerado un sujeto antisocial.

¿Qué hace que la economía sea un problema de la cultura?, ¿qué hace que el *oikos-nomos* y la economía, en su forma más compleja, sean un tema de la cultura? Los momentos económicos están contruidos en forma del sustento del hombre para buscar subsistencia invocando a los dioses en todos los modos y sistemas de producción. Esa relación mística y mítica es un asunto de la cultura si se supone que esta viene de *cultivar*, y que, a la vez, *cultivar* tiene que ver con la *paideia*, que deviene en poesía o *poiesis*, que es el acto creativo que da existencia y aplicación con sus artefactos. Por tanto, no solo es el cultivo de lo material, sino el cultivo del sujeto en su capacidad y praxis de conocimiento y espiritualidad, de culto a los dioses, de sus ritos, mitos y artefactos. La forma como los hombres se organizan para producir, crear el sustento y encontrar los recursos antecendidos de una actitud mítica es un hecho

de cultura que tiene tiempo histórico y espacios sociales. Esa relación permite establecer que la economía es un hecho cultural, dado que en esta se produce y reproduce la existencia humano-social y de sentidos de vida material y espiritual. El día a día o la cotidianidad, como un rito de lógica contemporánea, está ligado a la utilidad productiva, que se interioriza en muchas ocasiones sin ser digerida o reflexionada dada la saturación superflua de la rutina.

Todos los cambios económicos, que van desde el mito del indígena, del mito milenario de búsqueda del sustento y de la ofrenda a los dioses, hasta hoy en día, cuando seguimos vinculados y atados a la religión y a la economía para justificar nuestra búsqueda de un espacio en el mundo y de realización de nuestra existencia, son un asunto de la(s) cultura(s) y, por esencia, un asunto de lenguajes activos con teorías y praxis que dan sentido de realidad social con todos sus desequilibrios.

Según Aliscioni (2010), Hegel describe la fenomenología del espíritu como lógica y sentido de realidad, relaciona cada elemento constituyente de lo social desde la filosofía incluyendo la economía como un lenguaje común de la sociedad. Ahí, por ejemplo, el mercado es el punto de encuentro de las sociedades. El mercado es el punto donde la sociedad se cruza con la cultura, es la cadena de encuentro que relaciona la necesidad individual y construye un sentido de necesidades colectivas¹¹ que crean la sociedad civil y el Estado. El mercado es un medio y no un fin de la sociedad, como lo es la economía. La misma idea la expresa Bell (1989), para quien cultura es la vida y muerte acumulada de las sociedades populares y de resistencia y de las de élites, en las que ambas terminan mezcladas o guardando ciertos ancestros con todas sus asimetrías y conflictos propios y dinámicos de las crisis económicas, políticas, sociales y culturales sobre las cuales las ciencias humanas y sociales —con todos sus acumulados, diferencias e intereses— intentan reflexionar en la actual era de las expectativas limitadas. Esto a propósito del estudio de las culturas populares con sus expresiones artísticas, las marginales, ahora de masas, del espectáculo y el consumo, con sus tribus urbanas en contraposición o relación con las de élites, cuyas vivencias crean nuevas economías y culturas.

La lógica débil de la actual economía y cultura es la vivencia y disfrute inmediato como imperio del vacío (Lipovetsky, 1990), de la modernidad líquida y lo líquido (Bauman, 2004), ambas de historia efímera dominadas

11 Las necesidades colectivas son el elemento sustantivo que puede explicar la intencionalidad del espíritu de la época, es decir: tú tienes lo que yo tengo, yo tengo lo que tú tienes, tú necesitas lo que yo tengo, yo necesito lo que tú tienes.

por el capital y la especulación. Desde Hegel se ve imparcial la economía y la cultura como: actividad teórica, lengua, ciencias, praxis, el saber ser y el deber ser, si se está formado para ser competencia o no, por aquello de la subjetividad colectiva. Aparece una estructura y esquema integral de visión de esa sociedad y cultura, cuestionada por Bell (1989), pero que con sus limitaciones puede ser aplicada a la observancia que plantea la pregunta acerca de ¿qué está pasando en el mundo contemporáneo de la cultura y la economía? ¿Siguen intrincadas o desagregadas?

Pre-textos para pensar ahora la realidad cultural y sus deconstrucciones. Problemas claves del lenguaje y la cultura

La realidad es una confirmación por “otras personas significativas” [...] La realidad se derrumba cuando los “otros” que confirman pierden su significado para la persona que trata de ubicarse o de hallar un lugar en la sociedad (Bell, 1989, p. 95).

La realidad cultural en Bell (1989) es un ámbito que se rige por principios axiales o fundantes contrarios al de la economía (eficiencia) o de la política (igualdad). Realidad cultural es autogratificación o autorrealización del Yo. De esta manera Bell (1989), al fragmentar la explicación de realidad, es un crítico deconstrutor y demoledor de las visiones hegelianas de la cultura, las sociedades, la historia y los sujetos inmersos en ella. Se supone que la visión hegeliana es estructural, porque establece el uso de diferentes categorías en relación múltiple para buscar cuál es la máxima condición del desarrollo del espíritu real.

La realidad cultural de la modernidad descifró la esencia de la individualidad del sujeto que permitió la construcción de realidad con el Yo, el individuo, el desarrollo del conocimiento, y la ciencia, la estructura institucional, las formas de organización social. La realidad cultural es estructurada por los lenguajes y expresiones, que reconstruye diariamente la gente en la calle y en el contacto con el *otro* (real y virtual). Es en la sociedad donde se recrea el lenguaje y el mundo micro de sentidos de la cultura, como lo define Brunner (1992).

Nuestra realidad se estructura con el lenguaje y está condicionada por los entornos y contextos en que se construyen las expresiones. Las palabras tienen diferentes significaciones de acuerdo con la forma como se relacionen con su contexto; contrarias según la raíz de las lenguas (por

ejemplo: inglés, alemán o lenguas eslavas, donde cada verbo tiene su propio significado exacto en acción). Es otra diferencia que genera cambios mentales en la forma de relacionarse con los objetos y sujetos de realidad cultural. Otro ejemplo es la etimología de la palabra *cultura*, que significa “cultivar”, “cultivo del espíritu o del saber”, pero también “cultivo del hacer”, es decir, la cultura como praxis. Entonces, no solo es construcción discursiva, sino acción en el mundo como hecho y realidad social.

La realidad social, como problema económico, político y cultural es una consecuencia de las relaciones entre los sujetos que produce evidencias. Una evidencia puede ser discursiva, donde el “hacer algo” no es simplemente la evidencia material de los objetos, sino también pensar en algo de maneras diversas en tiempo y espacio. Esta relación espaciotemporal de cada uno y del nosotros nos permite no solo un lugar en el mundo, sino también una forma de relacionarnos y define con qué elementos me construyo yo en y desde ese mundo donde opera el lenguaje, la comunicación, el hacer y las formas, medios, modos y tiempos de producción de realidad.

El entorno como tiempo histórico y espacio social le permiten al sujeto una construcción de realidad. La pregunta es: ¿qué le da sentido a esa realidad? La cultura (el lenguaje, el contexto, el sujeto, las relaciones, las lecturas, las significaciones simbólico-expresivas, las comunicaciones, las acciones, los efectos, los resultados e impactos). *Realidad* viene del latín *realitas*, donde *res* es “cosa” (Marquínez, 2006). Cosa como objeto, pero también pensada y mentada. Así, una forma de plantear la relación con la realidad es que la realidad está construida de visiones y formas de relaciones con los objetos, así como con los sujetos y sus pensamientos, sus lenguajes, sus discursos, sus comunicaciones, sus acciones e intenciones¹².

Para Kosik (1988), la realidad está construida a partir del desarrollo del conocimiento; realidad es lo que uno cree que es realidad, a partir de la distancia que se establecen con los objetos y sujetos: distancias para

12 Toda palabra o concepto tiene una explicación. La explicación histórica del concepto de *intención* muestra cómo se desarrolló en la medida en que los teólogos necesitaron construir un discurso para diseminarlo en las sociedades. Este sería, en otras palabras, la armazón de la religión y la aculturación, el cambio de mentalidad, por ejemplo, de nuestras tribus indígenas politeístas para llevarlas a una actitud mono-teísta, lo que suponía construir un discurso capaz de inocular ese cambio, a partir de una forma de comunicarlo que lo hiciera entendible. Luego la concepción de esta realidad está determinada por los avances de la construcción discursiva para llegar a quienes tenían el poder de la palabra y las grandes actas, que eran las que podrían registrar los secretos de la vida y a las solo accedían ciertos núcleos privilegiados que, a su vez, eran los que transmitían esos legados.

mirar el objeto, a las personas, para usar las palabras, la comprensión de cualquier discurso. La construcción del conocimiento de realidad requiere de un proceso y de un método, razón por la que siempre se habla de método, que es el cómo. Ese cómo es una forma de relacionarse con el objeto de estudio para establecer un conocimiento sobre él; en este caso sería un conocimiento de realidad cultural, que requiere un estado de arte que lleve a la frontera del debate; de verificación (si es verdad o es especulación), de experimentación y reelaboración de la percepción. Los pasos en lógica científica serían: observación, experimentación, verificación y elaboración de la nueva premisa. Así, concluye Kosik (1988), la construcción de la realidad está determinada por el desarrollo del conocimiento, que es infinito y, al tiempo, limitado, porque obedece a un momento histórico de esta observación.

Por su parte, la realidad para Maturana (2002) es un juego de relaciones de los lenguajes y de percepciones. No es simplemente la observancia, sino cómo nos relacionamos sujetos y objetos, y cómo somos capaces de generar una descripción. El observador nace en la praxis y la experiencia de vivir en el lenguaje; es el lenguaje el que le da sentido a esa construcción de realidad, que se vuelve lenguajes sociales, lenguajes culturales. Este discurso nos pone en otras formas de relación y percepción de la realidad. La realidad no es solo una experiencia, es un argumento en una explicación. Cada reflexión sobre el uso, manejo, nacimiento o desarrollo de esos lenguajes pasa no solo por el hecho de vivirlos, sino por el hecho de argumentarlos para dar una forma explicativa de ese momento que yo creo tener allí. En otras palabras, la realidad surge como una proposición explicativa de experiencias, de las coherencias operacionales en nuestra vida diaria y técnica. Donde la técnica no es simplemente lo artificial para la vida, la evidencia del objeto y la máquina (ese es otro problema de la separación de lo material y lo espiritual), no es el hecho de la evidencia de la máquina ya construida, sino cómo se generó e ideó esa máquina. Como dice Martín-Barbero (1996), hay una tendencia a superar la ciencia y pareciera que la tecnología ha adquirido un lenguaje propio, separado del lenguaje científico.

La realidad cultural es compleja, es el intento de explicación de algo que nos parece que no tenemos la suficiente argumentación para explicarla (Morin, 2011). La complejidad cultural es la problematización múltiple de expresiones a las cuales se les puede mirar desde diferentes ángulos. En otras palabras, complejidad cultural es problematizar sobre cualquier obra artística o dimensión simbólica expresiva pensada y evidente a partir de múltiples relaciones de interrogantes. Es la necesidad

de llegar a ella para sentirla y comprenderla, descifrarla e intervenir sus asimetrías y exclusiones.

