

TOMO II



Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano

Estudios Descoloniales y Epistemologías
del Sur Global

CoPaLa & RPDcolonial



Coords.

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Fernando Proto Gutiérrez

José Javier Capera Figueroa

Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano

**Tomo II - Estudios Descoloniales
y Epistemologías del Sur Global**

Coordinadores

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Fernando Proto Gutiérrez

José Javier Capera Figueroa

CoPaLa & RPDecolonial

Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano.
Tomo II: Estudios Descoloniales y Epistemologías del Sur Global
-1ra. ed. Buenos Aires - México D.F., 2019. 415 pp. (15.24 x 22.86
cm)

OC ISBN 978-179-846-494-6

1. Filosofía.

CDD 190

1ra edición: febrero de 2019

Convocantes: Revista CoPaLa & Red de Pensamiento Decolonial



Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano. Tomo II - Estudios Descoloniales y Epistemologías del Sur Global por Revista CoPaLa & RPDecolonial se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Basada en una obra en deycrit-sur.com

Coordinadores

Eduardo Andrés Sandoval Forero – CoPaLa

Fernando Proto Gutiérrez – RPDecolonial (Argentina)

José Javier Capera Figueroa – RPDecolonial (México)



📌 Soporte proyectual de *Arkho Ediciones* © 2018 -
Todos los Derechos Reservados. Registro Editorial: RL-
2017-23569986-APN-DNDA#MJ. Domicilio legal de la
Editorial: Llambín 724, C.P: 1744. Moreno. Buenos
Aires, Argentina. Editor: Agustina Issa.

Índice

Sobre el sentipensar macondiano universal

Jaime Preciado Coronado 5

Reapropiación de la Naturaleza desde las resistencias en *Abya Yala*

Cristian Abad Restrepo..... 19

La búsqueda del sujeto complejo en la Universidad

Olga Susana Coppari..... 76

Re-tejer las redes de lo común y de la politicidad en la necropolítica neoliberal

Mariana Belén Carrizo..... 127

Diversidad Cultural y Alteridad Colonial. Lenguas, mapas, imágenes, poesía y algo más

Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza, Facundo Serrano y
María Eugenia Borsani - Colectivo Decolonial BLAF..... 174

Pensando en acto desde este sur

María José Melendo (UNCo-UNRN); Celeste Belenguer (IUPA-
UNRN-CEAPEDI)..... 227

La otra Latinoamérica

Brenda U. Iglesias Sánchez..... 277

Da colonialidade do Patrimônio ao Patrimônio decolonial no Brasil

João Paulo Pereira do Amaral..... 307

La crítica contemporánea al desarrollo

Valeria Belmonte..... 361

Sobre el sentipensar macondiano universal

Dr. Jaime A. Preciado Coronado

Profesor Investigador

CUCSH-Universidad de Guadalajara - México

Los Macondos, junto con los bosques brujos de los yaquis, las selvas de los Mundurucú y los ríos-anaconda de los tupis son símbolos de la problemática tercermundista y de la esperanza euroamericana: reúnen lo que queremos preservar y lo que ansiamos renovar. Retan lo que cada uno cree que piensa de sí mismo y de su entorno. En fin, lo macondiano universal combate, con sentimiento y corazón, el monopolio arrogante de la interpretación de la realidad que ha querido hacer la ciencia cartesiana, especialmente en las universidades.

Orlando Fals Borda (2009), *Una sociología sentipensante para América Latina*, CLACSO, Argentina.

Se reconoce a Orlando Fals Borda, sociólogo colombiano, como el primer pensador crítico latinoamericano, en haber forjado el muy sugerente y creativo concepto del sentipensar, del sentipensamiento. Toda una síntesis intelectual entre ser, saber, decir, nombrar, interpretar, actuar, que impulsa sendas investigaciones que han aportado su saber bajo métodos renovados en las ciencias sociales que son capaces de reflexionar y cuestionar sus propios presupuestos de partida. Sobre todo, este concepto ha orientado una forma de discernir la acción social que se pretende integradora del sujeto, o de las y los actores, desde el mundo de las emociones, de los sentimientos, y desde el siempre polémico debate alrededor de la razón -su ética y su estética-, y su mirada desde el pensamiento crítico, que no puede negar una epistemología básica que es sentipensante.

No podemos encontrar una teorización sistemática de esta idea en la obra de Fals Borda, pues ninguno de sus títulos de libros o capítulos incluye explícitamente las palabras sentipensar o sentipensamiento; incluso el libro que hace CLACSO en 2009 como homenaje a su creación intelectual comprometida con la transformación del mundo: *Una sociología sentipensante para América Latina*, es una compilación de trabajos diversos en los que aparece alguna de estas palabras de manera aislada. Sin embargo, gracias al esfuerzo que hizo CLACSO para homenajear al gran

sociólogo colombiano, y a quienes le han dado un sentido de unión a la emoción y al pensamiento en sus trabajos, se puede comprender la fuerza fundadora del sentipensar si se ubican las fuentes que inspiran la indagación epistemológica que está implicada en lo que Boaventura de Sousa nombra como ecología de los saberes, para destacar uno de los planteamientos que sostienen las epistemologías del sur que actualmente debatimos en el Sur Global, una metáfora del sufrimiento tanto como de las utopías compartidas, que supera la mera división geográfica, aunque incluye sus particularidades universales localizadas, territorializadas.

Arturo Escobar indica que el sociólogo colombiano, su coterráneo, Orlando Fals Borda, acuñó los términos sentipensar y sentipensamiento, como constituyentes del principio de vida de las comunidades de la costa caribeña colombiana que viven en cuencas de río y pantanos. En ellas se implican el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente. Por su parte, el escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término sentipensamiento como la capacidad de no separar la mente del cuerpo, y la razón de la emoción.

El descubrimiento de otra manera de vivir el mundo, que Fals Borda encuentra entre los pescadores colombianos, quienes no divorcian el cuerpo del alma, ni el corazón de la razón –como lo

plantea el poeta Eduardo Galeano quien fue el primer entusiasta sentípensante, en *El Libro de los abrazos*-, nos remite a tres metáforas que están entrelazadas con el imaginario sentípensante: 1) la del hombre(léase humano-a)-hicotea (tortuga que vive en ríos, lagunas y depósitos de agua dulce al norte de Colombia; mide unos 30 cm de longitud y tiene dedos móviles unidos por membranas digitales), cuya imagen da pie a la protección o escondite, tanto como al riesgo de sacar la cabeza pero con la sabiduría de moverse con todo y “casa” frente a las amenazas que siente; 2) la metáfora del sentipensar macondiano universal, que ilustra el epígrafe inicial: los pueblos originarios de América Latina y por extensión del mundo, que combaten con el sentimiento y el corazón, desde ecologías del pensamiento y la acción localizadas, y 3) la metáfora del socialismo raizal o "kaziyadu" que en el lenguaje huitoto (pueblo indígena de la Amazonía Colombiana y Peruana) significa "el despertar y el renacer" de nuestra nación.

La metáfora del “humano”-hicotea acerca la dimensión sentípensante a los Caracoles zapatistas, en cuanto a proyecto de vida, resistencia, adaptación a las condiciones ecológicas, en una suerte de cuerpo que unifica cabeza y corazón que se protegen mediante un caparazón resistente pero integrado al movimiento del cuerpo. Emociones y razónse reúnen en el cuerpo-sentipensamiento, a diferencia de ciertas religiones que dividen al

espíritu del cuerpo o de la carne, siempre sospechosa de concupiscencia o degradación. El campo sentipensante es también una geocultura macondiana, que revaloriza el imaginario como fuerza instituyente fundante. Con la diferencia, respecto de la modernidad occidental, que su universalización corresponde a la interculturalidad en tanto relación dialógica entre diferentes. Esos mundos donde quepan muchos mundos, a los que apuestan los zapatistas, implosionan frente al mundo único, pretenciosamente verdadero, de la modernidad liberal unipensante y castradora de alternativas, con lo que se abren quiebres frente a los relatos dominantes pero también encuentros con las narrativas subalternas, sean literarias profesionales o pertenecientes a los saberes populares.

Y, la metáfora del socialismo raizal o "kaziyađu", abre múltiples dimensiones sentipensantes, dado el desafío incluyente que plantea la convivencia entre diferentes, sin que opere la exclusión fragmentación del capitalismo de los desiguales y confrontados. Hay un paralelismo asombroso entre la utopía del mundo andino, enunciada en el Sumak Kawsay, del buen y del bien vivir, con el despertar y renacer que plantea Fals Borda en su idea germinal de socialismo raizal. Aunque los énfasis varían si nos referimos al espacio de lo público estatal y de lo público social. O se piensa en el Estado del buen vivir, en el socialismo raizal, en

la cuestión nacional y plurinacional, o se piensa en el buen vivir a secas, más orientado por lo social que por lo estatal, más comunitarista plural y diverso, sin fronteras heredadas por la colonialidad del poder, del ser y del saber, como lo planteara Aníbal Quijano. Un debate que nos remite a la interrogante sobre la pertinencia social y cultural del término sentipensante, cuando se introduce el juego y las tensiones entre las escalas geopolíticas y cuando se toma en cuenta la matriz del poder, tanto como la del contrapoder.

Recordemos que Orlando Fals Borda, propuso un campo del conocimiento en el que se ligaran teoría y práctica, acción y discurso, interpretación de la realidad y sus consecuencias para una transformación razonada y con sentido, o dirección impresa a ese proceso transformador, y de hacerlo desde el corazón, las emociones, el sentimiento. Se trata de la Investigación-Acción-Participativa, que no ha dejado de interpelar la dimensión educativa y pedagógica en la permanente tensión entre el afuera y el adentro, entre la otredad interactuante y el nos-otros. La cita que sigue de Fals Borda, extraída del libro que hace en su homenaje CLACSO, muestra la complejidad del paradigma de la acción participativa sentipensante:

A diferencia de aquellas viejas generaciones centristas acomodadas, la generación activa y sentípensante actual ha logrado acumular prácticas y conocimientos superiores sobre la realidad nacional y puede actuar mejor en consecuencia. No ha temido salir al terreno a pesar de los peligros e incomprensiones, y volver a aprender con gusto y ánimo sobre nuestro especial entorno tropical, combatiendo el tradicional colonialismo intelectual y político ante los norteños, y redescubriendo las culturas y tradiciones regionales y provinciales de nuestros pueblos de origen: los aborígenes, los afrocolombianos, los campesinos antiseñoriales provenientes de España, y los colonos internos. Y son respetuosos de los valores fundamentales de éstos, que debemos remozar y proyectar hacia el presente y el futuro, como pegante ideológico del socialismo raizal o Kaziyađu que adviene sin tregua.

El Tomo II - *Estudios Descoloniales y Epistemologías del Sur Global*, dedicado a las “Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano”, contribuye al enriquecimiento y problematización sentípensante con una rica gama de trabajos:

La metáfora incluyente raizal acude a diversos imaginarios indígenas: la del Sumak Kawsay, al buen vivir; la del Kazidayou, colombo-peruano, llama al despertar y renacer, la del ayllu andino, como comunidad familiar ampliada y su tierra, conforman las cuatro regiones del Tahuantinsuyo pregonado a los cuatro vientos, por su común origen en la cultura inca. Qué decir de las

resonancias del nahua en tantos imaginarios, unos mestizados, otros apropiados por sus comunidades originarias. En esta obra se sentipiensan en el Abya Yala, que significa: “tierra noble que acoge a todos” y “tierra joven en plena madurez”, un vocablo de origen kuna que se imagina para y desde el continente americano. Aquí se reinvierte la invención de una comunidad: a diferencia de América que es una imposición excéntrica –proveniente de fuera de nuestro centro-, el Abya Yala es una invitación continental a pensarnos y sentirnos por nosotros mismos, desde una narrativa descolonizadora que interpela a crear esa tierra de vida que nos acoge a todos. Un particularismo universal que contribuye a liberarnos de la colonialidad del poder, dando un nuevo lugar a la libertad de todas y todos y a mantener la esperanza.

También se piensa y se siente “la otra Latinoamérica”, como un concepto impuesto igualmente desde la excentricidad colonial, cuyo origen bastardo de rivalidades entre las potencias coloniales: las Américas latina y sajona, hace des-creíble el mundo único eurocéntrico de la modernidad. Desde una epistemología del sur se revalorizan territorios de vida que se construyen aquí y allá, donde lo indígena impulsa una narrativa incluyente de la totalidad social y que plantea desafíos para lo no indígena, para lo no campesino, para las epistemologías afrocéntricas y urbano-populares. El llamado es a sentipensar las geopolíticas del conocimiento: las

vinculadas a profesiones, al diseño de políticas aplicadas, las que miran al imaginario popular, sus resistencias y, especialmente al cuestionamiento de las universidades e instituciones de educación superior, desde donde se modelan sujetos para el mercado y para las funciones públicas, con su inspiración y efectos en la fragmentación del conocimiento y la escisión del sujeto sentípensante.

1992, año de la conmemoración del V Centenario de la invasión española del continente, que transitó de las Indias a la invención de América, representa una época refundadora de críticas y resistencias frente a la colonialidad del poder. Las luchas contra el racismo, la desigualdad, por la justicia y la emancipación, cobran mayor visibilidad a través del movimiento 500 años de resistencia negra, indígena y popular, que ya no cabe en la idea de América Latina, ni en la de América para los americanos. Vivimos la necesidad de pensar desde la pluriversidad, en contra de la universalidad homogeneizante, en la interculturalidad, contra el pensamiento único, los nacionalismos excluyentes o las integraciones regionales dependientes y subordinadas a la acumulación capitalista.

Enrique Dussel, ofrece un concepto que anuda, sin sujetar, esa multiplicidad espacial y temporal de las comunidades políticas, reales e imaginarias, en la idea de transmodernidad. Carlos Fuentes,

propondría la síntesis afro-indo-iberoamericana, para dar forma a ese imaginario otro frente a la visión caduca de esa América Latina posterior al descubrimiento del *Espejo enterrado*, que invisibiliza nuestras identidades múltiples y diversas. Arturo Escobar, concibe una Latinoamérica-afro-Abya Yala, con la idea de no abandonar nuestra parte colonial anglo-euro-céntrica, que está a la par de nuestra composición afrodescendiente y de pueblos originarios. Quizá habría que pensar en una Nuestra América-afro-Abya Yala, para así reunir la amalgama de identidades que produjo la colonialidad en el continente americano, con su geografía diversa que es sede del imperio capitalista más poderoso de la historia, pero donde hay resistencias y creaciones comunitarias desde Alaska hasta la Patagonia. Ahí donde lo afro y lo indígena, pero también nuestra herencia mestiza anglo-euro-céntrica, incluyen pero superan los límites de Tierra de Fuego al Río Bravo. José Martí, sentipensó las entrañas del monstruo como una parte constitutiva de Nuestra América, actora y promotora del Sur Global.

Este segundo tomo del sentipensamiento, reflexiona sobre su época, sus instituciones, estados, formas de democracia republicana y deliberativa; la desigualdad social, cultural, educativa –particularmente la universitaria- como fuente de la crisis sistémica y global del horizonte de civilización, y los

impedimentos para constituir al sujeto sentípensante. Desde una perspectiva que integra emociones, sentimientos y crítica a los presupuestos de la razón y sus condiciones espaciales temporales frente a la acumulación capitalista, esta época de crecimiento económico de carácter neo-extractivo, se interpreta desde las epistemologías del sur, en plural, de manera que la relación entre sociedad, estado, mercado y naturaleza están íntimamente imbricadas; es el giro eco-territorial como lo plantea Maristella Svampa, y como lo interpretan Porto Gonçalves, David Harvey, Milton Santos, Eduardo Gudynas o Enrique Leff, quienes desde la ecología política avizoran los impactos depredadores del imperio económico capitalista, lo cual toma como uno de los ejes convergentes en esa crisis global sistémica del Sistema Mundo Moderno: la acumulación por despojo o por desposesión. La necropolítica que atenta contra los territorios de vida de la pachamama, como lo inspira el pensador camerunés Achille Mbembe.

En torno del ideal expandido por esa modernidad colonialidad del poder en el desarrollo, hay un campo amplio para la crítica decolonial. Así como el concepto de la globalización encubre el contexto de su origen en la colonialidad del poder, el desarrollo ha sido una piedra de toque que machaca las expectativas de esa modernidad que nunca existió, como lo plantea

Bruno Latour, y que podemos decir que nunca existirá. La crítica a la teoría del desarrollo es uno de los puntales del sentipensamiento orientado por la decolonialidad destinada a demoler las narrativas del mercado y sus correlatos en las políticas económicas y sociales dominadas por el neoliberalismo, en el espejismo de la democracia liberal, y en el reino del individualismo a ultranza. Los resultados del maldesarrollo, como lo nombran Svampa y Viale, son desastrosos para la gran mayoría de la humanidad, pero ahí donde la colonialidad del poder ejerce su hegemonía, ahí también hay resistencias, creaciones, utopías sentipensantes que hacen respirar esperanza en este libro. Donde el principio de alteridad, el reconocimiento del otro y la otra, demandan y hacen vigente, desde experiencias que van del cuerpo al pluriverso, de la comunalidad, pasando por un impacto local y global, la prefiguración del ya no, del todavía no, del ahí vamos. Es la latencia expresada en el Estado de los comunes, como lo imagina Raúl Zibechi; son las redes de lo común fundantes de otra politicidad como se plantea en esta obra.

Narrativas sentipensantes, demandan traducir o interpretar los vínculos entre discurso, modos de la organización social, experiencias de vida, formas de resistencia, que empoderan los lenguajes desde la ecología, el locus, donde se enuncian emociones y pensamiento. Una dimensión enriquecida en esta obra con el rescate del imaginario poético asociado con ese sentir y pensar

desde el sur. La expresividad del discurso entraña mecanismos de poder, cuyos significados corresponden a la concepción particular de la diversidad y su desafío por legitimar una verdad que proviene de una espontaneidad que está siempre en tensión entre su naturalidad y su lucha contra la colonialidad en la que se enmarca el capitalismo. Los lugares, culturas, vínculos desde donde se enuncian prácticas de vida y emociones, no están al margen de la colonialidadnecropolítica del biopoder dominante y su perversa naturalización de la desigualdad, la exclusión, la subyugación producto de privilegios, destacadamente el patriarcado, y la carga del racismo.

El concepto sentípensante, como tal, tiene otras aproximaciones. Saturnino de la Torre, impulsor de la Red Internacional de Ecología de los Saberes, menciona el concepto sentípensante desde la estrategia pedagógica, que une las emociones a la razón pensante, en 1997, aunque es hasta 2005 que escribe de manera sistemática sobre la unión del sentir y el pensar. Edgar Morin, aunque no usa tal concepto explícitamente, su obra en torno de la teoría de la complejidad parte de una ética unificadora del sentir y el pensar hacia y desde un horizonte de civilización. Para citar dos casos de intelectuales que están comprometidos con la descolonización del pensamiento y contra un enfoque anglo-euro-céntrico. Una muestra del desafío por

establecer un diálogo sentípensante que no sea mistificador ni mitificado de las epistemologías del sur. Un pensamiento chovinista es infértil. Esta obra muestra que se puede dialogar críticamente entre sentipensamientos de Nuestra América Afro Abya Yala, con enfoques integradores de intersubjetividades e interculturalidades de cualquier autoría de cualquier parte del mundo. Aquí está la sugerente propuesta del universalismo macondiano sentípensante.

Reapropiación de la Naturaleza desde las resistencias en *Abya Yala*

*Cuerpo y territorio como coordenadas epistémicas-
políticas*

CRISTIAN ABAD RESTREPO

Resumen

El presente escrito es una reflexión que nace de la preocupación por teorizar los mundos posibles, sin que el centro de la discusión crítica sea la teorización sobre la modernidad, sino más bien intentando liberar las ciencias sociales, en especial la geografía, para pensar los espacios de libertad donde existen marcos categorías de la esperanza. Dicho de otra forma, se intenta no confirmar lo que sabemos sino más bien explorar dos conceptos articulados, a saber, el cuerpo y el territorio, pero pensados desde las coordenadas del pensamiento-nuestro. Esta reflexión nace al compartir con varias experiencias de resistencias contra el extractivismo-minero en el *Abya Yala*, donde varias comunidades dicen “No a la mina” constituyéndose como narrativa descolonizadora donde están creando mundos posibles apoyandosen en los existentes, recobrando la relación vital entre cuerpos en los “territorios de vida”. En ese sentido, la pregunta que

orientará este artículo reflexivo es ¿Cuáles son los vectores que componente la reapropiación de la Naturaleza desde las resistencias contra el extractivismo-minero en el *Abya Yala*? ¿Cómo la reapropiación está emparentada con un proceso de descolonización de la Naturaleza? Para responder a esta pregunta, propongo dos categorías que son el cuerpo como posicionalidad y el “territorio de vida” como categoría emergente desde el *Sumak Kawsay*.

Introducción

Actualmente nos embarga las incertidumbres a la hora de dar respuesta ante una realidad que se nos presenta de manera paradójica. En ocasiones leemos esa realidad compleja con categorías que en algún momento fueron pensadas por otros para otras realidades y que ahora las repetimos sin tematizar su contenido. Pasa que cuando nos damos cuenta que no somos dueños de nuestro pensamiento con el cual tematizamos nuestra realidad, nos encontramos, como dice Aníbal Quijano (2000), peruano-sociólogo, con un espejo que distorsiona lo que refleja, es decir, la imagen que vemos a través del espejo no es del todo creíble, porque los rasgos “materiales e intersubjetivos” son propios del eurocentrismo. Sin embargo, a pesar de eso somos profundamente distintos.

“...cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos es necesariamente parcial y distorsionada. Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y hacer aquella imagen como nuestra y/o como perteneciente a nosotros solamente. De esta manera seguimos siento lo que no somos y como resultado, no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada” (Quijano, 2000, p. 136).

Entonces, ¿cómo leer la realidad de las resistencias dentro de los conflictos socioambientales sin encubrir lo que está pasando, sin mentirnos? He llegado a la conclusión que este proceso implica una profunda reflexión, o como dice Juan José Bautista (2014) de una toma de autoconciencia, pero dialogando con el otro para percibir la proximidad de esa realidad que es ajena y de la cual se quiere aprender, para después enunciar desde allí lo que nos pasa en tanto que la realidad se vuelve lenguaje. Sólo ha sido posible reflexionar desde esta angustia de conocer a través del contacto con pueblos y comunidades que le dicen No a la minería, que se resisten a la expulsión y a su aniquilación produciendo espacio, creando mundos alternativos (escuelas, granjas, caminos, bosques y otros cuerpos) para habitar la tierra y producir la vida.

La activista Laura Ortiz del movimiento del NO a la mina en Esquel – Sur de la Patagonia – Argentina explicaba que “después de luchar, sacar el cuerpo a la calle, nos dimos cuenta que el problema no es solamente la empresa minera que nos va a

contaminar, sino que el problema es contra nosotros mismo”. Desde Laura Ortiz puedo entender que la autoconciencia es un proceso de “desprendimiento epistémico” lento que el mismo proceso de resistencia va abriendo y construyendo, al conocer las falacias que impide ver más allá que la modernidad. Para lograr desprenderse es necesario intenta incorporar otros lenguajes, categorías y pensamiento de otro espacio-tiempo. No es gratuito que la activista esté en un proceso de recuperación, como lo estoy yo, de valorar otros lenguajes, representaciones y sentidos no modernos que tiene impacto sobre nuestros cuerpos y territorios. Ahora bien, este artículo reflexiona sobre el cuerpo y el territorio como dos categorías articuladas para pensarnos la reapropiación de la Naturaleza desde el *Abya Yala* para romper con el espejo eurocéntrico del que habla Anibal Quijano.

De acuerdo con lo anterior, el presente escrito está estructurado en tres partes. La primera es el cuerpo como la coordenada desde el cual se produce un pensamiento situacional, es decir, como la experiencia de estar bajo el (neo)colonialismo puede tematizar con mayor rigurosidad las consecuencias de la modernidad/colonialidad-capitalista. Desde esta experiencia se hace describible el mundo de la modernidad para crear los mundos siendo las coordenadas para la descolonización. El mundo de la modernidad escindió el cuerpo del espacio, pero cuando el cuerpo

ya dividido, pero autoconsciente de la imposibilidad de seguir habitando en la división, a saber, fragmentado de las relaciones vitales, nos enseña que entre mayor es la relacionalidad entre cuerpos y espacio nos acercamos a los lenguajes, modos de vida y *epistemes* encubiertas por la modernidad, a mayor relacionalidad mayor es la descolonización epistémica y política porque de lo que se trata es de poder vivir. Así, el cuerpo como categoría analítica y de actuación, debe considerarse como el primer acto geográfico de la descolonialización espacial.

Como segundo punto, se hace un acercamiento a la categoría del territorio, pero vista desde abajo, desde la territorialidad de los pueblos que articula dos dimensiones: lo físico y lo simbólico. El territorio emerge como categoría para pensar los horizontes de sentido de los pueblos, diferentes a la concepción moderna de éste. El conflicto entre los territorios de los pueblos contra la soberanización del Estado y sus narrativas extractivas-modernas, ha desencadenado convulsiones territoriales en el *Abya yala*, donde se revuelcan los cuerpos contra la modernidad para mantener las relaciones vitales de la existencia humana y no humana. En ese sentido, la disputa por el territorio son disputas epistémicas-políticas. Territorio y *epísteme* son parte fundamental de la existencia de otro modo de ser. Ahora bien, la descolonización epistémica está relacionada en cómo podemos aprender de esos

territorios que están desarrollando el *sumak kawsay* como horizonte civilizatorio. Introducimos la categoría de “territorios de vida” que ha sido una narrativa producida en plena resistencia contra el extractivismo-minero, o contra el horizonte cultural de la modernidad pero desde su lado colonial.

Por último, las consideraciones finales que nos permitan tematizar más a fondo la reapropiación de la Naturaleza desde estas dos categorías mencionadas, además de qué otras pueden ser de utiliza para pensar los mundos posibles para entender mejor la geografía del *Abya Yala*.

El cuerpo como lugar de enunciación de la resistencia, r-existencias y descolonización.

Sin lugar a dudas el cuerpo es una categoría desde la cual podemos romper el mito de la modernidad, pero no de un cuerpo anatómico que responde sólo a las necesidades primarias de comer, respirar, beber y sentir, (aunque la disputa contra la minería-moderna también tiene que ver con mantener determinadas anatomías en el espacio) sino de una corporalidad que ha experimentado el lado oscuro de la modernidad, que habla desde y habita una posicionalidad racializada. Es decir, de habitantes en concreto cuya experiencia relatan la colonialidad que la modernidad ha encubierto.

Cuando situamos el conocimiento, éste se vuelve corpóreo, es decir, la epistemología tiene un color, una sexualidad, es subjetiva, un lugar desde el cual surge y se difunde. Quiere decir, que la forma en como pensamos está mediada por el espacio-tiempo, en el lugar donde habitamos que impacta nuestra experiencia. No existe un conocimiento universal como lo pretende el eurocentrismo que nació con el encubriendo/expulsión territorial y corporal a partir de 1492. Es decir, el conocimiento, o sea el cuerpo desde el cual tematiza la realidad que le corresponde no está por fuera de las condiciones históricas para que se piense como si estuviera por fuera del espacio-tiempo.

Todo conocimiento es situado, siempre nace desde determinados privilegios o en permanente confrontación con las estructuras de poder, en especial el conocimiento producido en resistencia contra el desarrollo moderno-minero. Boauventura de Sousa nombra este proceso como las epistemologías del Sur. Algunas feministas negras lo nombran como epistemologías afrocéntricas y las comunidades indígenas como epistemologías andinas. Muchos autores desde la perspectiva decolonial, a saber, Dussel, Mignolo, Fanon, Grosfoguel, Cusicanqui entre otros, hablan de cuerpo-política del conocimiento o geopolítica del conocimiento.

Lo anterior quiere decir que el sujeto de la resistencia no encubre su etnicidad, ni su clase, ni su género (como si lo oculta el Ser imperial-moderno), antepone sobre todo su cuerpo como la coordenada y ubicación tanto epistémica como política, conectada con las condiciones realmente existentes de su territorio. Lo dicho, no sugiere que existan particularismos, como bien lo destaca el eurocentrismo, sino que al tratarse de una visión de mundo que tematiza las consecuencias del sistema moderno/colonial, sea producida una posicionalidad que le da a ese cuerpo el poder de interpelar y de realizar una crítica radical porque se ha visto sometido a las múltiples jerarquías de poder, lo que implica una crítica que va más allá del sistema capitalista, para confrontar el (neo)colonialismo, el patriarcado y el imperialismo, dado que es insuficiente decir que estamos en un sistema capitalista o ecosistema del capital (Harvey, 2014) , porque de esa forma negamos los cuerpos excluidos que estableció el patrón colonial de poder (Quijano, 2000) . Sucede que ya no basta luchar contra la burguesía, sino contra la brutalidad colonial anteponiendo nuestros cuerpos oprimidos con sus estéticas, especificidades y lugares.

Muchas de las feministas y resistencias étnicas han planteado que no es suficiente destruir el capitalismo, sin la destrucción de las diversas jerarquías de género, sexuales, raciales y epistémicas, incluso las ecológicas. Llegar a esta conclusión ha permitido abrir

el foco de las luchas sociales, aspecto que muchos teóricos de la decolonialidad han tratado de desarrollar, entre estos Quijano y Grosfoguel, al comprender que asistimos a un proceso complejo llamado “heterogeneidad estructural” donde coexisten múltiples relaciones de poder al mismo tiempo y en el mismo espacio. Esta crítica nace desde los cuerpos que están cruzados por las múltiples jerarquías de dominio, una de estas es la economía capitalista que hace parte de un “paquete” de relaciones de poder, basadas en lo racial/étnico en la división internacional del trabajo con relaciones de centro-periferia a escala mundial (Grosfoguel, 2006, p. 36).

Cuando la crítica parte del cuerpo oprimido, vemos una radicalidad que pretende acabar con las condiciones de posibilidad de la opresión múltiple producida por la modernidad, porque no es una crítica que surja dentro del sistema moderno sino de las consecuencias que dicho sistema intenta ocultar, silenciar y borrar. Es decir, las consecuencias como la contaminación de los ríos y de los valles, la destrucción de la agricultura, la pérdida creciente de los medios de subsistencia y el racismo no están desligadas de la experiencia humana, por tanto de los cuerpos que se reproducen y habitan en los espacios afectados por dichas consecuencias.

La posicionalidad generada allí no es un particularismo como fue anotado anteriormente, sino el conocimiento que se produce para entender la universalidad del lado oscuro de la modernidad

que es la destrucción/expulsión. Conocimientos estos que ha permitido a los cuerpos desarrollar estrategias de liberación por la pasión de vivir a pesar de los sufrimientos y de la perversidad. Frantz Fanón ha planteado que “el colonizado está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado pero no convencido de su inferioridad” (Fanon, 1961, p. 47) . Esto es lo que nos permite comprender que en lo más íntimo de la experiencia de los oprimidos (cuerpos desarraigados o en proceso de desarraigamiento) habita las ganas de vivir e intentarán evitar su aniquilación corporal. Es en ese pequeño espacio “del no convencimiento” de donde afloran las “nuevas utopías” y las resistencias hacia un horizonte de transformación (Grosfoguel, 2006).

Esto sugiere que no se podrá interiorizar por completo en nuestros cuerpos el deseo del opresor, porque va en contra de nuestra existencia humana. No es posible un aniquilamiento total, pues la fuerza de vivir de los seres humanos hace imposible la extinción de toda resistencia¹ (Huguet, 2016) . El opresor no conseguirá ver, ni entender esta resistencia íntima. Se confundirá en sus limitaciones, buscará por todos los medios y maneras de mantener la relación colonial, pero no podrá controlar el tiempo ni

¹A no ser que haya una guerra de escala nuclear sin precedentes en la historia, que borre la especie humana.

el espacio donde sucederá la revuelta, la liberación. Es imposible convencer a alguien de su aniquilación, que se mate, que deje de existir. Los cuerpos oprimidos sólo debaten el modo de romper la relación colonial (Memmi, 1969) , no su negociación, aunque parezca negociación, no lo es. El cuerpo reconoce las impurezas y los no absolutos de su autenticidad, pero buscará su identidad genuina y se aferrará a ella con orgullo para liberarse, como sucede con los pueblos del *Abya Yala* y las nuevas comunidades que luchan contra la minería en el último ciclo de acumulación del capital, al escudriñar en la historia sobre sus antepasados para resistir y dar sentido de otro modo su existencia.

La frase de Fanón, resulta fundamental para entender que no hay un afuera absoluto del sistema moderno/colonial, todas las culturas fueron racializadas para mostrar que las estéticas modernas son superiores, imponiendo jerarquías de dominio de unos cuerpos sobre otros. Sin embargo, a pesar de esta bestialización del otro (racialización), la liberación, como señala Dussel, sólo es posible si las respuestas nacen de esos pequeños latidos de resistencia, de las epistemologías locales que fueron encubiertas por los mantos a-espaciales de la modernidad. Si bien esos pequeños espacios de existencia, de memoria y de la posibilidad de otro modo de Ser han sido afectados por la modernidad, no quiere decir, como el mismo Dussel lo señalan,

que estén subsumidos e incorporados por completo. De allí, surge la oportunidad de romper los discursos que minoriza y los menos precia (Huguet, 2016) . Es desde estos horizontes relativos de la exterioridad, donde subyace la potencialidad crítica de construir comunidades imaginadas, otros mundos posibles o, en palabras de Dussel, transmodernos (Dussel, 2015).

Es desde los cuerpos subalternizados de donde nace la diversidad no sólo de proyectos sino de realidades históricas para ir más allá que la modernidad/colonialidad (Bautista, 2014), realidades en concreto desprendidas de los horizontes eurocentrados, basadas en las especificidades múltiples que han querido controlar y dominar. Esto hace referencia a la existencia de múltiples y variadas formas de organización social, diversas epistemologías, otras maneras de socialización intergeneracional y variadas formas de apropiación de la Naturaleza. Desde los cuerpos subalternizados por la historia colonial, se hace un llamado a principios universales basados en lo pluriversal o como diría Grosfoguel (2006), “un universal que incluya todas las particularidades epistémicas... Como dicen los zapatistas, luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles” (p. 45). Es decir, donde otros cuerpos con otras senso-corporalidades tengan cabida para su desarrollo conforme a sus horizontes de vida.

A modo de ejemplo, en la cultura y lengua *mè'phàà*, localizado en el Estado de Guerrero en México, existe una ceremonia denominada *xtámbaa* que significa piel de la tierra. *Xtá* significa piel y *mbaa* tierra. A través de esta ceremonia los cuerpos se vuelven piel de la tierra, es decir, estar en la tierra es vivir como otro. Esta ceremonia se realiza posterior a los sueños reiterativos que tienen las personas al dormir. Los intérpretes con sus técnicas logran saber el animal con el cual están soñado. Para que se dé esta conexión, se realiza un ritual para transformar a las personas en los otros, en el hermano-animal. Es con la ceremonia *xtámbaa* que el cuerpo se vuelve otro, se transforma en otro, en bosque, en ríos, en la tierra, en animales, por medio de esto se cuida la vida, se vuelve territorio. Se es en el mundo con las mismas condiciones que el otro, a la vez que se es animal. Se asume, que no se está sólo en el lugar donde se construye la territorialidad. En los relatos de la historia oral de esta comunidad, se cuenta que en cierta ocasión “un niño jugaba con una serpiente, su papá, al darse cuenta, mata a la serpiente por temor a que muerda al niño, pero al momento de matarla el niño también muere”. Esto se explica porque la serpiente era el hermano-animal del niño y ella vino a jugar con él, su “ser otro”. (Matiúwàa, 2018) . En definitiva, se es cuerpo-territorio porque los cuerpos están “atados” a determinados espacios físicos-simbólicos que son los proveedores de las energías

vitales de existencia. Así, el cuerpo nos remite a una convivencia, a una solidaridad con el territorio.

De acuerdo con lo anterior, el cuerpo es el referente que articula la reflexión de la reapropiación de la Naturaleza y que, en Karl Marx, hace 150 años ya había teorizado, pero no quiere decir que partiera desde él. Es fundamental subrayar que para este autor en los Manuscritos: Economía y Filosofía, describía que el pensamiento sobre lo real es un pensamiento que tematiza la Naturaleza humanizada sobre sí misma y sobre el resto de la Naturaleza, porque por fuera de ella no es nada.

“Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”. (Marx, 1980, p. 111)

Según esto, tornarnos cuerpo, es decir, tener conciencia de que somos Naturaleza es darle lugar a un sinnúmero de significados sobre la vida por fuera de los marcos de la modernidad/colonialidad. El cuerpo desde su trabajo está anclado-agarrado a la materialidad que produce la realidad, su vida. El cuerpo es el medio por el cual se produce lo humano viviente, es decir, el cuerpo tiene como intencionalidad prolongarse en el tiempo, prolongar su territorio. Es desde los cuerpos

subalternizados que los espacios alternativos a la modernidad son producidos, porque en los espacios modernos estos cuerpos son bestializados, son vistos como animales cuya única identificación es la mera presencia física o, como dice Catherine Walsh (2017), la “negación del cuerpo vivido”, por tanto, su epistemología, su territorialidad, su materialidad.

Nos reapropiamos de la Naturaleza al mirarnos como cuerpo, porque nos preocupamos por lo realmente existente. Dice Juan José Bautista que, al elevar nuestra conciencia y lugar en el mundo, nos damos cuenta de una racionalidad que nos habita, que se despliega desde lo más profundo del Ser, una racionalidad de la vida, que por encima del amor a la razón, está el amor a la vida, en definitiva, un amor a los cuerpos negados, o sea a los territorios y paisajes que aun guardan la posibilidad de existencia. No se puede sustraer la reapropiación de la Naturaleza sin una reflexión sobre el cuerpo, porque es desde el cuerpo que la relación colonial extractiva-minera termina, al anteponer la complejidad material de las conexiones físicas, simbólicas y políticas de los cuerpos y de sus territorios de forma crítica. Frantz Fanón lo explica mejor “Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano...

¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí... [alguien] que interroga!”
(Fanón, 2009, p. 190).

Interrogarse por el cuerpo-territorio que somos, la piel de la tierra, es el acto más digno en el contexto actual de encrucijada civilizacional, al reconocer-nos los/como cuerpos, reconocemos la diversidad de existencias y de relacionamientos con la Naturaleza, formas de apropiación múltiple de experimentar la materialidad, de producir la vida. Así, el primer acto de conciencia geográfica es mirar-nos al cuerpo y vernos situados dentro de una estructura de poder para desde allí cuestionar, caminar y construir el horizonte político de otro mundo (ya) existente que nos ponga a la altura de nuestro tiempo. Esto no es una reflexión profunda sobre la ecología del otro, investigar quién es el otro, cómo piensa y cuál ha sido su experiencia, sino mirarnos desde nuestro cuerpo que se cuestiona en las estructuras de poder desde sus emociones, subjetividades y experiencias, para desde allí vernos en la multiplicidad de ecologías posibles representadas por lo mítico, lo creativo y lo imaginativo (Walsh, 2017, p. 417).

Dejarse habitar por lo que ha negado la modernidad, significa avanzar en una racionalidad de la vida para concebir a la Naturaleza de otro modo o, como diría Juan José Bautista, como sujeto. Este tipo de subjetividades son fundamentales para repensar-nos en “los procesos organizativos, las experiencias de

vida y la acción política” (Walsh, 2017, p. 417). Es obvio que en los espacios del capital como en las ciudades modernas, los cuerpos hayan sido producidos dentro de una racionalidad indoliente (Sousa Santos, 2000), cuyo trabajo lo realizan para ampliar el capital, por tanto del racismo y de la segregación socioespacial. La preocupación inmediata de esos cuerpos es hacer del tiempo la máxima rentabilidad posible como explica Porto Gonçalves (2018), “la máxima *time is money* [el tiempo es dinero] solo tiene sentido si pensamos el tiempo como algo abstracto, como la mente que piensa sin cuerpo, sin materialidad” (p. 57). En este espacio, los cuerpos son sacados de su esencia básica que es ser tierra, de experimentar su espacialidad primaria. En la ciudad habitan los cuerpos cuya piel la produce el capital porque no resulta del contacto con la tierra para la reproducción de la vida, son cuerpos concebidos por la modernidad, un cuerpo sin piel o más bien una piel producida por el capital, una segunda piel a modo de cuerpos desituados. No obstante, a pesar de esta escisión, los cuerpos saben que son de la tierra, por mas articulado que esté el ecosistemas del capital (Harvey, 2014) o al formación depredadora (Sassen, 2015).

La reapropiación de la Naturaleza deviene, entonces, de una creciente descolonización del cuerpo como primer acto geográfico de conciencia, como nos lo enseña la cultura *mè'phàà*, o como

teorizó Marx, porque nos olvidamos de lo que realmente estamos hechos y sobre la cual trabajamos para vivir: la tierra. Muchos discutirán que esto es pachamamismo o “pensamiento vernacular”, que no aplica como modelo universal para cambiar la civilización tal cual como esta. Ahora de lo que se trata es de impulsar una perspectiva pluriversal, donde coexistan diversos pueblos, se respeto a la diversidad de mundos con sus sensibilidades y formas de producir la Naturaleza, otras maneras de sentirse piel en la tierra, de vestirse, de satisfacer las necesidades, de criar a los niños/as, de gestionar el metabolismo social y sus tecnologías. Entonces, la reapropiación de la Naturaleza nos lleva hacia un horizonte donde quepan mundos en diálogo intercultural. Con la cuestión pluriversal se diversifica las opciones de mundos, múltiples maneras de ser y existir, es decir, implicaría una real democratización de la opciones de vida (Quijano A. , 2011) , de respeto a los proyectos alternativos a la modernidad.

Ahora bien, las resistencias que están en el marco de la defensa de los territorios contra la minería-moderna, nos han enseñado que es necesario volver a pensarnos el hábitat del cual hacemos parte, porque dependiendo de las epistemologías con las cuales nos concibamos como cuerpos, afectaran los territorios, las fuentes de trabajo y las formas de reproducción de la vida. La defensa de los territorios no se resume a visibilizar las economías

alternativas al modo de producción del capital-minero que, en la mayoría de las ocasiones, los medios de comunicación, los gobiernos y los empresarios intentan agotar la discusión como si todo se tratase de cual es más viable en términos de rentabilidad, cuando en realidad la discusión pasa por un asunto más profundo referido a la forma de gestionar la vida, llena de sensibilidades y de emociones.

De acuerdo con lo anterior, para fines prácticos, es el conflicto el escenario, como nos lo recuerda Porto Gonçalves, “en que las contradicciones se muestran en estado práctico y, como tal, es un escenario óptimo para ampliar el conocimiento sobre el mundo, sobre cada situación... los conflictos amplían el conocimiento de la sociedad sobre sus problemas.” (p. 89), agregaría, sobre los propios cuerpos. Es en el conflicto donde nos vemos a nosotros mismos, con nuestras limitaciones y angustias que intentamos romper haciendo uso de las diversas estrategias disponibles y construidas. Es en el conflicto donde el cuerpo logra situarse con sus particularidades, reconoce sus conexiones territoriales, las dependencias ecológicas y la valorización del paisaje, los ríos, las montañas, los bosques, sus vecinos humanos y no humanos, es decir, aumenta la preocupación sobre su entorno, en definitiva, sobre la geografía que habita al geo-grafiarla (Porto Gonçalves, 2006).

Confirmamos así, que el cuerpo en tanto piel de la tierra es constitutivo de la Naturaleza. En suma, es en el conflicto donde se avanza en la descolonización de la Naturaleza, al activarse la conciencia del lugar habitado y su lugar en la estructura de poder. Así, el cuerpo como coordenada política, va situándose en la medida que el conflicto va radicalizando las posicionalidades. Lo que quiero decir con esto, es que en los escenarios de conflicto las resistencias van tomando conciencia de su corporalidad, de las anatomías locales y de las formas vivientes de los cuerpos en sus territorios, de su materialidad. Es en el conflicto donde se desata la férrea tarea de reapropiación de la Naturaleza, cuyos cuerpos van visibilizando los mundos existentes a partir de su experiencia, van construyendo cuerpos colectivos en el espacio y solidarizándose con otros procesos de resistencia, para finalmente construir una subjetividad conectada y arraigada con la Naturaleza como forma de existencia en el territorio.

El territorio como categoría de resistencia: racionalidad de la vida y la Naturaleza como sujeto

En el punto anterior fue mencionado el cuerpo de las resistencias como eje inicial no solamente de los procesos de desprendimiento epistémico como lo apunta Mignolo (2010), sino desde el cual nacen las territorialidades en contextos de conflicto

socioambiental. Ahora bien, el territorio es otras de las categorías fundamentales que cruza la reflexión de la reapropiación de la Naturaleza. Si bien hemos insistido que la descolonización de la Naturaleza es consustancial a sentirnos cuerpo, o sea, a tomar el control colectivo de los ciclos vitales, es en ese control como territorialidad que deviene el territorio.

Porto Gonçalves es quien, dentro de la perspectiva decolonial y a partir de su experiencia con las luchas en Latinoamérica, ha propuesto en su trabajo de vida una aproximación a la teoría geográfica de los movimientos sociales, que permita comprender la geograficidad de las resistencias en sus diversas manifestaciones, en tanto que por movimiento significa, en palabras del propio autor, transformación de lugar y por tanto configurador de una nueva orden social posible. Retomo este autor por ser significativo desde la geografía en las ciencias sociales, pero también al resaltar su valiosa contribución para teorizar lo posible y la esperanza.

El geógrafo brasileiro reivindica el territorio como categoría para explicar las nuevas territorialidades, al desnaturalizar el concepto moderno del territorio asociado al Estado y localizarlo a partir de los sujetos históricos al cual le es consustancial. Resalta que la sociedad y el territorio son indisociables, es decir, la existencia de una sociedad se realiza por medio del territorio. En palabras del autor “no existe sociedad a-geográfica, así como no

existe espacio geográfico a-histórico” (Porto Gonçalves, 2006, p. 9) ... “La sociedad es espacio constituida por hombres y mujeres de carne y hueso que en su materialidad corporal no pueden prescindir del agua, de la tierra, del aire y del fuego” (Porto Gonçalves, 2015, p. 26). Es a este tipo de territorio al que nos referiremos.

Así, toda apropiación material de los cuerpos nos remite a una gestión, pero no de una gestión moderna basada en los recortes espaciales contenedores de recursos naturales sobre los cuales se ejerce un poder soberano, sino de una gestión como resultado de una racionalidad de la vida que responde a los ciclos vitales de la existencia humana y no humana, es decir, cómo los grupos sociales organizan el espacio, cómo lo percibe y le otorga sentido, cómo distribuye los objeto, las tareas, el trabajo de sus cuerpos y las técnicas o tecnologías, en definitiva, cómo producen relaciones sociales y de poder que hace posible su existencia (Restrepo, 2007). Tenemos entonces que “el territorio es constitutivo por la sociedad en el propio proceso en que teje el conjunto de relaciones sociales y de poder” (Porto Gonçalves, 2006, p. 13), es decir una forma de administrar la existencia de la sociedad. Así toda apropiación material es a la vez simbólica y política como diría el geógrafo crítico brasileiro. De forma simple, podemos decir que el territorio

en cuanto naturaleza+cultura permite la habitabilidad material de los cuerpos y de los grupos humanos.

Cabe resaltar que esta apropiación material-simbólica se percibe con mayor intensidad en los diversos conflictos, en especial los socioambientales. Es en los conflictos donde se establece de forma nítida los territorios. Por ejemplo, los significados sobre la Naturaleza tanto de las comunidades campesinas-indígenas-afrodescendientes como de las empresas extractivas-mineras, no solamente delimitan marcos categoriales y de acción política divergentes, sino delimitaciones espaciales para su apropiación de forma diferenciada. Así se configuran representaciones raciales sobre el otro como obstaculizadores del desarrollo minero para el caso de los grupos que se oponen al extractivismo y los empresarios que llevan desarrollo y trabajo a las regiones como los salvadores ante la pobreza. Se va naturalizando la guerra contra los pueblos, se va superponiendo una territorialidad sobre otra, o sea, unos cuerpos que racializan a otros irrespetando su habitabilidad o, las resistencias van ganando espacios de modo creciente en diversas escalas.

Las resistencias han inaugurado un nuevo patrón de conflictividad dado el contexto de modernización de los espacios por vías del desarrollo extractivo-minero en el *Abya yala*, en especial en los últimos 20 años, evidente con la expansión de la

frontera de la megaminería en la región, “destacándose una nueva periodización de las luchas sociales donde el territorio y las territorialidades gana visibilidad” (Porto Gonçalves, 2015, p. 47).

Gracias a los medios alternativos de comunicación, a las cumbres y encuentros de pueblos indígenas, campesinos, afrodescendientes, movimientos y grupos sociales, de la preocupación epistémica de tematizar los conflictos y las resistencias en las universidades, aun siendo modernas, además del auge de las categorías del pensamiento crítico latinoamericano, se enfatizan las diversas matrices de racionalidad de las otras civilizaciones con sus territorios de pensamiento para encontrar repuestas y salidas a la modernidad/colonialidad-capitalista.

Territorio y epistemología

El conflicto ha facilitado la oportunidad de teorizar los territorios de las comunidades cuando, en efecto, existe una preocupación por tematizar la vida, de racionalizar las sociedades imbricadas con sus espacios. En esto Porto Gonçalves (2006) es enfático al decir que en “la conflictividad se revela ricas posibilidades teóricas y políticas” (p. 19), pues en éste se definen, sin duda, los mundos y/o las territorialidades. El Ser y el no Ser se instaaura concretamente en las luchas sociales, quiénes son los depositarios legítimos e ilegítimos de la razón, quiénes son los

legales y los no legales, quién gana más espacio y quién no. En ese sentido, se disputan la geografía de un pensamiento, la lucha por territorio. Quiere decir que en los territorios hay epistemologías de la cual se nutre, se reproduce y se recrea. Así, todo territorio, desde la perspectiva abordada aquí, presupone una *episteme* que orienta el carácter político de la sociedad donde está localizada.