Las diferencias en la construcción de la realidad cultural interrogan: ¿cómo cambian los lenguajes, sus narrativas e imaginarios con el uso de las nuevas tecnologías y cómo reducen la capacidad argumentativa cambiada por símbolos o por signos, sobre todo en los jóvenes, para ahorrar el uso del lenguaje? ¿Cómo mutan y se remezclan los lenguajes como cultura con las nuevas tecnologías, en las cuales hay una tendencia a la reducción explicativa, menos argumentativa, más anecdótica y menos respetuosa de lo que en otra época se denominó *retórica*, *estética*, *sintaxis*, *morfología*, *ortografía*, *semántica*, *gramáticas* y todos los elementos claves de la estructuración de los lenguajes expresivos de las culturas?

Ese cambio de las categorías de análisis es un hecho. Se hacen unas comparativas desde la lógica social, económica, política y cultural que tienen que ver con los procesos diferenciados de la construcción de las culturas populares en sus territorios, naciones y Estados. Para Touraine (2000), la modernidad fue una construcción y un ejercicio de los Estados, porque fue el Estado-nación el que impuso la lengua; por ende, es uno de los ejercicios culturales más centrales de la construcción social. Por ejemplo, puede verse el conflicto en todos los continentes, particularmente en España por su autonomía y el reconocimiento de cada uno de sus ancestros y lenguas: el eusquera, el catalán, el gallego, el valenciano y el mismo español (por la disputa entre español y castellano). Es un proceso cultural de Estado-nación como tema cultural y también como transformación e imposición de las lenguas. En Colombia también se impuso que la lengua oficial era el español. Cabe la pregunta: ¿por qué no fue el wayuu, el emberá, el uwa, el muisca o el zenú, dado que afirmaron que estos eran dialectos? Sin embargo, no es así porque son lenguas completas. Debemos preguntarnos: ¿a qué nuevas literaturas se debe recurrir, en términos científicos, para pensar y argumentar situaciones y darles cuerpo teórico a los estudios del lenguaje, las lenguas y la cultura?

En Colombia se configuró el moderno Estado-nación imponiendo sus élites, el lenguaje, la religión, un ejército parcializado, la escuela confesional entregada al clero y la exclusión de todo orden. Así se institucionalizó una cultura de país, que no fue por consenso sino por imposición. Fueron los considerados literatos los que llegaron a manejar el Estado, no los economistas o abogados de hoy en día. ¿Cuáles y qué lenguajes eran los que estos personajes manejaban como época y cuáles eran sus influencias externas dado que estos eran los que habían tenido contacto con el exterior? En Colombia no ha habido revolución popular o

liberal, o reforma agraria; por ello, la modernidad es tardía, con legitimidad débil o precaria, y esta es la disputa permanente en la construcción de los lenguajes actuales desde las escuelas y las instituciones, es la construcción de una imposición sutil y hegemónica, pero no producto del juego de la participación de los sujetos para la construcción social y cultural.

Steiner (1991) afirma que a la humanidad se le cambió gran parte de la cultura. La relación politeísta de sentidos comprendía dioses tangibles, naturales y humanos que cometían errores, y que establecían una percepción de realidad (dios viento, dios sol, diosa luna, dios agua, etc.). Tal relación, que permitía construir otras formas místicas y míticas, fue cambiada por una que hablaba de un solo dios omnisciente, omnipotente, omnipresente, es decir, por un “ovni”¹³, cuya relación dionisiaca es etérea y de una sola divinidad, como acto de fe intangible e imaginado, dado que nadie ha visto a Dios.

La situación se torna en realidad cultural compleja, dado que los grupos indígenas o minoritarios fueron aculturizados, reexisten y reinterpretaron esa dominación. Resemantizaron en algo el cambio, pero no hubo un retorno al politeísmo. Lo mismo sucedió con la poligamia, que mutó a monogamia. Ante este escenario, quedan los siguientes interrogantes: ¿cómo explicar y desentrañar los lenguajes y culturas que construían comunidad entre hombre y mujer para sostener una estructura poligámica, partiendo del punto según el cual la vida misma es conflicto?, ¿cómo lograban lenguajes y acciones en lógica de integración y armonía?

Para Steiner (1991), ese cambio fue uno de los daños más graves que se le hizo a la humanidad, porque creó un conflicto que redujo los sentidos. Se redujeron las cosmovisiones de las sociedades, que ahora son actos de fe, es creer, sin sentidos tangibles. Ahora se vive un proceso involutivo en el desarrollo de las cosmogonías, dado que se afirman posturas etéreas y conservadoras frente a lo cultural, entre otros lo religioso que siempre ha sido dominante. Una pregunta es: ¿en la modernidad, se consideró que el ser superior es el conocimiento, el nivel supremo de la ilustración como capacidad de construcción de saberes y explicación de la relación con el mundo y la naturaleza? Desde una estructura científica y del desarrollo del conocimiento se puede ver que en la modernidad lo que se hizo fue “matar a Dios” para avanzar en lo terrenal y en el desarrollo de las ciencias en medio del drama de las teologías del poder. Por ejemplo, es asombroso el avance de la medicina y de la biotecnología

13 Ovni: “objeto venerado no identificado”.

durante la Segunda Guerra Mundial, debido a los grandes laboratorios alemanes y aliados.

El capital como lenguaje no tiene patria y por eso lo nacional económico pierde vigencia en la globalización, mientras las culturas locales no. Se debaten entre la homogenización, la hegemonía y la aculturación, versus multiculturalidad e interculturalidad, que es parte de las elaboraciones contemporáneas y de la construcción de los lenguajes. Hablar de homogenización y aculturación requiere hablar de la imposición de lenguas por los Estados, dado que eso implicó cambios en cosmogonías y en formas de relación con la naturaleza, con los otros y con los mundos. El discurso de realidad cultural ahora es la multiculturalidad y, sobre todo, la interculturalidad dominada o no, dado que no basta con que existan muchas expresiones, lenguajes y culturas en la sociedad si no hay un intercambio y un diálogo entre ellas, que es lo que recrea la posibilidad de reconstrucción, intercambio y apropiación, por cuanto en la relación con lo otro es donde se reafirman lenguajes y culturas.

Se requiere un ejercicio de observación de las categorías y los conceptos, y de la forma de relacionarnos con ellos teniendo en cuenta su tiempo histórico y espacio social con el fin de no forzar categorías que no se acomodan a los análisis. La categoría encierra varios conceptos. Las categorías, en plural, se entienden más como lenguajes compuestos, aunque no se trata de revisar qué es lo primero y qué es lo segundo. Un punto crítico es que se debe entender la diferencia entre modo y modelo. Es necesario revisar la confrontación entre modos de comunicación, modos de lenguaje y modelos de comunicación y modelos de lenguaje, en una sociedad arquetípica como la nuestra, que tiende a ser copia de las demás. ¿En la construcción teórica del lenguaje y la cultura, es más pertinente hacer la lectura de modelos o de modos?

Kosik (1988) considera que el hombre solo conoce la realidad en la medida en que crea y comunica la realidad humana y se comporta, ante todo, como ser práctico. Hay un proceso del desarrollo del conocimiento y lenguaje científico. En la izquierda del mundo se habló del comunismo científico, que era un estructuralismo rígido, pensando la realidad como el progreso de lo abstracto y lo concreto como método materialista, como método del conocimiento de la realidad y la dialéctica de la totalidad concreta. Así mismo, no se sale de la visión científicista, aunque dicho método no es equivocado, sino que hoy en día se requieren múltiples capacidades relacionales, como lo que está planteando la física cuántica, en la que ya no se habla de la exactitud y de la relatividad, sino de la probabilidad y las probabilidades de observación y

de relaciones con el mundo y las cosas. La observación de la realidad cultural es dialéctica en tanto es un permanente conflicto entre verdad y no verdad, entre la ficción y la realidad, entre los pares y nones. Las categorías no se pueden quedar en las formaciones cartesianas dado que es una lógica que hace parte del reduccionismo formativo. Esto ha cambiado, en parte, con las teorías del caos, aunque la sociedad del consumo y su cultura sí se asemejan a un plano cartesiano.

Con la tendencia a la homogeneización y a la masificación, esos modos tienden a volverse modelos y arquetipos, como es el caso del lenguaje de las “tribus urbanas”. El hecho de que existan grupos o subculturas no quiere decir que estos sean la tendencia generalizada de la sociedad. Sin embargo, tienen sus particularidades. Son subculturas que no logran permear el conjunto de la sociedad, pero cuando se pensaba que son marginales y que no entran en los circuitos comerciales y productivos, generan unos niveles de utilidades importantes, especialmente para grupos muy selectos, como los góticos, los emos o los cosplay, por citar algunos (National Geographic, 2009), que conviven en las urbes latinoamericanas con sus particularidades y lenguajes (Heath y Potter, 2005).

Las culturas populares son expresiones de grupos que están marginados con respecto a lo que se denomina *cultura hegemónica*. Zubietta (2000), interpretando a Gramsci, señala que son culturas marginales dominadas por una hegemonía que se considera superior, como alta cultura en contraposición a una baja cultura. Las formaciones sociales constituyen una forma de estructuración cultural de la sociedad donde hay un modelo hegemónico que subordina al resto de formas productivas y de relaciones sociales, expresiones culturales y políticas. Ejemplo de ello lo son las tribus indígenas que viven en un modelo de vida particular que está subordinado a la lógica del mercado. Las culturas populares y sus lenguajes están allí, pero subordinadas a un modelo hegemónico, y eso es explicable cuando comprendemos la construcción de las formaciones sociales, que a la vez es la construcción de las representaciones sociales. Esta es una reflexión y elaboración de esa observación que hace Durkheim (2005), a propósito de las representaciones individuales que se construyen en una lógica de naturaleza biológica de relaciones que elaboran lo colectivo.

Adorno (1984) decía que uno de los principios fundamentales de la cultura es la crítica, porque ella es el principio liberador constructor de libertad y creación, y a su vez la libertad es uno de los elementos que permite que el sujeto se construya. Por tanto, la cultura no puede ser encasillada, pues es el espacio de la libertad y de la experimentación, e históricamente el campo cultural siempre ha luchado contra cualquier

intento de “mordaza” (fundamentalismos, nacionalismos e ideologías nazis y de dictaduras). El campo cultural siempre se sale por los intersticios, siempre aparecen movimientos rebeldes que no permiten que se encasillen los campos culturales y que, además, impregnan las sociedades.

La mayoría de los Estados occidentales modernos promulgan libertad y creación, mas no intervención en el acto creativo de los sujetos dado que las expresiones artísticas fluyen y las manifestaciones culturales de las sociedades transitan, bien sean en condiciones de clandestinidad. Un ejemplo es el Este que intentó subordinar la cultura popular a la tradición bajo el dilema de “cultura proletaria” frente a la “cultura burguesa”, política conservadora de los movimientos socialistas que no simplemente se reducen a subordinados de alta cultura y baja cultura.

Mientras la cultura alude al espacio de la libertad, de la remodelación del Yo y de la experimentación, la lógica tecnoeconómica persiste en competitividad y utilidad. Esa es la contradicción del capital y los Estados, dado que mientras están en el productivismo racionalista, la cultura propugna libertad, experimentación, autorrealización y búsqueda; en la lógica tecnoeconómica no se puede estar en la búsqueda. Las asimetrías tan profundas que hay en el mundo limitan el disfrute de algo tan elemental como debería ser la cultura, porque la realidad cultural le pertenece a la sociedad, y cada grupo humano tiene sus manifestaciones, sus expresiones artísticas, estéticas y espirituales. Se trata de que haya diálogos interculturales inclusivos, y no asimetría de desigualdades y de exclusiones.

Así, vale problematizar las diferencias en la construcción de la vida cultural con la siguiente pregunta: ¿cómo mutan y se remezclan los lenguajes como culturas con las nuevas tecnologías, en las que hay una tendencia a la reducción explicativa como lenguaje y como cultura, menos argumentativa, más anecdótica y menos respetuosa de lo que en otra época (hasta finales del siglo xx) se denominó *conocimiento profundo*, gramáticas con lenguaje riguroso, retórica discursiva, estética, sintaxis, morfología, ortografía, semántica, y todos los elementos claves de la estructuración de los lenguajes expresivos de las culturas?

Conclusiones

Resumiendo, las ciencias sociales y humanas deberían ser repensadas para estudiar los lenguajes y la cultura como un sistema complejo; no como una construcción de sujetos funcionales, aislados y divisibles, sino como relaciones, en las que la cultura es una construcción social que

pertenece a la sociedad y no a los Estados, pues son aquellas las que la determinan y no el último. Los Estados están y van a la zaga de los acontecimientos, normatizando y regulando lo que ya existe, o incluso entrabando a veces los desarrollos de esa sociedad.

La cultura lleva implícitos múltiples conceptos y lenguajes, y la economía es uno de ellos, pese a los escasos estudios que relacionan los intereses y las necesidades económicas con las manifestaciones culturales. Los medios y modos de producción, sin duda, surgen, se enriquecen y se extinguen al compás de la cultura de los pueblos. La exploración de las variables socioeconómicas en el contexto de los estudios culturales es esencial para la deconstrucción de la realidad subyacente a ellos.

La realidad cultural como vida social de sentidos es compleja, es el intento de explicación de algo para lo que nos parece que no tenemos la suficiente argumentación (Morin, 2011). La complejidad cultural es la problematización múltiple de lenguajes y expresiones a las cuales se les puede mirar desde diferentes ángulos. En otras palabras, complejidad cultural es problematizar sobre cualquier obra artística o dimensiones simbólicas expresivas de grupos sociales pensadas y evidentes a partir de múltiples relaciones de interrogantes. Es la necesidad de llegar a ella para sentirla y comprenderla, descifrarla e intervenir sus asimetrías y exclusiones.

Referencias

- Adorno, T. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Aguilar.
- Aliscioni, C. (2010). *El capital en Hegel: estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.
- Arnold, D. (2000). *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, R. (2001). *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2008). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bell, D. (1989). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Brunner, J. (1992). *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo.
- Durkheim, E. (2005). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Buenos Aires: Paidós.

- García, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D. F.: Grijalbo.
- Guadarrama, P. (2009). Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales. *Revista de Filosofía*, 62(2), 48-84.
- Habermas, J. (1986). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Heath, J. y Potter, A. (2005). *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura*. Madrid: Taurus.
- Kosik, K. (1988). *Dialéctica de lo concreto: Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Venezuela: Grijalbo.
- Krugman, P. (1997). *El internacionalismo moderno: La economía internacional y las mentiras de la competitividad*. (V. Morales, Trad.). Barcelona: Crítica, Grijalbo y Mondadori.
- Lipovetsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Marquinez, G. (2006). *Historia de la palabra "realidad" desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Bogotá: Editorial el Búho.
- Martín-Barbero, J. (1996). *Pre-Textos. La comunicación un campo de problemas para pensar*. Cali: Ediciones Universidad del Valle.
- Maturana, H. (2002). *La objetividad: un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen.
- Morin, E. (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Muguerza, J. (1990). *Desde la perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- National Geographic. (2009). *Tabú Latinoamérica. Tribus urbanas* [temporada 2, episodio 3]. Documental. Recuperado el 26 de agosto de 2015 de <http://www.foxplay.com/co/watch/17988850>
- Nussbaum, M. (1995). *Justicia poética*. Barcelona: Andrés Bello.
- Ortiz, R. (2004). *Mundialización y cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Parsons, T. (1966). *El sistema social*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2011). *Pueblos indígenas: diálogo entre culturas*. Bogotá. Recuperado de http://pnud.org.co/img_upload/61626461626434343535373737353535/2012/cuaderno_indigenas.pdf
- Rivas, L. (2009). *Efectos de la teoría de la complejidad en la gestión ambiental en México*. México: Instituto Politécnico Nacional y Centro Mario Molina.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, G. (1991). *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Stiglitz, J. y Atkinson, A. (1988). *Lecciones sobre Economía Pública*. Madrid: Ministerio de Economía y Hacienda. Instituto de Estudios Fiscales.
- Throsby, D. (2001). *Economía y cultura*. Madrid: Cambridge University Press.
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Bogotá: Alfaguara.
- Vásquez, A. (2011). La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 29(1).
- Vattimo, G. y Rovatti, P. (1983). *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli.
- Wallerstein, I. (2011, noviembre 3). Abrir las ciencias sociales (F. Cubides, Trad.) [entrada en un blog]. Recuperado de <http://www.taciturno.be/spip.php?article115>

- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Zubieta, A. (2000). *Cultura popular y cultura de masas: conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.



Los espacios discursivos de la cultura

Uriel Bustamante Lozano

Cultura es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos, y que comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias.

La cultura, en sus diversas manifestaciones, es fundamento de la nacionalidad y actividad propia de la sociedad colombiana en su conjunto, como proceso generado individual y colectivamente por los colombianos. Dichas manifestaciones constituyen parte integral de la identidad y la cultura colombianas.

Ley 397 de 1997 (Ley general de cultura)

Título I. Artículo 1.

Introducción

Referir lo cultural desde el discursivo demanda una postura y un conocimiento que busque romper las fronteras disciplinares con las que son asumidos. Exige, pues, un contexto interdisciplinario, no solamente referido por el discurso epistemológico sobre la cultura, sino, además, el propósito de articular el potencial y el valor de lo diverso que cada vez extiende más su influencia e importancia, a través del discurso, y del valor de la responsabilidad en un contexto axiológico que demanda la cultura.

Desarrollo teórico

La pérdida de interés en la cultura, su bajo impacto en la sociedad, el empobrecimiento progresivo de la cultura social y ciudadana, el abandono de las artes, el detrimento de valores que infunde la cultura, la desaparición de centros culturales, la pérdida de patrimonios, la distorsión de los centros culturales a centros turísticos, las lecturas sin comprensión de lo que se lee, y el abandono de los libros, son solo algunas de las manifestaciones que indican, de manera directa, las condiciones críticas y difíciles en las que se hace cultura en nuestros contextos.

Estos problemas no refieren solamente una dimensión técnico-instrumental, (es decir, un marco de acciones que no se ajustan a propósitos y objetivos claros de cambio y transformación), sino también a un conjunto de compromisos y tareas que articulan conocimientos teóricos, empíricos y prácticas culturales en sistemas estructurados de conocimientos que permean la comprensión del fenómeno cultural. Al tiempo, vehiculan valores en un marco axiológico amplio y están articulados desde una estructura simbólica y significativa. Así, los problemas culturales adquieren su sentido y significado en el contexto pragmático donde se sitúan, y desde el cual se dinamizan los procesos culturales.

En respuesta a las problemáticas desde las cuales se estructura y se significa la cultura, se consolida una oferta académica como área profesional y de formación, explícita en programas de pregrado y posgrado, en el desarrollo de grupos de trabajo y de investigación, en la producción de conocimiento y en el reconocimiento de los problemas culturales como generadores de nuevos encargos investigativos. Estos últimos son responsabilidad de centros e institutos en diversas universidades, y de organizaciones públicas y privadas que realizan un número considerable de publicaciones y eventos que refieren un discurso que reconoce y estructura las circunstancias históricas, políticas, sociales y éticas que le brindan contexto y sustancia a los problemas culturales de ahora.

Estas estructuras y significados, movilizados, criticados y complementados dentro de los escenarios académicos y de educación, expresan y articulan un discurso que refiere prospección desde criterios, conceptos y prácticas admitidas y legitimadas social e institucionalmente. Es por el discurso que se posibilita lo legible de la cultura, pues en él se perfilan formas de diseño, transmisión y reproducción de la dimensión simbólica y pragmática. Tales contenidos y categorías estructuran y definen los problemas culturales y dan lugar, a su vez, a la creación

y aplicación de alternativas de solución transformadoras y dinamizadoras de los procesos culturales.

No obstante, pese a su condición compleja y a su tan amplia polisemia, lo cultural es asumido desde el discurso, a partir de enunciados que refieren solamente fragmentos, que configuran, cual piezas de un gran rompecabezas, la dimensión simbólica y social donde se inscriben los discursos de la cultura. Desde allí se definen reglas que prescriben y regulan la acción individual y social. El discurso de lo cultural se constituye a partir de sus prácticas, y sus constantes y cada vez más profundas problemáticas, que encuentran su despliegue y difusión en un contexto interdisciplinario al ser traducidas al lenguaje académico.

Esta articulación de problemas culturales, discurso y academia concibe una episteme de lo cultural, un conocimiento y saber que brota más allá de las fronteras que imponen los conocimientos, saberes y prácticas monodisciplinares, más allá de los fragmentos que desdibujan su idea general y su importancia universal. Por ello, una exigencia desde la academia es fortalecer la búsqueda de procesos integradores de conocimientos y saberes que articulen la realidad parcializada de la cultura, que ofrezcan una lectura de los problemas culturales, como la consecuencia de las formas de entender, dinamizar y cambiar la realidad.

La exigencia de un discurso que envuelva en una sola simbiosis (como las dos caras de una moneda) una dimensión abstracta y teórica de la cultura, así como el sinnúmero de problemas empíricos que relata, implica la articulación entre categorías de conocimiento y procesos sociales, enlazando, a su vez, el discurso de los saberes con el valor axiológico de la cultura.

Con todo, el discurso no es solo un producto; también se concibe como proceso que se articula en:

1. El discurso cultural desde lo epistemológico: se inscribe dentro de un campo estratégico que refiere prácticas específicas definidas a partir de conocimientos, sin superar, con ello, el orden institucional que marca los límites de lo válido y lo verdadero, desde una acumulación de discursos que rondan los pasillos de las facultades e instituciones de enseñanza. La episteme no es solamente una forma de conocimiento o de producción de un saber objetivo; desde lo epistemológico, la exigencia está definida bajo la intencionalidad de superar la positivización de lo cultural.
2. El discurso cultural desde lo político: la legitimación del concepto de *cultura* asume el reto de producir esquemas normativos y reglamentarios que orienten las acciones en organizaciones, comunidades o

instituciones desde donde son pensados e intervenidos los problemas culturales. La cultura afirma principios y valores que permiten forjar una identidad política; desde allí se generan respuestas alternativas que superan la mirada meramente instrumental, manipulando las formaciones discursivas desde las cuales se divulga y legitima.