Por ejemplo, las resistencias contra el extractivismo-minero están asumiendo ontologías como el buen vivir ausentes en las movilizaciones, especialmente en la década de los 70s y 80s donde las luchas sociales exigían el cumplimiento de los derechos y más presencia del Estado, es decir, exigían completar la tarea de la soberanización de los territorios. No obstante, todas las resistencias antimineras en la actualidad hablan del buen vivir o recurren a la matriz andina de pensamiento del *Sumak Kawsay*. Esta ontología está siendo recuperada para marcar la radical diferencia territorial, no solamente al asumir los lenguajes y las categorías para disputar el espacio vivido, sino también porque asumen prácticas y ritualidades que fueron olvidadas, pero que renacen con la resistencia, en definitiva, como sentencia Porto Gonçalves (2015), con la r-existencia como reivindicación territorial.

Esta recuperación de otras matrices de pensamiento se da un contexto de “convulsión territorial”, por la expansión de la modernidad/colonial capitalista articulando los espacios

apropiándose de la naturaleza americana de los minerales en diversos países: En Venezuela con el Arco Minero de la Orinoquia, en Colombia con el Cinturón de Oro, en Perú con los proyectos estratégicos mineros sobre la cordillera de los Andes, lo mismo Chile y Argentina, o las Áreas Mineras Estratégicas declaradas de interés mundial en México, sin contar con el establecimiento de los desiertos verdes en Brasil y la infraestructura energética y de transporte que impacta a todo el continente, además de la creciente etno-bio-piratería generalizada en la región, han generado una movilización de múltiples actores sociales amenazados por la expansión de la modernidad/colonialidad-capitalista en su fase actual. Áreas que en las anteriores décadas no eran prioridad para el desarrollo minero, hoy día se torna de interés nacional y regional, estremeciendo las entrañas de los cuerpos con sus territorios. En ese sentido, las transformaciones territoriales dentro de las geografías políticas de los Estados, son el resultado de los diseños y del ordenamiento de los territorios de acuerdo al patrón colonial de poder (Quijano, 2000).

El proceso de expansión de la modernidad/colonialidad-capitalista está conectado con una forma de pensar los espacios, ordenarlos y clasificarlos. Lo anterior presupone una epistemología que sustenta la desigualdad social y ecológica. Fijémonos que territorio y epistemología están siempre conectados, en suma, el

territorio adquiere una corpora(ción)lidad, una especificidad epistémica, un color, una clase y un privilegio de género que la modernidad ha intentado esconder, pero sabemos quiénes son, de dónde viene y por qué se esconden. ¿Quién ha visto un banquero o gerente/dueño/accionistas de una empresa minera protestando en las calles por mantener sus privilegios?

En este contexto de “convulsión de los territorios”, las territorialidades cobran relevancia pues son movilizadas, de manera obligatoria, a ser más visibles ante la opinión pública (al colocar en la agenda un problema que está poniendo el riesgo la existencia de pueblos y comunidades), ante el Estado moderno (demandan políticas públicas y demarcación de las tierras de comunidades indígenas y afrodescendientes o reservas campesinas), ante los gobiernos en los diversos ordenes locales (que cuestionan sus acciones extractivas-mineras), ante grupos y organizaciones supranacionales (para que vigilen los derechos humanos como los colectivos y los ambientales), ante las universidades (para que las ciencias sociales estén a la altura de los desafíos contemporáneo y cambios de paradigmas), en fin, las resistencias son más visibles en los diversos escenarios para revertir la creciente amenaza para las culturas por la configuración territorial de la modernidad, que permita abrir más espacio para transformar la orden social y espacial. Ante esta “convulsión de los territorios” hay una nueva

geografía que producida desde las resistencias y movimientos sociales en el *Abya Yala* profunda. Dice Porto Gonçalves que “el territorio implica pensar políticamente la cultura... la lucha política es también una lucha para afirmar otras *epistemes*” (Porto Gonçalves, 2012, p. 55), lo que presupone una infinidad de procesos sociales y culturales que emergen con el conflicto, dándonos a entender de la diversidad de habitabilidades y de pensamientos.

El surgimiento de territorialidades diversas en contextos de convulsión, es decir, de una transformación de los metabolismos sociales y de los ciclos vitales de pueblos, se explica a partir del desmoronamiento del sistema moderno/colonial actual, en tanto que es insoportable asumir una mentira moderna (el desarrollo, progreso y extractivismo-minero) como horizonte de vida, cuando ya la historia Latinoamérica ha mostrado la ferocidad colonial (despojo, muerte y negación de la identidad). Ante esto se multiplican los proyectos, se visibilizan las resistencias, se radicalizan las economías alternativas, en suma, se diversifica los mundos posibles, o sea los territorios con sus pensamientos a lo que llamamos “territorios de vida”.

La relación entre territorio y epistemología es la que permite comprender la especificidad del “territorio de vida”, categoría a la cual muchas resistencias vienen nombrando, lo que presupone una

racionalidad de la vida que orienta la especificidad de éste a la cual deseo referirme. Aunque sea una redundancia conectar el territorio y la vida, no lo es cuando el extractivismo-minero impone su “territorio de muerte”. Esto le da validez completa a las comunidades para desarrollar marcos categoriales que posibiliten cuidar sus espacios. Explica Grosfoguel (2016) que en la actualidad se juegan dos proyectos: el de la vida y el de la muerte. Entonces, es fundamental tematizar la vida como principio o criterio para medir todo tipo de pensamiento, porque ya estamos cansados de pensar las geografías del poder que cruzan a los cuerpos y los domina. Es hora de tematizar los “territorios de vida”, es decir, las geo-grafías en tanto que éstas son constitutivas de las relaciones que establece el ser humano con su materialidad (Porto Gonçalves, 2002).

Los “territorios de vida” son una manifestación de la geográficidad humana que tiene como horizonte de sentido la reproducción social de los integrantes que lo conforman y de la Naturaleza, es decir, donde es desarrollada la creatividad y la potencialidad de los cuerpos a través de los trabajos productivos, dígame de pasaje no extractivos, y de despliegue de una racionalidad de medida con la tierra (Restrepo, 2018). Dicho de otra forma, es donde se establece una territorialidad que hace posible la existencia en plena relación con el lenguaje y el

pensamiento. No se bebe agua y se aprovecha el bosque de igual manera para todos, el agua y la montaña se ritualizan en tanto que diversas formas de trabajo adquieren otro sentido, cosmologías si se quiere. Ahora bien, para deshacernos de los territorios de la modernidad, o sea, del olvido que somos, necesitamos volver a vernos en cuanto Naturaleza. Volver al territorio, reconocer que sin éste el conocimiento de la Naturaleza es imposible la vida. Es decir, el territorio del cual enunciamos no se distancia o está al margen de la naturaleza porque nuestra subjetividad lo sabe muy bien, que sin este tipo de relacionalidad es imposible vivir y que la vida depende de la Naturaleza. La epistemología de los pueblos sobre su Naturaleza, que vivieron de forma encubierta por la modernidad, constituyen territorios con sensibilidades-otras, es decir, los territorios de vida se vivecian en la subjetividad de la naturaleza como madre-tierra, como forma de existir.

Todo territorio es sentido desde el momento que es nombrado, por tanto vivido y habitado. Así el territorio es una expresión de la sociedad que lo constituye y lo estructura a la vez que éste se transforma con el pasar del tiempo. A modo de ejemplo, la comunidad *Kayambi*, localizada en el norte de la Provincia de Pichincha en Ecuador, tiene una conexión profunda con el Cerro de Puracá situado a mas de 3700 metros sobre el nivel del mar. En tiempos de verano los más jóvenes de esta comunidad suben a la

montaña para realizar el *Wuachakaray*, realizan un grito para pedir a la Pacha Mama el regreso de la lluvia. Además de compartir los alimentos como ocas, mellocos y machuas. De igual forma, ante los retos actuales de cambio climático, para proteger la montaña, esta comunidad ha desarrollado una forma de organizar el territorio de acuerdo a su cosmogonía, con puntos cardinales a través de la *Chakana* o Cruz del Sur² donde se articula el trabajo colectivo, reciprocidad, diversidad de saberes y cuidado por los ecosistemas basados en la producción de alimentos. Se ordena el territorio de acuerdo por donde sale y se guarda el sol. Existen millares de ejemplos de las cuales podemos aprender para resignificar nuestra concepción del territorio, no algo dado y preestablecido como nos fue legado por la modernidad, un territorio contenedor de cosas, sino entender la relacionalidad establecida en cuanto sociedad. De varias maneras, los pueblos andinos han insistido en este carácter relacional que nos lleva hacia otras configuraciones sociales más cercanas al entendimiento de la Naturaleza como sujeto (Bautista, 2014) . Entre mas relacionalidad tengamos, menos es el carácter egoconquistador que llevamos dentro.

² Ver el trabajo de mujer indígena Kayambi Graciela Alba titulado “Análisis geográfico del Ordenamiento Territorial desde la cosmovisión Kayambi en la Comunidad Indígena Pukará de Pesillo, parroquia Olmedo – Ecuador”. Presentado en el primer Congreso Nacional de Geografía del Ecuador. “Territorios en transición: Transformaciones de la Geografía del Ecuador en el siglo XXI”

Los “territorio de vida” no significa una categoría ingenua, al contrario, responde a la creciente “convulsión territorial” para contrarrestar los sentidos amenazadores del extractivismo-minero, es decir, está dentro de los contextos geograficos marcados por el conflicto. Es una categoría que lleva implícita una forma de existencia social contrapuesta a la representación de la territorialidad minera. Se sugiere que este marco de enunciación se desarrolla en pleno conflicto social por la afirmación material y simbólica de las comunidades, moviliza sentidos y genera estrategias. Es decir, la disputa material y simbólica se vuelve lenguaje como proceso performativo de los cuerpos en defensa de su territorio no sólo como acto resistencia, sino también como acto de creación de mundos.

La racionalidad de la vida es la marca distintiva de los territorios que dicen No a la mina. Juan José Bautista es quien tematizará en su trabajo con mayor rigurosidad tal racionalidad en ¿Qué significa pensar desde América Latina? Este autor que enuncia desde su condición de filósofo de la liberación –aymaranos “ilumina” para romper el objetivo de producir conocimiento como acto de amor a la razón. Al interpretar esta idea, nos damos cuenta que el conocimiento moderno está de espaldas al territorio porque es sobre éste donde se produce la sabiduría. Es en el territorio, en el sentido de territorializarnos como sujetos de la

Naturaleza, desde la cual podemos producir otro orden como bien lo tematiza Porto Gonçalves, pero ese orden debe como última instancia girar entorno “a la producción y reproducción de la vida de la humanidad y de la vida de la Naturaleza... porque piensa desde el criterio material de la reproducción de la vida de todos” (Bautista, 2014, p. 120) . Dicho de otra manera, cuando los territorios tienen la marca distintiva de la vida, territorios de vida, sabemos de las implicaciones éticas que permitan o condicionan la posibilidad de la vida no solamente dependiente del trabajo humano, sino también de la vida de la Naturaleza del cual dependemos. De cualquier modo, los territorios de vida que surjan en condiciones contradictorias, buscarán la manera de ir al pasado, reinventar la historia, recuperar los saberes encéntricos, nombrar de otro modo la vida como traducción de una nueva experiencia emergente contra la modernidad/colonialidad-capitalista.

En buena hora, el filósofo boliviano, nos plantea una racionalidad de la reproducción de la vida en general, desde la cual puedan evaluarse los sentidos de los diversos tipos de racionalidades. En ese sentido, para la racionalidad de la reproducción de la vida, el pensamiento moderno al fundarse en una racionalidad que se creyó universal, siendo una racionalidad de muerte, ya es un pensamiento caduco, tradicional, poco innovador y que no ofrece alternativa. Si partimos de esta visión, entonces “es

posible el despliegue y desarrollo de muchos mundos y muchas formas de producción y reproducción de la vida humana y de la naturaleza” (Bautista, 2014, p. 236) . Si comenzamos a tematizar desde la base material de los pueblos en sus territorios y con sus significados, de seguro se nos expanden horizontes civilizatorios, profundizamos las resistencias y hacemos más visibles otras formas de habitar o de sentipensar.

A la luz de esta perspectiva, estamos ante la necesidad de un nuevo orden social que nos plantea la urgencia de tener y construir otras fuentes de conocimiento o categorías para pensarnos los tiempos actuales, pero ya no categorías que tematizan el mundo del dominador, como lo hemos mencionado, sino del mundo de los mundos. Sabemos y la historia lo ha corroborado, la modernidad y en específico el extractivismo-minero ha necesitado de los pueblos, sin la cual no sería posible la historia tal cual como la conocemos hoy día. Es decir, sin los pueblos de la tierra, sería imposible los nacimientos de los imperios y del colonialismo. La diferencia es que estos fueron tematizados desde la modernidad, pero nunca los pueblos comenzaron a tematizar los entrampes de la modernidad, pero, gracias a esta convulsión, desde lo territorial se está empezando a tejer los pensamientos de liberación contra el extractivismo en casi toda la geografía de los Andes y de la

amazonia. Territorialidades que tiene como principio universal la vida y no la razón. En palabras de Juan José Bautista

Ahora el tiempo es «nuestro tiempo», porque ahora el tiempo histórico y el tiempo de la política ya no acontecen de modo impersonal ante la vista impávida de los pueblos, sino que el pueblo es quien se apodera de los acontecimientos, porque ya no es objeto del tiempo impersonal de los modernos, sino que se está constituyendo en sujeto y actor de su propio destino, de su propio tiempo histórico. (Bautista, 2014, p. 240)

Así, cada realidad humana, o mejor, desde cada realidad de los sujetos en resistencia en proceso de liberación pueden producir sus destinos, pero desde los territorios que permita la reproducción de la vida, para continuar poblando este planeta con diversos paisajes, alimentos, vestidos, músicas, en fin, en cuerpos vigilantes de la vida material de todo ser humano y no humano. Nos damos cuenta de esto por los conflictos que no solamente padecemos todos ante las ambivalencias que nos trajo la modernidad, además de los que vendrán con mayor radicalidad, sino ante el agotamiento de toda fuente de racionalidad, la vida. Por eso en los “territorios de vida” hay una profunda autoconciencia de las implicaciones de la minería-moderna, porque nace de la necesidad de superar los problemas que no están afuera, sino dentro de cada sujeto al confrontarse con los desafíos que impone la realidad aterradora de vivir sin la posibilidad de reproducir la cultura y la Naturaleza, lo

que supone, otro relacionamiento basada en una ética de la responsabilidad como diría Hinkelammert y el buen común. Es decir, “la racionalidad de la convivencia, de la solidaridad, de la corresponsabilidad, son constitutivos de la racionalidad de la vida” (Bautista, 2014, p. 149) . ¿Desde qué lugar y espacio de enunciación es teorizado los “territorios de vida” contra el No a la mina?

Territorio de vida y el buen vivir (*Sumak Kawsay*)

La categoría de “territorios de vida” es tematizada desde la matriz de pensamiento del *Sumak Kawsay* que, como ya fue referenciado, las resistencias están asumiendo dicha racionalidad como horizonte civilizatorio con el propósito de proteger los territorios contra el extractivismo-minero³. ¿En qué consiste esta

³ Tanto en Ecuador como en Bolivia son los dos Estado que han elevado el buen vivir y vivir bien como objetivos mayores de sus constituciones. En Ecuador es entendida como “Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”, está asociado a derecho al agua, ambiente sano y equilibrado ecológicamente, los pueblos y nacionalidades tienen el derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturaleza (artículo 74), bien común, los derechos de la naturaleza, interculturalidad”. En Bolivia aparece como *suma qacaña* (vivir bien) “La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo” (artículo 306) La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos “(artículo 312). Cabe resaltar que el buen vivir se los presenta de manera muy distinta en cada constitución. Para ver sobre este

matriz de pensamiento y cómo se ha incorporado en las diversas luchas contra el extractivismo? ¿Ha tenido algún impacto el *Sumak Kawsay* en luchas contra la minería moderna donde no hay presencia indígena, siendo una matriz de pensamiento andino?

No existe pensamiento que dé respuesta a la crisis civilizatoria como aquellas epistemologías de la tierra, por cierto, consideras como algo exótico o simple pachamamismo para los modernos siendo los responsables de la crisis actual. Estas epistemologías, en particular el *Sumak Kawsay* no es solamente una “propuesta [epistémica] alternativa al sistema que nos oprime y nos explota” (Macas, 2010, p. 179)⁴, sino el pensamiento vivo que ha estado antes de la modernidad, ha estado con la modernidad y está más allá que la modernidad como modo de vida. Es decir, es un pensamiento milenario actual que nos proponen las comunidades andinas para la transformación de las relaciones sociales que nos lleven a concebir el espacio de otro modo. Dice Luis Macas (2010), indígena *kichwa Saraguro* y ecuatoriano, que es una categoría de “unidad estratégica de los pueblos” ... “que ha generado articulaciones sociales desde los pueblos hacia acciones

tema el artículo de Eduardo Gudynas (2011) resulta significativa llamado “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir” y Alberto Acosta (2010) con su trabajo “El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la constitución de Montecristi”

⁴ Lo que está entre paréntesis es mío.

conjuntas” (2010, p. 188) contra el sistema que oprime y subyuga. El *Sumak Kawsay* es, entonces, un asunto geopolítico que parte desde los pueblos del *Abya Yala* para liberarse de la modernidad.

El *Sumak Kawsay* es un pensamiento y un modo de vida milenario de experiencias históricas de vida elevada a modo de propuesta para que otros pueblos, no necesariamente indígenas, puedan avanzar para superar la crisis como opción de vida en contexto convulsivos y que muchas veces es traducida, bien o no, como el “buen vivir”⁵. Es decir, este modo de ser en la práctica nos

⁵Los debates sobre este tema son bien interesantes, porque existen los que están en la línea que creen que el *Sumak Kawsay* es apenas un modo de vida local, de pueblos que sobreviven de la tierra, de la producción de alimentos, reconocen que es un modo de vida alternativo a la modernidad, pero no reconocen que pueda ser un modelo ideal y general para toda la sociedad. Es decir, los sujetos modernos ven en este modo de vida una alternativa para los pueblos indígenas, pero no una alternativa civilizatoria. En el otro lado de la línea, están aquellos que no creen en un modelo ideal para todo el mundo como lo propone el capitalismo, que uniformiza los espacios y los cuerpos, sino una matriz civilizatoria alternativa a la modernidad en su diversidad, desde el cual pueda ser reconstruida la sociedad, al ampliar los marcos categoriales no modernos como el trabajo de la reproducción de la vida, los alimentos, la pachamama o madre tierra. Dentro de esta línea están aquellos como Juan José Bautista quien plantea que el *Sumak Kawsay* no puede ser una alternativa, ni entenderse como alternativa, pues se dejaría intacta la modernidad/colonialidad-capitalista como otra alternativa de vida más, sino que ésta racionalidad aparezca como el criterio para vivir en el presente. Así, “determinar el horizonte, el criterio gracias al cual podamos entender o concebir algo como bueno, y el criterio ya no puede ser solamente un proyecto de sociedad, sino la condición de posibilidad de cualquier proyecto de sociedad o de comunidad en relaciones con la Naturaleza” (2014, p. 144).

plantea otra forma de organización de la sociedad y de una racionalidad definida como sistema comunitario. Dice nuestro autor *kichwa Saraguro* que el *Sumak Kawsay* es un concepto y una práctica fundamental en la vida comunitaria. “Es una vivencia y es el pensamiento que se constituye en el pilar fundamental del proceso de construcción social del sistema comunitario en *Abya Yala*”(Macas, 2010, p. 180).

En suma, el sistema comunitario no es posible sin la *Pachamama* desde la cual la vida comunitaria se concibe. En ese sentido, el territorio visto desde esta perspectiva sería el espacio que posibilita las condiciones de reproducción de la vida o que provee las posibilidades de vida. Si partimos de este raciocinio, somos “el resultado de las formas de convivencia con la naturaleza” (Macas, 2010, p. 181). Así, el territorio está regido por leyes que reflejan la vitalidad de la *Pachamama*, como fue explicado en la sesión pasada sobre la fiesta *xtámbaa* del pueblo *mè'phàà*.

Según esto, no existe dicotomías para pensar el territorio como algo externo o como resultado de una construcción, como si fuera un efecto que nace con el cuerpo hacia la tierra. En realidad, sucede que desde esta perspectiva andina somos beneficiarios del

Los territorios de vida transitan dentro de la segunda perspectiva y se radicaliza al convertirse en modo de vida.

territorio desde la cual nos nutrimos y vivimos, somos territorio a la vez en tanto Naturaleza. De allí, que el territorio sea sagrado desde el cual se piensa y se actúa como la coordenada para la realización del sistema de vida comunitaria y el despliegue del *Sumak Kawsay*.

No es posible pensar el “territorio de vida” sin el contenido de esta racionalidad. Si partimos de que el cuidado del territorio implica una permanente vigilancia de la vitalidad de la *Pachamama*, entonces debe de existir formas de convivencia y de coexistencia entre seres humanos y los elementos vitales para que el territorio sea la expresión del espacio-tiempo de la Naturaleza, de la habitabilidad. En suma, la vitalidad de la *Pachamama* y la habitabilidad humana hacen posible la existencia del territorio de manera integral con todos sus elementos físico-simbólicos, es decir, la plenitud (armonía y equilibrio) de una comunidad (Macas, 2010). Es imposible un sistema comunitario sólo de sujetos dividiendo la vitalidad de la Naturaleza. En definitiva, el *Sumak Kawsay* nos lleva a una relación vital de todas las existencias que constituyen la vida.

Si miramos esto en términos de crítica a la modernidad, superamos la existencia escindida del estilo de vida basada en la mercantilización de la Naturaleza, superamos sus falacias y las mentiras desarrollistas. Es el *Sumak Kawsay*, en términos de

Alberto Acosta, una oportunidad para imaginar nuevos mundos, en tanto que Eduardo Gudynas la reconoce como “una nueva ética ambiental que reconoce valores intrínsecos en la Naturaleza” (Gudynas, 2011) . Dicho en otras palabras, la relación vital (postextractivista) se confronta con la relación colonial (extractivista) para transformar las bases que sustenta la civilización de muerte, al poner en evidencia la relación suicida entre humanos y de la Naturaleza.

Esta tensión entre las racionalidades “vitales” y las “coloniales” no significa la destrucción en terminos violentos de las relaciones coloniales (aunque la historia ha enseñado que la relación colonial es interrumpida por via la violencia como lo enseñan Fanón), lo que se está sucediendo actualmente es no una confrontación convencional, sino como dice Manuel Rozental, una suplantación del sistema creando otros territorios, otras formas de sociabilidad. Es decir, los “territorios de vida” en realidad suplantán la modernidad monolítica desde el *Sumak Kawsay* sienta un proyecto de subjetivización para que la Naturaleza vuelva hacer, a través del ser humano viviente, un sujeto.

Esta suplantación es factible cuando nos sacamos (nos salimos) del sistema de la modernidad y nos asociamos con otros que están en proceso de desprendimiento epistémico, para alterar la relación colonial poblando con nuevos significados nuestra

existencia. De allí la importancia del *Sumak Kawsay* para resignificar nuestra geo-grafia como narrativa material de la descolonización. Los “territorios de vida” nos remite al desarrollo de la comunalidad y sólo puede explicarse desde esta practica cotidiana, es decir, el desarrollo del *Sumak Kawsay* como ontologia que se ancla en las resistencias, que en su momento fue reducida y reciclada por la modernidad, pero que en la actualidad cobra fundamental importancia como practica de resistencia en los territorios decapitados. Esto constituye una salida desde las exterioridades relativas a los entrampres de la modernidad y de la resignación epistémica que legitima el *estatus quos* del sistema.

Ahora bien, ¿Cuál es el contenido de la racionalidad de la vida que encanta el pensamiento de la resistencia por el territorio y la dignidad humana? Las comunidades andinas han planteado que el *Sumak Kawsay* proviene del *quechua* o *kichwa* que significa vida a plenitud. Luis Macas lo apunta de la siguiente manera

... *Sumak Kawsay*. *Sumak* significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior. *Kawsay* es vida en realización permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; la vida entendida desde lo integral. Es la esencia de todo ser vital. Por tanto, *Kawsay* es estar siendo”.

“El *Sumak Kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción de la existencia humana y natural. Es decir, el *Sumak Kawsay* es el estado de plenitud de toda la comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales, en las que se manifiesta la

armonía, el equilibrio interno y externo de toda la comunidad, no solo humana sino también natural. A esta orientación o sistema de vida, desde la concepción y práctica comunitaria se le denomina la fase superior de la vida, el *Kapak Ñan*. (Macas, 2010, p. 184)

Muchas de las comunidades que viven en la cordillera de los Andes, que es el eje vertebral del extractivismo-minero en el mundo, están recurriendo a esta forma de pensamiento para diferenciarse de los horizontes del desarrollo minero difundidos por el Estado como vía para modernizar los territorios. Muchas de las comunidades que no hablan las lenguas indígenas, desde la cual se siente con mayor “vigor” esta racionalidad de la vida, están optando por los principios civilizatorios andinos, lo cual no invalida que éstas se refugien en esta matriz de pensamiento para poder resistir y crear otras espacialidades mismo no aplicando en su pureza los preceptos del *Sumak Kawsay*. Es cierto que se ha criticado la traducción a la lengua española o portuguesa, a saber, el “buen vivir” y “*bem viver*” como una occidentalización del *Sumak Kawsay*, en tanto que el buen vivir hace referencia a lo “bueno, lo deseable y la conformidad”. En lengua *kichwa* el buen vivir es *Alli Kawsay*. La diferencia entre estas dos visiones es descrita por Luis Macas en tanto que el “*Sumak Kawsay* es una institución, una vivencia que sedesarrolla en las entrañas del sistema de vida comunitario y es aplicable solo en este sistema, el concepto del Buen Vivir se procesa desde la visión occidental, que tiene

correspondencia con el pensamiento, el sistema vigente y se inscribe en este modelo, que significa maquillar o mejorar este sistema”. (Macas, 2010, p. 184)

Si bien es claro que esta racionalidad de vida corresponde originariamente a los pueblos y nacionales del *Abya Yala*, no por eso es un pensamiento cerrado como muchos puritanos epistémicos que intentan difundir para limitar los procesos de liberación de los pueblos. De igual modo, existen límites en los marcos categoriales que tenemos como mestizos, en tanto estamos circunscritos a una disputa de ser y no ser, a una permanente búsqueda de identidad y de diferencia para intentar recobrar los sentidos de la vida plena. El buen vivir como traducción occidental del *Sumak Kawsay*, es quizás una vulgarización que ha producido la modernidad en términos de lenguaje, pero lo que observados con las resistencias contra el extractivismo es que ha sido una categoría que orienta las acciones colectivas para transformar las relaciones sociales y los espacios de acuerdo a las condiciones de posibilidad existentes en los territorios. Esto nos obliga a entender el buen vivir desde la heterogeneidad de las historias locales contra los diseños globales (Mignolo, 2003), de muchas comunidades en resistencia por otro tipo de espacio, o como formula Aníbal Quijano el “buen vivir debe admitirse como una cuestión abierta, no solamente en el debate, sino en la practica social cotidiana de las poblaciones que

deciden urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible” (Quijano A. , 2011, p. 84).

Tal vez el buen vivir refleje los límites que tiene el *Sumak Kawsay* en contextos urbanos y rurales siendo espacios de la modernidad, pero no por eso su uso en los grupos humanos que resisten al extractivismo lo invalida. Explica Luis Macas que ésta “es una opción de vida para todos, no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas sino para toda la sociedad” (Macas, 2010, p. 16), porque de lo que estamos hablando es de cambios radicales dada la insostenibilidad la colonialidad de la naturaleza (Alimonda H. , 2009).

Quisiera poner un ejemplo para ver cómo el buen vivir libera espacios marcados por la concentración de la tierra y de la monocultura, es decir, cómo se resiste desde adentro con las contradicciones existentes. El Cinturon Occidental Ambiental es un proyecto localizado en el Departamento de Antioquia que tiene como base

...la articulación y coordinación de organizaciones campesinas, indígenas, ambientales y sociales que buscan defender y proteger el territorio, y el derecho territorial, como un espacio de construcción colectiva, sagrado para la vida, en el cual se tejen relaciones sociales, culturales, políticas, económicas y ambientales, dando origen a identidades compartidas, constituyendo el patrimonio ambiental, social y cultural en el suroeste antioqueño

mediante estrategias de acción regional. (*Cinturo Occidental Ambiental*, 2018)

Esta organización opera en un contexto marcado por los paradigmas que sostiene las lógicas extractivistas como el monocultivo de café y la ganadería extensiva que ha producido una cultura de exclusión/expulsión de otras economías, de la mujer, de los bosques, afianzada en la fe cristiana en beneficio de la concentración de la tierra como estructura de poder en la región que, a propósito, la toma de tierras fue encausada por la colonización interna en Colombia, en especial en Antioquia. No interesa profundizar sobre esto, lo importante es subrayar que existe una diversidad de actores que en sus siete años de “resistencias y luchas por el buen vivir, la justicia socioambiental y la paz territorial” contra el extractivismo-minero, proponen otras formas de apropiación donde las comunidades dicen No a la mina, considerando el “Suroeste de Antioquia como territorio sagrado para la vida” (Cinturo Occidental Ambiental, 2018). No es posible pensar en otros horizontes si no se los piensa desde el buen vivir dentro de la estructura de poder moderna.

A pesar de las contradicciones que pueda tener esta región en materia de reivindicar el buen vivir en contexto de colonialidad, existen comunidades que están produciendo otros lenguajes para cambiar el patrón colonial de poder que, como dice Aníbal Quijano,

“El buen vivir como expresión de las poblaciones indígenas de América Latina configura una alternativa de vida social que solo puede ser realizada como la des/colonialidad del poder” (Quijano A. , 2011, p. 77). Entonces, ¿Cuál es el legado y para qué sirve el Buen Vivir en contexto de colonialidad? El gran legado está en poder tematizar la descolonización de los espacios regidos por la modernidad/colonialidad desde esta matriz de pensamiento en los espacios donde históricamente era imposible pensar y existir de otro modo ¿Bajo qué forma se está dando descolonización?, ¿Cuáles son las implicaciones epistémicas y políticas en las sociedades marcadas por la colonialidad de la naturaleza?

Construir “territorios de vida” no es un proceso fácil en contextos cuyas historias han estado marcadas por la modernidad/colonialidad, puesto que implica transformar los lenguajes, la manera en cómo observamos, tematizamos y vivimos. En realidad, implica desintoxicar las subjetividades en la medida que incorporamos símbolos, pensamientos y narrativas para construir aperturas y espacios de libertad. Es decir, en los “territorios de vida” se están privilegiando las practicas que llevan a la comunidad hacia una vida a plenitud, lo que conlleva producir vitalidades en los contextos marcado por la colonialidad. Apelo a la *Chakana* para entender esta practicidad del *Sumak Kawsay* en comunidades que históricamente no ha sido regidas por el

pensamiento milenario andino, para entender los sentidos epistémicos y políticos de las resistencias y luchas por el territorio. En ese sentido, lo que caracteriza el *performance* de las resistencias contra el extractivismo-minero es la creación de algo nuevo desde los siguientes cuatro aspectos.

Dentro de los “territorios de vida” existe una recuperación de los conocimientos sobre la tierra, a través del reconocimiento del territorio, sus dimensiones físicas y simbólicas, además de recuperar la memoria local, para desde allí pensar el cuidado y practicar la medida, producir conocimientos colectivo locales basados en la observación territorial.

Si descolonizar los espacios implica otras formas de pensar, esto nos lleva a comprender otras formas de sentir, de crear, de experimentar las relaciones sociales basadas en el trabajo comunitario. Es decir, la creación está en que todo trabajo no debe de enmarcarse en la explotación de los seres humanos, sino en el trabajo colaborativo como las mingas para el postdesarrollo (Arturo, 2010) . Así, los “territorios de vida” se enmarcan en el trabajo colaborativo como ya se ha dicho en las anteriores ocasiones.

El poder colectivo a través de un sistema de organización de la sociedad que tenga la capacidad de orientar la constitución de un gobierno comunitario o que permita ir construyendo la

comunalidad como forma de organización de la sociedad en tanto consenso.

La capacidad de creer en la voluntad y de la pasión por lo comunitario que permita la construcción de territorialidades alternativas.

Los anteriores puntos que sería *yachay*, *el ruray*, *el ushay* y *el munay*, están regidas por principios de reciprocidad, integralidad, relacionalidad y la complementariedad. Es fundamental destacar estos aspectos pues el contenido de los conceptos como el de “territorio de vida” nos remiten a una forma de ser en el espacio. No es solamente una palabra, sino la creación de algo realmente novedoso en los territorios donde se libran las luchas contra el extractivismo-minero. Conceptualizar esos espacios son fundamentales para abrir nuestro cerco epistémico y traer nuevas categorías para tematizar la realidad. Luis Macas (2010) destacará cuatro principios para pensar las practicas del buen vivir

Reciprocidad (*ranti ranti*) es la relación fundamental entre los seres humanos basadas en la asistencia comunitaria. Este principio se basa en la coexistencia “de uno y otro que posibilita la vida de todo el conjunto de la comunidad”. (p. 187)

Integralidad (*pura* o *tukuy pura*) como el reconocimiento de la complejidad de la vida, sólo explicado desde la totalidad de la

coexistencia de todos los elementos vitales relacionados entre sí (p. 187), porque cada elemento no se desarrolla de manera aislada.

Complementariedad (*tinkuy*) de todos los elementos mismo siendo antagónicos que conforma la unidad, sin la cual no es posible un ajuste entre unos y otros para la armonía y el equilibrio. (p. 187)

Relacionalidad (*yananti*) como el vínculo entre uno y otro de los componentes de la realidad. Es decir, nada está desvinculado de la trama de relaciones que componen una realidad en función de posibilitar la vida. (2010, p. 187)

Las implicaciones de que los territorios sean constituidos a partir del *Sumak Kawsay* implica reinventar el poder y la descolonización del saber (Sousa Santos, 2010). Con esta forma de producir espacio emerge los saberes que fueron encubiertos o silenciados y otras subjetividades y cuerpos para reivindicar su existencia. En suma, son producidas otras espacialidades resignificando las relaciones sociales para el habitar humano. Si estamos pensando en salidas que vayan más allá que la modernidad, tendríamos que partir desde estos horizontes para teorizar los “territorios de vida” como territorios sagrados. En otras palabras, el proyecto del buen vivir sólo puede ser pensado desde los territorios, en clave decolonial y no desde los paradigmas de la

modernidad. Al respecto, el autor *kichwa saraguro* que venimos explorando en este apartado sentencia que

...sólo la resistencia y la lucha por la descolonización del pensamiento nos han conducido a un rompimiento de la visión única del paradigma occidental. Por lo que creemos que se viven momentos de ruptura del mito de la universalidad del pensamiento, de una sola ciencia, de un solo modelo de vida, de la verdad única del conocimiento, de la cultura homogénea y de la existencia de un solo sistema económico global e irrefutable. (Macas, 2010, p. 188)

Según lo anterior, el *Sumak Kawsay* es una ruptura epistemológica producida desde la existencia de los pueblos que sobrevivieron a la modernidad y que en la actualidad recobra importancia como el buen vivir, para que los otros pueblos inician resistencias ante el inaguantable modelo colonial del extractivismo-minero, revindicando la diversidad y la multiplicidad de modos de vida. En los “territorios de vida” contra el extractivismo-minero se privilegia o se está privilegiando la matriz civilizatoria del *Abya Yala*, donde existe un reencuentro con la Naturaleza como sujeto desde una racionalidad de la vida que sería los puntos cardinales y los principios mencionados.

Como ya hemos indicados, desde el buen vivir la naturaleza americana desaparece porque ya no vemos abundancia mineral y paisajes idílicos. Al contrario, vemos racionalidades diferentes de

apropiarse de la naturaleza mineral a través de otras formas de trabajo. El mito de la abundancia se derrumba desde el buen vivir al acabar con el *ego conquistador* que ha dominado los cuerpos y territorios, acaba con la “hegemonía explotativa” moderna (Quijano A., 2011) . Según este parecer, la descolonización epistémica y política es el camino para superar la crisis civilizatoria que actualmente se debate en los espacios de resistencia que, aunque no lo nombren como descolonización, pero si buen vivir, sin duda ya es un avance contra los paisajes (neo)coloniales del extractivismo-minero. Aun se cree en el Dios de la modernidad cristiana en muchos territorios de vida, aun se continúa produciendo el monocultivo a la vez que se defiende el territorio contra la minería, pero dentro de esos espacios de colonialidad, el buen vivir está agrietando dicho sistema. En ese sentido, Aníbal Quijano (2011) nos plantea “que el buen vivir, hoy, sólo puede tener sentido como una experiencia social alternativa como una des/colonialidad del poder” (p. 78). Poco a poco nos vamos dando cuenta de falacias modernas al defender el agua, la dignidad y el territorio (Porto Gonçalves, 2013). Así, el buen vivir que está siendo construido y llevado a la practica con las ambigüedades de nuestro tiempo, es decir, construyendo relaciones vitales en contextos de colonialidad minera, configura procesos de reappropriación de la Naturaleza.

Como venimos explorando durante este camino reflexivo, los vectores claves para entender el proceso de reapropiación de la Naturaleza implican varios aspectos: tematizar el cuerpo como posicionalidad, el territorio en su concepción integral donde son desarrolladas las relaciones vitales entre ser humano y Naturaleza (territorios de vida), el *Sumak Kawsay*⁶ y el buen vivir como horizonte civilizatorio de la descolonialidad como proceso abierto que requiere ser indagada, debatida y practicada (Quijano A., 2011). De esta forma, endentemos la reapropiación de la Naturaleza en tanto recuperación de los sistemas de vida milenario a la vez que se construyen proyectos, a partir de los existentes y reconociendo su vitalidad, para que otras habitabilidades se mantengan en pie de resistencia, lo cual implica un proceso de descolonización creciente de la modernidad/colonialidad capitalista.

Algunas consideraciones finales

En esta reflexión he querido desarrollar los vectores de la reapropiación de la Naturaleza a partir del contacto con experiencias de resistencias contra el extractivismo-minero, teniendo como objetivo avanzar en la comprensión de cómo se está dando estos procesos en el *Abya Yala*. He propuesto estas dos

⁶ La práctica descolonizadora del *Sumak Kawsay* viene desde la comunidad y no desde el Estado.

categorías para continuar pensando desde la geografía y su aporte al pensamiento crítico. ¿Qué otras categorías podemos pensar para comprender los espacios de liberación, para inspirarnos en leer nuestras realidades de acuerdo a las dinámicas de los cuerpos y de los territorios? Tenemos una tarea urgente de proponer lecturas sobre las geo-grafías, porque ya las geografías de Estado nos resultan insuficientes para encontrar respuesta civilizatorias. El cuerpo y el “territorio de vida” son aproximaciones, aunque parecen teóricas no necesariamente lo son, para pensarnos en la transformar del orden social como coordenadas vividas.

Pensar y conceptualizar el nuevo orden social que se está abriendo en los últimos decenios, nos invita a imaginar los mundos de la vida para abrir en el espacio epistémico-académico su posibilidad real, para reorientar en el mundo material su existencia. No existe la teoría y la práctica como tal, esto sólo existe en la academia. Se sabe que en los cuerpos-territorios hay un conocimiento practicado de la reproducción de la vida, de la cual podemos aprender todos para descolonizarnos en la medida que incorporamos otras formas de sentipensar que están en el *Abya Yala*.

Bibliografía

- Alimonda, H. (2009). Sobre la insostenibilidad de la colonialidad de la naturaleza. En G. Palacio Castañeda, *Ecología*

Política de la Amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza (págs. 61-98). Bogotá: Ecofondo: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

□ Arturo, E. (2010). *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá - Colombia: Desde abajo.

□ Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid - España: Ediciones Akal, S. A.

□ Catherine, W. (2017). *Pedagogías decoloniales. Practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito: Abya Yala.

□ Cinturo Occidental Ambiental. (30 de mayo de 2018). <http://coaterritoriosagrado.org/>. Obtenido de <http://coaterritoriosagrado.org/>

□ Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. Madrid: Akal.

□ Fanon, F. (1961). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

□ Fanón, F. (2009). *Piel negra, mascarar blancas*. Madrid - España: Akal S. A.

□ Grosfoguel, R. (Enero - junio de 2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabara Rasa*, 4, 16 - 46.

□ Grosfoguel, R. (7 de Diciembre de 2016). *Decolonialidad del poder con Ramón Grosfoguel*. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=2_dkACDYu00

□ Gudynas, E. (2011). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir. En I. Farah, & L. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (págs. 231 – 246). La Paz (Bolivia),: CIDES - UMSA y Plural.

- ❑ Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- ❑ Huguet, M. (2016). *La barbará Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Trafiantes de Sueños.
- ❑ Macas, L. (2010). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Cuenca, Ecuador, Huelva España: Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir.
- ❑ Matiúwàa, H. (2018). *Ojarasca*. Obtenido de XTÁMBAA. SER, SER OTRO, SER TERRITORIO: <http://ojarasca.jornada.com.mx/2018/03/09/xtambaa-ser-ser-otro-ser-territorio-2911.html>
- ❑ Memmi, A. (1969). *El retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- ❑ Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- ❑ Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Colección razón política. Ediciones del signo.
- ❑ Porto Gonçalves, C. (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. En A. E. Ceceña, & E. Sader, *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (págs. 217 - 256). Buenos Aires: Clacso.
- ❑ Porto Gonçalves, C. (Maio de 2006). A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina. - Seção Três Lago. *Revista Electronica da Associação dos Geografos Brasileiros*, 1(2), 5-26.

- Porto Gonçalves, C. (2015). *A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha*. Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina:: Conceptos y fenomenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM.
- Porto Gonçalves, C. (2018). *Amazonía: Encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*. La paz - Bolivia: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica; CIDES-.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En L. Adgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas* (pág. 152). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (Diciembre de 2011). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad. *Ecuador Debate*, 77-88.
- Restrepo, C. (3 de 12 de 2007). La cartografía: herramienta para visibilizar territorios subalternizados. *La Estrella*. Recuperado el 02 de 2018, de <http://laestrella.com.pa/panama/nacional/cartografia-herramienta-para-visibilizar-territorios-subalternizados/24036336>
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. España: Katz.
- Sousa Santos, B. d. (2000). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência: para um novo senso comum. A ciência e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez.
- Sousa Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Trilce.

La búsqueda del sujeto complejo en la Universidad

MGTER. OLGA SUSANA COPPARI

*“...Por mucho que yo camine, nunca la
alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía?
Para eso sirve: para caminar”.*
(Eduardo Galeano, 2003)

Introducción

Las crisis paradigmáticas que subyacen a todo cambio social son anunciadas y estudiadas desde hace décadas por el filósofo Edgar Morin. En sus obras científicas y en sus manifiestos tienen un lugar prevalente la transformación del pensamiento y de la educación como condiciones de posibilidad para acontecimientos que, según contextos y temporalidades, serán reformistas o radicalmente transformadores.

Son inconmensurables las traducciones de estas ideas fuerzas de su trabajo intelectual en los diferentes espacios de la vida social; adhesiones y desapegos críticos se manifiestan en distintas dimensiones del trabajo con el conocimiento en ámbitos académicos y sociales en general. Complejidad y Pensamiento Complejo se asumen como categorías morinianas predominantes en las prácticas de conocimiento.

Pensar a Morin –suma quien escribe- implica la comprensión de fenómenos humanos promovidos, obturados y/o alterados por los mismos hombres y mujeres que piensan y habitan sus tiempos al son de sus deseos, sus intereses, sus posibilidades, representaciones, teorizaciones y tematizaciones en pugna por un lugar entre los devenires de la cultura y en las contingencias políticas del vivir. Así, el siglo XXI reúne a sus generaciones entre dilemas heredados y nuevos conflictos de carácter político como: la crisis sistémica de la democracia en sus formas republicanas y deliberativas por profundos cambios en el sistema de participación ciudadana; el estallido del equilibrio ambiental por imperio del sistema económico que hegemoniza y se legitima en y con prácticas presuntamente globales profundizando el extractivismo en territorios de la dependencia. Estas marcas, en definitiva, lo son de los grandes márgenes de la desigualdad social, cultural y educativa; concatenado con esto, las dificultades para la producción, distribución y disfrute de bienes culturales compartidos porque, quién puede dudarlo, suelen ser escasas las condiciones para celebrar las utopías de más igualdad, de más justicia para muchos más.

En estos contextos, sin embargo, otras éticas y otras estéticas bregan por un lugar en la transformación de estados de situación generados por la práctica política que desinstitucionaliza la

construcción de lo común, ese lazo social fundante de relatos historizados -y con historia- con los que se construyen afinidades para ser y para existir en un mundo de la vida abusivamente investigado y, al mismo tiempo, erráticamente negado para prácticas institucionales más justas.

Sin dudas, algunos de esos lazos fundantes se producen en los campos de la educación universitaria con las prácticas del enseñar, del aprender y del investigar en un trabajo con lo heredado y con los saberes que lo deslocalizan. Son transformaciones –algunas microscópicas- que instituyen otras políticas de pensamiento y de acciones colectivas que se manifiestan en movimientos que van alterando y reorganizando el trabajo académico y científico en la Universidad.

Vale precisar que las referencias a lo político en este ensayo abrevan en trabajos de la filósofa Chantal Mouffe (2007) y del filósofo Edgar Morin (2008). Con Mouffé, en clave de articulaciones del conflicto, es posible analizar que esas otras éticas y estéticas que emergen son dominio de lo político en tanto son manifestaciones de una lucha de antagónicos en el desmonte de relaciones de poder que inmovilizan prácticas institucionales de conocimiento, con sus sentidos, con los intereses que las orientan y las significaciones que producen. De esto puede deducirse que el monolingüismo disciplinar y el imperio metodológico serían

políticas de pensamiento porque le son constitutivos ciertos procesos de subjetivación en la institución de un modo de articular el conflicto; en procesos semejantes, lo son las tensiones de otros sentidos, intereses y significaciones que resisten y producen en la construcción de hegemonía.

Edgar Morin, en perspectiva de metamorfosis que articula éticas dialécticas y dialógicas, permite interpretar que lo político se expresa en significantes complejos que lo son por su hologramía, concepto relacional en tanto sostiene que la parte está en el todo y éste en la parte, que la totalidad de la sociedad es resultante de una complejidad generalizada pero singularizada en procesos de reproducción, muerte y producción de sujetos que antagonizan dialéctica y dialógicamente con y desde la cultura, el lenguaje y las normas.

Con estos marcos provisorios, la búsqueda del sujeto en otras políticas de pensamiento en la Universidad, se encuentra con las formas de la Complejidad y del Pensamiento Complejo que inscriben y reconfiguran sentidos en educación superior desde hace varias décadas. En los enfoques predominantes abundan prácticas y discursos que reducirían a la Complejidad a un trabajo interdisciplinario, en ocasiones intersectorial con una universidad que va en busca de otros saberes preservando posiciones

disciplinares en la gestión del diseño y del desarrollo de los proyectos.

En cuanto a Pensamiento Complejo, suele prevalecer un sesgo marcadamente cognitivo con el que se lo restringe al ámbito de la docencia como una categoría a considerar en teorizaciones sobre el aprendizaje con las que se proclama atender la diversidad cultural y las diferencias sociales con el dominio metabólico de la incertidumbre en las propuestas didácticas.

En el panorama general de trabajos universitarios conocidos, Complejidad y Pensamiento Complejo son reducidos a herramientas didácticas y para la investigación con el halo de aquello que “es lo último que se discute en lo que estamos haciendo”. En definitiva son instrumentos que suman autores de fuste en el área de conocimiento en que intervienen, que incorporan categorías de análisis que hacen de la Complejidad un conocimiento originario y del Pensamiento Complejo una estrategia de cognición especialmente orientada a la enseñanza.

De esta manera, el objetivo de este ensayo es presentar otro recorrido conceptual posible para considerar a la Complejidad y al Pensamiento Complejo en las prácticas pedagógicas e investigativas en la educación universitaria; se propone contribuir - con las fecundas vertientes de la obra del filósofo Edgar Morin- a la desnaturalización de la comprensión que prevalecería sobre

Complejidad y Pensamiento Complejo en la tarea de traducir e interpretar en los contenidos y estrategias didácticas y en los modos de investigar en la universidad.

De allí es que se pretende contribuir con la transformación de perspectivas reduccionistas en la Universidad; es un afán, posicionar en ella al sujeto que organiza, correlaciona, construye, tensiona y deconstruye instituyendo provisorias luchas de sentidos en la enseñanza y en la investigación. En esto, es posible que la dimensión *demens* del pensamiento moderno pueda reivindicar las otras subjetividades modernas que quedaron en el abismo construido por una tecnología política y económica de la otrora mundialización que jerarquizó una racionalidad científica, única y lógica, por sobre otras racionalidades existentes.

En los actuales procesos de decolonización, una revisión de la ciencia y subjetividades modernas en perspectiva de la filosofía de Edgar Morin tal vez pueda colaborar para pensarlas en estos tiempos y territorios, desandando la cientificidad europeizante y decir dentro de espacios decoloniales que, en términos de existencias, no hubo un sujeto universal, sino que se operó sobre la diversidad y las diferencias de época desmembrando a los sujetos en cada objeto de estudio encarnado en las disciplinas científicas.