3. El discurso cultural desde lo ético: incorpora el deber ser ético en la intervención de los problemas culturales, desde valores y principios vinculados a prácticas de apropiación y transformación de lo cultural que posibilitan asumir los problemas culturales desde una dimensión ética, una ética que fortalece el contexto interdisciplinario responsable con la identidad y la diversidad.

De esta forma, el discurso de lo cultural no solo amplía sus fronteras de comprensión e intervención; en él convergen procesos y significados de contenidos relevantes y pragmáticos. Esta articulación rebate el activismo cultural craso que, si bien se enmarca en las buenas intenciones de los agentes culturales, es una mirada bastante reduccionista y simplista dada la amplitud discursiva de la cultura. Sin objetivos precisos y sin una intencionalidad que busque dinamizar o transformar los procesos culturales, la cultura no dejará de plantearse como un marco de actividades sin ningún sentido.

Lo cultural implica una resignificación discursiva cuyo contenido supera lo disciplinar, explícito en discursos de lo específico, de lo particular, a su vez, rebate la comprensión y la intervención de lo cultural desde un conocimiento fraccionado, una resignificación que permite hacer evidente los propósitos políticos con los que dinamiza y transforma la cultura, y que, en muchas ocasiones, no son presentados en un debate o contienda democrática y participativa.

La práctica discursiva de lo cultural remite a técnicas simbólicas, caracterizadas y reguladas por un sistema valorativo y normativo cuyo sentido es socialmente admitido e institucionalmente válido. Desde esta perspectiva, el hecho de que en un determinado tiempo un fenómeno cultural se constituya como objeto de saber y de conocimiento, nos permite evidenciar el carácter instrumental del discurso, entendido como parte de las estrategias que integran las prácticas sociales, ligado a condiciones sociales y políticas en el marco de las cuales desempeña funciones también sociales.

En el discurso cultural y su práctica se articulan las condiciones institucionales que los legitiman. Desde allí se vislumbran su funcionalidad y su utilidad; vinculadas a múltiples intereses, se disimulan en el saber que arrastran, uniformando el conocimiento y reforzando los

procesos políticos que hacen que permanezcan las diferentes formaciones discursivas. Por ello, es lógico considerar el discurso como una serie de acontecimientos en su relación con el sistema económico, político y, por supuesto, con las instituciones.

El discurso como vehículo de conocimientos e instrumento de acción social posibilita la interpretación del mundo y la posición de los agentes culturales que giran en torno a una trama de intereses y a su legitimación. Caracterizado por una racionalidad imperante en una etapa precisa y específica del proceso histórico, genera y condiciona la división y distribución del conocimiento válido, pues se encuentra inscrito en los procesos discursivos institucionalizados.

En ese sentido, la práctica discursiva implica una interacción y unas formas de acción sociales. Así, debe comprenderla como una práctica social que está determinada por el hecho discursivo, es decir, por discursos políticos, educativos, mediáticos, científicos o legales.

Dos acepciones nos permiten comprender la condición y la estructura del discurso cultural: por un lado, como reflejo de esquemas sociales e ideológicos, pero el discurso, por el otro lado, preserva su carácter de médium, su naturaleza instrumental desde la reproducción de contenidos culturales, cargados de elementos ideológicos, cognitivos y valorativos que, a su vez, son transmitidos por las instituciones, el Estado o los intelectuales. Por ello, en el discurso cultural se deben analizar las formas reguladas y legítimas donde se refugian las instituciones.

Poner en jaque los dispositivos de clasificación y normalización del discurso es generar espacios de lucha y, al tiempo, posibilidades de transformación y de cambio. En otras palabras, desde el discurso también se puede salir del pensamiento implícito que generan las instituciones y las condiciones que imponen para reconocer, valorar y aplicar otros sistemas de representación que permiten un pensamiento reflexivo y crítico. Desde allí es posible poner en entredicho el conocimiento implícito impregnado de institucionalidad y hacerlo vulnerable, aunque también puede que gane nuevos espacios epistémicos y políticos.

La condición interdisciplinaria del discurso cultural (la construcción social que implica y las dimensiones epistemológica y político-institucional) define un contexto que avanza hacia la conformación de sociedades más inclusivas e integradas. También fortalece los vínculos entre las comunidades y organizaciones culturales con el Estado, alrededor de una política cultural y consolida la infraestructura cultural, la cooperación entre los agentes culturales (creadores y gestores) con los sistemas de cultura, y las instancias de participación y toma de decisiones.

El discurso interdisciplinario de la cultura refuerza los principios de participación, democracia y descentralización. Por su parte, el contenido ético que vehicula el discurso cultural remite una responsabilidad integral y universal, mientras que el contenido responsable del discurso cultural refiere una ampliación legal y normativa. No se trata solo de pagar por las consecuencias, sino también de fortalecer la capacidad de toma de decisiones que se han reflexionado desde las posibles consecuencias. El incremento de la sensibilidad social en las organizaciones, las comunidades y el Estado respecto a las cuestiones de responsabilidad para y con lo cultural, así como el análisis de la responsabilidad desde las acciones profesionales de agentes y gestores culturales, exige nuevas concepciones sobre los deberes y derechos. La expansión y proyección del término *responsabilidad* desde el discurso cultural se revela como compromiso con el futuro.

Conclusiones

Establecer los lugares discursivos de la cultura permite referenciar su dimensión epistemológica, política y ética. Esto quiere decir que los discursos remiten a sistemas de diferencias y contrastes, en la medida en que vehiculan valores sociales y morales que van a representar la condición de lo cultural y a determinar, así mismo, la comprensión de la problemática cultural vinculada al contexto.

Así, el discurso de lo cultural se redimensiona y resignifica, pues la comprensión de lo cultural no se adapta a una forma unilateral; es, más bien, polisignificativo, se conoce desde sus escorzos, y no es imposible aprenderlo desde la totalidad que lo implica.

Establecer los espacios discursivos de la cultura nos lleva a aceptar, como punto de partida, la categoría de problemática cultural; implica considerar los aportes de diversos conocimientos, saberes y prácticas que son admitidos institucionalmente en coherencia con las prácticas culturales que se desarrollan en un contexto y tiempo en particular.

La dimensión discursiva de la cultura revaloriza el conocimiento al interrogar su accionar aislado y desarticulado. Ello genera una desconfianza en lo monodisciplinar a la hora de ofrecer alternativas de solución a la problemática cultural (que es postulada como una categoría epistemológica), devela (o por lo menos busca hacerlo, desde el principio ético de la responsabilidad) las intencionalidades políticas, y nos permite comprender las problemáticas culturales desde su dimensión ética. Desde allí se desprenden las dimensiones discursivas de la cultura, un discurso

de lo cultural desde lo epistémico, lo político y lo ético. Estas dimensiones, necesariamente, preparan para el cambio en las maneras de injerir en la realidad desde articulaciones disciplinarias que reconocen los límites de lo monodisciplinar, pero que, a su vez, desde una autonomía relativa, consolida una totalidad.

El discurso de la cultura moviliza la acción social desde un conocimiento políticamente comprometido, éticamente responsable, y epistemológicamente práctico y factible. Se trata de replantear las maneras como se ha transmitido y aplicado un saber interdisciplinario que desafortunadamente todavía conserva los modelos atomizados y feudalistas del conocimiento y del saber.

Los vínculos que constantemente comprometen al discurso con los problemas deben generar un modo de conducirse, de ejercer, de ganar espacios epistémicos y metodológicos interdisciplinarios; de la misma manera, exigen una manera diferente de construcción de conocimiento y, por ende, de aplicarlo.

Desde esta reflexión, se espera que la cultura se constituya en nuestro contexto como una práctica, como un proceso que tiende a enunciar problemas nuevos derivados de una resignificación interactiva con lo discursivo y, por ello, generar nuevas condiciones epistémicas, políticas y éticas, manifestadas en el mundo de lo cotidiano, que justifiquen el principio de responsabilidad en el contexto de una ética que es proyectada a largo plazo y que contempla distintos niveles de desarrollo y evolución en las sociedades.

La acción interdisciplinaria del discurso cultural reconoce la acción recíproca y conjunta de las nuevas condiciones, a partir de las cuales se fundamentan y potencializan nuevos conocimientos, áreas y campos del saber que se despliegan en la práctica cultural.

El discurso de lo cultural acepta el desafío de mostrar y asentar nuevos paradigmas que eviten la desarticulación del saber y del conocimiento, intento consecuente con las alternativas de dinamizar y transformar los procesos culturales, lo que también revaloriza las formas y modos de apropiación e intervención de lo cultural.

Bibliografía recomendada

- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1976). Semiología y gramatología. (Entrevista de Julia Kristeva). *Ideas y Valores*, 25(46-47), 53-68. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21603/22608>

- Foucault, M. (1983). *El sujeto y el poder* (S. Carassale y A. Vitale, trads.). Recuperado de https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/123456789/6800/1/RCS_Foucault_1996n12.pdf
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 5-25. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/download/7261/7021>
- Frege, G. (1995). Sobre sentido y referencia. En L. Valdés Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje* (pp. 24 y 45). Madrid: Tecnos.
- Greimas, A. (1973). *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid: Fragua.
- Martínez, M. C., Álvarez, D., Hernández, F., Zapata, F. y Castillo, L. (2004). *Discurso y aprendizaje*. Cali: Universidad del Valle, Escuela de Ciencias del Lenguaje.
- Parodi, G. (1999). *Relaciones entre lectura y escritura: una perspectiva cognitiva discursiva*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Parodi, G. (2005). *Comprensión de textos escritos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Van Dijk, T. (1983). *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós.
- Van Dijk, T. (2002). Tipos de conocimiento en el procesamiento del discurso. En G. Parodi (Ed.), *Lingüística e interdisciplinaridad: desafíos del nuevo milenio* (pp. 41 y 66). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Van Dijk, T. (2009). *Discurso y poder. contribuciones a los estudios críticos del discurso*. Barcelona: Gedisa.



La gestión cultural de la abeja y la orquídea

Rafael Morales Astola

Introducción

¿Qué hay de la gestión cultural en los “entre-lugares de la cultura”? ¿Qué hay de las personas que gestionan la cultura en los entre-lugares? ¿Los entre-lugares tienen su propio modelo de gestión cultural? ¿Son entre-lugares las emergencias estéticas y artísticas, así como las prácticas culturales que Ríán Lozano (2010) denomina anormales? La Orquesta de Cateura, los grafitis de Banksy, los *performances* de Marina Abramovic, los *flashmobs* lúdicos o reivindicativos, el riesgo extremo de la gaza *parkour and free running* palestinos o las “ex-centricidades” de tantos *youtubers*, por ejemplo, ¿tienen algo en común que los identifique o los separe de las artes y creatividades tradicionales? Un entre-lugar delimitado y reconocible, ¿no podrá ofrecer a su(s) habitante(s) un producto cultural perfectamente empaquetado en la economía capitalista y sus industrias culturales? ¿Hay lugares que no sean entre-lugar, o seres humanos que no sean un *inter-esse* (un ser entre otros seres)?