Por eso, son las políticas de pensamiento contrahegemónico en las universidades, por ejemplo, las que pueden co-construir

intersticios para que esas subjetividades fragmentadas se reconstituyan en la práctica política de reconocer el presente de sus ausencias. Esto se sustenta en que hay una certeza: Ese sujeto no existió porque el sujeto es efecto del lenguaje. Por ello, lo político le incumbe.

Es una intencionalidad de praxis política que este ensayo participe en los debates de las decolonialidades con un modo de rastrear al sujeto moderno en el pensamiento teórico de Edgar Morin que, para algunos estudiosos y adherentes a ese proceso, porta una perspectiva europeizante que lo haría incompatible. Sin dudas, la tiene, pero justamente, la decolonialidad del pensamiento puede encontrarse con los senderos plurales del Pensamiento Complejo y allí, tal vez, haya un abismo menos.

Con estos sentidos, la pregunta que orienta este artículo, con el riesgo de cierta imprecisión, es: ¿qué tensiones serían contenidos de un debate teórico en la Universidad que re-visite algunas conceptualizaciones de la filosofía de Edgar Morin y contribuya a transformar los efectos prácticos de un lenguaje acrítico que objetiva a Complejidad y Pensamiento Complejo sin examinar presupuestos del conflicto que le serían propios?

¿Por qué pensar en la Universidad, a partir de Morin?

Es esta una institución que el filósofo ha definido como “una Escuela de Duelo” (Morin, 2001a) por las restricciones sobre la

pluralidad construida por subjetividades que pugnan en las reconfiguraciones de formas de trabajo con las disciplinas académicas y, consiguientemente se dice aquí, en la docencia, la investigación y en la extensión universitarias. ¿Qué se duela (y quién) duela en la universidad, según Morin? Se duelan ausencias y duela el sujeto porque se le demuestra que el aumento informacional y la heterogeneización del saber sobrepasan toda posibilidad de engramación y tratamiento por el cerebro humano. (...) debería, pues consagrar toda su inteligencia a aumentar ese saber-aquí. Se le integra a un equipo especializado (...) se le ofrece la posesión exclusiva de un fragmento del puzzle, cuya visión global debe escapar a todos y a cada uno (...) No es posible articular las ciencias del hombre a las ciencias de la naturaleza. No es posible hacer comunicar sus conocimientos con su vida (Morin, 2001a, p.25)

Así como es una Escuela de Duelo, Morin dice que la Universidad hereda, preserva y produce otras formas, porque

Conserva memoriza, integra y ritualiza una herencia cultural de saberes, ideas y valores: a dicha herencia la regenera al reexaminarla, actualizándola y transmitiéndola; la Universidad genera saber ideas y valores que formarán después parte de la herencia. En tal virtud la Universidad es conservadora, regeneradora y generadora (2001b, p.1)

En estos contextos, el hombre igual que el mundo “está dislocado entre las ciencias, desmigajado entre las disciplinas, pulverizado en informaciones” (2001a, p. 26). Sin embargo, es posible pensar que en ese disloque y pulverización el sujeto transita en la bruma, en la confusión, en la incertidumbre, puede sentir angustia, sus saberes se desbaratan pero pugnan por el encuentro de otros senderos. Este sujeto complejo no deja a sus preguntas encriptadas en sentidos y atavismos objetivados en prácticas que no altera.

En consecuencia, en la Universidad son posibles las reorganizaciones espiraladas en la estructura del saber que al mismo tiempo que hacen emerger a las subjetividades, se nutre de sus incertidumbres porque el sujeto complejo puede transformar al reconocer –en un acto que es del orden de lo político- que “el único pensamiento que vive es aquel que se mantiene a la temperatura de su propia destrucción” (Morin, 2001a, p.38)

En la institución universitaria, teóricamente la Complejidad suele ser definida como un paradigma o un campo de problemas interdependientes. Es explicada y comprendida como relaciones entre partes que evolucionan hacia un consenso normativo sobre un problema en estudio o sobre un contenido a enseñar que se reconocen complejos de manera previa. Así, suelen ser evidentes experiencias en las que está ausente la condición epistémica de las

tensiones que producen las subjetividades que subyacen y orientan procesos distintos en la producción de conocimiento, en su comunicación y difusión en las instituciones educativas. Procesos que no tienen sentidos y significaciones únicos.

Por consiguiente, esta no inscripción invisibilizaría al sujeto en la emergencia de esas fuerzas que alteran cierto estado de equilibrio en los espacios y tiempos sociales y que producen la inquietud de lo incierto que pugna por ser legitimado. Esto es así porque se enmascararía en vericuetos metodológicos la condición constitutiva de las subjetividades en al menos dos aspectos: por un lado, en el diseño de estrategias para producir conocimiento, explicarlo, comprenderlo, interpretarlo, traducirlo y comunicarlo; por otro lado, no problematizando el carácter subjetivante y sociohistórico de las prácticas sociales a partir de que se minimiza la condición de ser efecto que procede también de otros pensamientos y de otras prácticas con las que -en una actualidad- los sujetos habitan la universidad conservando y/ o alterando el trabajo con el conocimiento científico y con la pluralidad de sus saberes en prácticas de enseñanza y de investigación.

Morin piensa desde hace mucho tiempo en otra educación, cuyas marcas se constituyen, instituyen y deconstruyen en el presente entre mitos, religiones y ciencias que constituyeron universos culturales soterrados por la racionalidad instrumental

moderna que dispuso imperios disciplinares escasamente vinculados. Sin embargo, dichas formas pueden ser develadas en diferentes corpus como el de las creencias y las representaciones del mundo que se implican tanto en modos subjetivantes de ser y de habitarlo como en sus procesos de institucionalización de saberes, discursos y prácticas sociales. Esta diversidad epistémica, con sus racionalidades en pugna, quedó sujeta al pensamiento atado a la instrucción y al único método en tanto hoy bregaría por un lugar para la enunciación viva de los sujetos que resisten las marcas deshumanizantes (Morin, 2004), con que se constituyó el lenguaje único de las ciencias modernas.

Un supuesto teórico que recorre este ensayo es que no se reconoce que Complejidad es más que un todo estructurado en partes interrelacionadas y que el Pensamiento Complejo no es solamente una calificación de la actividad cognitiva de un sujeto que liga lo que se muestra fragmentado a modo de ordenamiento externo. Así, en estos horizontes epistemológicos se invisibilizaría que el sujeto es co-constructor de la Complejidad y que su pensamiento y acción son condición de la inestabilidad y provisoriedad del contexto social y de esos fragmentos de co-existencias con los que se distingue en el mundo social.

Ahora, ¿cómo alterar la hegemonía de esta perspectiva y reconocer las relaciones profundas que subyacen en la construcción de los fenómenos objetivados?

La dimensión cognitiva del Pensamiento Complejo, explícitamente aceptada en las prácticas universitarias, tiene que ser problematizada con el reconocimiento y la indagación acerca de los juegos de poder que dan formas éticas y estéticas a las subjetividades que habitan y alteran territorios y mundos con propósitos transformadores. Las investigaciones en torno al Pensamiento Complejo, por ejemplo, no son multidimensionales de manera a priori; lo dicen las experiencias morinianas, se investiga todo lo que emerge; por ello, las subjetividades de la complejidad –enfatisa quien escribe– son efectos del lenguaje y de sus prácticas. Lo que emerge le pertenece como el proyecto sociohistórico que asigna sentidos.

Su invisibilidad estaría fortaleciendo un atributo que reduce Forero la Complejidad a un adjetivo con el que se califica un estado de situación, se diseña su estudio, la comunicación del conocimiento construido y, además, se programa su enseñanza en las aulas. Se trata de pensar con Morin (2004) en la complejidad desorganizada, concepto que toma de Warren Weaver, biólogo estadounidense, estudioso del campo de la informática y creador de la Teoría Matemática de la Comunicación en 1949. La complejidad

desorganizada no connota complicación en el dominio teórico de lo físico y de lo humano; refiere al descubrimiento del desorden que permite la emergencia de lo microscópico, de lo microestructural en los sistemas y revela las interacciones e interretroacciones que los configuran y reconfiguran. Así, “la complejidad nos aparece, ante todo, efectivamente como irracionalidad, como incertidumbre, como angustia, como desorden” (Morin, 2004. p.3).

Sin dudas, a los sujetos les pertenecen el pensamiento racional, la irracionalidad que también lo constituye y la angustia.

Al volver a la pregunta central de este ensayo, el debate teórico para producir otras políticas de pensamiento tiene que partir del reconocimiento de que en las prácticas universitarias tiende a prevalecer una visión reduccionista de Complejidad que, para quien escribe y a partir de registros situados en el trabajo universitario, es identificada como: sistema que se organiza con partes en interrelación, cuyos problemas son desórdenes que se estudian convocando saberes que dialogan en la búsqueda de un consenso normativo que restablezca el equilibrio. En este procedimiento, generalmente, los *individuos* producen sinergias diferentes que tienden a la adaptación por selección y asociación eficaz de acciones que reestablezcan el orden.

¿No es esto la Complejidad? Lo es y también lo que no se dice de ella. Entonces, ¿por qué la necesidad de construir otras miradas de la Complejidad y del Pensamiento Complejo en la educación superior? Aquí, algunas consideraciones:

- La visión valorada de la Complejidad reconstruida en párrafos anteriores es contenido y es procedimiento que, finalmente, se enseña reproduciendo en las aulas y en las investigaciones el tipo de relaciones que se imponen al privilegiar una forma enunciativa para Complejidad y para Pensamiento Complejo. No se hace visible que se trata de una posición y de una práctica hegemónica en contextos siempre inciertos, inestables, recursivos y, por lo tanto, no permanentes donde hay otros discursos y otras prácticas que tensionan para conservar o transformar un estado de situación.

- En líneas morinianas, puede decirse que Complejidad y Pensamiento Complejo son formas de una epistemología donde se bucea contextualmente los asuntos de la vida, la historia, el desarrollo de la ciencia y demás inquietudes del conocimiento. Se trata de pensar, investigar y decidir en función del contexto porque el conocimiento complejo devela que el ser humano es expresión hologramática del universo: *“Nosotros expresamos el principio hologramático, la totalidad del Universo se encuentra en un todo singular, nuestras personas singulares”* (Morin, 2008, p.38). Con

esta singularidad es posible considerar con Morin que no hay fronteras que determinen la cientificidad del conocimiento sino que hay zonas de incertidumbres donde lo demostrable y lo no demostrable funcionan de manera complementaria y antagonista. Así, el conocimiento es traducción y reconstrucción de la realidad, donde la objetividad se liga con la subjetividad.

-Porque es posible que el carácter instrumental del conocimiento disciplinar, que modela propuestas de educación superior, lentifique las transformaciones impulsadas en distintos niveles del sistema social cuando sale al encuentro de las tradiciones metodológicas arraigadas en la enseñanza y en las investigaciones.

-Porque los cambios necesarios pueden identificarse y ser contruidos revisando la constitución de las disciplinas y su transdiscursividad modélica en lo pedagógico y en las investigaciones que las comunican. Allí no hay individuos como efectores de fuerzas que procuran siempre la adaptación; hay sujetos, prácticas y contextos historizados y entramados por el Pensamiento Complejo, humano y humanizante, abstracto y terrenal, productor de diálogos de saberes en condición de antagónicos, por eso inestables e inciertos. Dice el doctor Rigoberto Pupo (2014) con sentidos semejantes: “El pensamiento complejo, contrariamente al pensamiento único y simplificador,

concibe la vida como un horizonte de opciones inciertas y ciertas, que espera, desespera y se construye a cada instante” (p 106).

-Porque el histórico reduccionismo que signa al conocimiento disciplinar, en educación no puede ser pensado sin los cuerpos, los rostros, pensamientos, palabras y sentires de sujetos que investigan, aprenden y enseñan en el *aquí y ahora* de sus posiciones, y también en los *allá* de sus experiencias. Sin estas presencias la Complejidad puede ser enmarcada como un campo de abstracciones en el que se excluye la fuerza simbólica que liga y que instituye.

En los siguientes apartados se profundizarán los pensamientos introductorios, orientados por los propósitos y la pregunta central de este ensayo.

Complejidad, la im-posibilidad de definir

Una definición de Complejidad es por sí una táctica reduccionista. Se insiste en que Complejidad es también lo que no se dice de ella cuando la intención es definirla. Desandar y retomar rumbos con este sentido es posible a partir de la conceptualización de Edgar Morin (1990), para quien Complejidad es:

un tejido (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al mirar con

más atención, la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así es que la complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre (p.34)

Cuando Morin refiere a “nuestro mundo fenoménico”, revelaría que el sujeto que conoce disloca la concepción estructuralista de que la realidad es compleja porque sus problemas lo son en la búsqueda de una solución. No existe una solución definitiva, en este caso, por cuanto Complejidad es un conjunto de determinismos, incertidumbres y retroacciones. Edgar Morin sitúa a la *complejidad* como un desafío para el pensamiento porque es un término que no encierra en sí una definición sobre los fenómenos y sí abre problemas que no pueden ser simplificados ni mutilados sin producir ceguerras por su perspectiva unidimensional; enfatiza Morin (1990) acerca del pensamiento que simplifica un estado de cosas:

De allí la necesidad, para el conocimiento, de poner orden en los fenómenos rechazando el desorden, de descartar lo incierto, es decir, de seleccionar los elementos de orden y de certidumbre, de quitar ambigüedad, clarificar, distinguir, jerarquizar... Pero tales operaciones, necesarias para la inteligibilidad, corren el riesgo de producir ceguera si eliminan los otros caracteres de lo complejo; y,

efectivamente, como ya lo he indicado, nos han vuelto ciegos (p.4)

Se comprende que Morin (1990) convoca a unir lo disociado en las diversas manifestaciones de la vida (biológica, sociocultural, ética) y en la producción del conocimiento científico. El paradigma de la simplificación es denunciado por un pensamiento abierto y creativo que, sin embargo, lo incluye: el Pensamiento Complejo, ese otro par constitutivo de la Complejidad. Para quien escribe, con el Pensamiento Complejo puede comprenderse que nada comienza porque su devenir no tiene una senda sino que es desordenado, disruptivo, antagónico y recursivo donde las formas heredadas se dislocan con lo nuevo y participan, paradójicamente, en la metamorfosis que las restringe y a la vez, las historiza. Entonces, Complejidad puede ser un sistema con sentido histórico porque el Pensamiento Complejo la constituye como no permanente, la altera en múltiples convergencias y emergencias, órdenes y desórdenes en macro y microconfiguraciones donde algo muere y muta a nuevas formas que lo incluyen e inscriben en otros contextos.

Institucionalidades

En su revisión bibliográfica sobre el amplio campo de la Complejidad, Oscar González Seguí, en la década de 1960 estudió sobre las condiciones de emergencia y recepción de la

Complejidad como objeto científico y advirtió un fenómeno que es evidente aún hoy en prácticas de conocimiento en las universidades: “los grupos e instituciones marcan sus diferencias (...) Las ignorancias y exclusiones han de tener su explicación y el tema de la complejidad sirve entonces para reflexionar sobre algunas características de la producción científica en el tiempo presente (2007, p.122). Para el especialista, “los debates sobre el estudio de emergencia de estructuras, sistemas complejos y sus modelos llevan pronto a discusiones epistemológicas y filosóficas. Sus estudiosos son diversos y muchas veces se ignoran entre sí” (2007, p.119).

En una visión macroteórica, la integración de los sistemas complejos y de la Complejidad en las Ciencias Sociales no se daría hasta que no se concilien enfoques distantes: los que defienden a la corriente interpretativa en Ciencias Sociales que pone énfasis en el relativismo cultural y en el conocimiento local y quienes consideran al mundo humano y social como parte de una realidad cognoscible (González Seguí, 2007).

Ahora, Complejidad no sería tan sólo efecto del pensamiento de un individuo autónomo que resiste y se libera de restricciones que mutilan esa riqueza en su relación con el ambiente (Morin, 1990). La Complejidad se comprende como conjunción rizomática de miradas y posiciones filosóficas, políticas, éticas y estéticas en

la historia de las ciencias: en ese *complexus* hombres y mujeres de las ciencias investigan y forman comunidades de conocimiento que institucionalizan debates emergentes, o lo hacen parcialmente, en disputa por la apropiación de procesos y enunciados sobre los objetos en estudio.

La Complejidad, entonces, se reconfiguraría y se institucionaliza en el proceso reflexivo del sujeto que conoce situado en un contexto donde reside la interdependencia socio-histórica de los puntos de vistas, intereses, enunciados que ligán sus prácticas; esa interdependencia, en el terreno científico se constituiría en el contexto de justificación de la Complejidad como pensamiento, estrategia de investigación y conocimiento multidimensionales; es decir, un contexto siempre emergente e inestable que produce y es producido; que nombra y es nombrado; que explica y es justificado según puntos de vista, posiciones y discursos de corrientes científicas en pugna con los sentidos subjetivos colectivos que le dan forma en la práctica social.

El anclaje sistémico

En la Complejidad, la Teoría General de los Sistemas (en adelante, TGS) es una marca en su institucionalidad en la producción científica del siglo XX. El biólogo y filósofo austriaco Ludwig von Bertalanffy la presentó como nueva disciplina

científica en 1951; elaboró su teoría con pretensión de unificar a las ciencias. Denunció que pese a la desconexión entre las disciplinas científicas de su época, era evidente un sesgo sistémico en el isomorfismo de algunos de sus problemas, concepciones y legalidades. Decía el autor:

Esta correspondencia es más llamativa en vista de que cada ciencia siguió su curso independiente, casi sin contacto con las demás y basándose todas en hechos diferentes y filosofías contradictorias. Esto indica un cambio general en la actitud las concepciones científicas. No solo se parecen aspectos y puntos de vista generales en diferentes ciencias; con frecuencia hallamos leyes formalmente idénticas o isomorfas en diferentes campos (...) parece que existen leyes generales de sistemas aplicables a cualquier disciplina de determinado tipo sin importar las propiedades particulares del sistema y de los elementos participantes (1986, p.37).

Ante estas construcciones sobre la totalidad vagamente organizada, Bertalanffy propone como nueva disciplina científica a la TGS, de carácter lógico-matemático, formal. Sin ser el único lenguaje posible, aclara el autor, su alcance era en campos diversos como la Física, la Biología, las Ciencias Humanas y Sociales. Expresa Bertalanffy:

Su tema es la formulación de principios válidos para “sistemas” en general, sea cual fuere la totalidad de sus elementos componentes y las relaciones o “fuerzas” reinantes entre ellos (...)

es una ciencia general de la totalidad, concepto tenido hasta hace poco tiempo por vago, nebuloso y semimetafísico (1986, p.37).

Esta nueva teoría tiene datos de estados embrionarios de la Complejidad que se piensa en este ensayo. El extenso tratado presenta un capítulo sobre el significado de la teoría en el que aborda el problema de los sistemas abiertos y cerrados en Física, la convergencia con la teoría de la comunicación y con la cibernética; destaca dispositivos de retroalimentación y homeostáticos en varias disciplinas; legitima conceptos centrales vinculados con la organización tanto biológica como social, tales como las nociones de totalidad, crecimiento, diferenciación, orden jerárquico, dominancia, control, competencia, entre otros (Bertalanffy, 1986)

Se entiende que la distinción entre sistemas abiertos y sistemas cerrados regula los análisis que Bertalanffy realiza en ese capítulo, a partir de la formulación del segundo principio de la termodinámica que afirma que en un sistema cerrado, el que está aislado del medio circundante, sus reacciones internas se producirán hasta tanto se detengan en un estado de equilibrio. Es la irreversibilidad en los sistemas termodinámicos que, para Bertalanffy, puede tener otra lectura, vinculada a la probabilidad y al desorden: “Puede formularse el segundo principio de diferentes modos, según uno de los cuales la entropía es medida de

probabilidad y así un sistema cerrado tiende al estado de distribución más probable” (Bertalanffy, 1986:39)

El autor revela que en el campo de la Física hubo una expansión para incluir la noción de sistemas abiertos. El antecedente se encuentra en la consideración de que los organismos vivientes son sistemas abiertos, que no alcanzan un estado de equilibrio mientras haya vida. En Física, esta noción habría producido, en tiempos de Bertalanffy, una preocupación por el estado final del sistema en la naturaleza inanimada y animada, con algunas conclusiones generales: a) el principio de equifinalidad, que implica que el estado final no está determinado por las condiciones iniciales, b) la asignación de la cualidad de aparente a la contradicción entre la ley de la disipación en física (esta ley enuncia que la tendencia general de la naturaleza física es de alcanzar estados de máximo desorden e igualación de las diferencias como perspectiva final de equilibrio) y la ley de la evolución en biología (en su desarrollo, se muestra una transición hacia un orden superior, hay heterogeneidad y organización crecientes).

Con estas perspectivas, Bertalanffy (1986) define a la TGS como *ciencia general de la totalidad*, con propósito de constituirse en *disciplina-eje integrador* de un proyecto interdisciplinario en las siguientes metas:

Hay una tendencia general hacia la integración en las varias ciencias, naturales y sociales.

Tal integración parece girar en torno a una teoría general de los sistemas.

Tal teoría pudiera ser un recurso importante para buscar una teoría exacta en los campos no físicos de las ciencias.

Al elaborar principios unificadores que corren “verticalmente” por el universo de las ciencias, esta teoría nos acerca a la meta de la unidad de la ciencia.

Esto puede conducir a una integración, que hace mucha falta en la instrucción científica (Bertalanffy, 1986, p.38)

Bertalanffy construye una concepción en torno a ese principio unificador e integrador en los sistemas, en oposición a la visión mecanicista del mundo, que cuestiona a la teoría funcionalista. Para Bertalanffy (1986) los sistemas son también complejos porque se distinguen de acuerdo con su número, con sus especies y con las relaciones entre sus elementos. Según su número y su especie, el *sistema* puede ser la suma de elementos considerados aisladamente. Las características de los primeros son sumativas, las del segundo tipo, son constitutivas y estas “son las que dependen de las relaciones específicas que se dan dentro del complejo. Para entender tales características tenemos, por tanto, que conocer no solo las partes sino también las relaciones”(1986, p.55)

En el principio que enuncia, habría un límite en el juego entre totalidades y particularidades, en el principio que enuncia: la concepción no es mecanicista ni simplificada porque el comportamiento del sistema no deriva del comportamiento de las partes, sino de sus relaciones. En el campo de lo social, y en el objetivo que ordena a ese ensayo, tal afirmación se constituiría condiciones para pensar a sujetos y procesos de subjetivación en intersticios de objetivación de lo incierto y brumoso en ese sistema de relaciones.

El autor vincula la unidad de la ciencia con una teoría interdisciplinaria. Esa lógica se basa en: a) el isomorfismo de las leyes en diferentes campos; b) en el lenguaje formal que indica uniformidades estructurales conceptuales en los campos en que se aplica. En lenguaje material, las referencias a estructuras se vinculan con rastros isomorfos en diferentes niveles de los acontecimientos observables (Bertalanffy, 1986)

Esta visión sostiene la relatividad biológica y cultural de las categorías que puedan ser vinculadas con la experiencia y la cognición. No desconoce el autor que:

La experiencia humana se corresponde en cierto modo con la realidad. No quiere decir que las categorías de la experiencia correspondan cabalmente al universo real y menos aún que lo representen por completo (...) pero basta que exista cierto grado de isomorfismo entre el mundo experimentado y el

“real” de manera que la experiencia consiga guiar al organismo a fin de preservar su existencia (1986, p. 253)

El principio unificador de la TGS, no obstante es el reconocimiento de la existencia de organización en todos los niveles del sistema, por parte de la especie humana. Sobre ello, dice el autor que ese modelo de mundo reforzará “el sentido de reverencia hacia lo viviente que casi hemos perdido en las últimas y sanguinarias épocas de la historia humana” (Bertalanffy, 1986, p.49)

En los estudios sistémicos se manifestaron otras concepciones, entre ellas la de Sergio Moriello, quien es estudioso de redes complejas y vida artificial, entre otras dimensiones en las ciencias de la Complejidad. El especialista argentino en su artículo “Dinámica de los sistemas complejos” define:

El concepto de sistema es una abstracción que simplifica la realidad y que remite a un conjunto de elementos o partes que interaccionan dinámicamente entre sí (y con el entorno que lo rodea) que tiene una cierta permanencia dentro del espacio-tiempo y que intenta alcanzar un objetivo concreto (2006, p.2).

En perspectiva social podría considerarse que dicho concepto de sistema conlleva implícito un riesgo de sustancialización de la Complejidad cuando se expresa que un sistema intenta alcanzar un

objetivo concreto; habría una concepción objetivista para ambos términos, por lo tanto una relación de externalidad respecto a procesos de subjetivación entre ambos que sólo puede relativizar sus alcances reduccionistas –a los fines de los sentidos expuestos en la introducción de este texto- en el concepto de entorno que exhibe Sergio Moriello (2006).

Este autor indica que ese entorno no es pre-existente, sino un campo que se modela continuamente por medio de las dinámicas de los sistemas, esos flujos continuos que modifican y reconstruyen tanto al sistema como las sinergias, de manera recíproca. En vínculos con la obra de Bertalanffy, Moriello toma el concepto de dinámica de los sistemas y remite a que su organización no es rígida sino que mantiene una armonía flexible con su entorno próximo a lo largo del tiempo (Moriello, 2006), ponderándose a la organización como concepto articulante de esas funciones y del sistema en su objetivación inestable y provisoria.

No es visible la consideración de la experiencia humana en las dimensiones de los sistemas físicos reales que expone Moriello (2006) cuando Complejidad se manifiesta como uno de sus atributos. El especialista alude a que se componen de “una gran cantidad de elementos, cada uno de los cuales interacciona con sus vecinos relativamente inmediatos y es muy difícil vaticinar lo que ocurrirá más allá de un cierto horizonte temporal”(Moriello, 2006,

p. 2) En una nota aclaratoria, enfatiza que dicha característica está sujeta al punto de vista del observador. Se entiende, consecuentemente, que aunque exista una dependencia a los puntos de vista, la nominación de Complejidad como una particularidad de los sistemas, remitiría a un nivel de organización de un sistema que posee varias dimensiones y no a la Complejidad como una totalidad organizada, multidimensionada que lo integra.

Este es el enfoque que prevalecería en prácticas de investigación y de enseñanza universitaria y es necesario ponerlo en cuestión en pos de que la Complejidad sea percibida no tanto como una característica sino como constitución intrínseca de la cultura, con bordes diferentes según situaciones entramadas en relaciones provisorias. En estudios que metodológicamente indagan la interacción entre puntos de vistas, por ejemplo, hay escasas referencias a que esa interacción ya vive en los puntos de vistas en tanto estos son construcciones sociales que se constituyen en espacios donde hay otros puntos de vista que lo modelan. Es decir, un punto de vista es constitutivamente complejo.

Lo anterior se vincula con la problemática de los límites en los sistemas complejos. Los consideramos trabajando con una parte de la obra del extinto científico argentino Rolando García, maestro, profesor de Ciencias y doctor en Física, quien sobre el tema sostiene:

Los sistemas complejos son sistemas abiertos: carecen de límites bien definidos y realizan intercambios con el medio externo. No se trata de sistemas estáticos con una estructura rígida. Sin embargo, cuando las condiciones de contorno sufren sólo pequeñas variaciones con respecto a un valor medio, el sistema se mantiene estacionario, es decir, las relaciones entre sus elementos fluctúan, sin que se transforme su estructura (2006, p. 60)

Del estudio de los límites del sistema complejo y de las relaciones entre sus componentes, deviene una identificación de los sistemas complejos con una *estructura*:

Los componentes de un sistema son interdefinibles, es decir, no son independientes sino que se determinan mutuamente. La elección de los límites debe realizarse en forma tal que aquello que se va a estudiar presente cierta forma de organización o estructura. Como la estructura está determinada, a su vez, por el conjunto de relaciones, está claro que el sistema debe incluir aquellos elementos entre los cuales se han podido detectar las relaciones más significativas. Los otros elementos quedan "afuera". Las interrelaciones entre ellos y los elementos que quedan dentro determinan las condiciones de los límites (2006,p.49)

En un momento de la evolución del sistema se va definiendo una imbricación de estructuras y las propiedades del sistema. Sin embargo, el autor aclara que las referencias a las propiedades

estructurales del sistema no se sostiene en una posición estructuralista sino que:

La diferencia con tales posiciones reside en el hecho de que, desde la perspectiva de los sistemas complejos, la identificación de las propiedades de la estructura en un período dado, que depende de la escala de los fenómenos a estudiar, adquiere importancia fundamental en el estudio de la evolución del sistema. En efecto, son las propiedades estructurales del sistema quienes determinan su estabilidad o inestabilidad con respecto a cierto tipo de perturbaciones. La inestabilidad está, a su vez, asociada a los procesos de desestructuración y reestructuración del sistema. Son estos procesos, y no la estructura misma, quienes constituyen el objetivo fundamental de análisis (2006, p. 52)

Es decir, los cambios estructurales están condicionados por relaciones estructurantes que pueden tener el efecto de regulación de la perturbación que se ha dado en un subsistema y mantener estable la misma estructura en los siguientes niveles; pueden generar, además, procesos de reorganización de la estructura, cuyo efecto en los siguientes niveles del sistema no guardarían relación con las perturbaciones que lo originaron (García, 2006). Estas relaciones son parte de los diferentes niveles de estabilidad, son interacciones estructurantes y reestructurantes que también se manifiestan en los denominados “estados estacionarios” del sistema complejo que reconoce dos tipos diferenciados: los que

corresponden a situaciones de equilibrio y los que alejados de dicho estado, se mantienen estacionarios por la acción de los intercambios con el medio (García. 2006, p.61).

No habría, consecuentemente, una única articulación de los componentes en la configuración de Complejidad por lo que no habría una manera excluyente para definir lo que es un *sistema*. Edgar Morin toma distancias de la concepción de sistema como un objeto constituido por interacciones simples y principios heredados. En la organización de los componentes diferentes de los sistemas habría un tiempo presente que irrumpe con lo inesperado. Dice Morin (2001a), en ese sentido:

No hay principio sistémico anterior y exterior a las interacciones entre los elementos. Por el contrario, hay unas condiciones físicas de formación donde ciertos fenómenos de interacciones, que toman formas de interrelaciones, devienen organizacionales. Si hay un principio organizador, nace de los encuentros aleatorios, de la copulación del desorden y del orden, en y por la catástrofe, es decir, el cambio de forma. Y esta es la maravilla morfogenética en la que el surgimiento de la interrelación, de la organización, del sistema son la cara de un mismo fenómeno (pp.125-126)

Para Morin estas configuraciones resultantes de una relación de orden y desorden en los sistemas tiene un carácter modélico en tanto no son homogéneas. Se entiende de esa manera al leer a

Morin (1990) cuando expresa que en el conocimiento de lo complejo

trataremos de ir, no de lo simple a lo complejo, sino de la complejidad hacia aún más complejidad. Lo simple, repitámoslo, es más que un momento, un aspecto entre muchas complejidades (microfísicas, biológica, psíquica, social) y propone tender hacia una complejización creciente lo que nos permitirá, muy groseramente, determinar los modelos de baja complejidad, mediana complejidad, alta complejidad, en función de desarrollos de la auto-organización (autonomía, individualidad, riquezas de relación con el ambiente, aptitudes para el aprendizaje, inventiva, creatividad, etc. (p. 8).

La Realidad, lo Real y las subjetividades complejas

En la búsqueda de problematizar las concepciones de sistemas y de complejidad expuestos pero tomando de ellos sus aperturas para pensar la vida en dichos constructos, la mirada se dirige hacia el sujeto de la experiencia, hacia sus puntos de vista en el conocimiento de los objetos del medio, tematizando lo que es lo Real y lo que es Realidad.

La TGS como principio subyacente del Pensamiento Complejo, que se propone ligar lo disociado y complejizar la totalidad en un nuevo engramado cognitivo, anticipaba a mitad del siglo XX la centralidad de la organización del conocimiento a partir de los procesos de pensamiento de un sujeto humano;

situación que implica al sujeto que conoce y va configurando una estructura cognitiva, no acabada ni fácilmente definible e inestable. Bertalanffy postuló la necesidad de concebir un nuevo modelo de hombre con hincapié en:

El lado creador de los seres humanos, en la importancia de las diferencias individuales, en aspectos que no son utilitarios y están más allá de los valores biológicos de subsistencia y supervivencia; todo eso y más está implícito en el modelo del organismo activo (1986, p. 202)

Se trata de una dimensión que también se identifica en otros desarrollos sistémicos. Rolando García, en este caso discípulo de Jean Piaget, afirma que en investigación no hay sistema que esté dado aunque puede ser definible. No obstante,

una definición adecuada sólo puede surgir en el transcurso de la propia investigación y para cada caso particular. La información anterior no constituye una proposición metodológica, aunque las implicaciones metodológicas son obvias. Su fundamentación es estrictamente epistemológica. En efecto, la afirmación allí contenida es antiempírica, en tanto niega que las características del sistema estén dadas y sean accesibles a la experiencia directa de cualquier "observador neutro"(2006, p. 39)

En sus aportes a una teoría del conocimiento en los territorios de la Complejidad, Rolando García sostiene que conocer

es establecer relaciones con datos aportados por la experiencia y su organización depende del sujeto que conoce. Esto, despejaría el supuesto empirista de que el conocimiento se regula por una concepción de realidad transparente, objetiva, apriorística e ideal. En investigación no habría un observador neutro en el trabajo de campo porque los hechos que registra serían relaciones entre lo que García denomina *observables*, datos de la experiencia que el investigador marca en sus registros a partir de sus esquemas interpretativos. Para García (2006) no hay observables puros, es decir, que provengan de propiedades elementales de los objetos porque suponen una previa construcción de relaciones por parte del sujeto. Dice el autor:

Mientras que algunos observables se organizan como tales muy tempranamente en la infancia y constituyen la base de la experiencia común de todos los individuos, otros se organizan a edad más avanzada, y otros requieren alto grado de sofisticación de las teorías científicas. En cada nivel hay observables que parecen obvios, inmediatos, accesibles a la experiencia con sólo mirar y oír (directamente o con instrumentos). Pero tales observables constituyen formas de organización de datos de la experiencia que fueron elaboradas en niveles anteriores (2006, p.42)

Recupera estudios de Karl Marx y reconoce que éste en el siglo XIX tuvo concepciones semejantes cuando expresó que "lo

concreto es concreto por ser una conjunción de múltiples determinaciones, o sea, unidad de la diversidad" (Marx citado en García, 2006. p.42) ¿Lo concreto, es lo Real? Se interpreta que lo concreto es una objetivación de características, dimensiones y relaciones que conforman al objeto de estudio, por lo tanto, no es unidad homogénea y como define García:

sostener que lo concreto sólo puede ser considerado cuando se han tomado en cuenta una multiplicidad de relaciones, equivale a afirmar que no hay "lectura pura" de la experiencia, y que toda experiencia está "cargada de teoría" (2006:42)

Por lo tanto, lo Real sería lo concreto observable pero de un conjunto que no transparenta la Complejidad que lo constituye. A esta, el sujeto la intuye, presupone, tematiza, comprende, interpreta y reorganiza. En la racionalidad bio-antropológica de Edgar Morin (1982) serían rasgos de una teoría sobre el conocimiento que concibe al sujeto de manera ontológico-lógico-organizacional: El sujeto humano es el ser que se sitúa en el centro del universo, con autonomía interdependiente de sus contextos socioculturales y que, con su conciencia cogita, decide y elige en situaciones ambigua; se desarrolla con la animalidad, la afectividad y la consciencia. Ese sujeto de Morin (1982) no es el sujeto de la metafísica que como sujeto libre conoce solamente el determinismo o la

indeterminación. Tiene aptitudes organizadoras dependientes de una estructuración compleja: auto(geno-feno-ego)- eco-re-organización. Sobre ella, dice Morin (1982) que resulta al no poder escindirse la noción de autonomía de la de dependencia:

Cuando más autónomos somos, más dependientes somos de un enorme número de condiciones necesarias para la emergencia de nuestra autonomía. En lo que al ser viviente concierne, éste experimenta una doble determinación, genética y ecológica (a lo que se añade para el ser humano, la determinación socio-cultural). Pero, en su cómputo y en su comportamiento, el ser viviente (...) no solo extrae del entorno los alimentos y la información que le permiten ser autónomo, sino que experimenta los eventos de su vida que, al mismo tiempo que constituyen su destino también constituyen su experiencia personal. (p. 269)

Este sujeto humano es autónomo, en marcos de una libertad restringida por la materialidad y significaciones de lo socio-cultural e histórico. Se constituye al emerger en esas condiciones y transformar circunstancias al evaluar situaciones, concebir elecciones, elaborar estrategias. En sentido sistémico, el ser-sujeto de Morin es una forma marginal de pensamiento en tanto la subjetividad humana es ignorada en la totalidad que se desintegra y al mismo tiempo se construye. Morin excluye en su construcción teórica la existencia de una totalidad organizada y sobrepensante por encima del sujeto.

Sin embargo, los sujetos se identifican, rechazan, adhieren, optan entre unas y otras formas y puede interpretarse que la Complejidad se constituye también de ignorancias y exclusiones porque lo que se aceptará por realidad se manifiesta en prácticas sociales donde anclan procesos perceptivos, experiencias, prácticas diversas e incluso las asociaciones epistemológicas que producirá quien observa para conocer

Basarab Nicolescu (1996), con sentidos pragmáticos y ontológicos, dice entender la realidad como “lo que resiste a las experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones matemáticas” (p. 17) Su síntesis, es una abstracción que el autor considera parte de la realidad; se comprende, aquí, no ajena ni exterior a la Complejidad que la constituye. En la dimensión ontológica, Nicolescu afirma que:

La Realidad no es solamente una construcción social, el consenso de una colectividad, un acuerdo intersubjetivo. Tiene también una dimensión trans-subjetiva, en la medida en la que un simple hecho experimental puede arruinar la más bella teoría científica. Desgraciadamente, en el mundo de los seres humanos, una teoría sociológica, económica o política, continúa existiendo a pesar de los múltiples hechos que la contradigan (p. 17).

En la base de ese pensamiento, se encuentra lo que Nicolescu (1996) denomina el *impacto cultural mayor de la revolución*

cuántica como lo es la ruptura con la noción reduccionista de un único nivel de realidad, proceso mediado por las inestabilidades provenientes de nuevos conocimientos, el de la mecánica y la física cuántica, en el campo de la ciencia clásica.

Nicolescu explica que el *paradigma de la simplificación* se alteró a comienzos del siglo XX con los estudios sobre la estructura discreta de la energía, iniciándose un proceso de varias décadas para comprender la discontinuidad, lo no separable, el indeterminismo, el azar, lo no adaptativo en la naturaleza, en la cultura y en lo social. El autor afirma que “el “quantum” de Planck, que ha dado su nombre a la mecánica cuántica, iba a revolucionar toda la física y a cambiar profundamente nuestra visión del mundo” (p. 3), constituyendo por lo menos dos niveles de Realidad: el macrofísico y el microfísico o cuántico. El especialista, comprende que un *nivel de realidad* es:

un conjunto de sistemas invariantes a la acción de un número de leyes generales: por ejemplo, las entidades cuánticas sometidas a las leyes cuánticas, las cuales entran en ruptura radical con las leyes del mundo de la macrofísica. Es decir que dos niveles de Realidad son diferentes si, pasando de uno a otro, hay ruptura de las leyes y ruptura de los conceptos fundamentales (como, por ejemplo, la causalidad (p. 8)

Nicolescu advierte que los niveles de realidad no son correspondientes a niveles de organización de los sistemas, porque estos no suponen la ruptura con los conceptos fundamentales y en ocasiones se vinculan con un nivel de realidad. No obstante, ambos mundos coexisten y producen diferentes percepciones en el sujeto que conoce.

Para Rolando García (2006), en tanto, realidad sería una cosmovisión, una *concepción del Universo* a la que implica con una postura epistemológica y una modalidad de investigación, en los estudios de los sistemas complejos. Esa realidad es no-lineal y estratificada por lo que no hay leyes únicas ni una forma de organización. Respecto a la segunda característica, García la expresa al refutar de Albert Einstein la idea de que el cosmos puede ser deducible a partir de leyes generales y de analizar los niveles de organización de los sistemas:

Hoy sabemos que esta utopía de Einstein es inalcanzable. La suposición que está allí implícita es que el Universo está constituido de tal manera que las mismas leyes, las mismas formas de organización, rigen en todos los dominios y en todas las escalas de fenómenos. La ciencia de décadas recientes ha debido renunciar a dicha uniformidad llegando a una concepción diferente del Universo, con dos características fundamentales: El mundo físico se presenta constituido por niveles de organización semi-autónomos y en cada nivel rigen dinámicas específicas de cada uno de

ellos, pero que interactúan entre sí. Los diferentes niveles están "desacoplados" en el sentido de que las teorías desarrolladas en cada uno de los niveles tienen suficiente estabilidad como para no ser invalidadas por descubrimientos o desarrollos en otros niveles (p. 74)

En esta perspectiva, no todo lo nuevo que irrumpe sería relevante para la estabilidad del sistema. Pero, sería en la condición no-lineal del Universo donde García plantearía la concepción de una realidad que es manifestación de sucesivas reorganizaciones:

Progresivamente se ha puesto de manifiesto que fenómenos de muy diversa naturaleza, que pertenecen al dominio de diferentes disciplinas y que, desde el punto de vista de una descripción puramente fenomenológica, parecerían no tener nada en común, presentan una gran similitud en lo que respecta a su evolución temporal. Tales fenómenos integran totalidades (sistemas) cuyas transformaciones en el transcurso del tiempo responden a una ley muy general: evolución no-lineal, con discontinuidades estructurales, que procede por sucesivas reorganizaciones (p.76)

Esas sucesivas reorganizaciones serían producto y productor de una restricción cuyo alcance tendría los límites de los otros componentes del sistema. Interpreta quien escribe que la Complejidad sería una posición estructurada por puntos de vistas coherentes, por lo que aquello que no es complejo para unos podría devenir en otro nivel del sistema.

El desafío tal vez sea pensar si es posible una relación constitutiva entre organización del sistema y niveles de realidad. En una organización, cuando se manifiestan fenómenos no predecibles, ¿se alteran y transforman los conceptos y relaciones fundamentales del sistema? ¿se altera y transforma la realidad? Son interrogantes que emergen en este contexto al recuperar en el análisis la metáfora implícita en el capítulo titulado *El espíritu del valle*, en el primer tomo de *El Método*, de Edgar Morin (2001): las aguas que en él se vierten remiten al único conocimiento válido, el que contiene a la incertidumbre y a su propia muerte para vivir.

Nada es siempre de la misma manera, como no lo es para Morin (2006) en el manifiesto sobre la *mediterrización* del pensamiento que transforma y es transformado; pensamiento que es *torbellino en movimiento* que produciría infinitas *mediterrizaciones*, es decir, formas diferentes que emergen sin un centro organizador, por lo que serían provisionales y no habría imperios, como nuevos órdenes (Morin, 2006).

Ambas metáforas (el *espíritu del valle* y *mediterrización*) propondrían un lenguaje no periférico para nombrar lo que se comprende por *realidad*; es decir, convocan a recibir (el *espíritu del valle*) a las vertientes que permanecen en los bordes cuando impera la epistemología que sustancializa al objeto de estudio al separarlo del sujeto que lo investiga. Son metáforas del filósofo

que permiten considerar quasi la *realidad* tiene los sentidos del *espíritu del valle*, lo *real* sería una construcción de órdenes que no alcanza a instituirse y que, sin embargo, lo integran, según el principio hologramáticoya referenciado.

El sujeto en la praxis del conocimiento

¿Cómo relacionar lo expuesto hasta estas líneas con las prácticas de investigación y de enseñanza en las universidades, organizadas prioritariamente con diferentes instituciones disciplinares? Se trata de considerar al sujeto como efecto de los lenguajes de las condiciones socioculturales que no lo esencializan. El sujeto es relacional, se constituye en el entramado social. Para Morin, la renuncia a esa complejidad que lo constituye y constituye al mundo y el estar en el mundo se ha aprendido en la investigación, en la universidad, con una relación sujeto-ciencia que obstaculiza la comunicación de la ciencia con la vida.

Para el Pensamiento Complejo, la ciencia es praxis social, que rechaza la teoría unitaria y al conocimiento general porque éste invisibiliza la tensión entre lo real y la idea que el sujeto produce sobre las cosas. En esa relación, la duda que moviliza al conocimiento tiene que ser duda de sí misma, porque no se despoja de las formas lógicas, lingüísticas y culturales previas. Este es el sujeto complejo, sujetado a su tiempo y condiciones y productor de

nuevas formas de organización social, en distintas esferas de la vida colectiva. Sin embargo, es un sujeto transformador de sus condiciones de existencias personales y sociales, como define claramente María Teresa Pozzoli (2006):

Pertenece a una generación, a una nación, a un pasado histórico, a una clase social, a un barrio, a una familia, a una corriente filosófica, a las dimensiones espacio y tiempo. Todas estas sujeciones también le atan la mirada, y a ellas, se asocian las definiciones de lo que observa. No podemos definir nada desde fuera de nuestra condición encarnada, por ello, nuestras definiciones también son sujetadas, aunque podemos ser críticos desde la capacidad reflexiva, deconstructiva, y observar nuestras observaciones. Dada la condición de Sujeto Activo, podemos desatarnos las manos y reflexivamente, decirle No a ciertas sujeciones. Ser sujeto complejo significa reproducir, pero también poder elegir. Y elegir, incluso el desorden, la enfermedad o la auto-destrucción (2006, p.6)

Al volver el pensamiento sobre la investigación y la enseñanza en la universidad, se trata entonces de reconocer que es otro el método: reconocer al sujeto complejo en los contextos teóricos y vivenciales de la Complejidad y del Pensamiento Complejo, donde ese sujeto es actor de otras formas para las uniones, articulaciones, solidaridades, implicaciones, imbricaciones, interdependencias y complejidades sistémicas y se asume como una nueva conciencia de la ignorancia.

La lógica es paradójal porque reconoce la fuerza de lo dado pero se nutre de incertidumbre; Morin (2001a) invita al ser humano a aprender y reaprender sin romper las circularidades; articular e integrar lo disjunto, complejizar lo simplificado; constelar y cristalizar conceptos científicos clave; reconocer que esta reorganización del conocimiento tiene una significación cognitiva, como lo tiene la reducción del conocimiento. El criterio de cientificidad de su propuesta está en el bucle interrogativo y crítico para asumir un paradigma distinto al de la ciencia antigua, entender que el método no se reduce a técnicas sino que se va construyendo uniendo lo que estaba disjunto. Es una reorganización en cadena espiralada en la estructura del saber que al mismo tiempo que hace emerger al sujeto, se nutre de incertidumbre para morir y renacer (Morin, 2001a)

Hasta este momento de la exposición, se han presentado rasgos de una teoría sobre el conocimiento que se implica decididamente con la investigación y con la enseñanza. Sus *modelos* serían configuraciones que sustentarían una noción de realidad y de lo realen interdependencia con relaciones dialógicas que asuman la Complejidad como dimensión y/o cualidad de sistema o como totalidad integrada de certezas e incertidumbres; que privilegien lo predecible y lo azaroso, las formas conservadas y alteradas, los puntos de vista simplificantes con pretensiones de

totalidad homogénea y los puntos de vista que estructuran y dislocan lo que se supone dado y heredado.

Estos procesos son constitutivamente dialécticos y dialógicos y propios de configuraciones y reconfiguraciones que se formalizan con el Pensamiento Complejo que liga lo disjunto, que reorganiza lo que queda fuera de la operación racional moderna. Sus sentidos y características se deducen de lo que propone Edgar Morin (1999):

Se trata de comprender un pensamiento que separa y que reduce junto con un pensamiento que distingue y que religa. No se trata de abandonar el conocimiento de las partes por el Conocimiento de las totalidades ni el análisis por la síntesis, hay que conjugarlos. Existen los desafíos de la complejidad a los cuales los desarrollos propios de nuestra era planetaria nos confrontan ineluctablemente (p. 21).

Además, es significativo para el problema que se viene argumentando la consideración de que el Pensamiento Complejo reviste a la realidad del componente subjetivo que la razón moderna tradujo en inabordable. Entonces, es pertinente preguntar: ¿Qué subyace en ese componente subjetivo? Sin dudas, las condiciones del antagonismo de posiciones y saberes. Singularmente, las fuerzas creativas de esas posiciones y saberes en relación.

Se entiende que son territorios de una epistemología que inscribe al sujeto sujetado a su época, a su contexto de producción y también a sus pasiones y verdades; un sujeto que produce lo mismo y lo distinto, porque siente y revive el conocimiento de su experiencia sin principios únicos y totalizantes.

Es posible deducir a partir de las figuras construidas que Complejidad no es una propiedad del objeto; que lo real es una tematización del sujeto en una realidad; la Complejidad, es percibida y construida socialmente, donde el hombre es productor y produciría hologramáticamente lo real y la realidad. Es un supuesto, a partir de lo anterior, que el hombre se constituye en una multiplicidad de procesos identificatorios por lo que la enseñanza y la investigación devienen en la universidad en y desde identificaciones plurales. Esto es correspondiente con la reflexión de Edgar Morin posible sostener esta noción con la siguiente definición de Edgar Morin, acerca del hombre del hombre moderno que habita el siglo XXI:

El hombre de la racionalidad es también el de la afectividad, del mito y del delirio (*demens*). El hombre del trabajo es también el hombre del juego (*ludens*). El hombre empírico es también el hombre imaginario (*imaginarius*). El hombre de la economía es también el de la “consumación” (*consumans*). El hombre prosaico es también el de la poesía, es decir del fervor, de la participación, del amor, del éxtasis. El amor es poesía. (1999. p.29).

El sujeto de la Complejidad y del Pensamiento Complejo es el sujeto pasional de la experiencia individual y colectiva que desarrolla una praxis con la que estalla la violencia simbólica que imponen el pensamiento y la práctica reduccionista. De ese *homo demens* se decía en otro trabajo que es “intenso, inestable, amoroso, furioso, húbrico, genera el desorden, la desmesura, incertidumbre y confusión entre lo objetivo y subjetivo” y que en la epistemología y estética de la metamorfosis moriniana, el *homo sapiens* nombra y expande en el mundo con “su pensamiento objetivo-técnico-lógico-empírico; despliega la invención y la creación a causa, con y a pesar de su condición de hombre irracional, inconsciente, incontrolado, inmaduro, destructor, iluminado por quimeras, temerario, con su pensamiento subjetivo, fantasmagórico, mítico y mágico” (Coppari, 2016. p.3)

Conclusiones que vienen siendo...

Han sido una constante en este ensayo las preguntas por las condiciones de posibilidad para dar visibilidad a un horizonte que no restrinja a Complejidad y Pensamiento Complejo a una característica del quehacer universitario con el conocimiento.

Se ha dicho que el pensamiento mutilante es una táctica que produce y conserva las ausencias de esas vertientes de pensamientos que, desde distintos niveles de realidad del mundo de la vida, emergen en cosmovisiones, percepciones, teorizaciones, saberes, conocimientos y prácticas sociales que se *des-conocen* en la matriz metodológica que como construcción cultural y política organiza la investigación y a la enseñanza.

Se ha pensado estas cuestiones en la universidad porque la renuncia a la complejidad se ha aprendido en la investigación y con la enseñanza en la universidad. En esa operación, la Complejidad ha sido reducida a un fenómeno articulado por dimensiones observables en las cuales es posible producir un conocimiento de la totalidad objetiva en tanto se describan sus componentes y sinergias en cada plano. En general, habría procesos de reificación de la Complejidad y del Pensamiento Complejo por validación de una transmisión cultural legitimada por contenido y métodos disciplinares.

Sin embargo, Complejidad y Pensamiento Complejo no son construcciones teóricas aisladas, por lo que con ellos vienen siendo otras interpretaciones, entre las que se propone profundizar:

- Por un lado, la Complejidad instituiría otras formas de interpelar la realidad cuando las relaciones con el conocimiento se constituye con el campo científico y con la vastedad del lenguaje de las experiencias vividas. Allí, la Complejidad será emergencia en los intersticios de procesos subjetivantes plurales en un equipo de investigación y en un salón de clases donde sentidos, significaciones y prácticas constituirían tensiones entre brumas donde el Pensamiento Complejo se inscribiría con los sujetos en sus prácticas, antagonizando homogeneidades y singularidades.

-Por otro lado, con estos enfoques, Complejidad y Pensamiento Complejo se preguntan por las relaciones plurales de los sujetos con los saberes de la ciencia y los que atraviesan y se reproducen en su vida cotidiana; ambas categorías son contenidas en y contienen una praxis social que comunica los conocimientos sedimentados con la vida; horadan el sentido de renunciar al conocimiento cuando la enseñanza y la investigación solamente son orientadas por la especialización disciplinar – un saber necesario, sin dudas- que no es reconocida como una táctica de racionalidad simplificante en lo que ha sido y es constitutivamente Complejidad.

¿Existen son otros recorridos teóricos para lo que aquí se dice provisoriamente? Si. Serán los que se construyan en el devenir de la *complejidad*, indudablemente, como senderos en la selva que iluminan pero no perduran, tal como es percibido aquí el *pensamiento complejo*, semejante a la utopía con la que la autora vino siendo en este ensayo con el secreto deseo de atrapar a la Complejidad, siempre esquivo...por compleja.

Bibliografía

- Bertalanffy, L. (1986) *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. 5ta.reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coppari, O. S. (2016) *Pedagogía y complejidad. Dialogías decoloniales en/por/de lo común a partir del*

pensamiento de Edgar Morin, en educación superior. Congreso Mundial por el Pensamiento Complejo. París, Francia. En: [https://www.reseau-](https://www.reseau-canope.fr/fileadmin/.../coppari_pedagogia_y_complejidad.pdf)

[canope.fr/fileadmin/.../coppari_pedagogia_y_complejidad.pdf](https://www.reseau-canope.fr/fileadmin/.../coppari_pedagogia_y_complejidad.pdf)

□ Galeano, E. (2003) *Utopía*. En: Palabras andantes. Madrid: siglo XXI, 2003

□ García, R. (2006) *Sistemas complejos. Conceptos, métodos y fundamentación epistemología de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

□ González Seguí, O. (2007) “Entre modelos y discursos: complejidad y antropología”[Between models and speeches: complexity and anthropology] *Anales de Antropología*. Volumen 41-1. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Pp.117-141.

□ Moriello, S (2006) *Dinámica de los sistemas complejos*. México (www.pensamientocomplejo.com.ar [Accesado 10 de julio de 2015]

□ Morin, E. (1982) *Computo ergo sum (la noción de sujeto)* En Ciencia con Consciencia, España: Anthropolos.

□ Morin, E. (1990) “Introducción al pensamiento complejo”,[Introduction to complex thinking] México. (www.pensamientocomplejo.com.ar) [Accesado 10 de julio de 2015]

□ Morin, E. (1999) *Los 7 saberes necesarios para la educación del futuro*. Francia: UNESCO. Santillana.

□ Morin, E. (2001a) *El espíritu del valle*. En El Método I. La naturaleza de la naturaleza. Madrid: Cátedra.

□ Morin, E. (2001b) De la reforma universitaria. En Uni-Pluri/Versidad. Vol. 1 N° 2. Edición Digital. Facultad de Educación. Universidad de Antioquia. Colombia. En aprendeenlinea.udea.edu.co. Accesado: 27 de junio de 2018.

□ Morin, E. (2004) *La Epistemología de la Complejidad*. En *Gazeta de Antropología* N° 20, España, Universidad de Granada.

□ Morin, E. (2006) Pensar el Mediterráneo-Mediterraneizar el pensamiento. México. (<http://www.trasversales.net/t03morin.htm>) [Accesado 13 de mayo de 2015]

□ Morin, E. (2008) Complejidad restringida complejidad generalizada. O las complejidades de la complejidad. En *Pensando la complejidad* N° 5, año 2, Cuba, Instituto de Filosofía-Consejo de las Ciencias Sociales-Academia de Ciencias.

□ Mouffe, Ch. (2007) *Sobre lo político*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

□ Nicolescu B. (1996) La Transdisciplinariedad. Manifiesto. Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. [En línea]A.C. México. (<http://es.scribb.com/doc/57161979/Manifiestodelaransdisciplina> riedad) [Accesado 23 de junio de 2015]

□ Pozzoli, M. T. (2006) El sujeto de la complejidad. La construcción de un Modelo Teórico Transdisciplinar (eco-psico-socio-históricoeducativo) *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 5, núm. 15, 2006Universidad BolivarianaChile (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30517306010>)

□ Pupo Pupo, R. (2014) La educación, crisis paradigmática y sus mediaciones. Sophia: colección de Filosofía de la Educación, 17(2) pp.101-119.

Re-tejer las redes de lo común y de la politicidad en la necropolítica neoliberal

MARIANA BELÉN CARRIZO

El presente texto retoma algunos de los interrogantes y desarrollos de mi línea de investigación actual⁷, la cual se enmarca, a su vez, en el Proyecto de Investigación titulado “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”.

La pregunta inicial de la que emerge este texto es la siguiente: ¿qué formas asumen las estrategias de gobierno de los cuerpos y las poblaciones que despliega el capitalismo global, en el contexto del actual proceso de mundialización neoliberal? El objetivo principal que nos proponemos consiste, por tanto, en delinear un esbozo de respuesta a esta cuestión: en el primer apartado titulado “El neoliberalismo como marco de reactualización de estrategias

⁷ Algunos tramos de lo aquí expuesto han sido motivo de tratamiento en ocasión del Primer Foro en Humanidades y Ciencias sociales de la Universidad Nacional del Comahue, “Perspectivas teóricas, paradigmas y miradas políticas sobre el saber y las disciplinas” desarrollado los días 12 y 13 de abril de 2018.

necropolíticas” caracterizaremos sucintamente al neoliberalismo, de la mano del planteo de Michel Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* (2007) y de la idea de “Capitalismo Mundial Integrado” o “mundialización neoliberal” de Félix Guattari (2004). Partiendo de la breve presentación de una serie de fórmulas teóricas mediante las cuales diversxs pensadores contemporáneos⁸ dan cuenta del escenario global actual, tales como “lógica de muerte” o “thanatología del siglo XXI” (Sáez Rueda, 2012, 2015), “apartheid global” (Federici, 2013) y “capitalismo gore” (Sayak Valencia, 2010), desarrollaremos algunos de los elementos centrales de la propuesta del pensador camerunés Achille Mbembe, quien ha acuñado el término “necropolítica” (2006) para pensar en las relaciones de poder y dominación contemporáneas. De esta forma, daremos cuenta de que el neoliberalismo aparece, en el seno de su trabajo, como la reactualización de estrategias de poder surgidas en el África colonial que, al *planetarizarse*, han decantando en un “devenir negro del mundo” (2016).

Dado que los desarrollos de Mbembe parten y se nutren de la obra de Foucault, nos proponemos abordar, en un segundo apartado titulado “Hacia una ampliación de las redes de la

⁸El uso de “x” para reemplazar una vocal que alude al género masculino o femenino del sustantivo/sujeto, que procura poner en disputa los binomios mujer/varón , masculino-femenino las “limitaciones” que imprime el lenguaje a lo que entendemos como la “pluralidad” de géneros y sexualidades.

politicidad en el presente: resistencias y re-existencias”, algunas de las posibles derivas de la concepción del poder como relación, cristalizada en la conocida sentencia “no hay poder sin resistencia” (Foucault, 2002, p. 74). Partiendo de la idea de que no es posible describir ningún tipo de poder sin dar cuenta también de las prácticas y modos de vida que se desarrollan en simultáneo y le hacen frente, presentaremos algunas reflexiones de Mbembe acerca de las formas que asumen estas resistencias en el presente, particularmente en zonas geopolíticamente signadas por la violencia racial y colonial.

En un tercer apartado, titulado “El acto de creación artística como crítica-clínica”, desarrollaremos algunas derivas de la idea, propuesta por el Mbembe, de retomar los fundamentos antropológicos y estéticos del arte negro clásico como motores para la re-pensar la politicidad en el escenario contemporáneo. En el quinto apartado de este texto, que lleva el nombre de “Reconocer las re-existencias: *epistemes* que in-surgen” traeremos a colación la noción de “re-existencias”, acuñada por el pensador colombiano Adolfo Albán Achinte, en tanto portadora de una gran potencia explicativa y política, debido a su inscripción en el marco de un llamamiento a cuestionar radicalmente los contenidos y las formas de producción de conocimientos.

En un quinto apartado, titulado “La red de lo común como campo de posibles”, desarrollaremos el primero de los términos que componen el título de este texto, a través de la presentación de algunos de los núcleos centrales del tratamiento de la noción de “lo común” o “comunes” de la pensadora feminista ítalo-estadounidense Silvia Federici (2013). Por último, y a modo de conclusión, plantearemos algunas reflexiones e interrogantes, nucleados bajo el título “Tramar el presente, tejer las re-existencias”, acerca de la necesidad de pensar el presente teniendo en cuenta ciertas experiencias que, a su vez, pueden ser leídas a la luz de metáforas tales como “recomponer” las tramas, “restituir”, *re-tejer*, *trenzar*, entre otras.

El neoliberalismo como marco de reactualización de estrategias necropolíticas

Si bien son numerosos los análisis críticos acerca de las estrategias de poder desplegadas por el neoliberalismo desarrollados en el campo de las ciencias humanas y sociales contemporáneas (Castro-Gómez, 2010; Foucault, 2002, 2006, 2007, 2008; Murillo, 2015), partiremos del efectuado por Foucault, en sus cursos de 1978-1979 en el Collège de France. Allí el autor caracterizó al neoliberalismo como un refinado “arte de gobierno” de las poblaciones, cuya raíz se remonta hacia principios del siglo

XX, centrado en el gobierno de las conductas individuales y colectivas bajo el primado de una lógica empresarial. Postula además que la era de la vigilancia disciplinaria del Estado benefactor ha dejado hoy su lugar preponderante a la creación de un “medio ambiente” en el que los gobernados puedan moverse con libertad (Foucault, 2007, pp. 302-303) en tanto supuestos depositarios de la capacidad de incrementar su “capital humano”, mediante la creación, la innovación y el emprendimiento, de invertir en sí mismos para deslizarse flexiblemente en un mercado *escurridizo*⁹.

Contamos, con lo expuesto hasta aquí, con una primera línea de análisis: en las sociedades contemporáneas el control se *desterritorializa*, al tiempo que se *moleculariza*: la planetarización de la sociedad de consumo se ancla hoy en los estilos y modos de vida de lxs sujetxs, razón por la cual podemos arriesgar, por primera -pero no por última- vez en este escrito, que el neoliberalismo opera creando las “condiciones de aceptabilidad” de los estados de cosas presentes. Se trata de hacer coincidir la forma en la que son reguladas las conductas de lxs sujetxs con sus

⁹Deleuze en misma línea, dirá en su *Post-scriptum a las sociedades de control* (2006) que hemos pasado del topo disciplinario a la serpiente neoliberal.

propios anhelos y deseos¹⁰, y de naturalizar, al mismo tiempo y bajo el mismo principio, el mantenimiento y multiplicación de los estados de inequidad económica, sexual, laboral, colonial, etc., que le son inherentes. Tales efectos de poder serán percibidos, entonces, como elementos de un escenario inevitable, necesario y, en el peor de los casos, *justo*.

En esta misma línea, Félix Guattari (2004) caracterizó tal panorama como el despliegue -a partir de la década del 70 del siglo pasado- de una “mundialización neoliberal”, como un nuevo modo de gobierno de control de la subjetividad, y de construcción de otredades, basada en la estimulación de una competencia social despiadada, y en la incentivación a la autocentralización de lxs individuxs sobre sí mismos. El objetivo de tales estrategias es, pues, doble: volverlxs funcionales dentro de los circuitos de consumo establecidos, y *gestionar* -como su contracara- el riesgo social que traen consigo determinados grupos sociales, aquellas personas o colectivos que puedan *obstaculizar* el libre flujo de movimiento en el campo, también móvil, del mercado.

Así, el capitalismo en su fase actual “reduce cada territorio del planeta a una extensión comparable a las demás,

¹⁰Que estos las conciban como *la* forma privilegiada de cumplir ese deseo internalizado, liberalismo mediante, de “vivir mejor”, de “progresar”, mediante la puesta en marcha de unos juegos de libertad económica de producción y consumo (Castro-Gómez, 2010: 41).

intercambiable entre las grandes potencias, despojada de cualquier característica que no esté directamente integrada en la producción económica y el mercado” (Guattari, 2004, p. 23). Estamos ante lo que el autor denomina “Capitalismo Mundial Integrado”, el cual posee centros de decisión ramificados por todo el planeta¹¹ que tienden a formar una compleja red multicentrada, transnacional y desterritorializada, razón por la cual no puede ser completamente localizada en un espacio político delimitado. Es por esto que “no respeta las territorialidades existentes ni los modos de vida tradicionales: recompone tanto los sistemas de producción como los sistemas sociales sobre su axiomática propia” (Guattari, 2004:58). Vale aclarar que esta última no responde a un programa definido de una vez y para siempre, sino que le resulta necesario agregar axiomas funcionales suplementarios o sustraer otros, en el contexto de una crisis o dificultad imprevista.

En función de lo dicho, podemos empezar a vislumbrar cuál ha de ser el lugar que, en este escenario móvil, han de ocupar ciertos territorios estratégicos, sus poblaciones, y modos de vida, aquellxs que no resultan útiles dentro del campo de relaciones comerciales de consumo y endeudamiento, en estos circuitos

¹¹ Respecto de esto, Achille Mbembe, autor central en este escrito y a quién presentaremos a continuación, dirá: “Vivimos un cambio de época: el mundo ha empequeñecido, se ha contraído espacialmente, hemos tocado sus límites físicos, hasta el punto de que probablemente ningún rincón de la tierra sea desconocido, esté deshabitado o sin explotar” (2016b, s/d).

empresariales: veremos cómo su eliminación directa, o su paulatino “abandono a la muerte”, se halla codificada en el seno de la axiomática

antes descrita. En este punto, resulta atinente traer a colación la idea de “thanatología” o “lógica de muerte”, para dar cuenta del hecho de que ésta es inmanente al neoliberalismo, el cual se caracteriza por su obligación intrínseca a expandirse universalmente, a desarrollar un “colonialismo completo sobre la tierra”. Esto se debe, en parte, a las existencia de dos figuras thanatológicas que lo subyacen ontológicamente: la generalización de un “estado de excepción” (Agamben, 1995) conducente al “derecho al autoritarismo”, y la transformación del “campo de concentración” en una “ubicua fosa reticular” (Sáez Rueda, 2012, p. 19)

Otra de las figuras desarrolladas a modo de caracterizaciones del escenario mundial contemporáneo es la de “Apartheid global”, utilizada por Federici para dar cuenta de los sistemas de pases y restricciones a la movilidad que cercan hoy a ciertas poblaciones, previamente racializadas y pauperizadas (Federici, 2013, p. 116). Esta cuestión toma principal relevancia si la contrastamos con lo dicho previamente acerca de la movilidad, el *flujo*, y lo *escurridizo* del mercado y, por ende, de las subjetividades y corporalidades hegemónicas que “la serpiente neoliberal” exige para sí: sujetxs

libres de movimiento, *cinéticxs*. Por otro lado, vemos acontecer enormes olas migratorias a escala planetaria que recuerdan, dirá Mbembe, a los primeros tiempos de la colonización: el mundo de hoy se caracteriza por la “proliferación de fronteras y de zonas exclusivamente militares” que se afianzan gracias al “fantasma del enemigo”, y la emergencia de un “Estado global securitario que busca normalizar un estado de excepción a escala mundial, donde las nociones de ‘derecho’ y ‘libertad’, inseparables del proyecto de la modernidad quedan suspendidas” (Mbembe, 2016b, s/d).

Si bien las propuestas hasta aquí esbozadas resultan de gran valía, tanto por sus niveles de abstracción como por su potencia en tanto críticas intraeuropeas, es momento de comenzar a considerar ideas geopolíticamente más cercanas a las realidades que nos interesa revisar. Esto debido a la urgencia que reviste repensar los modos concretos en que operan las estrategias de poder en nuestro escenario continental, en tanto perteneciente al denominado “Tercer Mundo”¹². Dado que la colonialidad, la racialización y la

¹²Entendido en términos de “invención”, desde una perspectiva deudora de la propuesta de Arturo Escobar, desarrollada en su libro *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), en el que plantea que con categorías como “primer/tercer mundo”, “desarrollado/subdesarrollado”, “centro/periferia”, etc., se generó un discurso en el que América del Sur queda subyugada a los intereses del centro, supuesto encargado de llevar el progreso y el desarrollo a los países periféricos.

subalterización han sido aquí -y continúan siendo- lógicas fundamentales en la producción de cuerpos y poblaciones excedentarias, la pensadora mexicana Sayak Valencia (2010) ha acuñado el término “capitalismo gore¹³” para dar cuenta del carácter intrínseco de la unión entre la acumulación exacerbada de capital financiero (que prevalece como fin absoluto, por encima de cualquier otra lógica o metanarrativa) y el aumento de la producción global de marginalización, y despojo en el presente.

La noción pretende dar cuenta de los modos en los que impacta, y se manifiesta, la economía hegemónica y global en los espacios fronterizos (cuyo ejemplo paradigmático en el planteo de la autora será la ciudad de Tijuana, México) en los que el crimen organizado y los usos predatorios del cuerpo aparecen como condición para seguir las lógicas, cada vez más exigentes, del capitalismo global, razón por la cual estas prácticas *gore* resultan inherentes a la sociedad del hiperconsumo¹⁴, al tiempo que exponen la vulnerabilidad y desacralización de la vida (tanto

¹³Gore: género cinematográfico cuya principal característica consiste en poner en escena una violencia gráfica extrema y visceral para teatralizar los modos en los que el cuerpo humano puede ser vejado.

¹⁴El neoliberalismo actual produce, dirá Valencia, “sujetos endriagos” que, en la búsqueda de instalarse como válidos, reconfiguran el concepto de trabajo a través de un agenciamiento perverso afianzado en la comercialización necropolítica de las economías subsumidas (mercado negro, tráfico -de armas, drogas, cuerpos, etc).

humana como no-humana) promulgada por esta. Se revelan, por tanto, como la dimensión “sistemáticamente descontrolada”, *caosmótica*, y contradictoria del proyecto neoliberal, al evidenciar las distopías que éste trae consigo, y subvertir el optimismo del imaginario del *flujo*: lo que aquí fluye libremente, más que individxs cinéticxs, será la droga, la violencia y el capital producido por ella (Sayak, V. 2010, p. 19).

En función de lo dicho hasta aquí, podemos resaltar como última característica central de la “mundialización neoliberal”, la ausencia de un futuro regulable (que hemos introducido anteriormente) a la manera de los grandes metarrelatos occidentales: desde este lado del mundo, desde “Sur Global” (Santos, 2010), hemos aprendido reconocer otros elementos y dinámicas históricas que, inscriptas -y *entrampadas*- en la vasta *red* neoliberal, in-corporan, re-traducen y fusionan experiencias antes detentadas exclusivamente por el Primer Mundo. Ahora bien, si como hemos visto, la incapacidad del neoliberalismo para generar pertenencia, colectividad y un sentido creíble de futuro produce, entre otras cosas, enormes “crisis de existencia y significados que están siendo vividas en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar” (Sayak, V. 2010, p. 21).

Ahora bien, ¿son *nuevas* estas estrategias de poder de dar muerte, o son, quizás, resignificaciones, resultado de la

combinación y yuxtaposición con algunas otras, ya existentes? Para comenzar a responder estos interrogantes, traeremos a colación al pensador camerunés Achille Mbembe, quien acuña el término “necropolítica” en un texto homónimo del año 2006. Este concepto surge como el envés (y, por ello, parte constitutiva) de la noción de “biopolítica” de Foucault (1987, 2002), propuesto para dar cuenta del régimen inédito, surgido a fines del siglo XIX, que tiene como objetivo principal la vida y el bienestar de la población. He aquí la razón por la cual constituye el “antecedente del necropoder” (Mbembe, 2006, p. 14). Sin embargo, el sintagma foucaultiano “hacer vivir y dejar morir”, que caracteriza el modo de funcionamiento de la biopolítica, será invertido por Mbembe: el poder en el escenario contemporáneo parece funcionar más bien como un “hacer morir y dejar vivir” a quienes gobierna. Así, el autor se pregunta:

¿En qué condiciones concretas se ejerce ese poder de matar, de dejar vivir o de exponer a la muerte? ¿La noción de biopoder acaso da cuenta de la forma en que la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror? (2006, p. 21)

Es en el afán de historizar la noción de “necropolítica” que el autor indagará en los procesos de mercantilización y racialización

de los cuerpos que tuvo su foco en el África colonial y se ha expandido, con el desarrollo del neoliberalismo, a determinados grupos de la población, tanto del tercer como del denominado “cuarto mundo”: aquella población perteneciente al primer mundo que, sin embargo:

“vive en un estado de absoluta precariedad, parias que no han sido expulsados de la sociedad del bienestar, sino que ocupan sus márgenes; seres invisibles que habitan *no lugares* (la calle, los aeropuertos, las estaciones de tren, los hospicios, etc., cuya vida se encuentra en manos del necropoder” (Mbembe, 2006, p.p. 11-12).

Así, emerge como característica central de los regímenes políticos actuales, (altamente digitalizados y financiarizados, como hemos visto) la puesta en práctica de una “necroeconomía”: la violencia económica, en este contexto, se ejerce mediante la producción a gran escala de poblaciones “superfluas”, “excedentarias”¹⁵, que el capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero que debe *gestionar* de algún modo. Esta gestión consiste, generalmente, en exponer a estos colectivos -y a los territorios que habitan, previamente convertidos en “zonas de

¹⁵A modo de genealogía de los orígenes y derivas de ambas nociones, véase Borsani, M.Eugenia (2016).

sacrificio”¹⁶ (Federici, 2013)- a todo tipo de peligros y riesgos, usualmente mortales, tales como a “guerras no-convencionales” (Butler, 2010; Segato, 2016), ligadas a la mercantilización y saqueo de sus bienes comunes, tanto naturales como simbólicos.

Podríamos preguntarnos, en este punto, ¿en base a qué criterios se diferencia entre quienes deben ser abandonados a la muerte, y quienes deben vivir? Mbembe dirá que es, y ha sido, la idea de “raza”¹⁷ la que ha operado como generadora de las *condiciones de aceptabilidad* de la matanza indiscriminada del *otro*¹⁸ (Mbembe, 2006, p. 23). He aquí la razón principal por la

¹⁶ Para una lectura geosituada de esta noción véase: Di Risio, D (comp.) (2012) *Zonas de sacrificio : impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*, Buenos Aires, Argentina: América Libre y Observatorio Petrolero del Sur (OPSur)

¹⁷Si pretendemos desarrollar un análisis de estos procesos partiendo de una perspectiva crítica latinoamericana, resulta ineludible pensar en la noción de “raza” a la luz de la concepción del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) quien la concibe como uno de los ejes fundamentales del “patrón de poder colonial”, en tanto criterio de clasificación social de la población mundial. Se trata, por tanto, de una “construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (p. 201).

¹⁸Vale aclarar que en la obra de Foucault se define la raza no en un sentido biológico, sino como “clivajes histórico-políticos de diferencia de origen, de lengua, religión como un tipo de lazo que se establece a través de la violencia de la guerra” Mbembe articula esta perspectiva foucaultiana, que analiza históricamente la lógica del Estado desde el nacimiento de la biopolítica en el siglo XIX hasta el comienzo del neoliberalismo, con la

cual rastreará históricamente la importancia central de la racialización, de la producción del sujeto de raza, para el surgimiento y desarrollo del capitalismo¹⁹, mediante el estudio de las colonias, las plantaciones de esclavos, el *apartheid*, etc., como “formaciones del terror”, como *locus* privilegiados de la aparición de estas prácticas y procesos.

Podemos decir, por tanto, en relación a las preguntas antes planteadas, que si bien no estamos ante ideas y estrategias *nuevas*, tampoco se trata de procesos posibles de ser relegados, sin más, al pasado: la raza sigue siendo hoy el “lenguaje privilegiado de la guerra social”, que se actualiza bajo la “ideología de la seguridad”, y se expande de la mano del binomio “riesgo-protección” (neoliberal por excelencia) como la cara oculta, como *lo otro*, de las “figuras ciudadanas”. La raza, por tanto, leída desde una concepción deudora de Foucault, produce sujetos: organiza una “nueva economía política de lo viviente” (Mbembe, 2016a, p. 14). El mundo actual, aunque sea difícil de admitir, sigue siendo un “mundo de razas”²⁰.

mirada de Fanon sobre la violencia colonial y sus dimensiones psicológicas y sensoriales (Mbembe 2016a, pp.13-14).

¹⁹La raza no es solamente un suplemento del capitalismo: este tiene como función genética la producción de las mismas que son, al mismo tiempo, clases (Mbembe 2016b, s/d).

²⁰Mbembe dirá que esto se manifiesta, por ejemplo, en “la transformación de Europa en fortaleza”: “las legislaciones anti-extranjeros con las que se ha

En función de lo expuesto hasta aquí, adherimos a la sentencia de nuestro autor, en tanto interpelación crítica capaz de conducirnos hacia el segundo apartado, en lo que refiere a las posibles formas de resistir a las fuerzas necropolíticas: la crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que la lenta transformación del principio de raza en la matriz privilegiada de las técnicas de dominación de ayer y hoy, ha dependido, y continúa dependiendo, de un conjunto de prácticas (cuyo objetivo inmediato y directo es el cuerpo del otro, y cuyo campo de aplicación es la vida cotidiana, en su generalidad) que se han ido erigiendo paulatinamente en costumbres, y tomando cuerpo en instituciones, leyes y técnicas. Será mediante una crítica de la idea de raza en tanto metáfora de una concepción más general sobre cuestiones tales como la división, la opresión, la resistencia y la fragilidad del vínculo -aunque inseparable- entre lo político y la vida, entre el poder y las mil manera de matar o dejar (sobre)vivir, que podemos comenzar a pensar nuevos horizontes de posibles.

Ahora bien, a la luz de la idea de que lejos de tratarse de estrategias completamente inéditas estamos ante la reactualización a escala global de las técnicas necropolíticas antes descritas, el neoliberalismo aparece como un “devenir negro del mundo”

equipado ‘el viejo continente’ desde este comienzo de siglo, hunden sus raíces en una ideología de la selección, entre las diferentes especies humanas, que mal que bien, se intenta enmascarar” (Mbembe 2016a, p. 308)

(Mbembe, 2016a). Mediante esta fórmula, el autor busca visibilizar la expansión y radicalización de las lógicas coloniales e imperiales de depredación, ocupación, y "extracción de beneficio" que engloba, hoy, a "nuevas figuras de lo negro", tales como, por ejemplo, los cuerpos de inmigrantes, trabajadores precarizadx, refugiadx y asiladx, habitantes hacinadx de las urbes globalizadas, entre otrxs (2016a, p. 14). Así, por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra "negro" no remite sólo a la cualidad impuesta a las personas de origen africano durante el primer capitalismo: se trata de una nueva característica "fungible", "soluble", y de su "institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta" (2016a, p. 32). Esto significa, en última instancia, que los grupos de la población considerados excedentarios, superfluos, sacrificables se extienden al todo-mundo: estamos en un momento histórico en que "la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres– pueda escapar de ello" (Mbembe, 2016b, s/d).

Hacia una ampliación de las redes de la politicidad en el presente: resistencias

Dado que el panorama presentado hasta aquí nos conduce, casi indefectiblemente, hacia la afirmación de que el

neoliberalismo actual aspira a abolir *lo político*, es decir, a destruir todo espacio y recurso -simbólico y material- que nos permita pensar e imaginar qué hacer con el vínculo que nos une a los otros²¹ y a las generaciones por venir, el desafío consiste en indagar en los posibles modos de expandir la red de la politicidad, en estimular la creatividad política. Para comenzar a vislumbrar posibles “líneas de fuga” (Guattari, 2013), retomaremos algunas de las reflexiones de Mbembe en su libro *Crítica de la razón negra* (2016). Este texto constituye (y propone) el ejercicio ético, político y estético de pensarse, conocerse y des-conocerse al margen de la mirada imperial europea operando, en primer lugar, una “crítica” del colonialismo y el capitalismo (mediante la tarea de construir un lenguaje contra la fuerza necropolítica que hemos descrito anteriormente) y, en segundo lugar, aunque más bien en simultáneo, una “clínica del sujeto post-colonial”, la cual consiste en (allí donde fuera posible aún) “cuidar y curar” a quienes el colonialismo despojó de su parte de humanidad.

Ahora bien, ¿qué formas asumen las resistencias en el presente, leídas desde esta doble tarea crítica y clínica? Dado que

²¹Mbembe mediante la noción de “Gobierno Privado Indirecto”, describe la forma en la que las élites gobernantes aspiran hoy, a nivel global, a abolir lo político mediante lógicas de aislamiento -separación entre países, clases, individuos entre sí-, y militarización, condición necesaria de la despolitización y desmovilización de la protesta social (Mbembe, 2016b, s/d).

éstas son muy variadas, y dependen de las situaciones locales y los contextos, Mbembé analizará aquellas que tienen lugar en Sudáfrica, extrapolables -con sus matices- a nuestras realidades geopolíticas. Allí, dónde el poder opera invisibilizando, produciendo “ausencias” (Santos, 2010, p. 22), silencios y olvidos, las luchas se organizan a alrededor de la ocupación de espacios, de la búsqueda de visibilidad, de hacerse presentes, corporal y simbólicamente.

En lo que refiere a la dimensión crítica, gran parte de estas resistencias se inscriben en lo que el autor llama “descolonización simbólica”, que toma usualmente dos formas paradigmáticas: por un lado, la de un llamado a destruir las estatuas del colonialismo²² y, por otro, la de una interpelación a transformar el contenido y las formas de producción del saber. En función de la primera, esta acción iconoclasta respecto de los monumentos y efigies, Mbembe articula su concepción de la memoria negra colonial: estamos ante

²² Precisamente, esta función de trampa es la que cumplen las estatuas, efigies y monumentos coloniales: en tanto objetos, son bloques inertes instalados allí y aparentemente mudos, al tiempo que representan muertos, razón por la cual buscan preservar esta cualidad de sujetos (Mbembe, 2016a, p. 227). Vale quizás mencionar el medimetroraje *Les statues meurent aussi* (“Las estatuas también mueren”), de la *Nouvelle vague* (movimiento cinematográfico francés de la década del 60) en tanto logra plasmar una serie de ideas muy afines a los planteos de Mbembe respecto del arte africano, sus significaciones e implicaciones culturales, y su crítica a la mirada estética eurocentrada.

una radical crítica sobre el tiempo y el poder, a través de la puesta en cuestión y el derrumbe, nada más y nada menos, de los artefactos mediante los cuales se ha pretendido fijar la sumisión histórica de los pueblos y corporalidades colonizadas. Sabido es que para que dure en el tiempo, toda dominación debe inscribirse no sólo en el cuerpo de los sujetos, sino también en el espacio que habitan, así como a través de la implantación de huellas indelebles en su imaginario y en sus modos de percepción²³: influir en su facultad de ver, de escuchar, de sentir, de tocar, de moverse, de hablar, de desplazarse, de imaginar (Mbembe, 2016a, p. 229).

Ahora bien, esta memoria que se quiere reconstruir, lejos de partir de una “gestión de encierro” en lo que resulta familiar, opera más bien como una forma de *desemparentamiento*: actuar como un sujeto en un contexto marcado por la violencia de tipo fantasmal, dirá nuestro autor, es ser capaz de vivir en *zigzag*²⁴ como única manera de mantenerse vivo. En el hecho de ser capaz de apoyarse

²³Si entendemos *estética* en la acepción clásica de “aisthesis”, como estudio de las formas en las que cada época histórica determinada lxs sujetxs han percibido desde una *comunidad de lo sensible*, y a la política, como la reflexión sobre los *modos posibles de vivir juntos*, en tanto inextricablemente ligada a la posibilidad de tal comunidad de percepciones, vemos la unión indisociable entre estética y política.

²⁴ El vínculo entre el pasado, el presente y el futuro ya no es más ni del orden de la continuidad, ni de la genealogía, agrega Mbembe, sino del orden del “enroscamiento de series temporales, prácticamente separadas, unidas una a la otra por una multiplicidad de delgados *hilos*” (2016a, p. 284).

en un reservorio de memorias, pero también de transgredirlo, reside la de posibilidad de una autoinvención, que evite aspiraciones totalizantes²⁵ y un enquistamiento en el pasado traumático, paralizante. Se trata de una memoria *rizomática* y, sobre todo, *abierta*: si el mecanismo por excelencia del poder, como hemos visto, es y ha sido la creación de sujetos de raza, es menester, por tanto, trascender un pensamiento anclado en este mismo discurso de la pureza racial. En consecuencia, la política de la diferencia debe ser un primer momento de un proyecto más amplio: aun cuando es lógico que todas las luchas contra la discriminación -racial, sexual, de clase, etc-, empiecen con un movimiento de revalorización o, si se quiere, de *esencialización* -por ejemplo- de la raza, Mbembe apostará por un “uso estratégico del esencialismo”, un uso táctico de la identidad como resorte de una “memoria como potencia”, capaz de desarrollar mecanismos que nos permitan continuar con vida, continuar transformadxs.

En lo que refiere a la dimensión clínica (propositiva, complementaria y simultánea, como hemos dicho, a la dimensión crítica), muchas veces las resistencias asumen la forma de expresiones artísticas, micro-insurrecciones ligadas a la

²⁵ La memoria popular nunca cuenta historias “puras”, siempre se trata de un *collage* compuesto de numerosos fragmentos: la clave de toda memoria al servicio de la emancipación está en saber cómo vivir con (o sin) lo perdido y hallar mecanismos para hacer presente de algún modo esa pérdida (Mbembe 2016b, s/d).

rehabilitación del cuerpo²⁶, los afectos²⁷, las emociones y las pasiones, llamadas por Mbembe “políticas de la visceralidad” (2016b, s/d). El autor profundiza este punto señalando que el arte y la religiosidad han sido las dos líneas de fuga principales en la historia de los pueblos africanos -tanto en el pasado como en el presente-, en tanto acciones de “refundación”, de “reconstitución cosmológica” de la trama, de los vínculos, tanto de los seres humanos entre sí, como con el resto de los vivientes y no-vivientes. Trayendo a escena las prácticas rituales propiciadoras del trance, el tabaco ceremonial, las danzas, los tambores y las obras de arte, como diferentes formas de revivir a los muertos, y de “reconciliar” lo humano con lo no-humano, Mbembe establecerá que, en definitiva, vencer a la muerte, seguir con vida es (y ha sido siempre) la cuestión estética y, por ende, política por excelencia. Partiendo de este dato, inmediato e inexorable, podemos afirmar, junto con el autor, que “nuestra vocación de durar en la existencia sólo puede

²⁶Tanto en Sudáfrica como en EEUU, los nuevos imaginarios de lucha buscan tal rehabilitación dado que el cuerpo negro está en el centro de los ataques del poder, cuya máxima expresión es la normalización del asesinato a manos de la policía: son cuerpos sin jurisprudencia, algo más próximo a objetos que el poder tiene que *gestionar* (Mbembe 2016b, s/d).

²⁷Federici rastrea el uso de esta noción en los círculos radicales de los 90, y el origen del concepto de “afectividad” en Spinoza, noción que refiere capacidad de actuar y que se actúe sobre nosotros, interacción que aumenta nuestra potencia de mover y ser movidos, y que da cuenta del carácter transformador y, por ende, político de nuestra vida cotidiana (2013, p. 190).

ser realizada si el *deseo de vida* se convierte en la piedra angular de la politicidad y de la cultura” (Mbembe, 2016a, p. 283).

El acto de creación artística como crítica-clínica

Partiendo de la idea planteada por Mbembe de que una de las funciones principales del trabajo de creación artística fue -y es- la de garantizar una *línea de fuga*, una “salida del mundo”, un “renacer en la vida”, podemos arriesgar que constituye una acción de defensa contra las fuerzas de la deshumanización y de la muerte y, por ende, un fundamento metafísico de la *praxis* política (2016a, p. 218). Esto último debido a que la obra de arte, en la mayor parte de las tradiciones negras, lejos de tener como función primera y única la de representar, ilustrar o narrar la realidad, ha asumido la de mezclar las formas y las apariencias originales. Si bien -en tanto forma figurativa- mantenía vínculos de semejanza con el original, al mismo tiempo se alejaba de él, lo conjuraba al duplicarlo²⁸ y deformarlo. El objetivo principal consistía, entonces, en “revelar el doble del mundo” (Mbembe, 2016a. p. 219), en liberar a la vida cotidiana de las reglas admitidas: en el origen de tal acto de creación hay siempre un sacrilegio, una transgresión que permite la

²⁸Símbolo privilegiado de esto será la máscara: además de la de conmemorar a los difuntos, su función era la de testimoniar la transfiguración del cuerpo, como envoltorio perecedero, y la “apoteosis del mundo y su carácter imputrescible” (Mbembe, 2016a, p. 319)

liberación de las energías ocultas u olvidadas, y su reunificación con el ser y las cosas. He aquí el “fundamento antropológico y político del arte negro clásico”, en cuyo núcleo se halla el cuerpo, como lugar privilegiado de develamiento de los poderes, y superficie por excelencia de inscripción del recuerdo: dado que éste pone en juego toda una estructura de órganos, un sistema nervioso, una economía de las emociones, es a partir y a través de las cicatrices y dolencias del cuerpo herido del sobreviviente que es posible reconstruir la memoria del acontecimiento (Mbembe, 2016a, p. 220).

El acto de creación artística, por tanto, aparece en este escrito como punto de encuentro entre las dimensiones “crítica” y “clínica”. Establecemos esto basándonos en el ejemplo, proporcionado por Mbembe, del arte africano, el cual se ha encargado de manifestar la fragilidad del orden social y deconstruir la existencia a través del principio de la metamorfosis, más que de sólo “representar” la realidad, podemos decir que opera en dos sentidos. Por un lado, una “crítica de la vida”, al indagar sobre las condiciones de la lucha por estar vivo, por seguir con vida, por sobrevivir (2016a, p. 340). Por otro lado, la creación artística hace las veces de “clínica”: ya sea que se trate de escultura, música, danza, literatura oral o culto a la divinidad, este arte “sana”, “cura”, al hacer coexistir a los vivos con los muertos; al reunir a los

vivientes con otros no-vivientes y a los vivientes entre sí; al reunir el pasado con el presente y el futuro, al abrir una puerta a alguna historia por venir. Dado que en el África antigua no sólo las obras de arte, sino también la mayoría de los saberes, lenguas, objetos, técnicas e incluso instituciones sociales y políticas se desarrollaron en pos del objetivo de “re-tejer” (y “reparar” una y otra vez) tal trama cosmológica, Mbembe nos insta a revistar estos principios metafísicos, estéticos y políticos al servicio de una “reconstitución de las reservas de vida” como forma privilegiada de lucha contra la muerte, y de construcción de lo-en-común. Para ello, es menester, en principio, “restituir” su parte de humanidad a quienes les ha sido robada, para comenzar a desandar el proceso de “habitación a la muerte del otro”, a esas “condiciones de aceptabilidad” de las que hemos hablado antes, que impiden reinventar la noción de comunidad entendida aquí como una “habitación de lo abierto”. De esta manera, necesariamente el pensamiento de lo que está por llegar, ha de ser un pensamiento en circulación, de la travesía, un pensamiento-mundo, capaz de tejer relaciones entre los mundos que lo componen como “entidad viviente” (Mbembe, 2016a, p. 279).

Reconocer las re-existencias: *epistemes* que in-surgen

Pues bien, a estas alturas quizás podríamos preguntarnos si la cuestión consiste sólo en “resistir” a las fuerzas necropolíticas, o si acaso es menester trascender los ecos, meramente defensivos, que esta noción puede traer consigo. El concepto de “re-existencia” (Alban, 2012), puede proporcionarnos una posible respuesta, así como permitimos abordar el segundo de los modos que asumen las resistencias según Mbembe: el de la crítica de los contenidos y formas de producción del saber.

Dado que la necropolítica atenta no sólo físicamente contra los sectores poblacionales a los que pretende eliminar, sino también contra su dimensión simbólica, invisibilizando sus lenguas, formas de organización política y económica, legislaciones, cosmogonías, y sistemas de subsistencia, aparece la necesidad de confrontar esa producción de no-existencias. Alban dirá que quizás la tarea consista menos en inventarnos ‘nuevas’ formas de ‘resistir’, que en una revitalización, una “reconstrucción” radical de mundos ya existentes, mediante la noción de “alter-activas”²⁹, que hace referencia a la dinámica mediante la cual la alteridad “in-surge” como interpelación o disrupción desde *locus de enunciación* diferentes, y no se deja atrapar en la “otrorización y exotización” característica de occidente (2012, p. 25).

²⁹Para evitar “folklorizarlos” y “exotizarlos” en este reconocimiento, considerándolos meras “alternativas”, meros agregados al proyecto hegemónico.

Quizás podríamos preguntarnos, sin embargo, ¿qué significa hoy la reafirmación de ese *locus*, de ese *lugar* como escenario de luchas de reconocimiento y posicionamiento de identidad cultural, en un mundo virtualizado y debilitado por el capital financiero sin aparente territorio fijo? Retomando las reflexiones de Mbembe, nos preguntamos ¿será ‘pecar de esencialista’ pensar “lo local” como espacio físico-social de construcción de relaciones, conocimientos y sentidos colectivos en el seno de la *desterritorialización* del mundo global? Si bien el autor nos advierte del riesgo que supone apostarle a una suerte de localismo a ultranza, auto-referenciado y desconectado de las dinámicas del mundo contemporáneo, reivindica la dimensión política que asume como punto desde el cual pensar la mundialización neoliberal. Las “prácticas de lugar”, paralelas y simultáneas a las luchas de defensa del cuerpo y la subsistencia, aparecerán en el marco de su propuesta como principales fuentes de politicidad contemporánea. La salida de tan mentado riesgo de “esencialización” de la propia perspectiva, consiste en el reconocimiento del hecho de que somos un lugar entre otros lugares, un mundo entre otros mundos: sólo así es posible cuestionar la supremacía de occidente como universal abstracto, y empezar a pensar en una acepción de “universal” que propicie la coexistencia y profundización de “todos los particulares” (Alban, 2012, p. 27)

Para llevar a cabo tal reconstrucción de seres, poderes y saberes, el autor apostará a la propuesta de una “epistemología fronteriza” (Mignolo, 2003, p. 61): este ejercicio de descolonización debe partir por “re-visitar a los sujetos y a las colectividades de manera crítica en sus construcciones socio-culturales”, en sus mutaciones, para lo cual nos insta, al igual que Mbembe, a reconocer -abandonando las narraciones victimizantes y romantizadas construidas en base a la apelación a una especie de “memoria pura” y unívoca- las variadas formas de habitar el mundo que se mueven en los bordes, en los márgenes de las formas hegemónicas de organización de la vida, ya sea en lo que respecta a las relaciones políticas y económicas, como a la producción de conocimientos y simbolización de la realidad. A estos “modos de construcción de socio-vida aún en las condiciones más críticas” remite la noción de “re-existencia” (Alban, 2012, p. 30). Si bien el concepto surgió de la necesidad de reconocer que los pueblos afro (desde su esclavización y transporte forzado, hasta nuestros días) no sólo *resistieron* -enfrentándose al sistema esclavista-, sino que fueron configurando -en tanto *agentes*- formas particulares de existir, proyectos de vida, y sociedades³⁰, éste sirve

³⁰Mbembe dirá que si bien lxs esclavx fueron deshumanizadx y jurídicamente definidxs como bienes muebles, nunca perdieron su capacidad de simbolización: han *tejido* relaciones, mundos, universos de significaciones; inventado lenguas, religiones, danzas, rituales, literaturas y

para dar cuenta de las diversas formas de reelaboración de la vida en medios hostiles y condiciones adversas, que trascienden a las corporalidades “negras”³¹.

He aquí otro llamamiento a repensar la politicidad muy afín la propuesta de Mbembe: las luchas políticas actuales deben apuntar a superar lo meramente racial como única vía de luchas reivindicativas en lo social. Se trata también de una invitación a “re-aprender a cómo ser sujetos desde la particularidad étnica, a abrirse a otros territorios de disputa” (Alban, 2012, p. 31). El ejercicio descolonizante de reconocimiento de re-existencias y *epistemes* que in-surgen constituye, por tanto, un primer paso en pos de un devenir colectivo: es menester reconocernos a nosotrxs mismxs en la diferencia (como sujetxs afro, indígenas, mestizos, etc.) para, en esa coexistencia, dar con formas de concebir a lxs otrxs sin reducirlxs a la estereotipación recurrente.

La red de lo común como campo de posibles

músicas. Han sido, incluso, obligados a fundar sus propias instituciones (escuelas, periódicos, organizaciones políticas) paralelas a las oficiales (2016a, p. 103).

³¹Alban, cercano a Mbembe también en este punto, nos advierte del peligro de caer en una concepción de lo étnico como totalidad monolítica que impida reconocer las diferencias intra-étnicas de sexo-género, religión, clase, etc., y nos invita a pensar lo étnico en términos de identidades múltiples.

En este punto de la indagación, nos hallamos en condiciones de afirmar que el desafío al que asistimos actualmente consiste en enfrentar las lógicas de aislamiento y segmentarización de las cuales ha necesitado el capitalismo desde sus primeras fases de desarrollo. Emerge, por tanto, la importancia de revitalizar lo-en-común en pos de una ampliación de las redes de la politicidad. En este punto, traeremos a colación la indagación de la noción de “lo(s) común(es)” de la pensadora feminista ítalo-norteamericana Federici, el cual resulta particularmente interesante debido a que ha sido su compromiso activista el que la ha conducido, partiendo desde un locus de enunciación crítico intraeuropeo, a pensar en estos temas. Su producción respecto del problema del trabajo doméstico, llevada a cabo en los años 70 del siglo pasado, devino (transformado tras su estancia en Nigeria en la década del 80) en un especial interés por las formas de reproducción de la vida y, por ende, en las re-existencias llevadas a cabo por las mujeres en defensa de la propiedad comunal de la tierra, las agriculturas de subsistencia, y en definitiva, las luchas por, desde, y en los comunes.

Es en este contexto que indaga el significado del creciente llamamiento, dentro de los círculos políticos radicales a nivel internacional, al desarrollo y producción de “lo común”, e investiga el surgimiento de esta noción, haciendo mención de su

utilización por parte de los zapatistas en 1994³², así como las razones de su extensión a gran parte de los movimientos sociales contemporáneos³³: la primera de ellas consiste en la amenaza de privatización que representa el intento del neoliberalismo de subordinar todas y cada una de las formas de vida y de conocimiento a la lógica del mercado, la cual ha avivado la conciencia del peligro que supone vivir en un mundo en el que no tenemos acceso a mares, árboles, animales ni a nuestros congéneres excepto a través del nexo económico. Estos “nuevos cercamientos” han mostrado que las propiedades comunales no sólo no habían desaparecido, sino que se producen de manera constante nuevas formas de cooperación social, incluso en áreas que previamente no existían. Además, el concepto de “comunales” proporcionó una alternativa lógica e histórica al falso binomio,

³²Se refiere a su levantamiento en armas en San Cristóbal de las Casas, en protesta contra la legislación que disolvía el sistema mexicano de “ejidos”.