Dice Rorty: “En algún lado siempre estamos a medio camino” (Rorty, 2009, p. 41). Hay campos profesionales en que siempre el estar en algún lado y a medio camino es casi una condición natural. La gestión cultural vive ese ser de la “entre-lugaridad” como un proceso operativo y simbólico. El relato de este modo de ser un “entre” puede contarse como sigue. Llega una persona cargando una maleta. Su aspecto es más o menos corriente: viste pantalones y camisa, puede ser miope con lentillas o tener una vista de lince, orejas ni muy grandes ni muy pequeñas, cabellos iguales que las orejas (ni muy largos ni muy cortos), los zapatos son cómodos, su rostro oscila entre la calma y la inquietud, respira por una nariz que ni es delgada ni es gruesa, parece tener porte atlético, pero tampoco demasiado, el cuello no es alto ni bajo, sonrío

y suspira. Quizá es más extremado su aspecto en algún sentido u otro de lo dicho, pero quizá no y, efectivamente, es alguien corriente, muy corriente, o más o menos corriente. Supongo que cada cual que pasa por su lado piensa una cosa y la otra: que es muy raro o que es muy corriente. Cada cual ve una abeja o una orquídea —¿una abeja?, ¿una orquídea?— en esa persona que lleva una maleta. Esta persona sabe dónde está, pero aún no sabe qué significa ese dónde ni en qué medida del cuándo están los proyectos que trae consigo, aunque ha procurado informarse muchísimo. Carga una maleta, ya lo hemos dicho. La maleta trae ropa, libros y cuadernos, dispositivos electrónicos, pastillas, utensilios para el aseo personal. Antes de llegar ahí, le dijeron: “Eres profesional de la gestión cultural”. No sabemos muy bien quiénes se lo dijeron: la universidad, un maestro, una empresa, una experiencia de años, una oferta pública de empleo... o todo ello junto. Y ahí está. Será mirada como una abeja y también como una orquídea, y la mirada que la mire será de una abeja y de una orquídea. A veces serán una cosa o la otra, y a veces ambas, y a veces alternará de tal modo y con tal velocidad que será imposible saber qué es exactamente.

La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de la abeja; pero la abeja se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la abeja se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. (Deleuze y Guattari, 1997, p. 23)

Deleuze y Parnet refuerzan esta especie de intercambiabilidad operativa —que no ontológica— entre abeja y orquídea al poner aun más el acento en la relación de un devenir:

La abeja y la orquídea nos dan el ejemplo. La orquídea aparenta formar una imagen de abeja, pero de hecho hay un devenir-abeja de la orquídea, un devenir-orquídea de la abeja, una doble captura, puesto que “lo que” cada una deviene cambia tanto como “el que” deviene. La abeja deviene una parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene órgano sexual para la abeja. (1980, p. 6)

La gestión cultural puede obrar misterios así. La persona de la maleta lleva en su mente una idea nítida: análisis de territorio. ¿A quién decirle “buenos días”? ¿A qué grupos dirigirse para conocer, colaborar, animar? ¿A qué demandas y necesidades acudir? ¿Cómo tratar la palabra y cualquier otro signo social según qué momento y en qué actividad? ¿Qué recursos autóctonos aprovechar e incluso develar, con vistas a procesos

participativos que logren una mayor cohesión social, o bien a la creación y promoción de industrias culturales que redunden en una mayor empleabilidad y desarrollo local? Hay más ideas en su cabeza: proyecto, plan, equipamientos, evaluación, presupuesto, innovación... La jerga profesional contiene una combinación de técnicas, metodologías y propósitos que la predispone para la reproducción de la orquídea que es abeja y para la alimentación de la abeja que es orquídea, mediante procesos de desterritorialización y reterritorialización.

Es el 2017, y después estará el 2018. Como siempre: un año después de otro. Pero la sensación de velocidad no parece ir al paso de los días y meses y años. En los 365 días del 2017 pueden pasar más cambios paradigmáticos que en los últimos quinientos años. Es una exageración, pero, al menos, así nos lo han hecho percibir desde que las tecnologías de información y la comunicación (TIC) se socializaron a escala mundial. Cada año percibimos un buen puñado de “revoluciones diversas” en el ámbito nanotecnológico, climático, biogenético, biorrobótico y, por ende, cultural.

Podríamos decir ayer que la maleta de la gestión cultural era de vital importancia y de ahí surgieron fabulosas cajas de herramientas: de antropología, sociología, historia, artes, filosofía, estética, economía, semiótica, tecnología, ingeniería, arquitectura, urbanismo, legislación, arqueología, museología, patrimonio, archivística, filología... ¡El Renacimiento había regresado de la mano de la gestión cultural!

Se ha hablado bastante de la interdisciplinariedad necesaria para los proyectos culturales (Martinell, 1991), lo cual es una forma de aceptar la inabarcable magnitud de nuestra tarea para hacerla manejable desde equipos humanos diferenciados y coordinados. Su hermana, la transversalidad, es otro reino que se debe conquistar, que nos permitiría el acceso a los múltiples niveles y aspectos de un proyecto cultural (Miralles, 2014). Ante esto, cualquiera llegaría rápidamente a la conclusión de que un proyecto cultural es de complejas dimensiones catedralicias y que tal vez lo mejor es no acercarse mucho por si te endosan alguna responsabilidad y, al final, se te cae encima la viga maestra y, además, te echan la culpa.

La excelencia se asignó a espacios de centralidad, es decir, a grandes auditorios, grandes teatros, grandes comisariados de exposiciones, grandes festivales, grandes museos, grandes conjuntos patrimoniales, etc. La proximidad cultural, por el contrario se arraigó en centros cívicos, casas de cultura, barrios, ámbitos rurales, etc. En cualquier caso, la excelencia es asunto principalmente de las artes y la gestión cultural (más vinculada a la “democratización de la cultura”), mientras que la proximidad es asunto principalmente de la socioantropología y la animación sociocultural

(más vinculada a la “democracia cultural”). Pero... ¿y si la complejidad es próxima a la vez que excelente?

Estudios de referencia repiten que la democratización de la cultura (accesibilidad de toda la ciudadanía a los bienes y servicios culturales) y la democracia cultural (participación de dicha ciudadanía en la creación y formación artística y cultural) nacen en el Consejo de las Artes de Gran Bretaña y en el Ministerio de Cultura de Francia tras la Segunda Guerra Mundial. Pareciera que esos paradigmas de política cultural, que llamo *clásicos*, y que dan lugar a un modelo de gestión cultural que llamo *convencional*, son una manera de actuar similar a la de la abeja y la orquídea, pero nada más lejos; de fondo, alienta un dogma asumido sin más: el gestor cultural —a modo de institución, empresa, asociación o agente particular— lleva en su “maleta” una forma racional e ilustrada de difundir la cultura y las artes allí adonde llega. El gestor cultural portaba no solo los valores trascendentes de las artes y la cultura, sino que, además, tenía una misión: depositar esos valores allí para el goce y acrecentamiento de mayor bienestar y libertad de los nativos. Nadie era la orquídea y nadie era la abeja.

Es cierto que el territorio es, ideológicamente, el fundamento; sin embargo, es fácil comprobar que, a menudo, es un mero receptor de planes, programas y actividades que se diseñan en oficinas muy remotas o ajenas a sus habitantes. Con esto solo quiero apuntar las limitaciones efectivas a los ideales de aquellos dos paradigmas de política cultural que tantas dinámicas provechosas han aportado en zonas alejadas de los “centros urbanos de cultura” y que paso a enumerar: aprobación de presupuestos para la difusión artística, creación de circuitos interlocales, red de bibliotecas, exposiciones, talleres formativos y creativos, festivales, clubs de lectoescritura y de cine, construcción de equipamientos (museos, casas de cultura, teatros, auditorios, salas de exposiciones, centros cívicos), programación artística estable, red de agentes culturales, escuelas y aulas locales de arte, apoyos a asociaciones culturales y al sector empresarial, gestión mixta de producciones, planes estratégicos, formación para la gestión cultural, modernización de hábitos culturales y gustos estéticos, observatorios, sistemas de indicadores, etc. En general, el balance material y simbólico es positivo allá donde se han aplicado la democratización de la cultura y la democracia cultural.

Con todo, a finales del siglo xx, a los paradigmas clásicos fundadores de la gestión cultural convencional se sumaron otros emergentes: diversidad y derechos culturales, industrias culturales y creativas, y cultura 2.0.

Respecto al primero, Mondiacult (Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales), en 1982, dio una esclarecedora definición en la “Declaración de México sobre políticas culturales” (Unesco, s. f., p. 1):

[...] la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.

Lecturas superficiales llevaron a considerar la gestión cultural comunitaria como su pariente cercano. Por fortuna, como tan bien explica en sus publicaciones Roberto Guerra (2015, 2016), la gestión cultural comunitaria, especialmente en América Latina, ha mostrado su complejísimo potencial no solo para la cohesión social, sino también para la economía, la industria cultural, la performatividad unida a la innovación de los lenguajes emergentes, la implementación de la cultura 2.0, etc.

Por otro lado, pulverizando lo establecido por la Escuela de Fráncfort, las nuevas industrias culturales y creativas irrumpieron en Australia e Inglaterra en los noventa, con un evidente afán de neoliberalizar el sector de la cultura y de colonizar allá donde hubiere presupuestos de cultura de la administración pública. El manual de Rowan (2010), al respecto de este paradigma, ya se ha convertido en lectura de cabecera para entender sus características y funcionamiento.

Hay un aspecto poco analizado en este paradigma: su apertura a nuevos modos de practicar la diversidad cultural. Frente a la tendencia deslocalizadora de las grandes industrias culturales clásicas, las nuevas industrias culturales y creativas —o “empresas de base cultural”, como las denomina José Ruiz (2008), entre las cuales la inmensa mayoría son microempresas y autónomos— son localizantes. Es decir, que conjugan una suerte de reterritorialización-desterritorialización muy ajustada a la relación de la orquídea y la abeja. En el ámbito de la creatividad audiovisual, por ejemplo, ensayan prolíficos proyectos que fusionan la creatividad emergente —grupal e individual— y la territorialidad comunitaria: en Perú y Colombia respectivamente, Somos Minka, de Edgard Flores, y Filminutos, de Mateo Rose, elaboran cortometrajes desde la autogestión vecinal y la soberanía audiovisual comunitaria.

Y es que la cultura 2.0, con base en las TIC y en la creatividad expandida, lo ha enredado todo: emergencias con tradiciones, producción con edición y consumo, artes con impredecibles creatividades, gestores con creadores, artes comunitarias con artes participativas, nuevas excelencias con nuevas proximidades, viralidades de origen primario y local con inspiraciones del más considerado nivel artístico, etc. En definitiva, a la gestión cultural convencional se asociaron nuevos paradigmas y, en cierta medida, sus efectos

prácticos y reflexivos me llevaron a proponer una posible teoría de la “gestión cultural fronteriza”, donde lo “entre-”, en armonía con el “trans-”, prefiguran la posibilidad de políticas culturales radicales que contribuyan a la expansión de otro mundo alternativo al neoliberal que actualmente nos sobrecoge.