³³ El concepto se ha extendido dentro de la izquierda radical a nivel internacional, deviniendo punto de encuentro y campo de acción común entre anarquistas, marxistas/socialistas, ecologistas y ecofeministas. Esto sumado a la paulatina desaparición del modelo revolucionario estatalista como alternativa al capitalismo. Mbembe dirá al respecto que las “viejas recetas” (tales como los partidos políticos) están mostrando dificultades estructurales para preservar y defender “lo común” dentro de las actuales instituciones. De los movimientos de los últimos años, aunque aún estén frágilmente vinculados entre sí, han de surgir nuevas propuestas de instituciones que fuercen al Estado a mutar en un órgano de defensa del bien común (2016b, s/d).

supuestamente excluyente, entre Estado-propiedad privada, Estado-mercado (Federici 2013, p. 245).

Ahora bien, nos preguntamos, junto con la autora: ¿qué son los comunes? tenemos aire, agua, tierras comunes, bienes digitales³⁴ y servicios, derechos adquiridos, lenguas, bibliotecas, producciones colectivas de culturas antiguas. Pero ¿están todos al mismo nivel, desde el punto de vista de una estrategia anticapitalista? ¿cómo podemos estar segurxs de que no estar proyectando una imagen de unidad que aún está por construirse? A modo de respuesta, analiza cómo agencias internacionales como el Banco Mundial³⁵ y el Fondo Monetario Internacional³⁶ absorbieron este concepto en la década del 90 del siglo pasado, en nombre de la

³⁴ Federici advierte que esta es una realidad incómoda para el discurso de los comunes, por la capacidad del Capitalismo Mundial Integrado de axiomatizarlos, expropiarlos. Aun así, hay puntos de fuga en este ámbito, como los movimientos de defensa del código abierto y software libre y otros comunes virtuales frente a la privatización de la información y el saber.

³⁵ Estas agencias transnacionales se han apropiado tanto del discurso de los bienes comunes, como de las tierras ubicadas en zonas geoestratégicas para fines comerciales. África, por ejemplo, donde la propiedad comunal de la tierra es aún un fenómeno extendido, constituye un blanco principal de conflictos de intervención del BM y las empresas agroalimentarias que vienen consigo.

³⁶ Desarrolla acerca de los planes de ajuste estructural llevados a cabo por estas agencias en los 80 y 90, cuyos resultado fueron guerras, hambrunas, y abandono masivo de tierras. El concepto de “Gobierno privado indirecto”, propuesto en la misma época por Mbembe, refiere también a estos procesos de privatización en países económicamente dependientes.

protección de la biodiversidad y demás eufemismos³⁷, para luego proponer un análisis de los comunes desde una perspectiva feminista, que empiece con el reconocimiento de las mujeres como agentes más activas en el acceso a, y la defensa de, los comunes naturales, desde la primer fase del desarrollo capitalista, así como de los bienes simbólicos de las culturas comunales que amenazaba con destruir la colonización: recrearon modos de vida que sobreviven hasta hoy, que re-existieron.

Hoy, ante un nuevo proceso de acumulación primitiva, las mujeres suponen la fuerza de oposición principal a las exigencias neoliberales, (que hemos descrito hasta aquí) de que “sean los precios del mercado los que determinen quién *debe vivir* y quién *debe morir*” (Federici, 2013, p. 258), así como han propiciado un modelo práctico para la reproducción de la vida bajo un modelo no-comercial, y un historial de intentos de des-generizar y colectivizar los trabajos de subsistencia, entre los que incluye al trabajo doméstico.

Federici concluye diciendo que, no obstante la centralidad de este concepto para repensar la politicidad en el presente, la creación de comunes debe operar de complemento y presuposición intrínseca de otras luchas, tales como las que atañen al trabajo

³⁷Tales como “capital social”, “economía de donación” o “altruismo”, que han hecho del discurso de los comunes una tendencia de moda entre economistas ortodoxos y planificadores económicos.

asalariado en un contexto como el actual, en el que la flexibilización laboral, la gentrificación³⁸, la diseminación por necesidad de emigrar, etc., trae consigo la abolición de contratos sociales y la dificultad de crear nuevos comunes (Federici, 2013, p. 171).

Considero que el trabajo de esta autora, brevemente presentado aquí, resulta particularmente relevante debido a que, trascendiendo lo desalentador que puede resultar el panorama que hemos descrito, logra compilar una vasta multiplicidad de experiencias de resistencia y re-existencias, recogidas a nivel global, en contra de los planes neoliberales de austeridad³⁹. Estas “prácticas de generación de comunes” asumen generalmente la forma de una reapropiación de los espacios controlados por el Estado y monetizados por el mercado, convirtiéndolos en nuevos

³⁸A modo de ejemplo de resistencias a este fenómeno recomendamos el documental catalán “[NO-RES]: vida y muerte de un espacio en tres actos” (2013). Por su parte, Federici trae ejemplos de cuidados colectivos en entornos proletarios (conventillos, barrios), frente al avance de la privatización, fragmentación y precarización de los vínculos de sociabilidad que sostienen nuestras vidas cotidianas.

³⁹La autora dirá que a nivel global está creciendo desde los 90 un “movimiento de movimientos” (tales como “Occupy”, la “Primavera árabe”, etc.) visible en manifestaciones por la bienes comunes naturales, ocupaciones de tierras, economías solidarias de trueque y redes de intercambio, sistemas sanitarios “alternativos”, etc, y que lejos de pensarse en términos de “utopía” o proyecto abstracto, constituye un proceso ya en marcha nutrido de experiencias del pasado (2013, p. 179).

comunes⁴⁰ en los que se pretende revalorizar la creación de lazos de cooperación y no-competitividad comercial. El desafío, dirá, consiste dotar a la noción de lo común de un significado político más amplio: he aquí la nueva politicidad que se desprende de su planteo, el cual nos insta, al igual que los de Mbembe y Albán, a superar las divisiones sembradas sobre la raza, el género, la edad y el origen geográfico.

Otro de los puntos en común con las propuestas antes presentadas en este texto consiste en su utilización del término “campañas de reparación”, a las que llama a comprometerse al feminismo internacionalista⁴¹: se trata de la exigencia de la devolución de las tierras comunales de agriculturas de subsistencia que les han sido arrebatadas a sus “comunexs”, del acompañamiento en las luchas contra los ajustes estructurales, la privatización, y el rechazo a las intervenciones militares que de allí derivan.

Así, frente a las fuerzas necropolíticas, vemos asomar la expresión de un mundo en que los lazos comunales son aún, poderosos, razón por la cual sería un error, considerarlas actitudes

⁴⁰ Estas experiencias no se dan, como podría pensarse, sólo en el “Tercer Mundo”: toma como ejemplo la creación de huertos urbanos en New York a partir de los 90 (2013, p. 150).

⁴¹ “Llama a posicionarse “contra la *recolonización*, que es como mejor se puede definir al Nuevo Orden mundial, y las luchas que se llevan a cabo cotidianamente para sobrevivir” (p. 125).

pre-políticas, naturales, o producto de la tradición⁴² (Federici, 2013, p. 253). Es gracias a este reconocimiento que se hace posible al menos considerar la posibilidad de “desprender” nuestros modos de vida, no solo del modo de vida mercantil, sino de la “máquina de guerra” (Deleuze, Guattari, 1988), así como superar la “solidaridad abstracta”, tan característica dentro de nuestros imaginarios políticos, que limita nuestros compromisos y capacidad de perdurar. Se trata de un proceso de intercambio de experiencias colectivas a largo plazo, tendiente a ampliar nuestros espacios de autonomía, así como a rechazar la asunción de que nuestra reproducción ha de significar, indefectiblemente, una amenaza para las de otros.

La “reconstrucción feminista”, por tanto, equivale a poner en tensión las antes mentadas “condiciones de aceptabilidad” de la necropolítica, mediante una previa y profunda transformación de nuestros modos de vida cotidianos, en pos de “restituir” aquello que el capitalismo ha escindido y nos ha hecho olvidar: la brecha entre producción-reproducción-consumo, que nos lleva a ignorar

⁴² Los conflictos por la defensa de la tierra no son cosa del pasado, ni un factor irrelevante para el capitalismo actual: la preocupación por la ingeniería genética en los cultivos, sumado a los ejemplos de luchas de los pueblos contra la privatización de sus territorios, ha visualizado en Europa y EEUU que no se trata de un asunto exclusivo del Tercer Mundo, sino de la base material para el trabajo de subsistencia y principal fuente de sustento de millones de personas en el mundo (2013, p. 245).

las condiciones bajo las cuales han sido producidas las mercancías que consumimos y, por ende, el hecho de que las condiciones de reproducción de nuestra vida se transforman en la producción de muerte para otrxs. No hay “reconstrucción” ni “creación de comunes” posible sin la superación de este olvido: he aquí el significado profundo del *slogan* “no hay comunes sin comunidad”. Ésta -al igual que en Mbembe- lejos de entenderse como una realidad cerrada conformada por un grupo de personas unidas por intereses exclusivos, equivaldrá más bien a un “tipo de relación”, basada en los principios de cooperación y responsabilidad respecto de los otros humanos y no-humanos.

Esta lectura feminista de “los comunes” concluye con una interpelación crítica respecto del rol que juegan tanto los mecanismos de fijación laboral, como el modelo de familia nuclear, atomizado y seriado, en relación a la multiplicación de hipotecas de casa y autos, desahucios y pérdidas masivas de empleos, que se han convertido hoy en los nuevos pilares de la disciplina capitalista del trabajo. Federici dirá que estamos, precisamente gracias a ello, ante el momento para hallar nuevos campos de desarrollo de lo común, o para revitalizar modos ya existentes de organización de la vida social: es mediante esta re-definición que podremos poner en tensión “la separación entre lo privado y lo político, entre el activismo político y la reproducción de nuestra vida cotidiana”

(Federici, 2013, p. 257), cuestionamiento que es, a su vez, condición de posibilidad de la apertura a nuevos campos de politicidad.

Tramar el presente, tejer las re-existencias

Quisiera concluir enfatizando el hecho de que la mayor parte de los planteos aquí reunidos hacen referencia, en lo que hace a la dimensión de las resistencias y re-existencias, (indisociable de -y simultánea a- la descripción de cualquier poder, como hemos insistido en remarcar) a la acción de “tramar”, de “tejer”, de “recomponer”, “restituir” los vínculos que las lógicas de aislamiento (inherentes a la “thanatología” del presente, a la “necropolítica neoliberal” que hemos presentado en el primer apartado de este texto) tienen por objetivo disgregar.

En el segundo apartado hemos pretendido esbozar una respuesta a la pregunta acerca de qué formas pueden asumir las resistencias en el seno de este circuito de poder de muerte reticular, transnacional y desterritorializado, presentando dos de entre los múltiples “frentes” de lucha llevados a cabo en el seno del presente global, particularmente en zonas signadas por los ecos de una violencia neocolonial que no cesa de re-actualizarse: el de la creación artística como *praxis* movilizadora de “luchas de la visceralidad”, en las que el cuerpo se erige como un campo

privilegiado de batalla, y el de los desafíos tendientes a subvertir los contenidos y modos de producción del saber. Para volver a “desanudar” este interrogante, y a la vez unir estas dos puntas del ovillo que constituyen la respuesta que hemos esbozado, traeré una cita que, considero, particularmente atinente respecto de la tarea de “recomposición” a la que nos exhortan lxs pensadores que hemos traído a colación aquí, y ante la que nos hallamos en tanto sujtxs epistémico-est-ético-políticxs:

Los hilos de la modernidad/colonialidad están cediendo ante la visibilización y construcción de saberes a través de una emancipación epistémica; nos encontramos reconstruyendo la ruta (...) la obturación hegemónica de una escisión-incisión, ha dejado cicatricesimborrables en nuestro mundo; hoy nos toca descoser por vías fronterizas la “camisa de fuerza” del conocimiento, aún por sus costuras reforzadas, y empezar a visibilizar el tejido-tejiendo con los hilos coloridos de nuestras culturas, re-creando así, otras formas de sentir, percibir y transformar la vida. (Jaramillo y Vesga, 2006, p. 8)

Podemos ver cómo el llamamiento a ampliar las redes de la politicidad, de la creatividad política, comienza aquí por la tarea de visualización y restitución de saberes y re-existencias a la que nos invita Albán, pasando por el desafío de “reconocer a la historia como un proceso colectivo, en tanto que “principal víctima de la era neoliberal capitalista”al que nos insta Federici (2013, p. 258), y se entrelaza, al mismo tiempo, con el llamamiento a desarrollar

actos de creación artística, prácticas de construcción de significados, de poéticas insurrectas que pongan en tensión no sólo el *canon*, sino también las derivas necropolíticas del mundo moderno colonial capitalista, reactualizadas en el seno del presente neoliberal.

Si bien son numerosos los ejemplos de expresiones artísticas, simbólicas y políticas organizadas alrededor de la idea del trenzado como metáfora de una “reconstrucción” de los vínculos que nos unen a los demás seres humanos, así como con el resto de vivientes y no vivientes con los que coexistimos, traeremos a colación aquí sólo un par. En primer lugar, el programa titulado “Trenzando Abya Yala”, transmitido por el canal Abya Yala Televisión⁴³, en el que se transmitió en vivo gran parte de lo acontecido en el evento, acontecido en Chiapas los días 8, 9 y 10 de marzo de 2018, cuyo cartel rezaba “Bienvenidas mujeres del mundo al Primer Encuentro Internacional, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan”. Nos permitimos leer este acontecimiento a la luz de las nociones y conceptos expuestos hasta aquí, en principio, debido a que en tal pancarta de bienvenida se hallan indisolublemente ligadas entre sí las diversas aristas que componen la cada vez más

⁴³Canal de la Fundación Abya Yala Bolivia que, apegado a la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, se orienta a la difusión y afianzamiento de la diversidad cultural, razón por la cual incluye contenidos en aymara, quechua, español e inglés, constituyéndose en la única televisora multilingüe del país. Recuperado de: <http://abyayala.tv.bo/>

amplia red de la politicidad del presente. Otra de las razones consiste en el hecho de que una de las conclusiones más potentes a las que llegaron quienes asistieron a dicho encuentro consistió en un llamamiento a “mantenerse vivas”:

Tal vez, cuando ya acabe el encuentro, cuando regresen a sus mundos, a sus tiempos, a sus modos, alguien les pregunte si sacaron algún acuerdo. Porque eran muchos pensamientos diferentes los que llegaron a estas tierras zapatistas. Tal vez entonces ustedes respondan que no. O tal vez respondan que sí, que sí hicimos un acuerdo. Y tal vez, cuando les pregunten cuál fue el acuerdo, ustedes digan “Acordamos vivir, y como para nosotras vivir es luchar, pues acordamos luchar cada quien según su lugar y su tiempo”⁴⁴.

Quizás en este punto sólo sea necesario recordar las palabras de Mbembe: vencer a la muerte, seguir con vida, es (y ha sido siempre) la cuestión estética -y por ende- política por excelencia. Partiendo de este dato, inmediato e inexorable, es posible afirmar, junto con él, que “nuestra vocación de durar” en la existencia sólo puede ser realizada “si el *deseo de vida* se convierte en la piedra angular de la politicidad y de la cultura” (2016a, p. 283).

⁴⁴ Fragmento de las palabras de las mujeres zapatistas al inicio del encuentro, recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>

El segundo y último ejemplo que mencionaremos, tiene que ver con el movimiento de movimientos⁴⁵ que está teniendo lugar actualmente en Argentina, nucleado en torno de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, y que ha desarrollado -y sigue desarrollando- serie de acciones estético-políticas que no sólo pueden ser leídas en los términos que hemos planteado a lo largo de este escrito, sino que de hecho están siendo caracterizadas a la luz de nociones muy afines a éstas. “Operación Araña”, se ha dado en llamar la intervención colectiva de los subterráneos, celebrada el día 31 de julio de 2018 en la ciudad de Buenos Aires, a una semana de la votación en el Senado de la Nación del Proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Esta acción de irrupción en las lógicas cotidianas de habitar los espacios urbanos ha sido descrita por la filósofa y activista Marie Bardet, en una nota titulada “Política de las arañas y las redes”, en los siguientes términos: se trata de una “herramienta sismográfica para percibir las conexiones existentes entre las injusticias y violencias del patriarcado en cada estación,

⁴⁵Es importante señalar que el tramado que están llevando a cabo los feminismos en el presente global, y particularmente en Argentina se expresa en el acompañamiento de luchas concretas: la colectiva *Ni Una Menos* se desarrolla, mediante las asambleas itinerantes situadas, en villas, carpas de trabajadoras y despedidas, comunidades militantes de pueblos originarios, entre otras.

para trazar las redes que habitamos, arañas que cruzamos nuestras telas”. Y he aquí sus objetivos:

Hacer temblar la red de subterráneos, agitando cada línea como un filón nervioso, afectivo y político de nuestra cuerpo colectiva (...) volver más visible la conexión entre las luchas, asumiendo que “mezclamos todo”, porque todo está entramado (...) Y aprender juntas a trazar lo arácnido en nuestras vida (...) también es afirmar un devenir arácnido de nuestros modos de decisiones como modo de lo político, decisión-en red de cuerpo-pensamiento, como recuerda Silvia Rivera Cusicanqui (...) peleando por el aborto peleamos por una decisión “en red” de tener y no tener hijxs, por modos “en red” de tenerlxs, y también por trazar ahora nuevos gestos de crianza (...) redes que nos permiten hacer arder nuestros miedos también, las socorristas en red⁴⁶.

La red afectiva y estratégica avanza por contagio, y amplía la superficie viva y moviente de la politicidad contemporánea. Se va tejiendo en torno a una causa común, conformada a su vez por múltiples “comunes”, a la manera del nuevo universal, contenedor de todos los particulares, que propone Albán. Resulta posible ver cómo en el centro de esta maraña descentrada se halla el cuerpo, los cuerpos y, sobre todo, lo que pasa entre ellos, aquello que los mueve: se trata del *deseo* tomado tanto en el sentido general de

⁴⁶Recuperado de <http://lobosuelto.com/?p=20642>. Consultado por última vez: 1/08/2018. Véase también: <http://lobosuelto.com/?p=20655>

“vocación de durar”, como en uno más específico: el de cambiarlo todo. Estas prácticas crítico-clínicas, estos procedimientos de puesta en cuestión de las “condiciones de aceptabilidad” y “habitación” a la muerte, así como aquellos de simultánea “restitución”, “reconstrucción” y co-producción de mundos, configuran la red deseante de resistencias y re-existencias que nos contendrá frente a las fuerzas necropolíticas.

Bibliografía

- Albán Achinte, Adolfo (2012). Epistemes “Otras”: ¿Epistemes Disruptivas? En *Revista Kula. Antropólogos Del Atlántico Sur*, (Nº 6), Pp. 22-34. Recuperado De: [Http://Www.Revistakula.Com.Ar/Wp-Content/Uploads/2014/02/Kula6_2_Alban_Achinte.Pdf](http://www.Revistakula.Com.Ar/Wp-Content/Uploads/2014/02/Kula6_2_Alban_Achinte.Pdf)
- Borsani, M.Eugenia (2016) “Sobrantes, Excedentes” En *Otros Logos, Revista De Estudios Críticos Del Centro De Estudios Y Actualización En Pensamiento Político, Decolonialidad E Interculturalidad*, Universidad Nacional Del Comahue. (Nº7). Pp. 3-10.
- Butler, Judith (2010). *Marcos De Guerra. Las Vidas Lloradas*. D.F, México: Paidós.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia De La Gubernamentalidad. Razón De*
- *Estado, Liberalismo Y Neoliberalismo En Michel Foucault*. Bogotá, Colombia: Coedición Siglo Del Hombre.
- Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar El Saber, Reinventar El Poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Díaz, Martín, E. (2013). *Del Disciplinamiento De Los Cuerpos Al Gerenciamiento De La*

- Vida. Mutaciones Biopolíticas En El Presente En Torno A La Construcción De La Anormalidad,
- En *Revista De Prácticas Y Discursos*. (Nº2), Pp. 1-16. Recuperado De: [Http://Studylib.Es/Doc/8577510/Del-Disciplinamiento-De-Los-Cuerpos-Al-Gerenciamiento-De-...](http://Studylib.Es/Doc/8577510/Del-Disciplinamiento-De-Los-Cuerpos-Al-Gerenciamiento-De-...)
- _____ (2016). *Vidas Negadas. Una Genealogía De La Construcción De La Otridad En Argentina Moderna Y Sus Derivas En El Presente*. General Roca, Argentina: Publifadecs, Unco.
- Di Risio, Diego (Comp.) (2012) *Zonas De Sacrificio : Impactos De La Industria Hidrocarburífera En Salta Y Norpatagonia*, Buenos Aires, Argentina: América Libre Y Observatorio Petrolero Del Sur (Opsur)
- Escobar, Arturo (2007). *La Invención Del Tercer Mundo Construcción Y Deconstrucción Del Desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro Y La Rana.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución En Punto Cero. Trabajo Doméstico, Reproducción Y*
- *Luchas Feministas*. Madrid, España: Edición Traficantes De Sueños.
- Foucault, Michel (2002). *Defender La Sociedad*. Curso En El Collège De France
- (1975-1976). Buenos Aires, Argentina: Fce.
- _____ (2007). *Nacimiento De La Biopolítica*. Curso En El Collège De France (1978-1979).
- Buenos Aires, Argentina: Fce.
- _____ (2006). *Seguridad, Territorio Y Población*. Curso En El Collège De France
- (1977-1978). Buenos Aires, Argentina: Fce.
- _____ (2008). *Historia De La Sexualidad I. La Voluntad De Saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Xxi.
- Guattari, Félix (2004). *Plan Sobre El Planeta. Capitalismo Mundial Integrado Y*

□ *Revoluciones Moleculares*. Madrid, España: Traficantes De Sueños.

_____ (2013). *Líneas De Fuga. Por Otro Mundo De Posibles*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

□ Jaramillo. E, L. Guillermo; Vesga P., Juanita Del Mar (2006). Más Allá De La Distinción Hegemónica Entre Ciencia Y Pseudociencia: Los Hilos Rotos Por El Trópico, En *Cinta De Moebio*, Universidad De Chile, Santiago De Chile, (Nº 25), Pp. 2-12.
 Recuperado De:

[Http://Www.Redalyc.Org/Articulo.Oa?Id=10102507](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102507)

□ Mbembe, Achille (2006). Necropolitique, En *Traversées, Diásporas, Modernités, Raisons Politiques*, (Nº 21), Pp. 29-60.

_____ (2016a). *Crítica De La Razón Negra* . Buenos Aires, Argentina: Futuro Anterior.

_____ (2016b). “Cuando El Poder Brutaliza El Cuerpo, La Resistencia Asume Una Forma

□ Visceral”, En Entrevista Online, Futuro Anterior (Ed.).
 Recuperado De:

[Http://Www.Futuroanterior.Com.Ar/Blog/Cuando-El-Poder-Brutaliza-El-Cuerpo-La-Resistencia-Asume-Una-Forma-Visceral](http://www.futuroanterior.com.ar/blog/cuando-el-poder-brutaliza-el-cuerpo-la-resistencia-asume-una-forma-visceral)

□ Mignolo, Walter (2003). *Historias Locales / Diseños Globales*. Madrid, España: Akal.

□ Murillo, Susana (2015). (Coord.). *Neoliberalismo Y Gobiernos De La Vida. Diagrama*

□ *Global Y Sus Configuraciones En La Argentina Y América Latina* . Buenos Aires, Argentina: Biblos.

□ Quijano, Aníbal (2000) Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo Y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano De Ciencias Sociales.

□ Sáez Rueda, Luis (2012). “Thanatología Del Neoliberalismo En El Siglo Xxi” En, *Otros*

□ *Logos, Revista De Estudios Críticos, Centro De Estudios Y Actualización En Pensamiento Político, Decolonialidad E Interculturalidad*, Universidad Nacional Del Comahue. (Nº 3), Pp. 12-33.

_____ (2015). *El Ocaso De Occidente*, Barcelona: Ed. Herder.

□ Segato, Rita (2016). *La Guerra Contra Las Mujeres* . Madrid, España: Traficantes De Sueños

□ Valdeverde G., Clara (2015). *De La Necropolítica Neoliberal A La Empatía Radical. Violencia Discreta, Cuerpos Excluidos Y Repolitización*. Barcelona: Icaria.

□ Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.

Diversidad Cultural y Alteridad Colonial. Lenguas, mapas, imágenes, poesía y algo más

ALICIA FRISCHKNECHT, LUDMILA CABANA CROZZA, FACUNDO
SERRANO Y MARÍA EUGENIA BORSANI - COLECTIVO
DECOLONIAL BLAF

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE

(NEUQUÉN, ARGENTINA)

América, conquista y políticas lingüísticas

Nos remontamos unos cinco siglos atrás, a aquel momento que se ha dado en llamar descubrimiento/conquista de América. Ni descubrimiento, pues no había nada por des-cubrir; ni conquista, término que tiene connotaciones de proeza, gesta, epopeya y otras voces asociadas. Se trata del inicio de una cruenta historia continental que llega hasta nuestro presente. Nos encontramos sobre finales del Siglo XV e inicios del XVI: es el momento en el que en las tierras que ya tenían nombres -Anáhuac (voz náhuatl que significa junto a agua o cerca de agua) y su referencia geográfica actual es la zona del México; Tawantinsuyo (voz quechua que significa cuatro naciones) y su referencia geográfica actual en la zona de Cuzco, Perú; Abya Yala (voz que significa

tierra madura o tierra en florecimiento) y su referencia geográfica actual es la zona de Colombia y Panamá- comienza una secuencia de acciones que permiten hoy ser consideradas como el primer genocidio moderno.

Suele identificarse la modernidad como aquella instancia de emancipación frente al tenebroso y oscuro pasado medieval, ubicada en las postrimerías del S. XVIII. Así, la modernidad tiene un halo libertario aunado a la idea de racionalidad: a saber, las luces de la razón. No obstante, la *partida de nacimiento* de la modernidad, el acto fundacional por excelencia, es justamente la aparición de lo que luego se llamará América y su posterior incorporación en el horizonte europeo.

Apenas cincuenta y tantos años después de aquel acto de fundación, en el año 1550, Carlos V -quinto emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y a su vez Carlos I de España- promulgó la ordenanza para que en todo dominio conquistado se enseñara la lengua castellana.⁴⁷ La ordenanza expresa: “haviendo resuelto, que convendrá introducir la castellana, ordenamos, que á los Indios se les pongan Maestros (...) y ha parecido, que esto podrian hazer bien los Sacristanes, como en las Aldeas de estos Reynos enseñan á leer, y escribir, y la Doctrina Christiana” (Ley

⁴⁷ Se reproduce la ortografía original. Se trata de la ordenanza incorporada en *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, que se publica en el año 1687. Véase al respecto: Wright Car, David Charles (2007)

XVIII Ord. 1550). Claro está que los contenidos de aquello que debía ser aprendido inexorablemente refiere a la misión cristianizadora inaugurándose el primer mandato moderno que reza más o menos así “evangelízate o te mato” (que luego devendrá en el S. XVIII y S. XIX en “civilízate o te mato” y en el XX hasta nuestros días “desarróllate o te mato”). Expresa Grosfoguel del siguiente modo los imperativos modernos:

Por los últimos 513 años de “sistema-mundo europeo/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal” fuimos del “cristianízate o te mato” del siglo XVI, al “civilízate o te mato” de los siglos XVIII y XIX, al “desarróllate o te mato” del siglo XX y, más recientemente, al “democratízate o te mato” de principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza, en nombre del progreso y la civilización. (Grosfoguel, 2007, p. 73-74)

Nótese entonces que tanto en el pasado lejano como en nuestro presente es el poder imperial desde donde emana aquello que le cabe obedecer a las poblaciones no-europeas.

En referencia a la lengua, en una línea de continuidad desde aquel ayer hasta nuestro presente se exige que se hable la lengua del conquistador. Siempre hay que aprender la lengua del poder. Por el

contrario, nada importa si no hay dominio de la lengua nativa del colonizado pues nada importó ayer ni hoy, su decir. Cabe entonces quitar del uso y del saber de la lengua todo rasgo de espontaneidad. La lengua que impera está siempre en consonancia con lo que el poder determina como tal y en conformidad con las políticas lingüísticas dominantes.

Salmo 1997
A Simón

Padre nuestro que estás en el suelo
Putificado sea tu nombre
Vénganos de los que viven en los faldeos de la reina
Y en las condes
Hágase señor tu unánime voluntad
Así como lo hacen los fascistas en la tierra
--nuestra tierra—
Y la policía en la comisaría.
Danos hoy nuestro pan que nos quitan día a día
Perdona nuestras verdades
Así como nosotros condenamos
A quien no las entiende
No nos dejes caer en esta invasión
Y líbranos del explotador

Maaaaaaaaaammeeeeéén

En el nombre del padre soltero
Del hijo huérfano
And the saint spirit.
(Q.E.P.D.)

David Aniñir Guilitraro

Poeta Santiaguino nacido en 1971 en el seno de una familia migrante. A través de vínculos tardíos, aprende a leer y escribir el mapudungún, por medio del que los antepasados comienzan a enseñarle el camino; se vincula con poetas mapuche como Lienlaf y Chihualilaf. Publica su primer libro, *Mapurbe*, con una poesía que se reconoce mestiza, cruza de la magia indígena y la realidad que toca a los jóvenes que han perdido de vista su origen. Poesía que transparenta un tremendo enojo con el orden social y político, además de consigo mismo. *Haykuche* y *Autoretraxto* transparentan la realidad de aquellos que han perdido su cultura, sus costumbres: su propósito es el rescate, la reivindicación frente a una sociedad racista e incapaz de reparar las injusticias que ha perpetrado. Es poesía en acción, lo define como gestor cultural.

La lengua reproduce el sistema, pero no por ser en sí misma cuerpo de lo colonial. A menudo se discute el cómo nombramos el mundo, si las palabras vienen dadas o tenemos algo que hacer con ellas. La lengua es soporte de representaciones y puede devenir sujeto de las luchas por su influencia. Una discusión que escuchamos a menudo es la relativa a la alternancia masculino - femenino para la identificación de auditorios heterogéneos.

Muchos dicen: la lengua tiene sus reglas y está escrito que en esos contextos el masculino define la heterogeneidad.

Las academias imponen esas reglas como modo de aculturación, ya que son esas referencias al lenguaje las que remiten a otros niveles de organización de la vida social y de la cultura. Los usos cambian, los actores sociales tienen la fuerza de sostener las reglas de la lengua, o bien de modificarlas y forjar nuevas normas lingüísticas. La lengua es una compleja utilería, su uso define relaciones, sus reglas pretenden recuperar o no las jerarquías que la sociedad *inventa*, pero está a nuestra disposición para decirnos, para discutir esas relaciones coloniales, para discutir las disimetrías, para construir un mundo de posibilidades otras.

Un ejercicio de decolonización lingüística supone, entonces, liberarse de la tutela lingüística de las instituciones que todavía después de quinientos años pretenden imponer un modelo desde Europa, como el caso de las academias que dependen de la *Real Academia Española*, RAE.

Esa utilería compleja es el arma que el oprimido suele usar para batallar contra la opresión -como lo vimos en el poema de Aníñir- así nacen los discursos insurgentes que hallan, a menudo, su lugar en la poesía. En ella el foco también encuentra otro modo de decir, las palabras abandonan su inercia significativa para inventar nuevas tramas.

Así, la lengua deja de ser reflejo, espejo, la lengua es una clave para construir esos nuevos significados. Como sabemos, clave es la palabra que da origen a otra, llave pues es el instrumento que abre hacia nuevos universos de sentido.

Ini rume ñamvm noel chi llafe

La llave que nadie ha perdido

Feyti vlkantun che mu rume
La poesía no sirve para nada
kvmelay, pigeken
me dicen
Ka fey ti mawizantu ayiwigvn
Y en el bosque los árboles
ti pu aliwen
se acarician
ñi kallfv folil mu egvn
con sus raíces azules
ka ñi chagvll negvmi ti kvrvf
y agitan sus ramas el aire
chalilerpuy vñvm egu
saludando con pájaros
ti Pvnon Choyke
el Rastro del Avestruz
Feyti vlkantun alvkonchi wirarvn
La poesía es el hondo susurro
feyti pu lalv
de los asesinados
kiñe pin ti tapvl rimv mew
el rumor de hojas en el otoño
feyti weñagkvn feyti wecheche

la tristeza por el muchacho
 ñi petu zugu ñi kewvn
 que conserva la lengua
 welu ñami ñi pvllv
 pero ha perdido el alma
 Feyti vlkantun, ti vlkantun fey
 La poesía, la poesía
 kiñepewma feyti afvl chi mapu
 es un gesto, un sueño, el paisaje
 tami ge ka iñche ñi ge, vlcha
 tus ojos y mis ojos muchacha
 allkvfe piwke, ka feychi
 oídos corazón, la misma música
 vl zugulvn
 Y no digo más, porque nadie
 encontrará
 Ka zoy pilayan, ini rume penolu
 la llave que nadie ha perdido
 ti llafe ini rume ñamvn nolu
 Y poesía es el canto de mis
 Kas vlkantun fey ñi vl tañi
 antepasados
 pu Kuyfikeche
 el día de invierno que arde
 pukem antv mu vy lu ka chonglu
 y apaga
 feyta chi kisu zwam weñagkvn.
 esta melancolía tan personal.

Elicura Chihuailaf Nahuelpán

Poeta nacido en la provincia de Cautín, Región de la Araucanía, Chile, en 1952. Es reconocido por su obra, bilingüe, es decir,

escrita originalmente en mapudungun y español. Se autodefine “oralitor” ya que su obra es atravesada por una tradición originaria que le llega a través de la oralidad, la que lleva en un programa político, en sus escritos. Su obra ha tenido reconocimiento internacional, fue traducida a varias lenguas. Ha sido antologador, tradujo al mapudungun a Pablo Neruda y Víctor Jara y ha dirigido la revista bilingüe de arte mapuche *Kalfypllv/Espíritu Azul*. Su obra reconoce más de diez títulos, en prosa y verso, entre los que se destacan *De sueños azules y contrasueños*, *La palabra: sueño y flor de América* y *Kalfv Pewma Mew / Sueño Azul*.

II. Modernidad-colonialidad: lenguas y saberes

Así, es a partir de la modernidad que la lengua que impera es producto de una imposición colonial. Nótese que modernidad y colonialidad no pueden ser pensadas por separado: modernidad es la cara visible de aquello que oculta, a saber, la colonialidad en tanto acción de opresión, sojuzgamiento y humillación que imprime en el colonizado la subvaluación de su ser, de su suelo, de sus ritos, de sus ancestros, de su saber y de su lengua. Valiéndose de los aportes de Aníbal Quijano respecto al concepto “colonialidad”, Walter Dignolo sostiene que:

[E]n tanto lado oscuro de la modernidad y perspectiva histórica de los condenados, los marginados de la historia, contada desde el punto de vista de la modernidad, desde la

cual es difícil ver o reconocer la colonialidad, que hasta resulta un concepto perturbador. Y desde el punto de vista del segundo grupo de actores, los condenados, aunque la colonialidad proponga una perspectiva que y transforma el conocimiento y la historia, la modernidad es inevitable. (2007, p.30-31)

La subvaluación de los condenados/marginados se lleva a cabo mediante un acto de clasificación, calificación y jeraquización en donde unos aplican como humanos y otros como sub-humanos, casi humanos, proto-humanos, infra-humanos (justamente los nativos de los pueblos conquistados, o lo distinto al poder hegemónico). Ha sido Quijano quien ha enseñado con maestría sin igual la importancia que al respecto cobra la invención del concepto de ‘raza’. Esta acción de minusvaluación está sostenida en la gran ficción que llega hasta el presente y que se soporta en dicho concepto: este hace de las suyas justamente instalando la creencia de que las razas existen, coadyuva al racismo y, con ello a todo tipo de alterofobia que pueda uno imaginar, atribuyéndosele al *alter* ser el portador de los males que sobre el “blanco” puedan ocurrir. Dicho de otro modo, radicalizado dicho sentir, el otro es devenido en peligroso y ello hace que se justifique toda acción de violencia y rechazo habida cuenta de que tal otredad es potencialmente dañina.⁴⁸

⁴⁸ Cfr. Memmi, 1983.

En lo que respecta al saber, repárese que se da igual instancia de menoscabo ante la alteridad: algo impera como ciencia, como conocimiento y algo otro es arrinconado como creencia, opinión que no aplica como conocimiento. O sea, los saberes otros, los de los otros, racialización mediante, no pueden ser tenidos como conocimiento fehaciente. Es conocimiento siempre e inexorablemente, el del poder hegemónico. De tal forma, el conocimiento que vale es occidental, eurocentrado, cristiano, por supuesto blanco, masculino y que habla la lengua de la metrópoli. El saber no puede decirse en otra lengua que no sea en la del poder. Esto tiene su punto inicial en la modernidad que impone el saber del colonizador al tiempo que denosta los saberes del colonizado, tanto como su lengua pues la autorizada es, reiteramos, la lengua del poder. La acción de racialización y discriminación sobre el saber deviene en racismo epistémico, en donde unos detentan el saber y otros han quedado en el ayer, en la opacidad de la mera creencia frente a la hidalguía de la ciencia y, de resultas de ella el conocimiento, conocimiento científico ciertamente, junto a su petulante pretensión de validez universal.

Sostiene Edgardo Lander que:

Al definirse unas modalidades históricamente específicas de conocimiento (las occidentales) como conocimiento objetivo y universal, conocimiento digno de protección mediante los derechos de la propiedad privada intelectual, y los otros

conocimientos como no-conocimiento, se permite simultáneamente la apropiación (pillaje o piratería) del conocimiento de los Otros, mientras se protege (esto es se obliga a pagar por su uso) una sola modalidad de conocimiento: el conocimiento científico/empresarial occidental. (2002, p. 73-74)

La colonialidad del saber refiere así al escenario europeo que es desde donde se presume hay que nutrir al resto de la humanidad del saber universal, en una impúdica confusión entre lo universal y lo occidental. De tal forma, la producción de conocimiento se da en connivencia con la reproducción del patrón de poder mundial capitalista (Quijano).

Entonces, es desde occidente que emanan las “luces de razón” a las zonas oscuras del resto del planeta, aquellas tenidas por tierras remotas a las que occidente, el occidente moderno colonial, ha de llegar en una suerte de acción redentora, salvífica. Sin embargo, llegará para masacrar, saquear, expropiar tierras, memorias, saberes y lenguas. Todo lo dicho no goza de sentido alguno si no se lo amarra al concepto de capitalismo, pues es en tal marco que las acciones de colonización gozan de sentido. Es decir, el mundo de la modernidad/colonialidad es el mundo capitalista liberal cuya simiente ha de ser ubicada en América en tiempos de la conquista en una lógica de opresión que llega hasta hoy.

Así, la imposición de una lengua va amarrada a la imposición de un tipo de conocimiento, ambos, lengua y conocimiento caben

ser analizados a la luz del fenómeno de racialización, en donde unos saberes y unas lenguas valen y otras no.

III. Lingüisticidio, culturicidio, glotofagia

El proceso colonizador se impone con la lengua sobre los cuerpos, pero también sobre las lenguas, pues es la lengua la que configura la ficción de la raza. Tal proceso avanza sobre las tradiciones, las creencias y también lo hace sobre el lenguaje. Junto con él la evangelización impone doblemente el credo y una lengua que hace *un* mundo. En principio una lengua sin sentido, ya que la lengua de la iglesia era el latín, una forma que no se acercaba a la lengua del torturador/colonizador que hablaba castellano. Ni el conquistador ni el clérigo intentan comprender a ese otro: la lengua castellana se impone y el gesto respecto de la lengua del otro fue la prohibición del uso, gesto que se impone a golpes, latigazos y mutilaciones. Esa fuerza del colonizador avanza, a menudo, violando el cuerpo del traductor, tal es la figura de las *lenguaraces*, mujeres que sirven como intermediarias para fortalecer el entramado colonial.

Una digresión al respecto: la figura de *lenguaraz* tiene valores contradictorios. Para el colonizador es a la vez mediador y traidor. Cabe aclarar que muy a menudo este rol fue desempeñado por mujeres, como es el caso de Malinche. Las representaciones

documentales antiguas vuelven recurrente la referencia a este personaje: dominancia que no presupone ampliación efectiva de sus derechos.

Las representaciones de Malinche son variadas pero encuentran una referencia constante, la mediación presupone quedar fuera de su pueblo, aunque también ser extraña a los otros. Por otra parte, no garantiza la comunicación sino la discusión. Como intérprete, su relación fue servil al conquistador; como mujer, fue víctima de su propia inscripción cultural. Se la entregaba según las necesidades del varón, no sólo como traductora sino como concubina o barragana. Ese ser trágico fue el motivo de la evolución de su papel en el proceso colonizador. La traición a los suyos es la contracara del abandono que refuerza la condición inferior de la mujer entre las poblaciones amerindia; la lenguaraz tiene doble lengua, o triple, según el caso, no por elección sino porque su gente la abandona, la entrega: es el símbolo transfigurado de la identidad.

Dicho esto, algunos misioneros se acercaron a la comprensión de la lengua del otro cultural. Una obra como *Brevísima relacion de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, impresa en Sevilla en 1552, da cuenta de ella. Su poca o nula difusión y reconocimiento nos habla de la naturalización de las imágenes que actualmente cuestionamos, producto de una

mirada sesgada, de una construcción que distorsionó la verdad del avance de la colonia, del capital. Hablar la lengua propia es una acción rebelde que debía ser castigada. No es de extrañar que, por ello, junto con sus gentes, su cultura, las lenguas originarias fueran padeciendo un proceso progresivo de extinción. Sin embargo, no fue sino hasta el 2000, casi 500 años después del inicio del proceso de colonización, que los intelectuales aceptaran que el genocidio fue acompañado de un culturicidio y de un lingüisticidio o glotofagia. Tal fue su fuerza predatora.

La noción de glotofagia es la más extendida entre los lingüistas: solo se acepta su alternativa, lingüisticidio, en términos literarios⁴⁹. Algunas historias de la lengua naturalizan la relación de dominio: con ello se concede que la hegemonía, que tiene un carácter fundamentalmente epistémico-político, es también parte de un proceso natural. En sentido contrario, Jean Louis Calvet (2005) alienta la relación entre el imperialismo y la glotofagia,

⁴⁹ La preferencia terminológica de la palabra ‘glotofagia’, en lugar de lingüisticidio presupone una decisión política. ‘Glوتofagia’ es el término usado por los historiadores de las lenguas, solo adquiere sentido en un contexto político y social. Este término merece ser discutido porque reproduce la lógica darwinista para la vida de las lenguas: la más fuerte domina, anula o devora a la más débil. El problema es determinar qué es lo que define la mayor fortaleza. La referencia a lingüisticidio presupone una acción intencional, por lo que el borramiento no es consecuencia ‘natural’ sino determinación colonial.

asumiendo que puede hablarse de la existencia de hábitat lingüísticos en riesgo. El avance de nuevas formas de glotofagia, con la transformación de las comunicaciones y con la expansión comercial de nuevos polos económicos, determina un nuevo imperialismo lingüístico que reconoce solo algunas lenguas hegemónicas y la dominancia pragmática del inglés. Sin embargo, se adhiere simultáneamente a la existencia de movimientos y de políticas lingüísticas tendientes a revertir el proceso de lingüisticidio a través de la estandarización de las lenguas de las antiguas colonias devenidas en naciones independientes. No obstante, cabe decir que en naciones que en sus últimas constituciones han reconocido su condición de pluri-nacionales (Bolivia, Ecuador) lograron revertir el proceso de invisibilización de las lenguas, en particular, pero no pudieron hacerlo respecto de las prácticas ancestrales en general, por caso en salud y educación.

Para fortalecer su programa científico con tintes positivistas, las ciencias del lenguaje promovieron un programa también colonial que definió estatutos diferenciados para las lenguas. Las clasificaciones tuvieron en cuenta las relaciones de dominación o de subordinación, de predación o fagocitación, de igualdad legal, de discriminación, de asociación, de indiferenciación. Así, fueron definidas como lengua internacional, lengua nacional, lengua oficial, lengua gregaria, lengua escrita, lengua oral, lengua familiar,

lenguas estandarizadas, lenguas protegidas, lenguas primarias, lenguas ricas y lenguas pobres. Las ciencias del lenguaje establecieron relaciones según usos, rangos y funciones, valores asignados y representaciones de mundo que reproducen. Algunas son más prestigiosas, algunas habilitadas para operar en territorios oficiales, como el ámbito de la justicia y de la política; otras son para uso privado, familiares. No es posible hablar de relaciones igualitarias: las situaciones que describen las clasificaciones fueron motivo de desequilibrio y conflicto entre variedades o entre lenguas que conviven, temas recurrentes entre lingüistas. Pero poco se habla de la situación de las lenguas que han desaparecido.

Por otra parte, el conflicto opera no solo sobre el estatuto de las lenguas sino también sobre los usuarios como discriminación: el hablante de estas lenguas minoritarias es objeto de cuestionamiento por la pronunciación, las formas gramaticales y el sentido. La exclusión en el contexto capitalista no es solo no tener acceso a bienes materiales, lo es también a no tener acceso a la lengua que se reconoce de mayor prestigio. Así es como la colonialidad como lógica de opresión opera a nivel de la lengua, un proceso iniciado hace quinientos años que sigue perpetrándose.

En el territorio nacional argentino, siete familias lingüísticas reconocen diferente número de hablantes: la familia quechua, la tupí-guaraní, la mataguaya, la guaycurú, la lule-vilela, la chon y el

mapudungun. A pesar del plurilingüismo -por la subsistencia de las lenguas vernáculas, así como de la persistencia de las familias inmigrantes europeas llegadas hacia fines del XIX y principios del XX- el estado no reconoce más que una lengua oficial nacional. Entre los hablantes de las lenguas indígenas solo un 35 % hablan o entienden la lengua vernácula (Messineo y Cúneo, 2015, 21): el proceso reconoce el factor discriminatorio como fundamental, además de la demanda funcional del uso de la lengua del colonizador. Así, las jóvenes generaciones han ido perdiendo contacto con su lengua materna, en muchos casos hasta producir la extinción. La lengua es garante de un sistema de ideas que es parte de la cultura de la comunidad hablante, no desaparece sin consecuencias.

El caso de nuestra región no escapa a este proceso: en la Patagonia asistimos a la recuperación y estandarización del mapudungun⁵⁰, lengua que se vio, por décadas, amenazada dada la estigmatización que los propios jóvenes hacían del uso de la lengua de sus mayores. Para muchos fue motivo de discriminación e incluso de burla: ese racismo lingüístico, como ya lo adelantáramos, todavía busca justificaciones en cuestiones

⁵⁰ Mapu-tierra, dungun-lengua. Según datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos –INDEC- se trata de la lengua hablada por más nativos en el territorio nacional argentino, cerca de 115.000 hablantes en diferentes puntos del país.

gramaticales y fonéticas. Las políticas tendientes al reconocimiento de comunidades plurilingües se orientaron hacia un proceso de reversión que es parcial. Estas políticas centradas en el espacio educativo, en todos los casos, no garantizan una recuperación extensa, ya que solo se proponen educación bilingüe para aquellos miembros de las comunidades originarias, en el marco de una escuela que promueve el monolingüismo.

La avanzada colonial logró establecer sus jerarquías, incluso, en relación con las lenguas a través de la imposición de la escritura y de sus reglas. A pesar de que muchos pueblos originarios tenían sus formas de expresión gráfica, estas formas perdieron la posibilidad de existir frente a la escritura del español y su dominio de las esferas de la producción y de la administración del estado. Las gramáticas, las normas, afianzan una lengua que se aparta del uso, de la vida, para ponerse al servicio del desarrollo comercial y político. Por ello, los historiadores de la escritura, con mayúsculo desatino, olvidan que existieron otras culturas, que no requirieron procesos de estandarización y confunden valores culturales con valores económicos, llegando, incluso, a sugerir que solo las culturas que logran un desarrollo sistemático de la escritura acceden al potencial más pleno de la conciencia humana.⁵¹ Asimismo, el coeficiente locutivo, el estatus oficial, la variedad de

⁵¹Cfr. Walter Ong (2006)

registro de sus hablantes, los intereses de traducción y el número de obras que la reclaman, la intención de aprendizaje, son otros de los factores que promueven la identificación de unas lenguas como prestigiosas y otras, desprestigiadas.

Chequeten

Y los nombres,
con ellos se conquista o se muere
en el más completo abandono.

Dónde encontraré nombres,
palabras como lunares de plata
que iluminen el encuentro
en la noche del mal.

Rosabetty MuñozSerón

Nació en Ancud, un pueblo al norte de la Isla de Chiloé, Chile, en 1960. Es poetisa y maestra, artes que lleva a cabo en varias localidades en Patagonia, argentina y chilena, a través de propuestas de trabajo con la literatura con niños y jóvenes. Sus obras, ocho libros de poemas publicados desde 1987, entre los que se destacan por su difusión *Canto de una oveja del rebaño*, *Hijos*, *En nombre de ninguna*, se caracterizan por un registro sencillo, un estilo transparente que, sin embargo, logra llevar temáticas actuales, como la violencia de género o la postergación de las mujeres en la vida moderna, a un nivel filosófico.

La poeta se pregunta por esa lengua que es muerte, que no se enuncia. El lingüista afirma: la lengua que sobrevive se impone como un instrumento que se precia de ser el más eficaz para nuevas formas de vida. La desprestigiada solo permanece como *sustrato* que se reconoce apenas en la pronunciación y, en algunas ocasiones, en las palabras de la vida cotidiana, en los nombres de los lugares que habitamos. La variante dominada no encuentra canales de difusión -como los medios o la escuela- y es relegada al punto de llevarla a su desaparición. Tal fue el caso de la lengua de las comunidades mapuche en la Patagonia, situación que, como dijimos, no logran revertir los proyectos de educación bilingüe.

La Real Academia Española -institución que refuerza nuestro cuestionamiento a la supervivencia del orden colonial- reduce esta fuerza por una operación de borramiento o de ocultamiento: ‘españolícese’ (EFE,1989,138 y ss.), como antes el ‘evangelízate’ o te mato.

V. Lengua y distribución territorial y cultural

Retomemos lo dicho anteriormente, la lengua es producto entonces de una imposición colonial y ello está vinculado a la distribución territorial y cultural. Con absoluta naturalidad mencionamos nuestro continente como Latinoamérica, esta denominación es claramente producto del mandato moderno-

colonial. Fue en el siglo XIX, es decir hace muy poco tiempo atrás, -escasos dos siglos y algo más- que este continente toma dicho nombre en virtud no solo de una de las lenguas que aquí se hablaba, el español, o mejor dicho de la lengua de la franja social gobernante a partir de la imposición hegemónica como dijimos más arriba, sino a la luz de una configuración histórico-política en la que gravita la puja entre dos competidores del poder, uno de ascendencia anglosajona (Inglaterra) y el otro de ascendencia latina (Francia).

Entonces, así como en el XVI el poder estaba en manos del Reino de Castilla, en siglos posteriores, Holanda, Inglaterra y Francia condensarán el poder colonial distribuyéndose la ascendencia sobre territorios ultramarinos en el S XIX. Ahora bien, tal condensación de poder colonial excede lo estrictamente territorial pues se trata de una cooptación ideológico-política en la que lo que se impondrá es un tipo de cultura como modélica, como emblemática.

Estudiosos de la “idea” de “latinidad” muestran la complicidad de esta noción con los ordenamientos europeos y cómo se ha operado para eliminar la memoria cultural de los “condenados”. Así, la eliminación se ejerce sobre de lo que queda por fuera de raíces latinas, a saber, lo indígena y lo afrotransportado. Según Mignolo:

[L]a “idea” de “latinidad”, y su complicidad con los designios imperiales europeos, ha operado para borrar la memoria colonial de América, que consistía en que la matriz colonial de poder fue construida alrededor de indios, europeos y africanos del Nuevo Mundo por europeos que luchaban entre sí por el control de la economía y la autoridad en la región”. (2007, p.125)

Francia⁵² y su impronta latina se impondrá sobre lo que es hoy Latinoamérica a saber, poblaciones nativas y afrodescendientes. La idea de latinidad refuerza así el imaginario de blanquitud en los estados nación emergentes. La oficialización de una lengua en el Estado-nación ocurre en el seno de una trama en donde al factor colonial debe prestársele especial atención. Mientras, la América del Norte será territorio con predominancia anglosajona en virtud de su pasado colonial británico. Esto es, las políticas lingüísticas, la repartición territorial y el conocimiento están indisolublemente vinculados a los designios de la metrópoli, o para decirlo de otro modo el nombre continental debe su génesis a Europa y reproduce en nuestros lares la distribución política y lingüística de Europa.

⁵²Repárese en los enclaves francés de Haití, Martinica, y el Caribe, algunos de ellos hoy aún en carácter de protectorado. Repárese también en la ligazón estricta entre Francia y el Virreinato del Río de la Plata, como también la formación intelectual francesa de algunos de los pro-hombres de la patria (Mariano Moreno, José de San Martín, otros)

Entonces, Latinoamérica está entramada en un juego de poder colonial que involucra raza, territorio, lengua, saber y claro está, también, género.

El sueño de la casa propia

mi casa tiene unas manos que entran por todos lados / por las rendijas y las
sombras / unas manos sin brazos y sin cuerpo hurguean mi casa
costra /
mi casa sangre / mi casa útero / mi casa patria / mi casa bandera.
mi casa
tiene unas manos que se meten por las rendijas / y se meten / se meten
por debajo de la puerta / hurguean el sótano de mi alma que me duele
tanto / no veo mi alma / no veo en esta oscuridad / en esta mi casa
donde
me acosa la claustrofobia y pesa tanto la piel con tantas manos pegadas en
mis costras y ventanas. mi casa tiene un herida con pus / unas
manos se
embarran de pus / y mi patria se me pudre / padre / se me pudre la boca
cuando trato de decir adiós. padre estoy sola en mi casa y unas
manos
padre y unas manos / nadie me cuida en este mi encierro / construí
el lugar
perfecto / dejé todo fuera / llené de candados y no hay llaves padre.
estas
manos / estas manos me alcanzan / no quiero que me masturben
padre /
sálvame que me pudro. por todos lados las manos trato de quitarlas

como si
 fueran pulgas piojos garrapatas tantas / samsa padre samsa / esto se
 pudre /
 en qué me convierto padre / en qué me convierto / no puedo abrir
 la puerta
 / me han tapado la boca / estas manos no hablan / no tienen
 cuerpos /
 me manosean / masturban mi cuerpo de niña / me aprietan el
 cuerpo / me
 pellizcan / me hacen cosquillas en los pies mientras me ahorcan
 padre / y
 se llena de manos mi casa. me quitan mi patria / me acosan mis
 costras /
 sangran llenas de pus / me tragaré el pus y la sal / me amordazan
 con mi
 bandera. yo no dije sueño / yo desperté padre / desperté / y todo
 estaba así.

Ivonne Coñuecar

Poeta, periodista y licenciada en comunicación social, Magister en literatura hispanoamericana, nacida en Coyhaique en 1980, de origen mapuche-huiliche. Merecedora de la distinción “Fernando Santiván” en Literatura. En 2008 y 2009 publicó sus *Catabática* y *Adiabática* posteriormente incluidas en *Patriagonia*, como trilogía junto con *Anabática*: resultado de un proceso escritural que se funde con el territorio y exhibe sus contradicciones esenciales. Junto con *Chagas*(2010) y *Trasandina* (2017), exhibe una escritura apasionada, actual, minimalista, como un desahogo catártico, al tiempo que comprometida social y políticamente. *Coyaiqueer* (2018) es su primera novela

VI. Colonialidad y otros lenguajes

Realizadas estas consideraciones respecto a la lengua, también podemos hablar de otros lenguajes. Durante los procesos descriptos más arriba, los colonizadores supieron de la centralidad de la imagen para conseguir su empresa, por lo que resulta clave pensar en la relevancia de códigos ardiendo en las hogueras, de la prohibición de figuras religiosas, del desprecio y destrucción de la producción artística en general, o en el mejor de los casos subalternizándolos, conservados como algo llamativo, curioso, "la artesanía".

Al respecto es de destacar el trabajo que realizó Serge Gruzinski sobre el aprovechamiento del poder de la imagen en la campaña de Cortés. Gruzinski afirma que, de parte de los colonizadores, "no se contempla el objeto, pues de antemano se posee la clave, la identidad" (1994:30) y por ello sucede la "desaparición de lo singular, salto del descubrimiento al reconocimiento, la negativa a comprender no es una falla de la mirada sino un imperativo acompañado de una maldición lanzada contra las 'descomulgadas y malditas imágenes'" (1994: 31).

Como afirma Quijano, "reprimieron en cuanto pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de

producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad”. (2014, p.120)

Tal dimensión se profundiza con la creación de las tecnologías mecánicas de captura de la imagen, que crean la posibilidad de algunas características, siguiendo a Christian León (2012), tales como el descentramiento de la mirada o, dicho de otro modo, la descorporización del sujeto que observa (Barriandos, 2011). Se suma la traducción de los cuerpos al régimen bidimensional de representación, la omnipresencia de un sujeto trascendental, la dislocación de tiempo-espacio que genera nuevas posibilidades de homogeneización del tiempo moderno (instrumento que busca dar cuenta de una supuesta línea evolutiva universal, subalternizando y echando a los márgenes a grandes grupos poblacionales), y por último, la introducción del placer escópico. En definitiva, se “plantea una compleja reorganización del poder y la gubernamentalidad fundada en el paso de los dispositivos panópticos de los siglos XVII y XVIII a los dispositivos audiovisuales de los siglos XIX y XX” (León, 2012, p. 117).

La potencia de las imágenes reside en el hecho de que dicen y ocultan -tal como sucede con otras semiosis-, o sea, en su capacidad de visibilizar, de poner ante la vista y al mismo tiempo de imponer una doble obturación. En primer lugar, debido a que la

producción, la captura o la elaboración de una imagen son una construcción, constituyen un recorte, una selección y una perspectiva y, por ello invisibilizan lo que no se muestra.

Estas imágenes nos hablan y en ellas podemos/debemos mirar el lugar desde dónde enuncia la Modernidad: un lugar de superioridad logrado a partir de la creación/imposición/sujeción de un otro como inferior. Ambas se conjugan y se condensan en miradas objetivantes, encuadradas, estáticas y estatizantes, pretenden convertirse siempre en material de consulta y medición, herramientas del más exigente y puntilloso clasificador que cumple su función de reproductor de una taxonomía sesgada desde su creación.

En segundo lugar, la potencialidad de la imagen reside en colocarse definitivamente en lugar de aquello que representa, configurando así un imaginario que se desplaza hacia lo que esta transmite en lo que se puede concebir como una *episteme* escópica: “la estructura abstracta que determina el campo de lo cognoscible en el territorio de lo visible” (Brea, 2007, p. 147). Buscan realzar alguna moral decaída que estaba dudando del progreso prometido, de la seguridad que da el ordenamiento político y social. Entonces con el horror por lo exotizado, se refuerza la subalternización y la marginación de corporalidades, subjetividades y sentiresotros. El relato moderno, incluyendo a la mirada científica, implica la

intención de imponer, como un axioma, que su enunciación es la única que tiene valor. Mira y habla desde un lugar que se presume objetivo y por ello autoconsiderándose superior. Y por estos motivos, lugar al cual nadie puede mirar desde otra perspectiva y menos juzgar.

VII. Colonialidad y cartografías

Las imágenes tienen la capacidad de seducir y horrorizar, de generar fanatismo o indiferencia. Pero tienen un poder mayor cuando se naturalizan de tal manera que no podemos ver lo que nos muestran. Latinoamérica y todo el planeta son protagonistas de una de las imágenes más reproducidas en los últimos cuatro siglos a saber, el planisferio.

Carlos V, a quien ya se ha nombrado, también había impulsado la empresa de cartografiar el territorio conquistado y fue su hijo y sucesor en el trono, Felipe II, quien finalmente adopta la proyección realizada por Gerardus Mercator. Dicha proyección consiste en trazar un mapa mundial “correcto” que sirva de guía precisa de navegación, hasta ese momento inexistente. Además, al cartografiar los territorios de las colonias, le otorga entidad a través de la medición, devela lo que supuestamente se había descubierto. En otras palabras, crea el imaginario del descubrimiento y lo sedimenta, ya que, tal como dice Bárbara Aguer, “los mapas cartografían aquellas cosas que lejos de ser eternas, tienen voluntad

de permanecer” (2014, p.28) y según los principios científicos modernos. Ello se logra trazando una imagen de diseño matemático con intenciones racionalizadoras y pretensiones objetivas. La principal dificultad que se presentaba un trazado de este tipo era la traducción de una forma en tres dimensiones y esférica (bajo la suposición de que esa era la forma correcta) a una plana. Así nació el planisferio que conocemos, con un método imperfecto que presenta tergiversaciones debido a la dificultad del traspaso. Aunque eso no es lo único si tenemos en cuenta el lugar de enunciación desde dónde se construyó la representación, veremos la marca ideológica que lleva consigo.

Algunos detalles son, por ejemplo, la centralidad del océano Atlántico, circuito comercial clave para la expansión económica acompañado de Europa también con centralidad, desplazando al resto de los continentes a los márgenes⁵³. Esto último forma parte

53 Un carácter que conjuga la cartografía del espacio con la del tiempo, es el hecho de que unos siglos más tarde, en 1884 se determina como punto cero para la distribución horaria del planeta al meridiano que pasa por el pueblo de Greenwich, elección surgida de la Conferencia Internacional del Meridiano en Washington, donde participaron 25 países (Alemania, el Imperio Austro-Húngaro, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Guatemala, Hawái, Italia, Japón, Liberia, México, Paraguay, Países Bajos, Rusia, República Dominicana, Salvador, Suiza, Suecia, Turquía y Venezuela). Se presentaron 3 propuestas para el meridiano cero, todas ellas situadas en Europa (las otras en París y en Isla de Hierro, España) y finalmente salió electo Greenwich, según Aguer porque el meridiano debía pasar por algún Observatorio Astronómico y

de la errónea distribución del territorio, desplazando la línea del Ecuador hacia abajo y volcando gran cantidad de imagen en la parte superior del mapa, graficándola mucho más grande de lo que en realidad es, dándole un peso exagerado y mayor protagonismo ante quien observa. En este caso, el continente europeo aparece casi del mismo tamaño que América del Sur cuya superficie es en realidad casi el doble, lo mismo sucede con América del Norte (Canadá, EE.UU. e incluso Groenlandia) sobredimensionada en su tamaño.

De esta manera, el efecto visual acorde al ordenamiento de lectura occidental, que da primacía a lo que se encuentra arriba y más aún a lo que está arriba a la izquierda, traza una cartografía de la distribución del poder a nivel global. Además, el tamaño sobredimensionado del hemisferio norte le otorga un peso en la imagen que incluso pareciera estar cayendo y aplastando a África y América Latina.

La proyección Mercator se sigue utilizando en gran medida ya que está presente en los planisferios de mayor circulación (material didáctico escolar, consulta del viajero e incluso Google Maps lo incorpora), convirtiendo esa representación de nuestro

“solo uno presentaba, además del equipamiento técnico, características privilegiadas: el 65% del total de buques, que movían un volumen del 72% del comercio mundial, se regía por el meridiano de Greenwich” (Aguer, 2014, p. 31).

planeta en la más habitual para nuestros ojos. Cumple con la estrategia de invisibilizar su marca ideológica y con ello la distribución geopolítica del poder impuesta desde la Modernidad, se pretende científico y por ello no parecería importar el lugar desde dónde se lo enuncia mostrándose como un artefacto a través del cual se ha logrado verosimilitud.

Se dijo ya que las imágenes seducen y también pueden producir otros sentimientos como el temor o el horror. Pasemos al mapa de Petro Plancio del año 1594. Este mapa está ilustrado en cada uno de sus ángulos con imágenes femeninas que refieren a los cuatro continentes.

Por supuesto arriba está Europa y Asia, y abajo, América y África. Los continentes tienen nombre de mujer; como mujer Europa aparece ataviada y cubierta con prendas confeccionadas, corona y cabello trenzado. A su vez, acompañada por los atributos de poder y de saber (globo terráqueo, libro, cetro, espada, cruz). Se advierte la relevancia de la comunicación, ilustrada por personas entablando una conversación. El compás y otros instrumentos de medición remiten a los viajes ultramarinos y, a su vez, la organización social, está representada en una imagen de un ejército organizado, que porta estandartes y milicia ordenada. Mientras, abajo, en los confines, aparece América, que al igual que África, aparece desnuda, con los pechos descubiertos, lo que era

ciertamente considerado como un acto de censurable impudicia. América ha de ser ilustrada de manera tal que provoque algo del orden de lo brutal y salvaje. Es la imagen de la mujer amazona, con arco y flecha, montada sobre un animal y rodeada de otros habitantes también desnudos. A su alrededor hay fogatas siniestras que procuran fortalecer la imagen de la América antropófaga, dado que lo que se asa en la parrilla cercana, son piezas humanas.

Con elocuencia lo dice Vanessa Fonseca:

En un mapa mundi de Petro Plancio fechado en 1594 se puede distinguir claramente esta economía que va desde una lógica logocéntrica que privilegia ciertos espacios en el texto, hasta la atribución de símbolos derivados de esa misma lógica a cada una de las figuras. La alegoría de Europa, por ejemplo, dueña y señora de la civilización, ostenta los atributos tradicionales de poder (...) Europa se enfrenta en las ilustraciones de los mapas del siglo XVI frente a una América desnuda, en posición pasiva y armada de los símbolos de la barbarie (el arco y la flecha).

No menos privilegiada es la alegoría de Asia, ubicada en el mismo mapamundi en la esquina superior derecha. Sus tradicionales atribuciones, la riqueza en piedras preciosas y en especias refuerza su situación de poder. Europa y Asia ricamente vestidas y plenas de atribuciones de dominación. África y América, por otro lado, aparecen desnudas, sentadas ambas de forma muy relajada sobre animales y portado arcos y flechas. Sin embargo, en el caso de América, la barbarie se ve reforzada por parrilladas de extremidades humanas y las chozas de la América

Mexicana y Peruana se opacan ante la geométrica infraestructura de las pirámides en África.

A pesar de que los cuatro continentes son representados por figuras femeninas, la lógica que se escenifica manifiesta claramente una dominación de categorías logocéntricas como el saber, el poder, la religión frente al caos, la naturaleza y la ausencia de elementos civilizantes en el caso de América.

(s/d, 13-14).

Esto es, es necesario forjar un imaginario de las virtudes y señorío europeo en contraste con la indignidad americana y sus salvajes costumbres, se condijera o no con la realidad. A América se la ha sindicado, entonces, siempre como bestial en todas sus prácticas. Así, era menester introducir en el plano ilustrado elementos que lejos de transmitir placidez y agrado provocaran temor y rechazo, anticipándose entonces y de esta forma, la dupla civilización-barbarie.

Ahora bien, pasemos de las representaciones territoriales al mapeo de las lenguas. Habitualmente, las cartas dan cuenta solamente de las lenguas hegemónicas. Recientemente, la UNESCO proyectó el *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. Para Latinoamérica refiere ciento veintitrés familias de lenguas en ese estado, sin contar los grupos y dialectos. Son más las variedades desconocidas o poco conocidas, que las que han llegado a ser descritas y estudiadas.

Una de las clasificaciones más difundidas acerca de la distribución territorial de las lenguas es la realizada por el lingüista Joseph Greenberg. Sus estudios pretenden destacar las diferencias, reclamando relación con los universales lingüísticos y así reponer ciertas jerarquías que presumen una relación vertical entre las lenguas africanas y amerindias. Es probablemente tal motivo el que reduce el mapa asumiendo la subsunción de variables de grupos o dialectos a troncos más generales. Aún más, si nos ubicamos en el territorio nacional argentino, llama la atención que el *Atlas* solo identifica seis familias lingüísticas. El resto del mapa argentino parece remitir a un desierto lingüístico antes de la conquista, fortaleciendo las ficciones desarrollistas que promovieron la persecución y el genocidio.

Por el contrario, otro mapeo lingüístico, el *Atlas de lenguas* de UNICEF, publicado en 2009, registra más de 30 hablas/pueblos en el territorio nacional, de un total de más de quinientas en todo el territorio conocido como América.

I.N.E. (indio No Estandarizado)

Según el censo de población y vivienda realizado en Chile
 Usted se considera:

Flojo
 Hediondo
 Borracho
 Piojento
 Malas pulgas
 Aborigen

Cabeza de palo
Incivilizado
Canuto
Delincuente
Precolombino
Post PunxRocker
Autóctono

Folklórico
Indígena (indigente)
Terrorista
Quema bosques

Exótico
Ilícito asociado
Camorrero
Muerto de hambre
Originario
Desterrado
Natural

Salvaje (Sur bersivo)
Arcaico
Mono sapiens
Mal vividor
Mal moridor
Analfabeto
Bárbaro
Inculto
Primitivo
Nativo
No nato (siempre kisistes eso)
Polígamo
Guerrero
Indómito
Raza inferior, guerrera pero inferior
Indio kuliao
O

Araucano?

Acepciones nunca consultadas a boca mapuche,
Qué otro descalificativo más te queda por nombrar
Racista FuckTriñuke...
Que te quede claro,
Demórate un poco más y di Mapuche,
La boca te quedará ahí mismo.

David Aníñir Guilitraro

VIII. Imagen y tecnologías digitales

Actualmente, una comunidad se expande con alcance global impregnada de aspectos vinculados a las tecnologías de comunicación e información. Una frase célebre que ejemplifica esta cuestión es aquella que tiene cierta trampa porque nos hace creer que todo está determinado por la tecnología. Cuando escuchamos “se cayó el sistema” no solo nos encontramos ante el hecho de que tenemos una imposibilidad de transmitir una información, sino que el efecto que puede provocar es el de la carencia fundamental, la pérdida de una parte vital que nos deja desamparados ante el universo. Daniel H. Cabrera (2006) explica que “se cayó el sistema” denota que no es posible usar el servidor y, por lo tanto, no es posible realizar el servicio o información, pero el efecto que tiene la frase muestra la dependencia que tenemos respecto a los servicios de las redes informáticas, nos deja sin nada qué hacer y solo espera a que se reestablezca.

Internet se posiciona como una marca de época y es difícil notar las modificaciones que introduce a nivel global, algunas de las cuales se enmarcan y profundizan rasgos de la modernidad/colonialidad tales como la posibilidad de una aún mayor unificación del espacio/tiempo: “Internet puede entenderse como un intento de profundización de la unificación horaria mundial con máxima independencia del ciclo de la naturaleza porque no necesita contar con ciclos diurnos al ‘eliminar’ los usos horarios y las fronteras geográficas” (Cabrera, 2006, p. 97). En materia de movimiento del capital, por ejemplo, implica que en ningún momento hay un detenimiento en la actividad ya que una empresa transnacional con locaciones en distintos puntos del planeta puede estar funcionando todo el tiempo de manera coordinada y realizar transferencias de dinero de un punto a otro en cuestión de segundos, sin mencionar la expansión de nuevas monedas exclusivamente virtuales (Bitcoins).

Otra fuerte vinculación con las premisas de la modernidad es que la tecnología se hace depositaria de la idea del progreso, con la potencialidad de crear seguridad respecto al futuro. Tal como lo enuncia Quijano:

[L]a percepción del cambio [histórico] lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio

temporal abierto. (...) [C]omo algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido. (2014, p. 127).

Sin embargo, si a partir de la Ilustración era la razón humana la que era depositaria de esta fe, la posibilidad de la tecnología de crear más tecnología a niveles cada vez más micro y macroscópicos, con la mínima interacción humana, corre cada vez más despojado de lo humano para generar confianza en el progreso. Así las tecnologías pretenden posicionarse como el instrumento sin el cual no podríamos llevar a cabo nuestra humana necesidad de expresarnos y comunicarnos. Se trata de uno de los modos a través de los cuales el sistema capitalista liberal en su fase actual, puede invadir cada vez más ámbitos de la vida sobre el planeta.

Junto al cambio en las comunicaciones, incluso la imagen ha mutado, con el advenimiento de las posibilidades digitales. Siguiendo a Brea (2007), entre las consecuencias del asentamiento de la imagen electrónica, o *e-image*, necesariamente efímera, ya no es permanencia y por lo tanto “es gran potencial simbólico asociado a nuestra relación con la imagen como *gran memorial del ser* se ve profundamente alterado” (p.154) lo cual da lugar a “una memoria de un tipo bien distinto, que movilizaría otras energías simbólicas, alterando su flecha del tiempo y también su lógica

social (...) y su misma economía-política” (p. 155). Es el caso de las redes sociales que crean paradójicamente un continuo fragmentario, donde se pasa velozmente de una sensación a otra, de manera efímera, creando la posibilidad de un mayor consumo de imágenes en menor tiempo.

Es ya sabido que las tecnologías están impregnadas de ideología, en su desarrollo, accesibilidad, eficacia, alcance, caducidad y frecuencia de renovación, tienen la capacidad de generar y reforzar redes de poder y control. Con su advenimiento se despliegan nuevas prácticas y nuevas realidades que incluyen lenguajes, formas de vincularse y mostrarse, formas de mirar y ser visto. Y con ello tienen la capacidad de deglutir culturas, prácticas, lenguajes, miradas e incidir en el quehacer de los museos.

inakayal taiñ üngum nefiel mew	Esperando a Inakayal
ngüne kintufiñ kallfüInakayal.	Volvió
ti külangen ti küpam mew ti piwke	Los huesos del lonko
ñi ngenoafelüw külen pefiñ kallfü	Habían permanecido desvelados
furitulen küyen mew ngünel külen	Demasiado tiempo en la vitrina de un museo.
ti mapu pengel kimuam pekan ngenon ka ngenozungun mew	Volvió para descansar en la tierra.
rulmenon kiñe witan no rumeti kuyfi tren mew	Mis paisanos lo esperaban en Tecka Puntuales estaban allí:
ñi wiñomum feychi antü	Fabiana y Silvia.
ñiñmaafiel ñi küwü ka ñi nge	Las imagino celestes el frío en las polleras el corazón desandando la impaciencia.
	Las veo celestes

ka puliwen pefi	De espaldas a la luna Atentas a
ñi entulel nofiel nge kürüf	los signos de la tierra
kimfal ngen	Sagradas y en silencio
chezungun mew	Por no perderse ni un latido del
... inakayal... lonko... piwke...	tiempo aquel que regresó ese
mewlen mew	día
küme newe nofiel ti üngüm	A tocarles las manos y los ojos
külen	Y las halló tempranas
ti kallfü ponwi	Sin esquivarles la mirada al
inazafiñ ñi chumlen	viento
Chezungun	Merecedoras del rumor en
ka küpalfiñ	remolinos
...InacayalLonko piwke	Hasta aquietar la espera
kuyfi mew	Del fondo azul
ka ti afpulu mew	Recorto sus figuras y las traigo
Antüngür	Desde antes y hasta el horizonte
Kayupange	Anay hermanas.
anay lamngen	
Antiñir	
Cayupán	

Liliana Ancalao

Poeta nacida en la Patagonia argentina (Comodoro Rivadavia, Chubut) en 1961, de origen mapuche. Es profesora en Letras, docente y responsable de ciclos de arte popular en los barrios. Eligió también, como muchos otros poetas contemporáneos, la oralidad para difundir su poesía. Como parte de la comunidad Ñamkulawen, promueve actividades de rescate y fortalecimiento cultural, como la ceremonia anual del Wiñoy Tripantü y

experiencias de educación autónoma mapuche. Publicó los volúmenes *Tejido con lana cruda* (2001) y *Mujeres a la intemperie-pu zomo wekuntu mew* (2009), poemarios bilingües español-mapuche. Ambos libros han sido reunidos en una publicación europea con el título *Resuello*. Gran parte de su obra ha sido incluida en las antologías argentinas, chilenas y una española. Ha merecido el reconocimiento como representante a nivel internacional de la poesía mapuche, para la que su voz se reconoce como claro exponente de la demanda de reivindicación de la lucha de su pueblo. Es responsable asimismo de artículos para revistas culturales.

En la muestra fotográfica “Pueblos Indígenas: Dos Miradas”⁵⁴, aparecen dos grupos de fotografías. El primero se compone de las capturas realizadas con intención “científica”. El otro grupo de fotografías lleva por nombre “Los ojos de la tierra”. Fueron tomadas por una cámara estenopeica, la cual se construye a partir de una caja de cartón cerrada, abriendo una pequeña entrada de luz que se destapa al momento de registrar una imagen. Esta se imprime en un papel sensible a la luz colocado dentro de la caja (puede ser uno de esos rollos o carretes fotográficos que utilizaban

⁵⁴Muestra “Pueblos originarios: dos miradas”, del programa de itinerancia del Centro Cultural de la Memoria “Haroldo Conti” (Ciudad Autónoma de Buenos Aires) expuesta en el Museo Estación Cultural “Lucinda Larrosa” de la ciudad de General Fernández Oro, Río Negro, en octubre de 2017.

las cámaras analógicas)⁵⁵. Estos registros contrastan con aquellas otras fotos con afán científico y objetivante: se palpa su subjetividad, no se la oculta, transmite dinamismo, es la mirada que no se puede sesgar; que remueve aquellas estructuras impuestas, estigmatizadoras, racistas y excluyentes, moderno-coloniales.

Frente al diálogo entre las imágenes propuesto en la muestra, importa ser conscientes de este potencial y de que ni siquiera con más tecnología se podría controlar todo lo que se crea a través de la tecnología. A pesar de que históricamente la colonialidad del poder y del saber determinaron que “la aplicación tecnológica, las franquicias culturales, la adaptación de modelos y el consumo mediático quedan del lado de las poblaciones periféricas del planeta” (León, 2012, p. 119), actualmente la disponibilidad y el uso de las tecnologías de comunicación se expanden, aunque esto no limita el racismo. A propósito, en un medio periodístico se publica, en el año 2017, la historia de tres jóvenes que se conectaron y rastrearon su pertenencia a la comunidad mapuche a través de las redes. Tal como relatan allí: el Estado no espera que haya gente de clase media, con estudios, acceso a internet, saberes,

⁵⁵Las posibilidades son variadas y en Internet se pueden encontrar muchos tutoriales. Compartimos un ejemplo, donde se la confecciona a partir de una caja de fósforos: <https://youtu.be/29Epk2CWfA8> (Última consulta: 25/07/2018)

posicionamiento político, que busque en su árbol genealógico la procedencia mapuche. Es una estrategia de hackeo. “No hay nada más peligroso que un mapuche con iPhone”⁵⁶.

Cabe preguntarse entonces, ¿qué miradas otras podemos generar, construir, como espectadoras y espectadores? Joaquín Barriandos nos da algunas claves al respecto:

es necesario desde nuestro punto de vista, ir más allá y reconocer también que la sujeción, objetualización, inferiorización y racialización de la alteridad, a través de la visión, no constituyó —ni constituye ahora— un único régimen visual universal, y que, en consecuencia, la racionalidad lumínica del mundo occidental está llamada establecer un acuerdo transmoderno e interepistémico con las visualidades y epistemologías otras. En este sentido, toda imagen-archivo de la modernidad/colonialidad, toda categoría imperial y todo relato colonial ha de ser considerado como desplazable o prescindible, pero también, su puesta en visibilidad ha de ser tomada en cuenta como necesaria para avanzar en su descolonización.” (2011, p. 25)

En el mismo sentido, Christian León invita a pensar que “[L]a misma noción de imagen requiere ser decolonizada ya que ésta es producto de la retícula óptica, la perspectiva renacentista, el concepto occidental de representación y el sujeto trascendental

56 En *Página/12*, Suplemento “No”, 6 de octubre de 2017.

Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/67371-no-hay-nada-mas-peligroso-que-un-mapuche-con-i-phone> (Última consulta 25/ 07/18)

moderno (León, 2012: 115).” Y agrega que es necesaria la apertura de una “estética-otra”, de “cultura visuales-otras”, de tecnologías de la imagen-otras” y con ello “articular un pensamiento que habilite un lugar de enunciación para aquellos sujetos e historias que han sido silenciados”, lo cual implica un “diálogo interepistémico con saberes, imágenes y visualidades otras producidas por movimientos, grupos y culturas subalternos que desacatan la autoridad cultural del mundo occidental y que se expresan por fuera de las instituciones de conocimiento establecidas, como es el caso de las universidades.” (2012, p. 112)

A pesar de que el uso de la tecnología puede conducir a una homogenización de la praxis y del tiempo-espacio, también esta se transforma con el uso, tal como sucede con la lengua. Permite comunicaciones entre comunidades, colectivos y organizaciones de distintos puntos del planeta, de manera horizontal y difundiendo información que no forma parte de la agenda de los medios hegemónicos al punto tal de poder denunciar situaciones de otro modo invisibilizadas. También lleva consigo la posibilidad de que el *locus* de enunciación inscripto en las tecnologías se desplace y transforme su condición, que quienes la usen definan “que ‘es’ una tecnología del conocimiento” (Schiwy, 2006, p. 52). Queda pendiente aún buscar artefactos y canales que no estén directamente programados y contruidos por los grandes capitales

concentrados y luchar contras las legislaciones que avanzan restringiendo los contenidos y los derechos de quienes utilizan Internet.

X. Punteo de cierre

A lo largo de estas líneas se propuso un recorrido retrospectivo de diversos acontecimientos que permiten pensar la definición del proceso de conquista y descubrimiento de América como invención, en primer término, y como condición de posibilidad de concretar el proyecto moderno de avasallamiento y destrucción iniciado hace más de cinco siglos y extendido hasta nuestro presente, en segundo término. En ese sentido, se enfatiza en que la fuerza desplegada desde el conquistador hacia el conquistado ofrece tenazmente sus trayectos nuevos tanto en la imposición de la lengua como en la espiritualidad, opacando hasta la negación las formas preexistentes.

Esta descripción inicial vincula el proyecto moderno con la idea de colonialidad puesto que modernidad reconstruye su significado complejo y completo a partir de ese concepto. La vinculación entre modernidad y colonialidad da sentido a la justificación de un sistema-mundo-colonial opresivo porque la categorización y jerarquización de tipos diferentes de humanos a partir del concepto de raza permite ordenar el tablero siempre a

favor del ganador. En este punto, se hace hincapié en la representación del otro como lo diferente y, en consecuencia, como peligroso, lo que permite entender la división de fuerzas en escenario colonial. El saber no escapa a esta clasificación valorativa, de allí la conceptualización de racismo epistémico.

Hasta aquí, imposición lingüística, espiritual y epistémica desenmascaran el complejo entramado del proyecto moderno colonial que nos lleva a articular con la idea de capitalismo como base económica y de expansión sin antecedentes en la ficción del descubrimiento de América.

Asimismo, lingüisticidio o glotofagia son conceptos que se acuñan llegados a este punto para nombrar los procesos de exterminio de lenguas no imperiales. Destejer una lengua hasta olvidarla tiene consecuencias de desaparición no sólo para sus hablantes en términos culturales sino también para las generaciones venideras en relación a la posibilidad de habitar el territorio ancestral renombrado -o bautizado- como Latinoamérica, entre otras voces impuestas. El recorrido trazado admite concluir que el análisis del entramado de poder extendido sobre el territorio continental del sur permite pensar la existencia de una correlación entre los conceptos ya mencionados de lengua, raza, territorio y saber.

Esa conclusión parcial invita a la indagación sobre qué otros lenguajes operan en clave colonial, moderna, capitalista y patriarcal desde entonces hasta nuestros días. Las imágenes dan respuesta a este interrogante desde la explicación de su potencialidad entendida como aquella posibilidad de transmisión de un imaginario entendible que refuerce las ideas del poder hegemónico basadas en la taxonomía y radicalización de un ellos y un nosotros en un espacio visual determinado.

La consecuencia directa de la indagación sobre la potencialidad de las imágenes en el proyecto moderno colonial decanta en las cartografías como representaciones adulteradas, otra vez, actores de un guión determinado y premeditado, desde el inicio de la modernidad hasta la actualidad. Llegados a este punto, se pone en tensión el registro del espacio pero también de las personas que lo habitan, se desmantelan otras tramas de poder solapadas como la vinculada con las imágenes y las tecnologías digitales en el presente.

Cabe destacar que la trama explicativa de “Diversidad Cultural y Alteridad Colonial. Lenguas, mapas, imágenes, poesía y algo más” recupera ese *algo más* en la interrupción constante en clave poética de la hilación académica tradicional. Con la selección de obras de poetas mapuche que irrumpen el devenir de la coherencia textual, se indaga en una búsqueda de sentido otra,

diferente, que proponga un ejercicio de lectura decolonizante a quien se encuentre con estas líneas. No hay explicación de los poemas porque se busca un diálogo entre las diferentes selecciones con una organización otra de ideas.

De tal forma, se opta por la interrupción para dar continuidad y reflejar así oralitura. Oralitura es un concepto que desarrollan dos poetas de la tierra citados anteriormente (Chihuailaf - Ancalao), para responder a las exigencias de la definición: la oralitura en contraposición con la literatura recupera la oralidad desterrada en el modelo moderno-colonial- capitalista-patriarcal. En palabras de Ancalao:

La oralitura como expresión artística de nuestra cosmovisión marca una continuidad cultural entre lo que hemos sido y lo que somos hoy [porque] ¿cómo se escribe esto que siempre anduvo entre los árboles, tirado a la sombra de los helechos y los musgos, descolorido por el sol en las piedras de la estepa, salado en la transparencia de las orillas?⁵⁷ (p. 9)

Esta afirmación extendida a una manera diferente de pensar el mundo transparentada en la poesía abre una posibilidad: ¿por qué desoírla? ¿por qué traducirla? ¿por qué no, simplemente, decirla?

⁵⁷ En Ancalao, Liliana (2014) *Küme Miawmi, Andás bien*, Comodoro Rivadavia, edición de autor.

En conclusión, se elige decir la poesía en lugar de explicarla para dialogar con nuestras indagaciones porque en palabras de Ancalao:

La función de la poesía hoy, al sur del sur, es hacer transparente nuestro tiempo y nuestro espacio usando el arma poderosa en que se transforma la palabra, cuando la estética hunde su raíz en la ética. Ser poeta originario mapuche es ser investigador, historiador, antropólogo, semiólogo, lingüista, celebrante. Ay de nosotros ahora que los lamgen depositan en nosotros las imágenes de sus recuerdos, las historias de sus familias, las denuncias de los abusos. Ay de nosotros ahora que los ríos nos están mirando para ver cómo los traducimos en palabras. Sean felices con su raíz, nos dijo el machi Collipal y escuchamos cómo lloraba el bosque en su voz quebrada. Somos felices, cuando logramos un poema, ese canto que a veces brota de nuestro cuerpo. (p. 6)

Como consideración final se sostiene que se definieron y explicaron la potencialidad de la imagen, el exterminio de lenguas, la relación modernidad-colonialidad-capitalismo en una trama hilada por la palabra poética para indagar cómo continúa funcionando la matriz desplegada sobre el territorio que habitamos hace más de quinientos años. No obstante, no ha sido propósito de estas líneas realizar una acumulación de análisis de acontecimientos que atentan contra la parte del mundo que el poder hegemónico considera descartable y que, como consecuencia inherente, nos señalan lo irrevocable de la crisis presente. Por el

contrario, se invita a pensar el mundo que inventaron para nosotros en oposición a los mundos que queremos y podemos (re) crear para vivir.

Bibliografía

- ❑ Agencia EFE, *Manual del español urgente*. Madrid, Cátedra, 1989
- ❑ Aguer, Bárbara (2014) “Introducción” en Aguer, Bárbara (ed.), *Cartografías del Poder y descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires. 11-32.
- ❑ Ancalao, Liliana (2014) *Küme Miawmi, Andás bien*, Comodoro Rivadavia, edición de autor.
- ❑ Barriandos, Joaquín (2011) “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico” en *Nómadas*, N.º 35, octubre, 2011. Universidad Central, Bogotá. pp. 13-29.
- ❑ Brea, José Luis (2007) "Cambio de régimen escópico: del inconsciente óptico a la e-image", en *Revista de Estudios Visuales*, vol. 2, n. 4, 145-163.
- ❑ Cabrera, Daniel (2006), *Lo tecnológico y lo imaginario*. Ed. Biblos, Buenos Aires.
- ❑ Calvet, Jean Louis (2005) *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ❑ De las Casas Bartolomé (1999) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Castalia
- ❑ Fasold, Ralph (1998) *Sociolingüística del lenguaje*. Buenos Aires, Docencia-F. Hernandarias.
- ❑ Fonseca, Vanessa (s/d); “América es nombre de mujer” en Portal de Revistas Académicas de la Universidad de Costa Rica, 1-19

- Garabato, Carmen Alén y Henri Boyer (2014) “Un post-colonialisme linguistique?” en *Mots. Les langages du politique*. N° 106, en línea desde 31/12/14, consultado el 2/1/18. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/mots/21746>.
- Grosfoguel, Ramón, (2007) “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. Siglo del hombre Ed., 63 a 77
- Gruzinski, Serge (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a “Blade Runner” (1942-2019)*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica:
- Hecht, Ana Carolina (2015) “Hablar de hacerse grande, hacerse grande al hablar. Ciclo vital y lenguaje en un contexto de cambio lingüístico” en C. Messineo y A. C. Hecht (compiladoras) *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires: 315-333.
- Lander, Edgardo (2002), “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en Walsh, Catherine, Schiwy, Freda y Castro-Gómez, Santiago (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB-Quito/Abya Yala, 73-102.
- León, Christian (2012), “Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales” en *Aisthesis*, N.º 51. Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile, 109-123.
- Memmi, Albert (1983); “Racismo y el odio del otro” en *El correo de la UNESCO*. pp.12-14. Recuperado de:

- http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000747/074705s_o.pdf
- Meno Blanco, Francisco (1982) *Lingüística aplicada. Introducción*. Madrid, Gredos.
- Messineo, Cristina y Paola Cúneo (2015) “Las lenguas indígenas de la Argentina. Diversidad sociolingüística y tipológica” en C. Messineo y A. C. Hecht (compiladoras) *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires: 21-56.
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.
- Ong, Walter (2006) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Quijano, Aníbal (2014) “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo, *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Signo, Buenos Aires. Pp. 110-160.
- Schiwy, Freya (2006) “Descolonizando el encuadre: video indígena en los Andes”, en Mignolo Walter, Maldonado-Torres, Nelson y Schiwy, Freya, *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Ediciones del Signo, Buenos Aires. pp. 25-55.
- Yule, George (2004) *El lenguaje*. Madrid, Akal.
- *Pueblos Originarios: Dos miradas. Prisioneros de la Ciencia. Los Ojos de la Tierra*. (2012) Folleto informativo. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación y Archivo Nacional de la Memoria. Recuperado de: <http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2012/10/f-pueblos-originarios.pdf>
- Wright Car, David Charles (2007) “La Política Lingüística en la Nueva España” en *Acta Universitaria*, Universidad de Guanajuato.

Pensando en acto desde este sur

A propósito de poéticas quedeseenganchanal museo

DRA. MARÍA JOSÉ MELENDO (UNCo-UNRN); LIC. CELESTE
BELENGUER (IUPA-UNRN-CEAPEDI)

En este trabajo, nos proponemos abordar conceptos tales como *intersticio*, *ejercicio decolonizante*, *aiesthesis* y *ontologías posdualistas y múltiples*, para a partir de ellos reflexionar sobre la investigación en artes a efectos de determinar si éstos pueden abordar y proponer claves de exégesis para algunos de los interrogantes que se nos presentan en nuestro campo disciplinar.

Así, en nuestros procesos de investigación surgen interrogantes que aquí juzgamos ineludibles de ser abordados, por caso: ¿Es posible pensar en torno a qué es el arte desde un enfoque no esencialista y universal, sino situado y que pueda dar cuenta de la pluralidadde aristas que lo constituyen?; ¿Cómo impacta en su territorio la ausencia de límites circunscriptos?; ¿Cómo puede el arte sacudirse su herencia colonial y eurocéntrica y proponer experiencias decoloniales?; ¿Cómo enfrentan los museos, en tanto instituciones modernas y coloniales, el desafío de desempolvarse ese legado a la vez que generar poéticas que impliquen tanto a los destinatarios como a su contexto, y los interpelen rumbo a miradas críticas?

Consideramos que los mencionados conceptos podrían instalar espacios alternativos de reflexión en torno al presente del escenario artístico y a los mencionados interrogantes en la medida en que abren márgenes desde donde vislumbrar la dimensión colonial, eurocéntrica y hegemónica que atraviesa a aquél, la cual resulta imperioso problematizar y acaso “desenganchar”.

Desde este lugar, estimamos establecer dos alcances en que aplica la autocrítica que buscamos exponer en el presente trabajo: por un lado, la de los propios procesos de investigación y en cómo éstos suelen pensarse desde matrices canónicas que parten de corsets metodológicos y marcos esencialistas y dualistas que no permiten atender a un recorrido otro; aquí, en cambio, buscamos comprender la investigación en arte como pensamiento en acción: como ejercicio que se desplaza desde la objetualización hacia la situacionalidad, entendiendo tal búsqueda en una esfera no autónoma a nuestro cotidiano, sino imbricada y constituida en él. De allí la intención de traspolar géneros de análisis que vemos en lo macro, a nuestro micro y regional.

Por otra parte, haremos hincapié en la autocrítica específica del campo artístico atendiendo a que resulta imperioso cuestionar la colonialidad de la sensibilidad que lo habita así como la reificación en su autocomprensión, efecto de la recurrencia

persistente a ontologías hegemónicas. Remitiremos a poéticas⁵⁸ que buscan ese “desengancharse” aludiendo específicamente al museo como institución moderna y colonial y a cómo las acciones artísticas se vinculan con él.

En relación al primer alcance que nos propusimos, referente a los propios procesos de investigación y a cómo éstos suelen pensarse desde matrices canónicas, siguiendo a Alejandro Haber (2011) sostenemos que la cuestión metodológica es tratada en los procesos de formación inicial e incluso avanzada, como un problema meramente de gestión de formato. Cuando lo metodológico se reduce a elecciones de orden técnico, la investigación *es* abandonada: se traslada su agenciamiento (que justamente deriva del verbo latino *ago*, *aguis*, *aguere*, que significa hacer, actuar, llevar adelante) a inercias procedimentales que arrojan resultados más o menos elaborados y sin una apropiación crítica suficiente. En este sentido, si la cuestión metodológica es crucial en una investigación, sucede que en contextos

⁵⁸ Si bien el término “poética” remite a Aristóteles y alude a la capacidad constructiva para ejecutar la representación, aquí recuperamos el término desde la consideración de los distintos desplazamientos y reapropiaciones semánticas en torno al mismo. Así, optamos por acentuar la poética como el programa que el artista pone en obra: los modos, artilugios puestos en acto, las tramas conformada por intenciones, recursos, accionares y también efectos.

interculturales poscoloniales como los nuestros, descolonizar la metodología sería problematizarla en su calidad de tecnología de reproducción del colonialismo epistémico de las fuerzas de sentido operantes en las artes de hacer.

Esta cuestión “nometodológica” o de una metodología *emancipada*, la observamos y la experimentamos, asimismo, en la necesidad de ir construyendo un marco teórico *ad hoc*, en el cruce de distintas disciplinas. En efecto, lo transdisciplinar es la zona fronteriza en la que la reflexión en torno al arte entra en un nuevo régimen flexible de traspasos y proximidades de saberes mezclados (la antropología cultural, la sociología, la semiótica, la filosofía, las teorías del discurso, etcétera) que, desinhibidamente, se interrumpen unos a otros con preguntas y respuestas siempre parciales, para evitar cualquier totalización del conocimiento. Proponemos, en coincidencia con el planteo de Leonor Arfuch (2014), valorar los tránsitos, los márgenes, lo intersticial, lo que resiste al encerramiento en un área restringida del saber y por ende a la autoridad de un dominio específico; esas zonas erráticas donde subjetividad y objetividad se entraman de modo indecible, contribuyendo a una posición de intermedio cuya definición requiere siempre *más* de un significante. A este respecto, también el concepto *articulación* resulta decisivo: poner juntas cosas cuya cercanía es posible, pero no necesaria; leer más allá del dominio

propio y no meramente una operación epidérmica; una metodología *haciéndose* al impulso de la pregunta y no un modelo aplicable a toda circunstancia.

En consonancia con la expresada intención de corrernos de matrices canónicas y marcos dualistas que desestiman recorridos alternos, sostenemos la necesidad de pensar *en ejercicio* no desde objetos lejanos sino hacia situaciones cercanas a nosotras, considerando el desenganche que, por una parte, atañe a lo que el museo históricamente ha perpetuado como trayectorias y estándares en relación a lo que debe ser la experiencia en él y, por otra, este presente que da cuenta de un nuevo modo de producciones que traducen de forma contemporánea las diluciones entre formatos y géneros.

Siguiendo los aportes de Alejandro Haber (2011) y Nelly Richard (2014), proponemos atender a esta idea de que ante una realidad plural, estallada en múltiples escenas, se requieren formatos alternativos que puedan ajustarse a su actual e inédita fisonomía.

Desde estas consideraciones abordaremos los referidos conceptos de *intersticio*, *ejercicio decolonizante*, *aiesthesis* y *ontologías posdualistas* y múltiples -arriba consignados- para a partir de ellos pensar en la actual coyuntura del arte, la cual se encuentra atravesada por agudas reformulaciones y

desplazamientos respecto al canon, que buscan sobrevolar la unidisciplinariedad y los esencialismos.

Así, recuperamos las palabras de Nicolás Bourriaud (2006) en su *Estética relacional* respecto a que los cambios decisivos que viene atravesando el arte desde mediados del siglo pasado requieren de nuevas teorías que estén a la altura de la vertiginosidad y contundencia de aquéllos. Referimos a múltiples dimensiones de ese “desengancharse”, con las más diversas interferencias que descentraron el canon, volviendo plurales y fluctuantes, relativas, sus escalas de selección y reconocimiento de la artísticidad de lo artístico. Por ello, no hablamos ya de arte ni de obras, sino de prácticas como ejercicios⁵⁹, y en las que destaca, de algún modo, la capacidad persuasiva de lo artístico y también de lo creativo; eso explica por caso que en la selección de experiencias que conforman nuestro *corpus* de estudio haya prácticas que *a priori* no son artísticas pero que se recuperan por su potencial y elocuencia expresiva, así como prácticas artísticas pensadas para espacios que no son artísticos, evidenciando la necesidad de

⁵⁹ Cabe señalar el tratamiento que María Eugenia Borsani da al concepto *ejercicio*, con el cual refiere a la posibilidad de pensar el presente desde un lugar *otro*; utilizamos el término en el sentido que ella le confiere, en tanto ilumina nuestra intención de entender el pensamiento como acción, esto es, desde la necesidad de involucrarse con las cosas, con los contextos y de darle al pensamiento la fisonomía del proceso, de algo que no está cerrado sino haciéndose, sujeto a múltiples reconfiguraciones.

desbordar límites, fronteras y marcaciones y acentuando que el énfasis en tales gestos se debe precisamente a que están donde están, al lugar de emplazamiento, deviniendo acciones de sitio específico⁶⁰. En tal sentido, el concepto “ejercicio decolonizante”⁶¹ hace énfasis en los procesos de exploración que tienen lugar en las

⁶⁰ El arte de sitio específico consiste en arte creado especialmente para su interacción con un espacio, situación o contexto determinado, por caso: otra obra de arte, el espectador, una institución o un espacio público. Estas obras pueden tener un carácter efímero o permanente, dependiendo del soporte y el lugar en el que se realicen. Suelen buscar romper con el orden habitual y cotidiano, modificando el entorno en que están insertas. El concepto proviene del término *Site-specific*, el cual surge en el contexto del arte occidental a finales de los sesenta del siglo pasado, como reacción al mercado artístico y a los ideales de autonomía y universalidad del arte, pues, se trata de intervenciones que por ser pensadas para un determinado “sitio”, no son re ubicables y resisten la posibilidad de devenir en mercancías. Volveremos más adelante sobre este concepto, para señalar algunos desplazamientos propuestos en relación con dicho término por la investigadora y especialista en arte público Diana Ribas.