La gestión cultural fronteriza asume la entre-lugaridad como condición de su naturaleza y su acción, de manera que, ante las dualidades típicas de la cultura (vanguardia/tradición, centralidad/periferia, animación/gestión, excelencia/proximidad, sector público/sector privado, patrimonio/artes contemporáneas, creación/producción, artes/ritos, artista/espectador, arte en vivo/arte enlatado, local/global, clásico/popular, convencional/emergente, analógico/digital, instancia técnica/instancia política, civilización/barbarie, modernidad/conservadurismo, plan estratégico/dinamización, arte/artesanía, culto/vulgar, cultura dirigida/participación, etc.), acepta el emplazamiento de una terceridad crítica y operativa a partir de tres elementos:

1. La combinación de excelencia y proximidad.
2. Los tránsitos por culturas e identidades.
3. El desarme cultural.

La combinación de excelencia y proximidad

La combinación de excelencia y proximidad es un compromiso positivo con el artículo 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) y negativo ante la inercia de unas políticas culturales públicas que han separado la gestión cultural comunitaria y participativa de lo mejor de las artes y las creatividades múltiples. El artículo 27, arriba mencionado, reza en su apartado 1: “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten” (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2015, p. 56). Por lo tanto, comunidad y uso-beneficio óptimo de artes, ciencia y cultura aparecen unidos como principio fundante de una política cultural que sí ha de ser vivida colectiva y democráticamente por toda la ciudadanía, y que no ha de reservar la excelencia para las élites y especialistas.

La gestión cultural fronteriza interpela a la cultura como naturaleza de lo humano, infiriéndose de ello que cada acto humano —por muy leve que sea— despliega una organización de dichos actos, que son culturales. Es posible hablar, entonces, de la gestión cultural cotidiana como una hipótesis de trabajo en el sistema educativo, que pudiera llevar a la

autoconsciencia del ser cultural y ser gestor cultural que somos. Desde este punto de vista, no existe usuario pasivo de la cultura, pues en el proceso cada cual pone en marcha los dispositivos simbólicos y culturales que lo constituyen, y lleva consigo no solo el autorreconocimiento, sino también la actualización del ser.

En cuanto a la gestión cultural comunitaria, es decisivo que el arte o actividad objeto de dicha gestión sean comunitarios. Como explica Matarasso, el arte comunitario es aquel que es creado por la comunidad y:

[...] tiende a la aspiración de hacer arte maravilloso porque el arte es una forma de expresar nuestros valores, nuestras ideas, nuestros sueños, nuestras esperanzas, es una forma de imaginarnos formas alternativas de vivir, de estar juntos o de estar solos, de amarnos, de trabajar, de jugar e incluso de morir. (2014)

El arte participativo es el creado por artistas y compartido más o menos directamente con los públicos ocasionales en el momentomismo de su representación-acción. Sin embargo, la gestión cultural fronteriza cuestiona estas categorías diferenciadas, al hacer del artista una parte intrínseca de la comunidad cultural que hace que nuestra especie, además de formar parte del reino animal, se haya dado evolutivamente a sí misma el reino de la humanidad.

La gestión cultural, entendida como forma de organizar(nos) la cultura, no es un invento de la modernidad ni de Occidente, sino que ha tenido lugar desde el origen de los tiempos humanos, pues cualquier ritual requiere, para ser finalmente operativo y cumplir con su propósito, la organización de diferentes tareas que son realizadas por personas concretas. Como Manuel Ángel Vázquez Medel nos explicó en el seno del Grupo de Investigación de la Teoría y Teconología de la Comunicación (GITCUS) y cuyas ideas conservamos como apuntes de trabajo desde 2014:

Para nosotros lo natural y lo cultural forman un *continuum* inseparable [...]. Sabemos, con todo, que incluso las nociones de “lengua natural” o de “mundo natural” como aquello ya dado, el estado en que se sitúan los seres humanos desde su nacimiento, han de interpretarse con cautela: incluso nuestra percepción de la naturaleza y el conjunto de relaciones que mantenemos con ellas ya están inevitablemente culturizados, informados por la cultura. En tal sentido podríamos decir que todo en el ser humano, individual o colectivamente, es cultural. Y que la cultura es la verdadera y auténtica “naturaleza” de lo humano.

Si en la cultura nos va el “ser” humanos, en la gestión de la cultura nos va el “hacer” la vida humana, tanto individual y comunitaria, escenario en el que es necesario, hoy más que nunca, recomponer esa unidad en la diversidad entre individuos y entre comunidades.

La definición de cultura nos aboca a una continua transacción, donde tanto el horizonte como su origen se entrecruzan. En la *paideia* griega y en el *cultus* romano pervivía la armonía entre ser humano y naturaleza. No obstante, la época moderna propició la ruptura entre lo humano y la naturaleza, y desplazó al primero desde la *animalitas* a la *humanitas*. En el siglo XIX europeo se afianzó la acotación de la cultura según naciones y tradiciones, lo que generó una *humanitas* “biemplazante” entre la razón universalista (con base en la mirada de la Ilustración hacia el futuro) y la herencia localista-regionalista (con base en la mirada del Romanticismo hacia el pasado). Frente a la evidente falta de adjetivación del concepto de libertad, Agnes Heller —como le atribuyen Zubiría, Abello y Tabares (2001, p. 9)— advirtió de los abundantes apellidos del concepto de cultura: “occidental”, “oriental”, “indígena”, “nacional”. Actualmente, las tensiones razón/tradición y universal/local se disuelven en una *humanitas* pluriemplazante, donde el ilustracionismo (que no es la Ilustración) ha entrado en declive y empieza a dar paso a una nueva Ilustración que debe incluir a la mujer y la diversidad cultural y territorial del planeta. A propósito, exclama Gardner: “Incuestionable: dos hurras por la Ilustración, pero no tres todavía. A pesar de su brillantez, el modelo ilustrado sigue siendo demasiado occidental en su conceptualización” (2011, p. 233). Pero la cultura europea no conforma *per se* un modelo “avanzado”, “civilizado” y “superior” frente a los demás modelos existentes. Y el “globalitarismo”, forma neoliberal de entender la economía y la política a escala mundial, es una macropolítica cultural etnocéntrica que nos aterra con el fantasma de la “ateritorialización”, eliminando a la orquídea y a la abeja.

La gestión cultural de la abeja y la orquídea plantea una relación de emplazamientos/desplazamientos donde en un mismo espacio de frontera convive lo elegante —que viene de *elegire*: “seleccionar lo mejor de la cosecha”— de la excelencia en las artes y en la producción cultural junto a lo entrañable —aquello que se da en lo más hondo y visceral— de la proximidad individual y comunitaria. Es prioritario en política cultural incorporar excelencia y proximidad como elementos combinados, interpelando a la recomposición de lo cultural en el devenir de lo humano, contando con su origen comunitario y con su máxima especialización a través de las artes y nuevos formatos de expresividad emergentes que tienen un lugar privilegiado en las industrias culturales.

El tránsito entre culturas e identidades

¿Existe el imperativo rizomático? “¡Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la abeja y la orquídea, el gato y el babuino!” (Deleuze-Guattari, 1997, p. 56). ¿Existe el imperativo pindarrizomático? Algo así como “Llega a ser la Pantera Rosa... que eres”. Llevo años en la profesión de la gestión cultural y, aunque se ha hablado hasta la saciedad de la democratización de la cultura y la democracia cultural en la política cultural del pasado siglo xx, el complejísimo cuerpo formado por los territorios y sus habitantes ha revelado ser —en terminología de Agamben (2011)— un dispositivo más que resistente a las institucionalizadas políticas culturales.

El artículo 27 de la DUDH dictaba paternalmente estas políticas culturales. Una paternidad al más puro estilo patriarcal, blanco, occidental y cristiano. La meta era lograr mayor democracia y una ciudadanía más crítica. Nadie puede creer que esto tenía algo que ver con la órbita soviética en su tiempo o con ese trágico laboratorio en que se convirtió América Latina en las décadas del setenta y del ochenta, o con el África poscolonial, o con el Asia poscolonial o procomunista, con o los Estados Unidos, estado a estado o de norte a sur. Ni la práctica es igual en Alemania y en Portugal. La meta de una mayor democracia y una ciudadanía más crítica hizo aguas hace tiempo.

Aunque en España Xan Bouzada investigó los orígenes de la gestión cultural en la II República (2007, pp. 39-55), ha sido Cataluña, desde los años ochenta del siglo pasado, la gran inspiradora de las políticas culturales. Curiosamente, además de los legítimos deseos de decidir como pueblo, en esta Cataluña afloran hoy nacionalismos, tanto españoles como catalanistas, de retórica europeísta y con una clara tendencia neopopulista. Si repasamos otros lugares donde han practicado también su versión de democratización de la cultura y democracia cultural, hallaríamos tensiones similares cargadas de xenofobia, racismo, fascismo, neocolonialismo, etc. La democratización de la cultura y la democracia cultural, en gran medida, han obedecido más a estrategias de reeducación con base en la modernidad capitalista que a estrategias de empoderamiento territorial basadas en el pensamiento crítico y la participación democrática.

El artículo 27 de la DUDH debería, tal vez, hacerse “madre” de todas las criaturas de este planeta, o no será posible montar un dispositivo llamado gestión cultural con vocación neoilustrada, transcultural, transidentitaria y con el bien común como horizonte de una especie humana evolucionada en diversidades culturales. Volviendo a Rorty:

Es la competencia, no entre una visión que se corresponde con la realidad y otra que no, sino entre dos poemas visionarios: uno ofrece una visión de ascenso vertical hacia algo más grande que lo meramente humano, el *otro* una visión de progreso horizontal hacia un amor cooperativo común a escala planetaria. (2009, p. 29)

La diversidad o es transitable o deviene en un proceso de fosilización cuyo potencial puede derivar en lo que Maalouf llamó “identidades asesinas” (2005). Transitar identidades y culturas es un fenómeno natural: a través de cada cual y de la comunidad de pertenencia hablan genes y voces de otros. Flahaut (2013) habla de la transgeneracionalidad constituyente de las culturas y de la comprensión de estas como bien común vivido. Transitamos por voces y genes que a su vez nos transitan al estar nosotros comunicados socialmente. La gestión cultural fronteriza, más que competir, se aplica y se implica en pro de un bien común donde la pasión por la cooperación prevalece sobre la estrategia de alianzas.

El desarme cultural

“Amigo mío, tú no eres mi amigo. Pero, ¿cómo hacer que lo comprendas? Mi senda no es tu senda y, sin embargo, caminamos juntos, cogidos de la mano” (Gibrán, 2014, p. 23). Pareciera absurdo proponer una idea que, en principio, contradice la base de la argumentación. Si la cultura nos constituye y en consecuencia la organizamos en el ser y hacer de cada día, es decir, practicamos la gestión cultural cotidiana, ¿a santo de qué viene ahora hablar de desarme cultural? Aparenta ser un contrasentido.

El desarme cultural, concepto acuñado por Manuel Ángel Vázquez Medel (2003) en un pequeño artículo de opinión publicado hace años en *El Correo de Andalucía*, no es el vaciamiento de una cultura o de una identidad, sino, en principio, un modo individual de dejarse acceder por el *otro* y de acceder al *otro*. Nunca es la aceptación de una sepultura, un ocultamiento, una sumisión del ser de una persona o una comunidad.