⁶¹ En referencia a lo consignado en la nota 2 a propósito del concepto *ejercicio* destacamos una experiencia de investigación y edición en la que estuvimos involucradas. Nos referimos al libro *Ejercicios decolonizantes II. Arte y experiencias estéticas desobedientes*, Buenos Aires, de la Editorial del Signo, 2016, compilado por María Eugenia Borsani y por María José Melendo que reunió a diversas autoras bajo el cuestionamiento del canon en las esferas del arte y que da cuenta de la necesidad de discutir las fronteras disciplinarias y plantear los análisis de nuestro presente en términos de cruces, diálogos y enfoques que partan desde una necesaria problematización de las estructuras tradicionales con las que hoy se produce, recepciona e interpreta las prácticas artísticas.

prácticas artísticas y en las conceptualizaciones que a partir de ellas se proponen, actualizando recorridos e interrogantes y evitando una mirada totalizante que considere a la investigación como algo estático. Así, pensar en acto reivindica los procesos de investigación como tramas abiertas sujetas a reformulaciones y reajustes permanentes.

Por su parte, el alcance decolonial irrumpe en estos ejercicios que se plantean en abierta oposición a los criterios para delimitar lo artístico impuestos por el paradigma eurocéntrico, que actualizan dimensiones de la colonialidad de las que hay que *desengancharse*, según palabras de Walter D. Mignolo y Pedro Pablo Kuczynski⁶², ambos referentes en las perspectivas estéticas decoloniales; o generar alternativas que exhiban al arte como *re-existencia* por decirlo con palabras de Adolfo Albán Achinte, estudioso y artista afrocolombiano quien caracteriza la re-existencia como todos aquellos dispositivos generados históricamente por las comunidades para re-inventarse la vida en confrontación a los patrones de poder que han determinado la manera como estas poblaciones deben vivir y a sus sistemas de representación invalidados por la concepción occidental del arte, deslegitimados por las instituciones que se abrogan el derecho de decidir qué es o no es una expresión estético/artística (Albán Achinte, 2010).

⁶² Véase: (Gómez; Mignolo, 2012).

Cabe destacar que Mignolo planteó la necesidad de promover la decolonialidad de la *aisthesis*, concepto que ha sido reificado por la comprensión europea y que urge decolonizar para atender a otras formas de abordar la sensibilidad que puedan dar espacio a la pluralidad de existencias de nuestro presente antes que a paradigmas universales. El autor señala que la palabra *aisthesis* se origina en el griego antiguo y es aceptada sin modificaciones en las lenguas modernas europeas. Los significados de la palabra giran en torno a vocablos como “sensación”, “proceso de percepción”, “sensación visual”, “sensación gustativa” o “sensación auditiva”. Mignolo advierte que a partir del siglo XVII, el concepto *aisthesis* se restringe, y de ahí en adelante pasará a significar “sensación de lo bello”. Nace así la estética como teoría y el concepto de arte como práctica. De acuerdo con el autor, “Esta operación cognitiva constituyó, nada más y nadamenos, la colonización de la *aisthesis* por la estética; puesto que si *aisthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivientes con sistema nervioso, la estética es una versión o teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza. Es decir, que no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre *aisthesis* y belleza. Esta fue una ocurrencia del siglo XVIII europeo” (Mignolo, 2010: 14).

Resulta así decisiva para nosotros, la crítica que los planteos decoloniales trasladan a la colonización de la *aisthesis* llevada a cabo por el paradigma eurocéntrico, el cual, devino canon, patrón de representación y de belleza, concepto que se ajustó a dicha universalidad y resultó cristalización unilateral de un modo de concebir la belleza: el europeo.

En relación con esta mirada eurocéntrica respecto a la colonización de la sensibilidad, acordamos con el enfoque de Madina Tlostanova quien afirma que “Si en la estética occidental poskantiana hubo muchos esfuerzos para liberar la belleza de la moralidad, la estética decolonial marcha en una dirección distinta. La dimensión ética no es negada sino repensada en el diálogo con otras éticas, otros mundos, otros sistemas de valores, otras ideas de belleza” (Tlostanova, 2011: 19).

Es aquí donde el concepto *intersticio* puede entrar en diálogo con este desenganche planteado por las estéticas decoloniales. Tomamos aquí el *intersticio* como una metáfora que recupera la espacialidad para pensar en la posibilidad de generar alternativas a lo normativo, hegemónico, tradicional⁶³. Recuperamos las palabras

⁶³ Se subraya que utilizamos el concepto *intersticio* que tomamos de Nicolás Bourriaud (2006). El autor, consigna que dicho término fue usado por Marx para definir comunidades de intercambio que escapaban al cuadro económico capitalista por no responder a la ley de la ganancia capitalista por no responder a la ley de la ganancia: trueque, ventas a

con las que Bourriaud determina el potencial del concepto en la medida en que enfatiza la importancia de encontrar esos espacios liminares, y a veces imperceptibles, que ubican al arte en referencia a su potencial de acción: a su *locus* político. De acuerdo con el autor, “El intersticio es un espacio para las relaciones humanas que sugiere posibilidades de intercambio distintas de las vigentes en este sistema, integrado de manera más o menos armoniosa y abierta en el sistema global. Este es justamente el carácter de la exposición de arte contemporáneo en el campo de comercio de las representaciones: crear espacios libres, duraciones cuyo ritmo se contrapone al que impone la vida cotidiana, favorecer el intercambio humano diferente al de las zonas de comunicación impuesta” (Bourriaud, 2006: 16).

Precisamente, según la posición que aquí defendemos, las acciones artísticas que se conciben como intersticios se erigen también como gestos autocríticos de su propio campo disciplinar, volviendo evidente que el arte está fuera de sí, y que lo museal también lo está. Tal situación impacta en el arte descartando, cuestionando, reaccionando ante una serie de mandatos antes considerados inapelables y sagrados, los cuales, podrían ser

pérdida, y esa es precisamente la potencia del arte entendido como intersticio, encontrar grietas por donde desplegar miradas, interpelar, resistir.

resumidos en una serie de proposiciones como las que se plantean a continuación:

// Que el arte es una territorialidad específica, pura, de límites circunscriptos.

// Que el artista es una persona de oficio, iluminado, aquel que determina las intenciones de lo artístico, que trabaja en soledad: que elabora “una obra” y que ésta es la impecable cristalización de su *expertise*.

// Que el museo es un espacio exhibitivo del canon, que le brinda a los destinatarios lo que éstos deben ver pautando de algún modo su experiencia. Un espacio que establece “lo museable”: lo que merece exponerse y lo que no.

A continuación, nos referiremos brevemente a dos experiencias que problematizan cada una de estas proposiciones e instalan esa necesidad de desengancharse a la que hicimos referencia.

Poéticas que vuelven visible

Si bien el énfasis está puesto en el presente, en el aquí y ahora de nuestro *locus* de enunciación, advertimos la elocuencia de poner en diálogola experiencia de *Desmontaje*-intervención que aquí analizaremos- con una instalación que devino icónica y

referencial de aquellos planteos que interpelan el canon como es el caso de *Mining the museum* del artista afro-americano Fred Wilson.

Para nosotras, ambas experiencias evidencian la contundencia de un gesto trascendental en el arte contemporáneo como fue el impacto del *ready-made* propuesto por el artista dadá Marcel Duchamp a comienzos del siglo XX, término que remite a la descontextualización de un objeto banal y doméstico, al que se le transfiere una nueva connotación por el lugar en donde se lo exhibe. Ya es una imagen célebre la de Duchamp y su gesto de rebeldía decretando como “artístico” un urinario que resultó en el puntapié para borrar los límites específicos del arte: su esencia y dominio. A partir del *ready-made* se instaló como estado del arte su indiscernibilidad: su no especificidad y se ha desplegado la persistente autoreferencialidad y autocrítica en torno a las prácticas del arte que acá abordamos desde un enfoque ajustado a las acciones puestas en acto en ciertos museos que remitiremos a continuación.

Mining the Museum se realizó en el Museo de la Sociedad Histórica de Maryland, en Baltimore en 1992 en el marco de los 500 años del “descubrimiento” de América y se trató de una instalación que devino en una suerte de relato ejemplar de lo que

las poéticas pueden generar tan solo desde la reconfiguración de lo dado⁶⁴.

Al trabajar con las obras guardadas en el museo en Baltimore que no estaban exhibidas en su colección, Wilson se percató de que en un museo lo que no se muestra dice tanto de la orientación de la política cultural institucional como aquello que está expuesto⁶⁵. Tras identificar objetos que testimoniaban la presencia de las comunidades negra e indígena en la ciudad, procedió a confrontarlos con las piezas que ilustraban la historia “oficial”, creando con los objetos instalaciones que deconstruían la veracidad de tal historia, reivindicando con tal acción las comunidades afroamericana y nativa, literalmente borradas.

Wilson tomó contacto con la colección del museo y propuso interpelarlo al exhibir junto a los objetos que integran la colección permanente los objetos que encontró guardados en las bodegas. El montaje planteó una mirada crítica respecto al museo como institución que narra tramas desde lo que expone y también desde lo que oculta. Para ello, Wilson expuso emulando los criterios exhibitivos tradicionales: vitrinas, rotulación, iluminación, pero

⁶⁴ Entre los autores que analizaron la instalación destacamos: Hal Foster (2001); Arthur Danto (2003) y Walter Mignolo (2012).

⁶⁵ Recuperamos las palabras de Jennifer González al señalar que “Sabemos que el periodo colonial fue uno de robo y de saqueo, y sabemos que los museos llegaron a ser los repositorios de mucha de esta actividad del ‘coleccionar’” (Jennifer González en Lash, 2012: 65).

haciendo entrar en diálogo a los objetos de la colección permanente con aquellos que el artista ingresó deliberadamente otorgándoles visibilidad.

Así, respetó los criterios de montaje y exhibición propios de los museos históricos, pero ofreció indicios que permitían a los destinatarios darse cuenta de ciertos elementos “fuera de lugar”. Rescatamos el trabajo con cada uno de los objetos “instalados” en la instalación: su intencionalidad, como la del globo terráqueo con la palabra “Truth” expuesta al comienzo del recorrido. Martín Prada (2010) se detiene en cómo Wilson rodea este trofeo con una serie de pedestales (tres vacíos de color negro a la derecha pero con los nombres de tres habitantes de Maryland -Harriet Tubman, Benjamin Banneker y Frederick Douglass y otros tres de mármol blanco sosteniendo los bustos de Napoleón Bonaparte, Henry Clay y Andrew Jackson) suscitando la memoria de aquellas personas silenciadas, olvidadas en el más extremo anonimato, así como la reflexión sobre la autoría de la historia, problematizando el sentido universalista de las intervenciones museísticas.

Por su parte, el sector denominado “Modes of transport” consistía en la exposición de una colección de lujosos carritos de bebé utilizados entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XX pertenecientes a la elite de Baltimore y en el interior de uno Wilson dispuso una capucha del Ku-Klux Klan donada a la

Sociedad Histórica de Maryland en forma anónima. La vitrina denominada bajo los mismos cánones de lo museal “Metal work 1793-1880” correspondía al siglo XIX, a la colección de glamorosa platería exhibida junto a un juego de esposas utilizados para sujetar a los esclavos.

Como ya advertimos, la intervención de Wilson redimensiona el *ready-made* porque no incorpora en un museo un elemento no artístico -al que decide otorgarle atributos artísticos para cuestionar a la institución arte- sino que el cuestionamiento proviene de criticar tanto a la institución como a los medios del arte. A la institución, porque desenhebra lo que ésta oculta; a los medios del arte, porque al igual que hacía Duchamp demuestra que se puede hacer arte tan solo desde la reconfiguración y en el caso de Wilson: de la recontextualización de lo dado.

Precisamente, la fuerza de la intervención es que estalla, interpela desde múltiples capas⁶⁶: la de la institución museística y sus proyecciones hegemónicas y la tensión dialéctica entre el exponer y el esconder e invisibilizar, la de la herencia colonial, la de la propia metamorfosis del arte que arroja gestos imperceptibles

⁶⁶ José Roca (1996) considera que la denominación "*Mining the Museum*" habilita un juego de palabras que puede ser leído como "explotando" o "desvirtuando" el Museo, o también, como "hacer mío" el Museo, remitiendo a la mirada del artista: a su subjetividad puesta en acto en la reconfiguración del montaje habitual de la colección del museo.

a los que hay que atender. Resulta interesante enfatizar que este tipo de apuestas no arroja “hechos consumados”, sino que es necesario involucrarse con el espacio y sus objetos para que la instalación vaya develando sentidos.

Ahora es tiempo de describir la experiencia con la que queríamos poner en diálogo *Mining the museum*, aquella que remite específicamente a nuestro “aquí y ahora” denominada *Desmontaje*, intervención también de sitio específico que fue propuesta en septiembre de 2016 (y que continúa en el presente) por Fernando Sánchez, Mauro Rosas y Fabián Urban en el MEC. Museo Estación Cultural Lucinda Larrosa, en la ciudad de Fernández Oro, Río Negro, Patagonia, Argentina⁶⁷.

Desmontaje se plantea como un espacio crítico frente a los discursos canónicos: sobre cómo cuentan la historia los museos tradicionales; en este caso, respecto a la llamada “Conquista del desierto”⁶⁸. Su directora, Carmen Di Prinzio invitó a los artistas a

⁶⁷ Para mayor información, remitirse a su página en Facebook: MEC - Museo Estación Cultural.

⁶⁸ La denominada “Conquista del Desierto” fue la campaña militar realizada por la República Argentina entre 1878 y 1885 por la que se conquistó grandes extensiones de territorio que se encontraban en poder de pueblos originarios: mapuche, pampa, ranquel y tehuelche. Se incorporó al control efectivo de la República Argentina una amplia zona de la región pampeana y de la Patagonia que hasta ese momento era habitada por los pueblos originarios quienes sufrieron la violencia

pensar una obra de sitio específico, es decir, que atendiera a la reflexión sobre un espacio puntual del museo que es el hall de acceso, el cual contenía material referido a dicho pasado: se trataba de reproducciones de las fotos tomadas por fotógrafos de la expedición Benito Panuzzi y Aguzo; también había vitrinas con objetos de los campamentos de los expedicionarios, retratos de generales en el centro y arriba en posición central al espectador y retratos de las comunidades originarias a los costados, ubicados en fila, desde la mirada de quien los toma por exóticos. Cabe destacar que los museos histórico regionales en el territorio patagónico acostumbran a exhibir en sus salas diversos objetos y fotografías de la “Conquista del desierto”, por lo que tanto la decisión del museo de llevar a cabo una mirada revisionista y autocrítica de su legado, así como la acción concreta de los artistas para ese espacio, dan cuenta de este alcance desobediente, decolonial y desenganchado que aquí buscamos acentuar.

La propuesta de los artistas en *Desmontaje* fue retirar los cuadros y vaciar el espacio, el cual fue pintado nuevamente para visibilizar la textura de palimpsesto de la sala, subrayando la presencia de la ausencia, pues la pintura volvió visible la ausencia de las imágenes desmontadas. A la huella de lo que estaba se le

arrolladora del Estado argentino en tanto fueron masacrados, sometidos, ultrajados y enajenados.

suma la decisión de los artistas de dejar los carteles que brindaban información sobre las imágenes y objetos expuestos en la sala en el pasado, de manera de ofrecer a los destinatarios información con la cual reflexionar en torno a la poética de sitio específico involucrada en la acción de *Desmontaje*.

Tanto *Mining the Museum* como *Desmontaje* resultan experiencias que apuestan a una poética que apunta a la reacción, al compromiso del que está allí en el lugar. Asimismo, problematizan el “ser” del arte y también ofrecen una mirada crítica en relación con el museo como institución sobre la que recaen acusaciones como la que en los años sesenta señaló Theodor Adorno respecto a que el parecido entre museo y mausoleo no era sólo fonético. Las dos remiten de manera intersticial a los espacios conquistados, arrollados, que no estaban desiertos, donde la colonización puso el pie y arrasó. Merece la pena acentuar la tensión entre la palabra “Descubrimiento” de América a la que remite la instalación de Wilson como la de “conquista del desierto”, ominosa expresión con la que el Estado rotuló el avasallamiento y el exterminio de un territorio que no estaba desierto sino habitado. Vaciar una sala resulta una operación de suma elocuencia, pues, se juega con la tensión lleno-vacío, desierto-habitadoe instala la necesidad de “desmontar” relatos hegemónicos.

Por ello, las diversas aristas a evidenciar desde estas dos experiencias remiten a la autocrítica: de los recursos del arte, de sus instituciones, respecto al rol político, revisionista de los museos. Y en todo el proceso aparecen los destinatarios en un lugar distinto del que sostienen tanto las posiciones tradicionales que lo confinan a la inacción contemplativa como las llamadas estéticas relacionales (Bourriaud, 2006) o participativas que promueven estéticas que conciben la participación desde las poéticas que plantean y por ello, suele darse una recepción controlada que prevé determinados efectos porque los provoca⁶⁹. Aquí en cambio, se trata de acciones que implican a los destinatarios a salir de la apatía, del entretenimiento y a que desplieguen una mirada crítica en torno a esos objetos que los museos les muestran. Wilson desde la decisión de dar continuidad a los recursos de los museos tradicionales pero agregando un elemento que afecta ese “orden”; los artistas de *Desmontaje* requiriéndole al destinatario que vea a través de lo ausente: a través de las huellas de aquello que fuera desmontado.

⁶⁹ A este respecto, remitimos las críticas a la estética relacional señaladas en la nota 26 del presente trabajo.

Pensando al museo como un taller

Otra experiencia que proponemos pensar juntos es el Museo Taller Ferrowhite⁷⁰, ubicado en Ingeniero White, provincia de Buenos Aires, Argentina, el cual desde su misma designación, se posiciona a partir del *hacer*, del *producir*, en un claro intento por separarse de lo tradicionalmente considerado “museo”. En entrevista con Nicolás Testoni, hoy Director de este espacio, nos cuenta: “Este es un espacio que hace pie en el ferrocarril –que es un eje ineludible de la historia del puerto y de Bahía Blanca– pero en un sentido algo más amplio es un museo del trabajo ferroviario”⁷¹. Lo que difiere, entonces, de otros museos es la modalidad que se instituye en los modos de dar a ver la colección y las propuestas. Estimamos que hay, por tanto, una diferencia entre pensar un museo ferroviario, de los cuales hay varios en nuestro país⁷², y un museo específicamente dedicado a la *experiencia* de

⁷⁰ Para mayor información, remitirse a su página en Facebook: Ferrowhite - museo taller

⁷¹ Nicolás Testoni, en entrevista con Celeste Belenguer, octubre 2016.

⁷² Por ejemplo, museos que tienen como emplazamiento las estaciones o que rescatan del ferrocarril la idea de tren, de tren de pasajeros. Por ejemplo, el Museo Nacional Ferroviario, ubicado en la ciudad de Buenos Aires; el Museo Ferroviario de Tandil; el Ferroclub Chivilcoy; el Museo Ferroviario-Ferroclub Azul, en la ciudad de Azul; el Museo Ferroviario de Cruz del Eje, Córdoba; el Museo Ferroviario de Comodoro Rivadavia, entre muchos otros.

los trabajadores⁷³. Lo cual, incluso, supone discutir el criterio con el que muchos ferroviarios habían salvado los objetos que hoy forman la colección porque, *a priori*, los objetos “lindos” son las campanas de bronce, los relojes,...y la mirada que ellos proponen valora la tenaza, las enormes máquinas, las herramientas del trabajo.

La operación que Ferrowhite realiza, al incluir el término “taller”, es, en parte, denunciar la falta de elocuencia del término “museo” o, al menos, su no univocidad de sentidos. Para lograrlo, la elección de la metáfora resulta crucial. Esta referencia al *hacer*, al *producir*, nos brinda también indicaciones sobre su forma y contenido.

En cuanto al equipo de trabajo, en Ferrowhite hay de todo menos museólogos, y el día a día del museo invierte, de alguna forma, el orden lógico que el título del conocido libro de Aurora León (1995) *Museos: teoría, praxis y utopía*, sugiere; en

⁷³Cabe destacar que el MEC (Museo estación cultural Lucinda Larrosa) también se emplaza en una estación del tendido ferroviario que en su momento conectaba al territorio patagónico y al igual que Ferrowhite propone la gestión del museo en trama con la ciudad y sus vecinos, al tiempo que interpela los modos en que los museos se vinculan con sus colecciones y las exhiben. No obstante, en este trabajo hicimos hincapié en una intervención específica del MEC como fue *Desmontaje*; allí, el desplazamiento es en relación al criterio expositivo y radica en cómo presentar y dar a ver la llamada conquista del desierto, lo cual lo destaca y diferencia del resto de los museos emplazados en la región.

Ferrowwhite, sus acciones y la propia palabra de sus integrantes nos indica que allí primero es la utopía, después la praxis y recién ahí, si cabe, si quedan ganas o fuerza, la teoría. Por esto, estimamos que también el valor metodológico de la museografía que queremos reivindicar es el que destaca su carácter experimental, no necesariamente técnico sino entre márgenes, intersticial, trabajando, como ya dijimos con Arfuch (2014), en zonas erráticas en las que subjetividad y objetividad se entraman en nuevos modos.

La creación del Museo Taller Ferrowwhite (2003) se origina en la iniciativa de un grupo de trabajadores despedidos como consecuencia de la privatización y el desguace de los ferrocarriles en los años noventa, quienes propusieron al municipio mostrar parte del material que habían salvaguardado cuando el Estado lo remataba.

En relación con el contexto de emergencia de Ferrowwhite, resulta importante detenernos en recordar que en Argentina, a partir de la década del ochenta del siglo XIX, el capitalismo británico impulsó una profunda transformación económico- social en el sudoeste de la llanura pampeana, en virtud de que el mercado internacional necesitaba que circularan productos entre los océanos Pacífico y Atlántico. Las aguas profundas de Bahía Blanca (Buenos Aires, Argentina) y un ferrocarril transandino fueron la solución para empresas del Reino Unido e intereses políticos

argentinos ligados al sector agropecuario, quienes financiaron la “campaña al desierto” del General Julio A. Roca (véase nota 8), permitiéndoles hacerse dueños de las tierras, explotarlas y exportar los productos desde ese puerto. El imperialismo británico se extendió desde el control portuario y de los transportes a los servicios de agua, electricidad, gas, teléfono, modificando el paisaje rural y urbano. A pesar de la nacionalización promovida a mediados del siglo XX por el gobierno de Juan Domingo Perón del Partido Justicialista (PJ), desde comienzos de la década del sesenta la política desarrollista del Presidente Frondizi impulsó paralelamente la reducción del sistema ferroviario y la dependencia de los EEUU, agudizadas ambas durante las dictaduras militares (1966-73 / 1976-1983). La imposibilidad del gobierno de la Unión Cívica Radical (UCR) de realizar transformaciones significativas, concluyó en la hiperinflación de 1989-90, cuyo impacto y el creciente discurso neoliberal en los medios de comunicación hegemónicos permitieron que el PJ girara hacia el más extremo neoliberalismo. Entre una serie de normas iniciada con la ley 23.696 de Reforma de Estado (1989), el Presidente Carlos Menem firmó el decreto 2388/92 que prorrogaba hasta el 10 de marzo de 1993 el funcionamiento de Ferrocarriles Argentinos. Estableció, así, el marco legal al desmantelamiento del servicio público de trenes, la liquidación de la empresa estatal encargada del transporte

ferroviario en el país y la posterior concesión de los ramales a empresas privadas y a las provincias. La cancelación y suspensión de servicios de Ferrobaires tuvo graves consecuencias para la región del sudoeste bonaerense y, de forma particular, para los pequeños pueblos que a partir de entonces quedaron prácticamente aislados.

Volviendo al Museo Taller Ferrowhite, dicha colección de piezas y útiles ferroviarios rescatados por motivaciones afectivas fue el punto de partida de este museo de patrimonio histórico⁷⁴ emplazado en el predio de la ex Usina General San Martín (inaugurada en 1932, nacionalizada en 1948, desguazada en 1999), donde había funcionado un taller de reparaciones del ferrocarril hasta mediados de esa misma década. En acuerdo con Diana Ribas (2013), la creación de dicho espacio ha promovido una memoria que se debate entre la poesía de las ruinas y la recuperación patrimonial. La autora analiza esta propuesta como un *sitio específico* pues la misma colabora en la recuperación de su

⁷⁴ Ferrowhite ha sido reconocido internacionalmente como una propuesta museística difícil de encuadrar por la crítica de arte Inés Katzenstein en un artículo incluido en la revista norteamericana *Artforum* dedicado al rol del museo en la cultura contemporánea. Según la investigadora Diana Ribas, a partir de esta opinión enunciada desde una reconocida publicación del circuito artístico norteamericano queda claro que se trata de un proyecto artístico, al mismo tiempo que su alejamiento de un concepto tradicional de arte o de historia genera perplejidad. Ver: “The Museum revisited”, en *Artforum* (2010), en: www.artforum.com

contexto histórico y teje a su vez, entramados sociales mediante prácticas participativas y colaborativas.

En esta misma dirección, el equipo interdisciplinario⁷⁵ del museo acentuando la necesidad de *mirar desde afuera*, advierte:

La historia que este museo cuenta tal vez se entienda mejor si se presta atención al paisaje que lo rodea, teniendo en cuenta que la existencia del propio museo constituye una intervención en ese paisaje. Una mirada en torno nos lleva de los elevadores de la que fuera, entre 1963 y 1991, la Junta Nacional de Granos a los recientes silos de las transnacionales Toepfer y Cargill; de la usina inglesa del Ferrocarril Sud (1907) a la usina soviética que comenzó a construirse en 1978, pasando por el "castillo" que la compañía Ítalo Argentina de electricidad comenzó a levantar en 1928; de los camiones y los trenes que cruzan incesantes el puente La Niña, a los vecinos que atraviesan las vías o barren el cereal caído en la ruta, y de ellos a las gallinas y a los chanchos que esos granos alimentan en innumerables patios de Ingeniero White, Saladero y Bulevar⁷⁶.

⁷⁵El equipo-coordinado los primeros diez años por el arquitecto Reynaldo Merlino, su *alma mater*- reúne licenciados en historia y artistas plásticos con profesionales de la arquitectura, la construcción de objetos, el diseño gráfico y la comunicación. Actualmente, integran al museo: Guillermo Beluzo, Analía Bernardi, María Emilia Casali, Malena Corte, Silvia Gattari, Natalia Martirena, Ana Miravalles, Carlos Mux, Julieta Ortiz de Rosas, Pablo Oviedo, Agustín Rodríguez y Nicolás Testoni, su actual director.

⁷⁶<http://ferrowhite.bahiablanca.gov.ar>

Las piezas que Ferrowhite aloja son el testimonio material de un complejo proceso histórico-social. La llegada del ferrocarril estableció, a fines del siglo XIX, el puerto de Ingeniero White. Sus dependencias emplearon en la región a miles de trabajadores; a su alrededor se levantaron barrios, se establecieron bares y pensiones, se fundaron clubes y parroquias. Pero sus aires de progreso se vieron frustrados al construirse el polo petroquímico que, con promesas de bienestar, provocó el deterioro de la imagen e identidad de White. Progresivamente, desde la década del setenta, distintos procesos de privatización de empresas y espacios portuarios, la instalación de multinacionales, el asentamiento y crecimiento exacerbado del polo petroquímico⁷⁷ y la ausencia de una regulación por parte del Estado, fueron deshabitando el lugar. A partir de ello, la fisonomía del poblado, el hábitat y las prácticas de la comunidad se vieron radicalmente afectados⁷⁸. Este contexto

⁷⁷ Este polo petroquímico es uno de los más importantes del país. Dentro suyo desarrollan la industria petrolera, petroquímica y química. Entre las empresas que se destacan se encuentra PBB Polisur, Solvay Indupa, Mega y Profertil.

⁷⁸ Trabajos realizados por la Universidad Nacional del Sur demuestran que el crecimiento y diversificación de la presencia industrial en la zona contaminó sonora y atmosféricamente el lugar, a lo que se agregó la contaminación hídrica debido al desecho de efluentes cloacales al estuario; variaciones en el ecosistema y modificaciones en el espacio natural, con distintos perjuicios en la población. En principio, la modificación del paisaje, sin los antiguos cangrejales o moluscos blancos

que la industria produce resulta un elemento de disputa permanente que, incluso, configura el programa institucional de Ferrowhite, definiendo el propio museo como un campo de tensiones.

En las decisiones en torno a cómo mostrar la colección es posible distinguir dos conceptos en su montaje: por un lado, la restricción o inaccesibilidad a la misma; por otro, un grupo de objetos que impulsan al espectador hacia la *expansión* y la *experiencia* del espacio.

En este sentido, aunque la colección es guardada en una gran sala, “el almacén”, al cual es posible “asomar” desde las paredes vidriadas que conforman dicho recinto, entre los recursos que refieren al segundo concepto (*expansión* y *experiencia* del espacio) destacamos tanto la utilización de estércils, los obreros de cartón pintado, la disposición de herramientas y maquinarias (así como las huellas de las que ya no están) y algunos paneles fotográficos - cuyo modo en que se distribuyen por el espacio impulsa al espectador a recorrerlo y experimentarlo- así como diversas propuestas que involucran a la comunidad.

Una actividad central en Ferrowhite es el registro de la

propios de la zona y que los habitantes del lugar podían usar para el consumo propio. Además de la reducción de la fauna marina, la contaminación volvió peligrosa su ingesta, lo cual incide sobre la fuente de ingreso de muchos whitenses: la pesca. Cfr. Ramborger y Lorda (2009).

memoria colectiva a partir de entrevistas. Saber cómo y para qué se utilizaban las herramientas, de qué modo se organizaba el trabajo en el que se empleaban y, sobre todo, quiénes las utilizaban, depende del relato de los propios ex ferroviarios. Además de contar con las recuperadas herramientas y útiles, Ferrowhite pone en circulación estos testimonios en una serie de proyectos que cruzan arte, investigación histórica, documentos y ficción, y que implican la participación de vecinos y de la comunidad en general. Esta recuperación se materializa, por ejemplo, en el Teatro Documental, un proyecto en el que trabajadores del ferrocarril y del puerto llevan sus vidas a escena. Dicho proyecto se inicia cuando, en la necesidad de reconstruir la trama social del lugar, en las entrevistas comienza a aparecer mucho más que información técnica. Queriendo recuperar todo ese material que “quedaba afuera” al volcarlas al papel, pensaron cómo recuperar esos gestos, esos silencios, el relato *vivo*. El director teatral Jorge Dubatti, los acercó a la dramaturga Vivi Tellas⁷⁹ y junto a ella crearon este nuevo género, donde vecinos ponen su propia vida (o mejor, parte de ella) en escena⁸⁰.

⁷⁹ Véase: www.archivotellas.com.ar

⁸⁰ Con dirección de Natalia Martirena, cada “obra” lleva meses de preparación, y una vez lista se monta durante algunas semanas para los vecinos. Al final de la obra, el público es invitado a compartir una “picada”, menú elegido especialmente por el protagonista.

La experiencia de Teatro documental señala el ingreso del género biográfico singular en el marco de un relato colectivo. En esta experiencia de cruce entre memoria personal y lenguajes artísticos, relatos y documentos tantean los límites del teatro y del arte y nos invitan a pensar cómo evaluarlas, en el sentido de reflexionar en qué aspecto se posicionan dentro del arte y en cuáles se apartan, y de pensar en la riqueza que supone que un museo de historia recurra a la ficción. Esta operación de *extrañamiento* de lo cotidiano nos interpela sobre nuestra realidad, al considerar el saber como una posición que implica, a su vez, modos de posicionamiento y desplazamiento del cuerpo⁸¹. Experiencias en las que se articulan las vivencias personales con las historias grupales, nacionales y mundiales.

Pues, si pensamos en las instancias de intercambio que suponen estas propuestas, podemos considerar las *escenas* que se generan no sólo como un espacio reductible a la puesta escenográfica, sino a la posibilidad de gestionar *formas experimentales de conversación*, de *imaginación* y de *decisión* dentro de una intensa red de relatos. Todo esto nos remite a

⁸¹*Archivo White* se inició con *Nadie se despierta en White*, muestra del taller coordinado por la directora de teatro experimental Vivi Tellas en 2006. Desde entonces se han presentado las obras *Marto Concejal*; *Archivo Caballero*; *Con tormenta se duerme mejor*; y *Flying Fish*. Ver: <http://ferrowhite.bahiablanca.gov.ar/hecho.htm#archivo>

instancias *relacionales*. Ribas sostiene:

A partir de la escucha de distintos trabajadores que se acercaron al Museo, el cuerpo comenzó a ser pensado como un *lugar específico* con multiplicidad de sentidos yuxtapuestos. (...) Una sala del taller sirvió de lugar de encuentro para ese fenómeno de extrañamiento de lo cotidiano en el que las biografías fueron entrelazadas con procesos históricos más amplios e Ingeniero White transformado en un centro articulado con un mapa a veces tan expandido como los puertos conocidos por los marinos de ultramar. La iluminación focalizada y la división espacial escenario/público generaron un distanciamiento formal que la puesta en acto se encargó una y otra vez de borrar cuando alguna anécdota provocó el comentario inmediato de amigos-espectadores. La memoria emotiva y la histórica se sumaron a una del cuerpo que repetía acciones y las actualizaba, dando cuenta de una vida mucho más compleja que la etiqueta “obrero ferroviario” u “obrero portuario” (Ribas, 2017: 24).

Respecto a los usuarios de sus propuestas, lo que al equipo de trabajo parece interesarle es el hecho de *reunir* a un público diverso y lograr que se *encuentre*; la posibilidad de que se cruce y no sólo de que coexista en un mismo espacio, sino que haya alguna instancia de *conversación*. Hay, asimismo, públicos específicos, como por ejemplo los grupos escolares que acuden a Ferrowhite, para quienes se desarrollan algunos materiales especialmente destinados a este fin. En originales visitas guiadas se invita a

docentes y alumnos a “indagar en la historia de Bahía Blanca más allá del margen blanco de los libros de historia”, y se propone “pensar la ciudad con los pies en la tierra. O mejor dicho, en el barro de la ría”. La premisa es que la historia puede aprenderse con los cinco sentidos. Por eso proponen “abrir bien los ojos, parar la oreja y respirar hondo para descubrir juntos cómo los cambios en la producción fueron modificando tanto el paisaje que nos rodea, como las maneras de trabajar y de disfrutar el tiempo libre”. Con los sugerentes nombres de “Un imperio con pies de barro” y “Una arqueología de la marea”, el equipo educativo invita a recorrer el predio para relacionar lo micro y lo macro: poner un grano de trigo en perspectiva con los elevadores “más grandes de Sudamérica” y las tres centrales de electricidad; comparar el muelle del Ferrocarril Sud de 1907 con el de la transnacional de agro-negocios Toepfer; oficiar de arqueólogos “para que, en hallazgos minúsculos, podamos dar cuenta de los procesos económicos, sociales, ambientales que condicionan el contexto”⁸².

De este modo, más que dar constancia de un relato uniforme y coherente sobre la historia que quiere contar, Ferrowhite se dirige constantemente a exhibir las tensiones y contradicciones dentro del mismo privilegiando, nuevamente, el *sitio específico*;

⁸²Los destacados y citas corresponden a la entrada al blog del Museo Taller correspondiente al día 16 de abril 2012. Véase: <http://museotaller.blogspot.com/>

parareflexionar desde el *espacio situado* acerca de la economía de agro-exportación y la más reciente actividad petroquímica sostenida sobre ese suelo inestable de lodo.

Este concepto resalta sugerentes *gestos* y su micro-poder de expresión, en el afán de construir espacios concretos, en lo cotidiano, desde los cuales hacer y decir, en clave *relacional*⁸³: tanto en el trabajo de equipos interdisciplinarios como en el vínculo social con los vecinos, se busca recomponer el tejido social deshilachado. En este sentido, nuestro interés en las propuestas de Ferrowhite deriva no sólo de este disruptivo abordaje de las *relaciones*, sino por considerar que se trata de una imbricación aún más compleja de lo social con lo estético. En este caso, el núcleo

⁸³Cabe aquí hacer un señalamiento que consideramos decisivo, respecto a la utilización del concepto *estética relacional* acuñado por Nicolás Bourriaud (2006). Nos interesa dicho concepto en tanto recupera la dimensión experiencial y necesariamente transitiva de aquellas poéticas que piensan deliberadamente en los efectos de sus modos en los destinatarios y buscan generar intercambios. No obstante, la mirada de Bourriaud respecto a lo relacional ha recibido numerosas y diversas críticas que merecen ser destacadas y con las que acordamos, las cuales, en su mayoría interpelan el *corpus* de artistas con los que el autor elabora su estética relacional, donde *lo relacional* deviene un planteo ingenuo que no tematiza la fisonomía real de las relaciones humanas en el escenario contemporáneo, atravesadas éstas no por el consenso, la homogeneidad, la no problematicidad -como evidencian los ejemplos consignados por Bourriaud- sino por un antagonismo que es deseable que exista en las sociedades democráticas. Al respecto, véase: (Belenguer; Melendo, 2012).

de la imposible resolución de la que depende el antagonismo es reflejado en la tensión entre arte y sociedad concebida como esferas mutuamente exclusivas; una tensión auto-reflexiva que el trabajo de Ferrowhite completamente asume y reconoce.

Por su parte, recuperamos el término *ecologías culturales* propuesto por Reinaldo Laddaga (2006) para referirse a proyectos contemporáneos que implican formas de colaboración que permiten asociar a individuos de diferentes proveniencias, lugares, edades, clases y disciplinas, articulando procesos de modificación de estados de cosas locales y de producción de ficciones e imágenes, de manera que ambos aspectos se refuercen mutuamente. Es decir, una condición de producciones de un sesgo particular y sitios de indagación de las posibilidades de relaciones inter-humanas, designadas por él como *formas de autoría compleja*. En este sentido estimamos que Ferrowhite deviene una *ecología cultural* que pone en cuestión, incluso, algunas aproximaciones al arte contemporáneo enunciadas desde lugares hegemónicos.

Así, consideramos que propuestas como las seleccionadas para su consideración en este trabajo, no son radicales por los contenidos que poseen, sino por el sistema de acción que su estructura habilita, y gracias al cual dichos contenidos se mantienen vitales, ya sea a través del trabajo deconstructivo que lleva a cuestionar la representaciones del pasado, o por el espacio

creativo y poético desde el cual la comunidad enuncia nuevas formas de rememorar, las cuales estimamos pueden percibirse en los ejemplos propuestos. Tanto Tanto en *Desmontaje* en el MEC como en la propuesta general del museo *Ferrowhite*, el gesto político adquiere su dimensión estética, y lo artístico ofrece una mirada que resulta abierta a nuevos usos, a nuevas y a nuevos sentidos.

Encontramos que los ejemplos elegidos son parte de esta emergencia de espacios y *modos de dar a ver* que se dedican a un amplio espectro de producciones que amplían, incluso, el sentido de la idea de arte, la cual está asociada a la obsolescencia de las clasificaciones, convenciones y delimitaciones tradicionales, a favor de formas más difusas y mestizas. Vemos que la base de sus estructuraciones como espacios *museales* no ejerce una acción de automatismo matemático sobre su aplicación, por lo que nuevas dimensiones se enfrentan entre sí. Ferrowhite es otro ejemplo de cómo la práctica museográfica se depura a partir de las concreciones obtenidas. En este sentido, Reynaldo Merlino, su anterior director, nos aseguraba en una entrevista: “No somos teóricos pero creemos que superar el campo de la teoría es aún más valioso”⁸⁴.

⁸⁴Reynaldo Merlino, en entrevista con Celeste Belenguer, marzo 2014.

Llegados a este punto, creemos provechoso referir a un señalamiento que Ribas establece respecto al concepto *site specific*. La investigadora problematiza tal denominación angloparlante, señalando que en ese concepto podrían ser consideradas no sólo aquellas producciones proyectadas para un lugar específico de uso público que responden a una concepción autónoma del arte, sino también esas otras que intentan insertarse en la vida. Ribas propone pensar dicho concepto desde la perspectiva del arte público latinoamericano, teniendo en cuenta no sólo propios hitos o ejemplos/ casos, sino las posibilidades y limitaciones de esta estrategia en otros proyectos posdisciplinarios contemporáneos.

Siguiendo su planteo podríamos, señalar ciertas particularidades de las propuestas antes reseñadas bajo dicha “etiqueta”: las intervenciones que Ferrowhite propone se centran en prácticas y no en objetos, y algo particular sucede también con la idea de autoría. De acuerdo con Ribas (2015), *los sitios específicos* pueden ser considerados por lo menos desde dos grandes perspectivas. Una, que delimita la estrategia dentro aún de la escultura, del objeto, de la autoría individual y del espacio museo, y otro punto de vista más comprometido con la idea de lugar; dirección que según la autora fue iniciada por la obra del artista argentino Alberto Greco y ha sido retomada por varios proyectos posdisciplinares (entre los que incluye a Ferrowhite)

cuyo desarrollo resulta siempre incierto en tanto se inscriben en las comunidades de los *lugares específicos*⁸⁵ en donde están emplazados.

En efecto, advertimos que en dichos proyectos no sólo se ha modificado la autoría –de individual a colectiva– sino que los sujetos implicados han dejado de ocupar el rol pasivo de ser señalados para ser partícipes, para construir de manera conjunta un producto en el que es más importante el proceso que el resultado final y que pretende cambiar alguna de las condiciones socio-políticas del presente mediante una revisión crítica del pasado.

El museo en cuestión

Proponemos entonces visualizar que los museos atraviesan hoy una intensa reflexión crítica sobre sus objetivos y funciones tradicionales, a la vez que originales modelos de gestión y programación *emergen* como producto de las profundas transformaciones del campo cultural. Concebidos en un principio

⁸⁵En la nota 3 hicimos referencia al origen y definición del término que proviene del inglés *site specificity* que suele ser citado en su versión inglesa o traducido al español por intervenciones de sitio específico. Si bien utilizamos aquí el término, en acuerdo con la problematización que Ribas (2015) plantea consideramos relevante señalar que a nuestro juicio la traducción más ajustada sería “lugar específico” para dar cuenta de la idea de espacio como trama histórica, palimpsesto habitado por diversos pasados que son los que resultan elocuentes al momento de pensar la intervención en *ese* lugar.

como colecciones privadas, sabemos que nacieron en el seno de sociedades monárquicas de la mano de una aristocracia que imponía, preservaba y legitimaba objetos seleccionados según sus ideales de buen gusto. Los primeros museos públicos y modernos surgen en el marco de la Revolución Francesa bajo esta premisa. Habiendo sido creados como espacios para la contemplación, eran formados en torno a colecciones pre-establecidas en las que no se ponía en tela de juicio la naturaleza del objeto coleccionado.

Así, como espacio de socialización típicamente urbano, el museo se constituyó en reflejo de los valores de la razón, la civilización y el nuevo espíritu científico⁸⁶. Pero poco a poco se fue tomando conciencia sobre la necesidad de educar y hacer partícipe más directamente al público de la experiencia museística, dado que en el contexto de revisión se hizo evidente el fuerte poder legitimador que el discurso del museo tenía en las diversas audiencias y en el fortalecimiento de *ciertas* estructuras culturales. En este sentido, si lo pensamos como una de las formaciones institucionales fundamentales de la modernidad/colonialidad, las cuales se instauran, al mismo tiempo, como sostén de la colonialidad del conocimiento y productoras de subjetividades moderno/coloniales, tenemos que, históricamente estos espacios –

⁸⁶ Véase: Celeste Belenguer “Nueva visión de museos comunitarios: desplazamientos en el caso latinoamericano” en (Borsani; Melendo, 2016).

en particular los etnográficos – han servido para almacenar las memorias colonizadas y robadas, mientras que la Historia del Arte y los Museos de Bellas Artes sirvieron para edificar las memorias y logros de Europa y la Civilización Occidental, desestimando *otras* trayectorias civilizatorias.

Consideramos, entonces, que en lo que al espacio museo concierne también la historia del proceso civilizatorio trazó una particular cartografía en la que sus rasgos se definen desde un único lugar de producción y en función de los criterios de sus “valores estéticos”, generando una diferencia –también colonial– entre culturas generadoras de estándares y culturas que se ajustan a ellos. Sin embargo, hoy en día, diversas propuestas latinoamericanas *contestan* a partir de una labor destinada a recuperar parte de esas memorias robadas y silenciadas, a la vez que a curar las heridas de sus modos denegados de *ser* y *estar* en el mundo. En tal sentido, numerosos proyectos emergentes desde su creación, presentación y funcionamiento *decolonizan* y *reorientan* los objetivos de esta institución. Señalamos entonces algunas prácticas en las que estimamos se hace visible cierto carácter decolonial. Trabajos que buscan hacer presión para lograr la decolonización de la historia y de la crítica del arte, hacia la construcción de *aisthesis* y subjetividades decoloniales.

Observamos, en estas formaciones culturales particulares, el planteo de una tensión permanente entre institucionalización y emergencia (de lo sensible), por su modo de construir y comunicar la temática (histórica). Así, percibimos el gesto decolonizante tanto en los temas como en las decisiones curatoriales, las cuales implican, a nuestro juicio, nuevos modos de *dar a ver*. Asimismo, los analizamos como *sitios específicos*, pues en muchos casos colaboran en la recuperación de su contexto histórico y *tejen* entramados sociales mediante prácticas participativas y colaborativas.

Los museos que conocemos por lo general ponen a circular, mediante sus colecciones, un relato de nación en el que aparecen los héroes, los heroísmos, el patrimonio cultural y natural. Un relato en el que se supone que todos los ciudadanos nos reconocemos y celebramos mediante la construcción de una *comunidad imaginada*. Por el contrario, en los casos que analizamos, la yuxtaposición de narrativas *nivela* la *heterogeneidad* de los elementos. Estimamos entonces que la inclusión de estrategias *otras* da cuenta de conceptos de arte y cultura expandidos, integrados a la vida y potencialmente emancipadores respecto de las operaciones económicas y políticas que subyacen y dominan, por lo general, el sistema cultural y artístico. Por su parte, se opera en un campo también expandido

que complejiza el concepto de “público”, ampliándolo desde el espacio hacia la representación grupal cada vez más activa y desplazada desde la contemplación a la producción colectiva, sumando así, una recepción también cada vez más participativa, que incluso plantea lo público como estructural cuando son proyectos colaborativos con la intervención de personas *ajenas* al campo artístico y/o cultural.

En virtud de lo dicho, estimamos que se vuelve necesario reparar en estos *otros* lugares desde donde mirar: desde lo que Zulma Palermo llama hermenéuticas pluritópicas, des-aprendiendo y re-articulando lo que conocemos como museo y también como arte.

En este sentido, para graficar lo dicho, si pensamos en esta condición que ya no es binaria, de opuestos, sino posdualista y múltiple, proponemos que:

// Si el museo suele pensarse con independencia del espacio que ocupa, ese museo como cubo blanco que separa el afuera del adentro, también hoy existen muchos museos que *empiezan* afuera, que *atienden* al contexto, que dialogan con la comunidad en la que se insertan, haciéndola participar, reelaborando su propia historia con ella. Proyectos en los que el afuera irrumpe y configura, incluso, el programa del museo.

// Por otra parte, si solemos pensar que para cada propuesta hay un público único y determinado, con ciertos hábitos y que al museo se va “ocasionalmente”, resulta que el museo deviene hoy un lugar cotidiano, al que se va repetidamente y de modos más casuales y espontáneos. En este mismo sentido, hoy nos encontramos con equipos de trabajo interesados en reunir público diverso y lograr –como ya dijimos- que se *encuentre*; es decir, valorando la posibilidad de que se *cruce* y no sólo de que *coexista* en un mismo espacio, sino de que haya alguna instancia de *conversación*.

// De modo similar, si suele pensarse que el museo atesora objetos, como una caja de curiosidades única, con un punto de vista distante, disociado, plasmado en recursos como las vitrinas, hoy encontramos, en cambio, una variabilidad inusitada de propuestas en las que esos objetos son *dados* a ver *puestos en acto*, pues el museo mismo adquiere la dinámica de un taller; se vuelve laboratorio de la historia colectiva y lugar de encuentro; al museo no se va sólo a mirar sino a pensar y a hacer, y decimos que los objetos son puestos a circular, pues se propaga la idea de que los programas museológicos no deben fundamentarse sobre las piezas que el museo posee, sino sobre las ideas que éstos pueden ser capaces de propiciar. Museos que además de exhibir objetos, los fabrican. Muestras, talleres, artefactos que no provienen sólo de

los considerados artistas, sino que han sido promovidos, contruidos por ellos o por los vecinos, para ligar sus pasados, al presente.