El desarme cultural es siempre una tentativa inconclusa que favorece —a partir de la diferencia y la tensión— la coimplicación y la coaplicación de identidades y culturas, de artes convencionales y emergentes, de patrimonios y vanguardias, lo que hace posible generar una transformación de la vida y ser aquello que se es mediante la apropiación democrática y crítica de la pluralidad y la diferencia. “Y si nos atrevemos a elevarnos más, que sea con esa prudente circunspección que tan bien le sienta a

una visión tan débil como la nuestra” (D’Alembert, 1984, p. 54). En este sentido, la condición cultural de lo humano, lejos de emplazarnos en una supremacía biológica e intelectual, nos hace conscientes de nuestra precariedad, de la que precisamente dimanan las posibilidades abiertas a la incompreensión operante creativa. El reto de la gestión cultural fronteriza no es resolver los disensos para lograr un consenso. Como bien dice Lyotard (1998, p. 117) en relación con la pragmática científica, “el consenso no es más que el estado de las discusiones y no su fin”. La pragmática de la gestión cultural, precisamente por la eterna transacción que exige interpretar y comprender la cultura como tal cultura, alienta los disensos y afirma que la mejor cooperación surge de la mejor discrepancia.

Por otro lado, el rearme cultural no es el fortalecimiento de una cultura o una identidad, sino un modo individual o colectivo de imponer —más o menos sistémicamente— una manera de estar y crear en el mundo. La gestión cultural fronteriza se expone como entre-lugaridad crítica que apela a las posibilidades de existencia individual y comunitaria en las artes y en la cultura, promoviendo la combinación de excelencia y proximidad, la realización de políticas de transidentidad y transculturalidad, y el desarme cultural como herramienta para practicar el “trans-” y como voluntad de aceptación crítica de la diversidad cultural de lo propio y de lo otro.

Recuperando la voz de Eugenio Trías en *La razón fronteriza* (1999), la persona que practica la gestión cultural fronteriza es *limitanei*, es decir, habitante de la frontera como condición existencial, no necesariamente por razón geográfica, étnica, simbólica, ideológica, religiosa, económica, jurídico-administrativa, etc.

Fundamentalmente, la teoría del emplazamiento/desplazamiento de Vázquez Medel (2003), así como la filosofía del límite de Eugenio Trías (1985, 1999) y mi experiencia profesional vivida durante dos décadas, inspiran esta gestión cultural fronteriza que aquí formulo como una relación entre la abeja y la orquídea. La gestión cultural fronteriza está emplazada en un tiempo (plazo) y espacio (plaza) que somos, un *hic et nunc* desde el que damos cuenta y respuesta con la mirada hacia la transmodernidad y la transculturalidad, “ex-sistiendo” (el “ex-” de nuestro origen plural y singular) en un territorio cuya condición de tránsito (entre procesos de desterritorialización y reterritorialización) activa dinámicas críticas de despliegue hacia los demás y lo demás, expresando con todo el potencial copulativo (“límite con” algo) y disyuntivo (“límite de” algo) de la frontera la voluntad de poder ser, hacer, sentir, pensar otro mundo posible, donde la cultura y su gestión sea el empoderamiento efectivo de cada persona y de cada comunidad.

La persona de la maleta aparece ahora algo más definida. Es femenina y desafía el androcentrismo echando mano del ginecocentrismo como primera fase para alcanzar el antropocentrismo (ser humano en sus diversidades). Es hermeneuta y analiza e interpreta aquello que es la relación entre territorio de llegada y territorio entrañado en sí. Es responsable y da respuestas a necesidades, demandas y expectativas. Es agitadora y levanta polémicas, promoviendo disensos como metas para una comunidad creativa y crítica. Es organizadora y contribuye a modelar y canalizar preocupaciones, dinamizando, adaptando, y dando estructuras. Es anticipadora y predice retos y ayuda a visualizar fortalezas y carencias. Es administradora y dispone recursos presupuestarios, administrativos, documentales, técnicos, materiales, infraestructurales, comunicativos, simbólicos. Es ilustrada y científicamente investiga, documenta, relaciona campos de conocimiento. Es intermediaria y conversa entre instituciones públicas, sector privado, tercer y cuarto sector. Es la persona que recibe —utilizando un término reivindicado por Fernando Vicario (2016)— el “encargo” político de combinar excelencia y proximidad, de elaborar políticas de transidentidad y transculturalidad, y de practicar el desarme cultural con un visible propósito transformador, desde una nueva modernidad y una nueva ilustración que incorpore como elementos fundantes la diversidad cultural, la mujer, la cultura 2.0 y las nuevas industrias culturales y creativas, constituyendo estas uno de los ámbitos fronterizos más estimulantes.

En este punto, es conveniente hacer hincapié en que el desarme cultural no es resignación ni deserción, sino una forma diferente y “transmoderna” de encarar un conflicto, un trance, un peligro, un embrollo. Dice Trías del sujeto fronterizo:

[...] a través de su decir y proponer, se enfrenta con otros “sujetos” que dicen y que proponen, enfrentamiento que genera, *en el campo de interacción entre sujetos fronterizos*, luchas, reconciliaciones, debates, guerras, pactos y armisticios. Por consiguiente, el concepto acuñado como alternativa al *núcleo sujeto-objeto* de la primera modernidad, el concepto de *un campo de sucesos que son sujetos en relación de interacción*, nos permite recrear la idea fundamental del fronterizo como ese límite del mundo que *somos*, es decir, habitantes de una comunidad fronteriza en relación de interacción, relación en la cual nos jugamos y conjugamos nuestros modelos físicos, nuestros valores morales y nuestros arquetipos simbólicos e ideales. (1999, p. 169)

La gestora cultural fronteriza es un entre, una bisagra que articula los límites y las puertas y ventanas que dan a unos lados y a otros de la

sociedad, aplicándose e implicándose siempre desde su emplazamiento/desplazamiento complejo, frágil, difuso, tremendamente precario, pero no por ello falto de rigor y de compromiso. La intermediación deviene intercesión y se desplaza revelando —a la contra y a favor, según cada proceso empírico— la “fronteridad” —excelente y próxima, transidentitaria y transcultural— de cada ser humano, de cada vida humana.

La teoría del emplazamiento/desplazamiento hace apología del “inter-” (como ámbito para la convergencia y la divergencia) y del “co(m)-” (como ámbito para la comunicación, la complejidad, la corresponsabilidad, el conocimiento y la cooperación). ¿Es plausible comprender la gestión cultural misma como un entre-lugar epistemológico, es decir, como un campo de conocimiento transversal que puede *completar* o *acompañar* críticamente las ciencias sociales tradicionales? En cualquier caso, si fuera así, la reflexión epistemológica de la gestión cultural sería indisoluble de su ser como acontecimiento empírico. Creo que no es descabellado afirmar que la gestión cultural, además de su probada fiabilidad para teorizar como campo instrumental de un ejercicio profesional determinado, puede aportar valores, metodologías, inspiraciones, interpretaciones y herramientas para las ciencias sociales. La gestión cultural debe hacerse notar, con cautela, en los estudios de política, filosofía, ética, estética, comunicación, antropología, historia, psicología, sociología, economía, etc.

En 1997, en un congreso de gestión cultural organizado por la Asociación Estatal de Gestores Culturales en Madrid, tuve la oportunidad de participar en una mesa de trabajo que intentaba resumir en una frase el ejercicio profesional de la gestión cultural. En aquel tiempo existía el acuerdo de que la persona que dedicaba su modo de ganarse la vida a la gestión cultural no era un artista ni un político ni un académico: no tenía la obligación de emocionar con el arte ni de motivar con promesas ni de instruir con teorías. Se quería establecer un perfil que, por la base, lindara triangularmente: por un primer lado, con los artífices de la cultura; por un segundo lado, con los artífices de las políticas que la institucionalizaban; y, por un tercer lado, con los artífices de unas ciencias humanas y sociales que la habían normativizado mediante una sucesión de taxonomías deudoras del ámbito de conocimiento de partida (antropología, sociología, psicología, historia, economía, filosofía, etc.). Creíamos que en el interior de ese triángulo latía el corazón de la cultura y la ciudadanía. Tras sesudos y alterados debates, el resultado fue este: “La gestión cultural administra recursos destinados a un proceso de intervención, pública o privada, con fines culturales en un territorio”.

Éramos unos cuantos que, entonces, militábamos en la batalla por el reconocimiento social, profesional y académico de los gestores culturales. Ahora somos más, muchos más, y el escueto retrato de la gestión cultural, sin que pierda su simpleza, ha de matizarse como oficio que administra recursos destinados a un proceso de intervención, pública o privada o tercer o cuarto sector, con fines culturales en un (ciber-)territorio. Desde este “escueto retrato” se abordan mayores complejidades, para las que hacen falta muchas y nuevas maletas, a veces hace falta olvidar la maleta y adentrarse en sendas controvertidas y no por ello menos fraternales. En boca del detective superado por los acontecimientos, dice Dashiell Hammett en *Cosecha roja*: “A veces está bien hacer planes. Y otras, lo que está bien es simplemente remover las cosas”. Esa es una de las mejores vocaciones de la gestión cultural fronteriza: remover las cosas hasta donde sea menester.

Lo que importa, aquí y ahora, es darse cuenta de que el desarme cultural es para ir.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Bouzada, X. (2007). El campo del arte en la génesis de las políticas culturales. Poder y gobernanza en la gestión pública del arte. *Política y Sociedad*, 44(3), 39-55.
- D'Alembert, J. (1984). *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Madrid: Sarpe.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Rizoma*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Flahault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, S. L.
- Gardner, H. (2011). *Verdad, belleza y bondad reformuladas. La enseñanza de las virtudes en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Gibrán, Kh. (2014). *El loco y El vagabundo*. Barcelona: Ediciones Brontes S. L.
- Guerra Veas, R. (2015). *Elaborando un proyecto cultural: guía para la formulación de proyectos culturales y comunitarios*. Chile: Ediciones Egac.
- Guerra Veas, R. (2016). *Gestión y autogestión en la cultura y otros escritos*. Chile: Ediciones Egac.
- Liotard, J-F (1998). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lozano, R. (2010). *Prácticas culturales anormales. Un ensayo alter-mundializador*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Maalouf, A. (2005). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martinell, A. (1991). *Diseño y elaboración de proyectos de cooperación cultural*. Madrid: OEI.
- Matarasso, F. (2014). Sin ayuda, sin permiso: las artes comunitarias en tiempos de cambio. VI Jornadas sobre la Inclusión Social y la Educación en las Artes Escénicas, Andalucía. Recuperado de <http://www.mecd.gob.es/mecd/dms/mecd/cultura-mecd/areas-cultura/artesescenicas/artes-escenicas-e-inclusion-social/jornadas-so>

- bre-la-inclusion-social/vi-jornadas-sobre-la-inclusion-social/memoria-vi-jornadas-2014.pdf
- Miralles, E. (2014). Transversalidad y gestión cultural. En L. Ben Andrés, C. V. Zambrano Rodríguez y C. Ojeda Gómez (Eds.), *Manual Atalaya. Apoyo a la gestión cultural*. Recuperado de <http://atalayagestioncultural.es/capitulo/transversalidad-gestion-cultural>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2015). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado el 24 de agosto de 2018, de http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Tecnología [Unesco]. (s. f.). *Declaración de México sobre políticas culturales*. Recuperado el 24 de agosto de 2018, de http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf
- Rorty, R. (2009). *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Rowan, J. (2010). *Emprendizajes en cultura. Discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ruiz Navarro, J. (2008). *Creación de empresas en el ámbito cultural*. Madrid: Ediciones y Publicaciones Autor, SRL.
- Trias, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel.
- Trias, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino S. A.
- Vázquez Medel, M. A. (Dir.). (2003). *Teoría del emplazamiento. Aplicaciones e implicaciones*. Sevilla: Alfar.
- Vicario, F. (2016). *Trazos para los nuevos mapas de la cultura*. Bogotá: Icono.
- Zubiría, S. de, Abello, I. y Tabares, M. (2001). *Conceptos básicos de administración y gestión cultural*. Madrid: OEI.

Notas biográficas de los autores

Ana Patricia Noguera de Echaverri

Es licenciada en filosofía y humanidades, magíster en Filosofía, Ph. D. en Filosofía de la Educación, y cuenta con estudios posdoctorales en Estéticas Ambientales Urbanas. Es profesora titular y emérita del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Manizales desde 1979. Desde 1996 dirige el Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental (categoría A de Colciencias), que ha expandido el concepto de *cultura* y ha problematizado el concepto de *ambiente* en el programa de pregrado de Gestión Cultural y Comunicativa. Es profesora invitada por diversas universidades de Colombia y América Latina, ha escrito y publicado 32 libros y un centenar de artículos sobre cultura, educación, ética, estética y pensamiento ambiental.

Carlos Yáñez Canal

Es profesor de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Manizales y autor de varios libros, artículos, investigaciones y ponencias nacionales e internacionales en el campo de la cultura, particularmente en el de las identidades. También se desempeña como coordinador del Grupo de Investigación en Identidad y Cultura.

Chantal Doré

Es doctora en sociología, profesora de la Universidad de Sherbrooke (Canadá) e investigadora en el Instituto Universitario de Primer Nivel en Salud y Servicios Sociales del Ciusss de l'Estrie–Chus (Quebec, Canadá). Es miembro del comité académico de la revista *Investigaciones Feministas*.

Denise Marcos Bussoletti

Es profesora de la Especialización en Educación en la Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Cuenta con un Ph. D. en Psicología Social. Es autora y organizadora de varios libros y artículos nacionales e internacionales, y coordinadora del Grupo de Investigación en Narrativas Populares y Representaciones Sociales.

Fernando Vanoli

Es arquitecto de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y desarrolla estudios doctorales en hábitat y diseño en la misma universidad.

Gisella Segura

Es trabajadora social y facilitadora de conversaciones públicas. Participa como miembro del Colectivo de Mujeres del Chaco Americano.

Giuliana Muci

Investigadora en el Cilbra (Centro de Estudios Ítalo-Luso-Brasileños) de la Universidad de Perugia (Italia). Sus áreas de interés son las investigaciones interdisciplinarias basadas en estudios de antropología médica desde el punto de vista psiconeurobiológico. Ha trabajado en el universo mágico-religioso de los Andes peruanos y los cultos afrocubanos.

Jacques Caillouette

Es profesor titular de la Universidad de Sherbrooke (Canadá). Su trabajo de interés son las investigaciones y el desarrollo de las comunidades, economía social y desarrollo local, construcción identitaria y prácticas de acción social.

Jorge Wilson Gómez Agudelo

Es profesional en Gestión Cultural y Comunicativa de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Educación y especialista en Estética. Ha sido investigador en los campos de identidad y cultura, y pensamiento ambiental latinoamericano. Actualmente se encuentra vinculado a la Facultad de Ciencias Humanas y Artes de la Universidad del Tolima, adscrito al programa de Artes Plásticas y Visuales en el área de Arte y Gestión.

Krischna Silveira Duarte

Es doctora en Educación de la Universidad Federal de Pelotas (Brasil), maestra en Educación Ambiental y profesional en Comunicación Social con énfasis en Periodismo.

Liliana Kremer

Es profesora titular de Educación y Trabajo Social, y directora de proyectos de investigación sobre temáticas de género, migraciones, identidad e interculturalidad en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Linamar Campos-Flores

Es mediadora intercultural, con Ph. D. en Geografía Humana en la Universidad de Montreal, Quebec (Canadá). Sus intereses son la movilidad humana y la migración laboral temporal de países periféricos hacia países industrializados, sus consecuencias en zonas rurales y sus efectos en el bienestar y en la salud.

Luis Felipe Sfeir-Younis

Es profesor de la Universidad de Michigan con Ph. D. Cuenta con una maestría en Sociología y es economista de la Universidad Americana de Beirut (Líbano). Sus áreas de interés son la sociología de la familia, de la educación, de la etnicidad y de la sexualidad.

María Lina Picconi

Es profesora en Antropología y Música de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), donde se formó en este campo. Además, es magíster en Antropología Social e investigadora en Etnomusicología de la misma universidad.

María Paulina Soto Labbé

Es directora de investigación de Patrimonia Consultores; Ph. D. en Estudios Americanos del Idea-Usach, investigadora del Laboratorio Iberoamericano de I+D en Políticas Culturales y experta de la Unesco para la Convención de Diversidad de Expresiones Culturales.

Michèle Vatz Laaroussi

Se desempeña como profesora en la Escuela de Trabajo Social de la Universidad de Sherbrooke, en Quebec (Canadá). Es autora de varios libros, artículos y contribuciones de trabajo colectivo en el campo de la cultura.

Norma Campos Vera

Es gestora cultural, licenciada en Economía y magíster en Gestión Cultural. Así mismo, es organizadora de las Bienales Internacionales de Arte Siart – Bolivia, de los Encuentros Internacionales sobre Barroco y del Encuentro Boliviano de Gestores Culturales.

Rafael Morales Astola

Es doctor en Filología Hispánica (Programa de Ciencias del Espectáculo), gestor cultural y dinamizador asociativo del sector de la cultura. Es cofundador de la Asociación de Gestores Culturales de Andalucía (Geca), de la Asociación Ibérica de Gestores Culturales y de la Red Latinoamericana de Gestión Cultural; y miembro del Grupo de Investigación de Teoría y Tecnología de la Comunicación de la Universidad de Sevilla (España).

Uriel Bustamante Lozano

Es profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia, coordinador del Grupo de Investigación en Teoría y Práctica de la Gestión Cultural, y conferencista nacional e internacional en temas de cultura y sus políticas, planeación, organizaciones, investigación y gestión de proyectos.

Vagner de Souza Vargas

Es actor desde 1993. Es Ph. D. en educación de la Universidad Federal de Pelotas (Brasil) y licenciado en Teatro y Nutrición de la misma universidad. Así mismo, tiene un grado de maestría en Ciencias de la Salud de la Fundación Universitaria Federal de Río Grande (Brasil).

Valentina Gómez Betancur

Es antropóloga de la Universidad de Caldas, de donde se graduó con el trabajo “Glocalización, desarrollo y paisaje turístico”. También cuenta con una maestría en Artes Plásticas y Visuales.

Winston M. Licon Calpe

Es economista de la UPTC, Tunja, Colombia. Se doctoró en economía en la Escuela Superior de Economía de Praga (República Checa). Actualmente se desempeña como profesor de la Facultad de Administración, en el Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales. También ha sido conferencista internacional y profesor invitado a universidades de España, México, Argentina, Chile, Cuba y Brasil. En especial, ha sido profesor invitado del Doctorado de Lenguaje y Cultura de la UPTC. Fue director de Posgrados de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Entre los libros que ha publicado se encuentran: *Apuntes de la gestión cultural a la administración de las culturas* (2007), *Lecturas críticas y alternativas de realidad empresarial* (2009) y *Apuntes teóricos para la realidad empresarial* (2011), a los que se suman diversos capítulos en libros y artículos en revistas de México y Colombia.

Índice analítico

A

aculturación 108, 230, 234
anticolonialismo 74

B

binarismo 13, 23, 25-27, 30

C

ciudadanía 30, 102, 104, 256, 261, 265
construcciones cognitivas 61
construccionismo 61
cultura hegemónica 119, 235

D

deconstrucción 27, 222, 223, 229, 237
desterritorialización 50, 225, 255, 257, 263

E

empoderamiento 94, 261, 263
entre-lugares 14, 40-44, 49, 50, 156, 162, 253
epistemología del sur 43, 70
etnografía 167, 169, 170, 223

F

fisuras 20, 22, 24, 25, 30
folklore 102, 103, 107, 108
fronteras 13, 14, 22-25, 27, 28, 30, 36, 40-42, 44, 45, 48-50, 59-66, 68, 69, 71, 76-78, 90, 93, 186, 209, 243, 245, 246

G

geopoéticas 155, 157, 161, 162
globalización 208, 234
gubernamentalidad 204, 206, 207

H

hegemonía 207, 219, 222, 226, 234, 235
hibridación 14, 37, 39, 41, 43, 48, 50, 102, 103

I

identidades
 narrativas 87
 locales 86
industria cultural 106, 159, 207, 257
interculturalidad 65, 99, 101, 102, 104, 107, 234
interdisciplinariedad 255

M

marginalidad 219, 223
mestizaje 30, 46, 49, 74, 99, 102, 111
migración 30, 63, 99, 101, 133, 134, 136, 138, 139, 142, 143, 191, 223
minoría 86, 87
multiculturalidad 37, 99, 100, 234

P

patrimonio cultural 105
pensamiento ambiental 153, 159, 171
performance 42, 204-206, 209
pluralismo 101, 102
prácticas culturales 32, 99, 105, 106, 124, 223, 244, 248, 253

R

reterritorialización 55, 255, 257, 263

T

tradición oral 74, 126
transdisciplinariedad 28

Ciencias
de **Gestión**

Entre-lugares de las culturas

Se diseñó y diagramó en la Editorial Universidad
Nacional de Colombia. En su composición se
utilizaron caracteres Brandon Grotesque y ITC
Berkeley Oldstyle Std. Formato
de 16,5 x 24 centímetros.
Se publicó en diciembre de 2018.
Bogotá, D. C., Colombia.

► Este libro ha encontrado inspiración en el concepto de *intermezzo*, de Homi Bhabha, que nos remite a un vivir entre fronteras, lo que le permite a la obra abrirse a múltiples posibilidades y enunciaciones desde otros lugares ajenos a los discursos hegemónicos. De ello dan cuenta los capítulos compilados de autores de diversas latitudes, polifónicos y polisémicos, los cuales refieren a aspectos de la cultura, como las migraciones, enfoques de género y las celebraciones carnavalescas, que han sido invisibilizados o desdeñados desde las ideologías, las normas y las instituciones oficiales. De igual forma, esta obra se articula en cuatro ejes que abordan pedagogías, territorios, estéticas y tensiones culturales con la intención de desbordar los binarismos y proponer un encuentro entre “opuestos” culturales que construyan miradas alternativas de la sociedad.



9 789587 836318