Pensar para desengancharse, desengancharse para pensardesde este sur

Para finalizar, destacamos entonces la necesidad de llevar a cabo una autocrítica al interior de los procesos de investigación en términos metodológicos e indagar las prácticas artísticas del presente tomando como norte estos “desenganches” a fin de poder dar espacio desde la extrapolación situada a la indagación crítica de aquellos conceptos que nos resultaron elocuentes para aportar a nuestras preguntas de investigación y para trabajar nuestro *corpus* de poéticas.

Las poéticas aquí expuestas cuestionan el rol canónico del museo como institución que habla aquí y para siempre de las colecciones que “atesora”, “guarda”, “defiende” y enfatiza la necesidad de desacralizar ese legado protector al que fueran confinados los museos patrimoniales. Dicha intencionalidad asume una impronta crítica y actualiza dos impugnaciones: en tanto interpela el *modus operandi* de los museos y a la vez política, en tanto exhibe las narrativas que atraviesan esas decisiones

procedimentales asociadas al poder, la hegemonía, la invisibilización y el ocultamiento.

Por su parte, en las experiencias lo discursivo no es un elemento accesorio sino puente fundamental para que los destinatarios construyan sentidos: hay que traspasar lo que inicialmente es contemplativo.

En el caso de *Mining the museum* al poner a los objetos en un diálogo impensado, sacando a la luz objetos que esperaban en los sótanos a ser exhibidos y que emergen para denunciar su ocultamiento y dialogan con la colección vigente del museo.

En el caso de *Desmontaje* por *desmontar* una muestra vigente para que ésta se vuelva visible desde su ausencia, interpelando el canon de los relatos visuales y discursivos asociados al pasado de nuestro territorio: a las políticas inherentes a la conservación de los museos regionales en la Patagonia.

Por su parte, en Ferrowhite, al ofrecer una singularidad inclasificable en ese abordaje posdisciplinar que nos invita a pensarlo, por un lado, como una institución estatal caracterizada por recuperar y problematizar el valor patrimonial de la comunidad en donde funciona y, por otro, como propulsora de proyectos que construyen, de manera colectiva, sentidos políticos emergentes que se concretan en poéticas que buscan generar experiencias.

A su vez, el contacto con las experiencias en cuestión plantea que ya no hay unanimidad ni respuestas esencialistas en torno a conceptos como “museos” o “arte” ya que los mismos han atravesado procesos autorreflexivos y críticos que burlan la evidencia y que obligan a involucrarse con cada experiencia en particular.

En vinculación con estas consideraciones, nos detenemos en un concepto que consideramos merece indagarse y acaso también problematizarse como es el de *manifiesto*. El manifiesto resultó la piedra fundamental para las vanguardias del siglo XX, destacándose su intención rupturista respecto al canon así como la urgencia por renombrar y establecer un nuevo orden. Asimismo, aquéllas también tuvieron una intencionalidad política que subyacía a su impulso autocrítico en relación con los medios, la cual se evidencia en el manifiesto desde el tono dogmático con el que se repudia el *status quoy* se promueve no sólo la indignación sino la reacción. A lo largo del tiempo se reactualizaron las consignas y han surgido manifiestos como el de la altermodernidad y también el del colectivo modernidad colonialidad en relación con el arte escrito en mayo de 2011⁸⁷; allí se establecen los lineamientos de las estéticas decoloniales y al igual que ocurría con

87

Véase:

<https://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/esteticas-decoloniales-i/>

los manifiestos dadaístas o futuristas se discuten los criterios de representación tradicionales y se dice “basta” a la hegemonía de la sensibilidad eurocéntrica; a su vez, se hace hincapié en la urgencia por desplegar una mirada situada que atienda a la especificidad latinoamericana.

Acordamos con la idea de manifiesto en tanto gesto enfático y rupturista de aquellos amarres que encorsetaban al arte en formatos ontológicamente demarcados, atentando con la pluralidad de miradas y poéticas; no obstante, también consideramos que detrás del manifiesto subyace el interés por fundar, delimitar, establecer, precisar acciones todas que inexorablemente adquieren un tono exhortativo; aquí optamos en cambio por dejar abiertos ciertos conceptos, por caso: arte, museos, para que sean “llenados” por situadas y diversas miradas intersticiales que al llenarlos los nombren y habiten, como hemos querido significar con la expresión “ontologías múltiples”.

Pensar en acto, supone entonces atender a escenarios que en su pluralidad no pueden ser abordados desde estructuras fijas, desde oposiciones taxativas: arriba-abajo, centro-periferia, teoría-práctica, norte-sur. Precisamente, esta última oposición, exhibe en qué medida lo que parece objetivamente indubitable: “claro y distinto”, a saber: la demarcación norte-sur, es en realidad relativa al lugar desde el cual se enuncia. Por ello, estimamos resulta

imperioso desengancharse y apuntar a estudios situados que encuentren el modo de desandar el canon. Es desde aquí que buscamos problematizar el abordaje en torno al arte y a los museos anclando el análisis a experiencias concretas de *este-nuestro* sur.

Bibliografía

- ❑ Alban Achinte, Adolfo (2010), “Políticas De Re-Existencia. Lo Político En El Arte”, Ponencia Presentada En Las Jornadas Sobre Estéticas Decoloniales, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José De Caldas, Inédito.
- ❑ Arfuch, Leonor, En Richard, Nelly (Comp.) (2014), *Diálogos Latinoamericanos En Las Fronteras Del Arte*, Santiago De Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.
- ❑ Belenguer, Celeste Y Melendo, María José (2012), “El Presente De La Estética Relacional: Hacia Una Crítica De La Crítica”, En Revista *Calle 14*, Colombia, Volumen 7, N°8, Pp. 88-100. Disponible En: [Http://Gemini.Udistrital.Edu.Co](http://Gemini.Udistrital.Edu.Co)
- ❑ Borsani, María Eugenia Y Melendo, María José (Comps.) (2016); *Ejercicios Decolonizantes En El Arte: Experiencias Estéticas Desobedientes*. Buenos Aires. Ed. Del Signo / Center For Global Studies And The Humanities, Duke University.
- ❑ Bourriaud, Nicolás (2006), *Estética Relacional*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- ❑ Cerón, Jaime (2011); “El Museo Como Representación De Los Conflictos Culturales”,
- ❑ En Revista *Calle 14*, Volumen5, N° 7, Bogotá, Pp. 143-153. Disponible En: [Http://Gemini.Udistrital.Edu.Co](http://Gemini.Udistrital.Edu.Co)
- ❑ Danto, Arthur (2003), *Después Del Fin Del Arte*, Buenos Aires, Paidós.
- ❑ Foster, Hal (2001), *El Retorno de lo real*, Madrid, Akal.

- Gómez, Pedro Pablo (2008); “La Máquina-Museo: La Monumentación Museal Y La Estructura De La Sublimación”, En Revista Calle 14, Volumen, N° 4, Bogotá, Pp. 30-39. Disponible En: [Http://Gemini.Udistrital.Edu.Co](http://Gemini.Udistrital.Edu.Co)
- , (2010); “La Paradoja del fin del colonialismo y la permanencia de la colonialidad” En Revista Calle 14, Volumen 4, N° 4, Bogotá, Pp. 26-38. Disponible En: [Http://Gemini.Udistrital.Edu.Co/Comunidad/Grupos/Calle14/Volumen4/Contenidovol4.Html](http://Gemini.Udistrital.Edu.Co/Comunidad/Grupos/Calle14/Volumen4/Contenidovol4.Html)
- , (Ed.) (2014); Arte Y Estética En La Encrucijada Descolonial II. Buenos Aires. Ed. Del Signo / Center For Global Studies And The Humanities, Duke University.
- Gómez, Pedro Pablo Y Mignolo, Walter (2012); Estéticas Decoloniales. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José De Caldas.
- Haber, Alejandro (2011), “Nometodología Payanesa. Notas De Metodología Indisciplinada”, En *Revista Chilena De Antropología*, Primer Semestre, Número 23.
- Laddaga, Reinaldo (2006), Estética De La Emergencia. La Formación De Otra Cultura De Las Artes, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Lash, Pedro (2010), Black Mirror/Espejo Negro, Duke University Press, Durham.
- León, Aurora (1995), *El Museo. Teoría, Praxis Y Utopía*, Madrid, Editorial Cátedra.
- Mignolo, Walter (2010); “Aiesthesis Decolonial”, En Revista Calle 14, Volumen 4, N° 4, Bogotá, Pp. 10-25. Disponible En [Http://Gemini.Udistrital.Edu.Co/Comunidad/Grupos/Calle14/Volumen4/Contenidovol4.Html](http://Gemini.Udistrital.Edu.Co/Comunidad/Grupos/Calle14/Volumen4/Contenidovol4.Html)
- , (2014); Conversaciones Desde El Sur: Arte Desobediente Y Estéticas Decoloniales, En Otros Logos. Revista De Estudios

Críticos, Ceapedi, Unco, N° 5, Pp.178-207. Disponible En: [Http://Www.Ceapedi.Com.Ar/Otroslogos/](http://Www.Ceapedi.Com.Ar/Otroslogos/)

□ Palermo, Zulma (Comp.) (2009); Arte Y Estética En La Encrucijada Decolonial. Buenos Aires. Ed. Del Signo / Center For Global Studies And The Humanities, Duke University.

—, (2012); “Mirar Para Comprender: Artesanía Y Re-Existencia”, En Otros Logos. Revista De Estudios Críticos, Ceapedi, Unco, N° 3, Pp. 223-236. Disponible En: Www.Ceapedi.Com.Ar/Otroslogos

□ Prada, Juan Martín (2010), “El Museo Y La Invisibilidad Del Otro”. Disponible En: [Http://Reddigital.Cnice.Mecd.Es/5/Arte/](http://Reddigital.Cnice.Mecd.Es/5/Arte/)

□ Ramborger, María Alejandra Y Lorda, María Amalia (2009). “La Situación Ambiental Del Área Costera De La Bahía Blanca”, En Revista *Huellas*, 2009, N°13, Pp. 172-191.

□ Ribas, Diana (2013), “Site Specific: Algunas Reflexiones Desde El Sur De Latinoamérica”, En *Farol*, Del Programa De Posgraduación En Artes De La Ufes, Victoria, Año 9, N° 9, Pp. 31-47.

—, (2017), “Arte Público Y Memoria Ferroviaria Regional. Paseo De Las Esculturas, Bahía Blanca, República Argentina”, *On The W@Terfront*, Barcelona, N° 56, Pp. 9-39.

□ Richard, Nelly (Comp.) (2014), Diálogos Latinoamericanos En Las Fronteras Del Arte, Leonor Arfuch, Ticio Escobar, Néstor García Canclini, Andrea Giunta, Santiago De Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.

□ Roca, José (1996), “Curar El Museo” Conferencia Dictada en el Seminario “El Mapa es el territorio”, Organizado por el "Proyecto Tándem" y el "Archivo X" en el Planetario de Bogotá en Noviembre de 1996. [Art4.Html](#). Consultado En Septiembre De 2010.

□ Tlostanova, Madina (2011); “La Aisthesis Transmoderna en la Zona Fronteriza Euroasiática y el Antisublime Decolonial”,

En Revista Calle 14, Volumen 5, N° 6, Bogotá, Pp. 10-31. Disponible en:
[Http://Gemini.Udistrital.Edu.Co/Comunidad/Grupos/Calle14/Volumen5/Contenidovol5.Html](http://Gemini.Udistrital.Edu.Co/Comunidad/Grupos/Calle14/Volumen5/Contenidovol5.Html)

La otra Latinoamérica

Heterotópica

BRENDA U. IGLESIAS SÁNCHEZ

Detenernos en el sentipensar latinoamericano es un ejercicio intelectual que invoca no sólo el cambio de paradigmas, sino también la proposición de estrategias y enunciados para fomentar el espíritu y la reconquista de la ilusión como constructores del mundo contemporáneo, en un mismo acto epistémico y de acción. Después de todo, nos reconocemos geográfica y políticamente como una macro-región que abarca un subcontinente, que comparte una misma historia originaria y civilizatoria.

Particularmente, sentimos una sincera preocupación por la imagen y los imaginarios alimentados, desde la negación del ser y sentir latinoamericano, con estereotipos originados de la Modernidad como respuestas a formas de representación en la comprensión de la realidad histórica contextual y de su formulación identitaria frente a la otredad.

La violencia, por ejemplo, es uno de esos arraigados estereotipos que han definido nuestra identidad asociada a una cultura predominantemente caótica y violenta, en tragedia por las deudas sociales y signada por las dicotomías del proceso de modernización de nuestras naciones; invisibilizando realidades y

sentimientos individuales alternos que se vuelven colectivos. Nuestro mayor interés se centra justamente allí, en el significado que sobre las Américas concebimos y representamos como latinoamericanos, la manera como construimos su imaginario, siendo el escenario de nuestras vidas en una dialéctica del sentimiento cotidiano donde se cristaliza nuestra identidad. Así, todos acabamos contribuyendo en la representación que sobre América Latina existe, positiva o negativamente. Precisamente, eso es lo que mayor inquietud nos genera este tema, ¿hacia qué lado de la balanza está dirigida nuestra concepción?

Tal dualidad pareciera no dejar lugar a ninguna otra posibilidad discursiva, generando así la necesidad de una revisión crítica basada, por el contrario, en la acepción de América Latina como lugar para el reconocimiento de lo heterogéneo, de la pluralidad, del encuentro y la convivencia ciudadana. Y estamos en el momento histórico que lo hace posible.

Nuestro tiempo es el de la puesta en duda de todo aquello que ha sido consagrado, caracterizado por la crisis de los enfoques historiográficos tradicionales. Y América Latina está en medio. La Modernidad adversada por la Posmodernidad, y la Globalización, trajeron consigo el cuestionamiento de la historia política, de la identidad supeditada a una sola identidad nacional y su validez en una Nación unificada y homogénea, frente a la pluralidad actual de

identidades, a la pluriculturalidad y sus intersecciones. Por tanto, en el actual debate sobre el sentipensar latinoamericano, las variables históricas enunciadas en los términos nación, nacionalismo e identidad, forman parte de la revisión crítica en desarrollo, así como de la producción y construcción de sus imaginarios, de las imágenes de su representación como de sus atributos, características, y discursos sobre lo “latinoamericano”, para ir más allá de los paradigmas clásicos y apuntar a enfoques alternativos epistémicos interdisciplinarios. Tal como lo indica Rojas Mix (1991) “Nada mejor para mostrar la dialéctica de este conflicto de identidades y el sentido profundo que tiene en America Latina el estudio de la imagen y el imaginario, que seguir la huella de los diversos términos a través de los cuales se ha intentado expresar la identidad del continente” (p. 24).

Aquí seleccionamos el arte y la estética como uno de los modos de representación de América Latina como respuestas sociohistóricas, y con ello, la reconsideración de los principios historiográficos del arte latinoamericano basados en la cohesión y linealidad de los discursos ideológicos y estéticos bajo la tutoría etnocentrista, para dar lugar al reconocimiento de nuestra complejidad, evitando los estereotipos, asumiendo la imagen artística dialéctica desde la discontinuidad y las diferencias para la reflexión histórica crítica. Es como si desmontáramos eso que

llamamos “Arte Latinoamericano”, fragmentándolo en sus particularidades identitarias, para volver a mirarlo, a revisarlo, a profundizar en su composición, para reconstruir su conjunto de significaciones y representaciones a través de nuevos puntos paradójicos, contradictorios, puestos en tensión pero que permite una comprensión distinta de nuestra complejidad. En palabras de Pini (2003):

ese maravilloso laboratorio de imágenes que ha sido América Latina, se enriquece precisamente por la diversidad de sus componentes. Pensar el pasado, integrar la multiculturalidad por la vía de la reflexión, son planteamientos que acompañan el desencanto por los modelos homogeneizadores. Comprender el concepto de cultura híbrida, que entreteje heterogeneidades, realidades que coexisten y se yuxtaponen. Sólo aceptando la existencia de conflictos y oposiciones será posible acercarse a la difícil pregunta sobre qué significa ser latinoamericano. (p. 69)

A partir de la historia de las artes en Latinoamérica, podemos (re)construir el sentido de Nación e Identidad, de su imagen e imaginarios, asumiendo éste como una ventana desde donde se puede dar un vistazo a la historia de una sociedad y su configuración ideológica, considerando el agotamiento de los paradigmas sobre la producción, recepción y circulación establecidos por la historiografía y crítica tradicional del arte latinoamericano.

Varios son los historiadores intelectuales y críticos que coinciden en tales cuestionamientos. Podemos comenzar citando al colombiano Eduardo Posada C. quien inicia su libro “La Nación soñada” (2006) con la historia sobre los “retratos de un país asesino” describiendo cómo el arte, la literatura, la prensa y la voz de los líderes intelectuales de Colombia o no, han estigmatizado al país en una nación bárbara y violenta. En este sentido, el arte contemporáneo en y desde Colombia y la Nación colombiana pareciera, son la misma cosa: solo violencia. Sin embargo, en los sucesivos capítulos, como un manifiesto personal, Posada rechaza la criminalización de su nacionalidad y reivindica las tradiciones liberales y democráticas y de sus valores con marcada inisitencia histórica para responder a la pregunta “¿Por qué Colombia es más que violencia?”. Una invitación a volver a pensar nuestra historia, a replantear los paradigmas sobre la formación del Estado y de la Nación encontrando, no sólo en sus coetáneos, destinatarios.

En esa revisión, los historiadores latinoamericanistas estamos de acuerdo en la complejidad, como apunta Konig (2005), de las diversas fases del proceso histórico en el que surge y se desarrolla el Estado-nación en América Latina, en principio como proyecto político en la primera mitad del siglo XIX y luego , hasta bien entrado el siglo XX, uno prevaleció al otro:

Pero un Estado puede o tiene que llegar a convertirse en nación, en Estado-nación, en virtud de una política coherente de integración o participación política y social, y con una creciente lealtad, identificación y sentimiento nacional del conjunto de sus habitantes, originada en esa política. Para que haya una movilización política de los habitantes hace falta una integración cultural de la población antes mezclada. Y es precisamente la idea de la “nación” que cumple con es desideratum. El simbolismo cultural de un “pueblo”, seguro de su propio carácter, genera una unidad imaginaria. Sólo la construcción simbólica de un “pueblo” transforma el Estado moderno en el Estado-nacional (pp. 18 – 19).

Los proyectos nacionales dirigidos por las élites políticas construyeron imaginarios para componer esa “nación” simbólicamente. Allí, el arte y su estética fueron claves para representar lo que desde el aparato educativo basado en la historiografía social sobre tradiciones, memorias y mitos heroicos y fundacionales del Estado moderno se quería proyectar y derivar como interpretación. Este es el centro de la historiografía del arte latinoamericano, de sus partituras y de los imaginarios que se desbordaron entre propios y extraños. Las historias nacionales contaron con el registro iconográfico de los eventos y sus protagonistas históricos, coincidiendo con el resto de los constructores de identidad en cómo establecer los rasgos definitorios de lo nacional, siendo un evidente ejemplo los movimientos artísticos de la Modernidad y Vanguardia de la primera mitad del siglo XX. Vale recordar el muralismo mexicano

promocionado por el Estado de Vasconcelos, el imaginario pictórico y literario indigenista también presente en el Perú de Mariátegui y la antropofagia en Brasil junto Oswaldo y Mario de Andrade. Flores (2003) lo llama “la época de la monoidentidad”, donde “en la selección de tales poéticas, las nuevas sociedades expresan qué lugar quieren ocupar en el campo “universal” recurriendo a los distintos momentos de la memoria histórica, o a aspectos étnicos o sociológicos, siempre dentro de los límites nacionales” (p. 33).

La visibilización del arte en y desde América Latina depende de su inserción en la historia del “*Arte latinoamericano*” oficial. En la construcción de esa identidad, aparece los estereotipos en nombre de la construcción de una memoria social colectiva y representacional desde el Poder, donde las obras de arte son inscritas para el circuito de la producción, recepción y difusión de tal imaginario, reeditado una y otra vez, y los discursos de la expresión de la pobreza, el idigenismo, la violencia, el dolor, la guerra y la muerte son, a pesar de la carga negativa, sugerentes de la identidad de la estética latinoamericana.

En esta, aún lineal historia del acontecer artístico, fueron Marta Traba y José Gómez Sicre los primeros en emplear la expresión “*Arte latinoamericano*” desde los años 50, generalizándose en los años 70, difundiéndose internacionalmente

a través de los propios artistas, críticos, museólogos e investigadores junto a numerosas exposiciones, publicaciones y colecciones especializadas, dirigido al mismo esfuerzo: construir una teoría del arte latinoamericano, fiel a “lo legitimamente latinoamericano”, estereotipando la identidad colectiva artística y requiriendo artistas que lo representaran. Con la posmodernidad, esto cambia radicalmente.

Jimnez (2001) lo advierte al describir la complejidad del tema por las diferencias estéticas y culturales que caracterizan a los diversos países que forman parte de lo que llamamos “América Latina”, “son tan intensas, en toda su variedad y riqueza, que, hablar en sentido estricto de “arte latinoamericano” de manera global parece teóricamente inviable”. Desde la voz de los propios críticos y teóricos latinoamericanos, incluso, se tiende a reconstruir las diversas historias nacionales y regionales del arte, todas con rasgos propios diferenciadores y no homogéneos que representen “un” arte latinoamericano. Jimnez también reconoce, que dentro del hilo institucional de los escenarios artísticos centrales junto al factor mercado, la idea misma de “arte latinoamericano” se ha empleado en no pocas ocasiones, desde posiciones eurocéntricas y subrayando sus carácter folklórico o exótico. Para la mentalidad anglosajona y europea tradicional se trataba de países de fuerte

pintorresquismo y retrasado, tanto desde un punto de vista económico como cultural. Pini (2003) lo describe así:

el arte latinoamericano se enfrenta hoy a diversos desafíos, Por una parte el de evitar caer en los prejuicios de la historiografía y la crítica europeas y norteamericanas, comenzando por la idea misma de que existe un arte latinoamericano como categoría o como si hubiera una cualidad posible de atribuir a la plástica del continente. Es ese criterio de análisis que primó por largo tiempo, ganó credibilidad el carácter exótico, puro, primitivo del arte o la idea de un continente marcado por el capitalismo salvaje que sólo promovía una respuesta artística desde el realismo social más obvio. Por otra parte, propiciar posibles cruces, otras miradas que renueve el territorio que configuró los estereotipos del arte latinoamericano. (p. 75)

Koning (2005) afirma que luego de las dictaduras en los años 1960 a 1980, requirió de nuevos enfoques para construir la identidad colectiva y nacional, donde la memoria de un pasado violento y doloroso es un “tópico recurrente de la conciencia social y política” de la mayoría de los Estados de América Latina:

A esto se suma la nueva situación en el proceso de la globalización en marcha, con los cambios dados o que se están produciendo ahora con respecto a la multiculturalidad o la heterogeneidad. En este contexto, el perfil que había definido hasta ahora el sistema político de los Estados-naciones comienza a desdibujarse en la medida en que los procesos económicos, sociales y políticos se globalizan (p. 22).

De esta manera, la idea de Estado-nación como cultura homogeneizadora es cuestionada y sustituida por la idea de la aceptación de la diferencia y su coexistencia dentro de un Estado. “Lo poscolonial, como lo posmoderno, se caracteriza por ser deconstruccionista, intertextual e intercultural; recodificador de la historia, en relación con el descentramiento; híbrido, heterogéneo, de una radical particularidad y diversidad” (Flores, 2003, p. 35). Incluso, algunos críticos aparecen en el debate como partidarios de la Antiglobalización y de su tendencia a la unificación económica, política, comunicacional y tecnológica en el mundo. Pero al mismo tiempo, tales cuestionamientos han promovido la búsqueda de reivindicaciones de la especificidad cultural que, como bien señala Jiménez (2001), por un lado son movimientos nacionalistas geopolíticos con cargas de cierta violencia y pasionalidad conflictiva; mientras que por otra parte, “es el gran dique frente a los aspectos destructivos de la globalización, el elemento crucial en el mantenimiento de la pluralidad de las tradiciones culturales de nuestro planeta, de la preservación de su diversidad y riqueza antropológica”.

Así el tema de la identidad alcanza un nuevo nivel de significación, siempre dentro de la relación tipo espejo entre la cultura y las configuraciones simbólicas que hace el individuo hasta particularizarla y establecerla como diferencia frente al otro.

Según Pini (2003), “la identidad debería entenderse como algo dinámico, en construcción, como un espacio en el que las cosas dialécticamente cambian y se conservan” (p. 70). Esta dialéctica entre las diversas relaciones que se tienen lugar entre la identidad, lo local, lo nacional y lo global, lo ilustra Flores (2003) así:

Entre lo local, lo nacional y lo global se establecen distintas relaciones: lo local se asocia a lo proximo, cotidiano, familiar, auténtico y frente a lo nacional, está marcado por la diversidad. A éste se opone la unicidad de lo nacional, espacio ampliado, que sin embargo se diversifica frente a lo global, ya que las naciones difieren en su especificidad. Niveles espaciales como unidades autónomas, dotadas de una cierta lógica y una identidad propias, circunscritas a un territorio y sometidas a relaciones externas. (p. 36)

De allí que, el cuestionamiento a los principios de la Modernidad desde el pensamiento crítico, generó el reconocimiento del carácter múltiple de la experiencia artística, que alude a su favor la discrepancia en los modos de representación de la realidad, categorizandose bajo los enunciados: “internacionalismo, nacionalismo, diáspora, multiculturalidad, globalismo, localidad e interculturalidad”, citados entre otros autores por Guasch (2005), como categorías para explicar los fenómenos artísticos desde su proximidad a la cultura como espacio de lucha entre lo simbólico como en lo social. Por tanto al

presente, se tiene lugar el empuje del pensamiento crítico latinoamericano y sobre lo latinoamericano, desde las mas diversas áreas epistémicas y enfoques teóricos y metodológicos, desde los estudios culturales y visuales, en búsqueda de transformaciones paradigmáticas y de sus evidencias simbólicas.

“La cultura –asegura Koning - se concibe como producción de significaciones e identidades, procesos, acontecer relacional y práctica” (p. 26). En la construcción y representación del significado simbólico, el enfoque histórico-cultural obliga a no limitarse a la interpretación iconográfica del símbolo en búsqueda de un por qué, de las causas y nexos causales en procesos históricos, sino también a la revisión crítica de los contextos y de los diferentes actores de la historia. Sin menospreciar la importancia de ése imaginario, resulta insuficiente construir el sentido originario del arte latinoamericano, basado sólo en representaciones artísticas que devienen en posiciones críticas y asunciones políticas respecto a la historia de acontecimientos que marcaron, hasta trágicamente, el destino de América Latina. Debemos, por el contrario, profundizar en las posibilidades con que el arte actual se expande para hallar discursos e imágenes alternas a los estereotipos.

Foucault (1984) propone la acepción “Heterotopía”– literalmente, “los lugares distintos” –, a través de la cual se

propone la heterogeneidad como principio de convivencia cultural, que permite la materialización de las relaciones entre pasado y presente, yuxtaponiendo espacios y lugares incompatibles pero habitables y visitados por sujetos que lo significan. Detenerse y ahondar en los no-lugares, en los lugares no comunes, de forma deliberada, en contradicción o tensión. Proponemos por tanto, reconfigurar desde la multiplicidad de formas y discursos teóricos y prácticos propuestos por los propios protagonistas del escenario artístico, lo que desde América Latina, se hace y se proyecta como arte, al tiempo, que imagen e imaginarios propicios para la interpretación como universal de sus significados. Y la interculturalidad forma parte de un pensamiento “otro”, un principio ideológico que permite la sumatoria de otras miradas en la construcción de los procesos alternativos. Las relaciones “heterotópicas” que develan las nuevas tendencias del arte contemporáneo representadas desde y en América Latina se caracterizan por su complejidad, diversificación, hibridación, francos procesos de readecuación identitaria, de interiorización y reflexión artística y de recontextualizaciones donde se desdibujan las fronteras y el pasaporte, por un arte “latinoamericano” sin predeterminación, autónomo y emancipador.

Así mismo, el arte actual se caracteriza por una rebeldía anacrónica paradigmática, que no busca originalidad sino

“singularidad de la voz propia en un momento y lugar particular” (NC-arte, 2014, p.22). Esta construcción de significados origina, a nuestro ver, la naturaleza del arte contemporáneo: su heterogeneidad. La diversidad de formas simbólicas e ideologías, para nada inmóviles sino en transformación constante, pero relacionantes y dialécticas con el contexto de su producción, es su esencia. Agamben (2007) lo refiere como la capacidad de dividir, interpolar, transformar el tiempo y de ponerlo en relación con otros, a su vez que Foucault lo advertía, según el propio Agamben al escribir que “sus indagaciones históricas sobre el pasado son solamente la sombra traída de su interrogación teórica del presente” (p.7). En palabras de la artista colombiana Luz Helena Caballero: “El arte contemporáneo es incluyente, no se inscribe en una única linealidad histórica; es un encuentro de muchas historias, estéticas y poéticas diferentes. No tiene un modelo o una fórmula, no está apoyado en un manifiesto, es flexible, mestizo, híbrido, mixto, no se puede definir ni delimitar. No es una categoría, es plural, polifónico, global” (NC-arte, 2012, p. 46).

Lo heterotópico del arte contemporáneo latinoamericano resulta en un espacio en el que es posible una forma de ser y hacer transgresora, “espacios de resistencia”:

Las heterotopías son utopías en acción, incompletas, parciales, inacabadas. Pero no son mundos idílicos que

pretenden existir fuera del propio sistema del que buscan emanciparse. Emergen en los espacios liminales, lugares que se crean en las grietas del sistema, y es debido a esto que su existencia va inevitablemente ligada a un gran número de contradicciones, tensiones y paradojas. Así, las heterotopías se nos ofrecen como aquellos espacios de resistencia, paréntesis en el sistema cuyo objetivo es la experimentación colectiva con nuevas formas de ser y de vivir bajo condiciones no hegemónicas. (Valor, 2014)

El arte contemporáneo de América Latina es una voz que se suma al concierto de procesos globales, lejos de mostrarse homogéneas, silencian el etnocentrismo con la diversidad de la co-producción. Se trata por tanto de la representación de *la otra Latinoamérica, Heterotópica*, como ese lugar otro, de lo posible. Tal como lo afirma Foucault (1967) de lo contemporáneo: “Como un punto de transición hacia un mundo nuevo” (p. 50).

En sentido, la identidad sigue siendo clave en todo esta revisión crítica. Aún cuando persiste el discurso lineal e historicista por encima del ejercicio de la dialéctica y el anacronismo, contrareestado por las posibilidades de la instantaneidad del epistema global, Jiménez (2001) afirma que “nuestro tiempo, permiten sentar las bases par aun acceso de “lo otro”, de “lo excluído”, a los canales globales de comunicación y transmisión de cultura, y por tanto poner las condiciones de posibilidad de una presencia activa de lo diferente (...)”, reformulando lo que

consideramos “universal” sin asumir un discurso autorre restrictivo en defensa de la identidad, que marginaliza y excluye aún más.

La afirmación de Jiménez se centra en su experiencia como curador de “El Final del Eclipse”, una importante exposición presentada por la Fundación Telefónica de Madrid entre 2001 y 2002, donde se citaron obras de 26 artistas de América Latina en todo tipo de formato y oportes: instalaciones, fotografías, video, pintura, acciones y objetos escultóricos, con la finalidad de dar muestra las líneas de tendencias fundamentales del arte en tránsito al nuevo siglo. El propósito de la exposición es destacar un arte, que si bien procede de las Américas, promueve:

un imaginario de alcance universalista, estando en la última frontera estética, un arte que cualquiera puede asumir como propio, dirigido a uno y a todos los públicos, a un espectador sin patria. En el terreno de las ideas y los sentimientos, donde hunde sus raíces más profundas el arte, y lo humano tiene una única medida. Hablo de alcance universalista, de universalización, contrapuesta a la idea de globalización del arte como mera integración jerarquizada de la diferencia. La categoría universalización, con toda su latencia utópica, expresa la dinámica de la transformación de lo singular en universal, consustancial al arte. La producción y la recepción estética configuran un círculo específicamente humano, capaz de ir más allá de los determinates concretos de situaciones y experiencias, de trascenderlo. Transformar la mirada, en la que lo latinoamericano deja de ser mero objeto de visión para convertirse de forma creciente en una forma

de mirar, en protagonista, en sujeto de visión. (Jimenez, 2001)

Para Guasch (2005), la clave está en mantener en equilibrio la identidad propia con las diversas demandas globales, por lo que “el futuro está en lo intercultural, superador de la antigua dicotomía identidad/diferencia y los diálogos entre distintos contextos nacionales a través de una mayor potenciación de las subjetividades, y de un mayor diálogo entre lo universal y lo local contextual, defendiendo ante todo una universalidad compartida” (p. 13).

Salcedo (2005) partidario de un arte en relación al territorio, afirma por su parte que

nuestros creadores, los de América Latina, como los de cualquier otro territorio crean a partir de sus propias experiencias en el que el medio cultural, las costumbres, la manera de ser y de pensar, sus raíces y su pasado se hace presente, porque un artista cuando crea, ese substrato está ahí y se hace presente en mayor o menor manera, dependiendo de las circunstancias históricas, políticas y sociales (...) Poder hacer valer su arte no en una subcategoría por el hecho de tener el calificativo latinoamericano sino simplemente como lo que es: Arte. (pp. 134 – 135)

Al inicio de este ensayo destacábamos la importancia de los medios de circulación y proyección de la imagen y los imaginarios que sobre América Latina se reproducían, y en el caso del ámbito artístico, de sus escenarios, espectadores y críticos. En este mismo debate, y ante la propuesta de concebir *otra Latinoamérica, heterotópica*, varias son las exposiciones que han derivado su propuesta representacional de este concepto. Sobre arte latinoamericano cabe destacar una de las cinco celebradas en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía entre 2000 y 2001 conocidas como “*Versiones del Sur*” que fue titulada “*Heterotopías. Medio siglo sin-lugar: 1918-1968*”. Allí los curadores Mari Carmen Ramírez (puertorriqueña) y Héctor Olea (mexicano) citaron un importante universo de artistas y obras bajo una fórmula constelar que resultó, según Ribeiro (2017), en una narrativa alterna para mostrar el arte de la región a partir de heterotopías, que fue “despojado de exotismos, primitivismos y de simplificaciones” (p. 255).

A propósito de la alternabilidad y rescate de los no-lugares para el mercado artístico latinoamericano, años más tarde, se celebró en La Paz, la Bienal de Arte Internacional más importante para el desarrollo del arte contemporáneo en Bolivia, SIART 2007, en su cuarta edición, con una convocatoria internacional, ésta vez bajo el enunciado “Heterotopía: enclave de lo imaginario y

existente”, el trabajo curatorial del teórico Ramiro Garavito y un jurado igualmente mixto compuesto por Marco Tonelli (Italia), Ivan de La Torre (España), Ricardo Arcos Palma (Colombia), Pedro Querejazu (Bolivia) y Francisco Brugnoli (Chile), generando un encuentro reflexivo en la contemporaneidad del arte, en tránsitos posibles e infinitas.

Según la reseña de Adaro (2007), uno de los artistas chilenos participantes del evento, el concepto curatorial “Heterotopía”

Alude a un lugar real, existente pero oculto, invisible pues no ha sido o querido ser develado. Donde lo diferente se hace presente en lo cotidiano (...) como principio lingüístico relacionado con un tejido social, a una sobre posición de trama de diferentes culturas. Es así como muchos artistas e invitados articulan sobre la base de generar reacciones dirigidas, algunos tocando directamente disyuntivas y problemáticas bolivianas o latinoamericanas.

Sin embargo, la exigencia del concepto como tal, afirma la artista, desdibujaba los límites convencionales del relato histórico en la relación centro/periferia: “La Paz normalmente territorio excluido, se vuelve momentáneamente territorio incluyente como espacio de experimentación artística” (Adaro, 2007) donde el descentramiento y el concepto de heterotopía se concreta para la definición de la contemporaneidad asociado a la práctica de visibilidad de los excluidos y desplazados.

Estas concepciones sobre las prácticas artísticas contemporáneas en el marco de los nuevos paradigmas del campo científico y metodológico en la consecución del conocimiento, justifica sin sorprender experiencias como las del 2do Coloquio Laboratorio “Heterotopías” realizado el pasado octubre de 2016 en las instalaciones del Centro Cultural España en el Centro Histórico de la Ciudad de Mexico, organizado por los investigadores Ileana Diéguez y Rodrigo Parrini, bajo el principio de “Indagaciones multidisciplinares en las prácticas de investigación en artes y ciencias sociales” a partir del estudio de las heterotopías o de su producción, como acuña el programa, para dar lugar al reconocimiento de los debates y entrecruzamientos mediante exploraciones históricas, antropológicas, documentales, museográficas, políticas y estéticas, entre otras. De ésta experiencia, es importante destacar los Laboratorios como modalidad de acción participativa diseñados para estimular procesos performativos de creación artística in situ. Parrini, en una entrevista, afirmó: “Tal vez las heterotopías son espacios que permiten una exploración diversa desde las artes y las ciencias sociales, que no implican reflexionar sobre lo dado y lo existente solamente, también requiere interrogar lo futuro y lo que solo se delinea” (Cardenas, 2016).

Finalmente, lo aquí descrito trata de la conexión entre el ser y el hacer del arte contemporáneo y de sus desplazamientos, abordada desde las ideas y las prácticas artísticas en, desde y sobre América Latina como el lugar de las heterotopías y de su significación, fuera de los clichés y estereotipos tradicionales. Ciertamente compartimos la preocupación de Wechsler (2012) sobre la fuerza que aún ejerce los relatos teóricos críticos canónicos, aún cuando se han celebrado espacios de intervención y debate sobre la propia producción artística latinoamericana dentro de la complejidad de la orbe global y sus redes, y preguntarnos, como lo hace ella, “¿cómo intervienen en la construcción/discusión/redefinición de nociones ligadas directamente con la institución artística como arte, modernidad, arte moderno, arte latinoamericano y otras que la desbordan, como género, nación, clase?” (p. 11); sin embargo, la ideación de parámetros conceptuales estratégicos como el de Heterotopía, se corresponde con las posibilidad actual del reconocimiento de nuevos procesos dialógicos y anacrónicos para el contexto global. Como señala Toro (2008), las heterotopías nos permiten “estar afuera de los límites, de los sistemas, o ejerciendo una crítica a esos límites, en donde se halla una puesta estética que posibilita la libertad de pensar y ser de otro modo” (p. 64).

Foucault (1984), advierte: “No vivimos en el interior de un vacío que cambia de color como un tornasol, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles entre sí, en ningún modo superponibles”(p. 15). Desde nuestra perspectiva, América Latina es heterotópica al ser el lugar de relaciones dialécticas y anacrónicas respecto al resto de Occidente, al tiempo que las neutraliza o trasgrede. Ésta tierra fué el lugar para hacer realidad las utopías del Nuevo Mundo, desde la ciudad ordenada como forma de expresión mínima del más grande plan de colonización, la Revolución emancipadora del siglo XIX hasta de las formas más complejas de la Modernidad del siglo XX; al tiempo que lugares de resistencia y contestación; el lugar de la otredad, del cambio permanente, de la hibridación y confluencia, de la yuxtaposición de opuestos entre sí, de contradicciones profundas y significaciones superpuestas; pero sobre todo, en la contemporaneidad, para el conocimiento ontológico de nosotros mismos, como refiere Foucault, se constituyen lugares que se escapan de los espacios de poder, de los saberes hegemónicos y los discursos organizados, para la construcción de nuestros propios discursos como puentes respecto a las fracturas de los que la han sometido o excluido. Se retorna al principio: el de la libertad.

Desde el ideal, del sentimiento y del conocimiento de nuestra historia como latinoamericanos, en una relación inevitable con la

diversidad cultural y la pluralidad local, América Latina es nuestro referente identitario que compartimos y es nuestra, al tiempo que resistencia interior frente a la diversidad humana. Imágenes que producimos y reproducimos, lo compartimos como imaginario y como memoria. En palabras de Jiménez (2001), “la vida humana es, ante todo, itinerario. Estar siempre en camino. Y por eso, frente a los nacionalismos, con su carga implícita de destructividad, o el cosmopolitismo abstracto, encubridor de la homogeneización y la globalización, la auténtica alternativa se sitúa en la reivindicación de una especificidad cultural dinámica, no esencialista”.

De esta manera, el arte contemporáneo de América Latina se presenta como una posibilidad para la superación del legado de un imaginario construido a partir de sus defectos, por imágenes y experiencias estéticas alternas y propicias para el diálogo, la reflexión y la querencia identitaria. Un arte que habla desde el ser latinoamericano, que comunica, que expresa una manera de sentir y pensar, que busca contagiar a todos los ámbitos de la vida social y universal. Los artistas de este lado del mundo han representado imágenes conectadas a redes de significación que interpelan al espectador, manifestando abiertamente en entrevistas o intrínsecamente con sus obras, la intención de crear consciencia sobre la importancia de la activación de espacios para la

sedimentación de ideas amatorias sobre el mundo, sin la necesidad de adjudicarse su pasaporte.

Con lo que aquí hemos discutido, podemos argumentar que buscamos espacios para el debate sobre la identidad y la idea de Nación a partir de una mirada alterna en la revisión del arte contemporáneo latinoamericano. Así mismo, revindicar el aporte del arte representado en y desde América Latina en la deconstrucción de teorías y concepciones en desuso estereotipado en temas como identidad, realismo mágico, el buen salvaje, lo primigenio, la exotización, la violencia en la representación, que como fantasmas, quedan en el sistema institucional del arte, aún cuando el arte latinoamericano. “*es arte sin más*”.

También se trata de la necesidad de generar nuevos imaginarios visibilizando discursos y propuestas artísticas como posibilidades para el encuentro y reconocimiento de todos, sin exotismos ni extremos apocalípticos, acordes al tiempo actual. Sin duda, no podemos en pleno siglo XXI, seguir siendo reproductores de una visión sesgada y parcializada de los modos de representación y los procesos de significación del arte de las Américas. El presente nos desafía y exige cuestionar y debatir los paradigmas de la historia y la crítica del arte, así como de las ideologías a su alrededor, y dar lugar a los opuestos, a las *Heterotopías*, a invertir los enunciados y alimentar los

intercambios no direccionales, al renacimiento de imaginarios y sus influencias en el otro, a develar lo oculto: *la otra Latinoamérica*, en esencia, valorada colectivamente, desde el conocimiento y el sentimiento como componentes de resistencia y lucha contra la actual pérdida de participación real en la transformación del mundo.

El imaginario proveído por los artistas contemporáneos latinoamericanos, por supuesto, no es una máquina para hacer ciudadanía, pero sí connota la oportunidad de desarrollar el *afecto* donde nos reconocemos y nos unimos como hermanos territoriales. Y esto comienza por el intercambio de percepciones y representaciones que se suceden a partir de esa realidad alterna que construye el Arte, invocando no solo nuestra capacidad de ver, sino de convertir lo que vemos en acciones, una experiencia de reconocimiento. Como espectadores reconocemos lo heterogéneo, distinto, cambiante, porque se valora la pluralidad. Así el arte contemporáneo es ese centro, que puede resultar en desacuerdos o acuerdos, sin la negación del otro, en afirmación del pensamiento crítico, para no regresar a la ideologización dicotómica de uestro propio mundo.

Por su parte, Mires (1996) llama a “la Revolución Paradigmática”, a un proceso de transformación donde “la percepción de una realidad donde coexisten líneas coherentes,

incoherentes, que se entrecruzan entre sí, cambiando sus direcciones mutuamente”, es el modelo alternativo a las dicotomías. Para Mires, como lo hemos razonado aquí, la realidad no es dada, es construída, individual y colectivamente; por tanto, somos y tomamos parte de la realidad a partir de las relaciones que se suceden entre nosotros y las cosas “hasta llegar a ese momento de acomplamiento estructural – y en esto coincide con Maturana (1988)- que denominamos amor” (pp. 151 – 177). La clave está en nuestra capacidad – que no la tiene ningún otro – de reflexión con la que somos partícipes de la creación de nuestra realidad.

Al estar dispuestos al cambio de paradigmas sobre las ideas y las representaciones de lo local, lo nacional, lo latinoamericano, al reflexionar sobre nuestra participación en la realidad, la suya que es la nuestra, al meditar sobre las relaciones que nos une a ella hasta entrecruzarse con nuestros afectos, estamos tomando parte de la revolución de este tiempo. El Arte sólo es el medio para establecer vínculos y coparticipar en la construcción de su imaginario, resinificándolo, y donde la heterogeneidad de las vivencias y expresiones culturales son sus protagonistas.

Bibliografía

- Adaro, M. (2007). Heterotopía: enclave de lo imaginario y existente. Bienal de Arte Internacional SIART 2007. *Escáner Cultural, Revista virtual de arte contemporáneo y nuevas tendencias*. Recuperado de: <http://revista.escaner.cl/node/536>.

- Agamben, G. (2007). *¿Qué es lo contemporáneo?*. (Traducción de Verónica Nájera). Facultad de Artes y Diseño de Venecia.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto, elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Buck – Morss, S. (2009). Estudios Visuales e imaginación global. *Antípoda*, (9), pp. 19 – 46. Disponible en <https://antropolitica.uniandes.edu.co/IMG/pdf/EstudiosvisualesBuck-Morss.pdf>
- Cardenas, R. (2016). *Coloquio-Laboratorio “Heterotopías”*. Entrevista con Rodrigo Parrini. Mexico: mmmmetafile, Documentación de Arte y Estudios Visuales. Recuperado de: <http://www.mmmmetafile.net/uncategorized/coloquio-laboratorio-heteropias-entrevista-con-rodrigo-parrini/>
- Castaño, P. (2007). América Latina y la producción transnacional de sus imágenes y representaciones. Algunas perspectivas preliminares. En Mato, D.; Maldonado Fermín, A. (Ed.). *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/mato/Castano.pdf>
- Flores B., E. (2003). Lo nacional, lo local, lo regional en el Arte Latinoamericano: de la modernidad a la globalización y la antiglobalización. *Huellas*, (3), pp. 31 – 44.
- Foucault, M. (1967). *La función política del intelectual. Saber y Verdad*. Madrid: Las ediciones de la piqueta, 1991.
- _____ (1984). Espacios otros. (Traducción de María Lourdes, 1999). *Versión, Estudios de comunicación y política*, (9), 15 – 26.

- ❑ García A., M. (2014). Los territorios de los otros: memoria y heterotopía. *Cuicuilco*, (61), pp. 333 – 352. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592014000300015&script=sci_abstract
- ❑ Guasch, A. M. (2005). Una historia cultural de la posmodernidad y el poscolonialismo. Lo intercultural entre lo global y lo local. *Artes La Revista*, 5 (9), pp. 3 – 14. Disponible en <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/artesudea/article/view/23263>
- ❑ Jiménez, J. (2001). *El Final del Eclipse: el arte de América Latina en la transición al siglo XXI*. Madrid, España: Fundación Telefónica.
- ❑ Koning, H-J. (2005). Discursos de identidad, Estado-Nación y ciudadanía en América Latina: viejos problemas – nuevos enfoques y dimensiones. *Historia y Sociedad*, 11, pp. 9 – 31.
- ❑ Malagón-Kurka, M. (2015). Arte en y más allá de la violencia en Colombia. Cuestiones antropológicas y existenciales en obras de Clemente Echeverri y Oscar Muñoz. *Karpa*, (8). Disponible en <http://www.calstatela.edu/sites/default/files/groups/KARPA%20JOURNAL/malagonpdf.pdf>
- ❑ Manturana, H. (1988). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Talleres Gráficos de Editorial Universitarias, 1992. Disponible en <http://www.iutep.tec.vu/uptp/images/Descargas/materialwr/libros/HumbertoMaturana-ElSentidodeloHumano.pdf>
- ❑ Mires, F. (1996). *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*. Caracas: Nueva Sociedad.
- ❑ Museo Nacional de Colombia. *Arte y Nación en Colombia: los procesos de construcción de la identidad nacional y la configuración del campo artístico*. Bogotá.

- ❑ NC-arte. (2014). *Conceptos de Arte Contemporáneo*. Bogotá, Colombia: Fundación Neme.
- ❑ Pini, I. (2003). Revisiones al manejo del tiempo histórico desde el arte latinoamericano. *Artes, la Revista*, 3 (6), pp. 64 – 78.
- ❑ Piñero, G. (2013). Re-estructurar el proyecto de un arte latinoamericano: el modelo constelar. *Intervención*, (7), pp. 11 – 20. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-249X2013000100003
- ❑ Posada C., E. (2006). *La Nación Soñada. Violencia, Liberalismo y Democracia en Colombia*. Bogotá, Colombia: Norma.
- ❑ Renan, E. (1957). *¿Qué es una nación?*. Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos.
- ❑ Ribeiro, R. (2017). *Veinte año de arte contemporáneo en el ámbito ibérico (1992 – 2012): Vías de actuación y proyecciones*. (Tesis Doctoral dirigida por el Dr. Rodrigo Gutiérrez Viñuales). Programa de Doctorado en Historia, Universidad de Granada, España.
- ❑ Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América*. Barcelona, España: Lumen.
- ❑ Salcedo, A. (2005). América Latina: Arte y Territorio. *Atrio Revista de Historia del Arte* (10/11), pp. 133 - 140. Disponible en: <https://www.upo.es/revistas/index.php/atRIO/article/view/305>
- ❑ Toro, M. (2008). *La Heterotopía de Michel Foucault como concepto estético*. (Tesis doctoral). Bogotá, Universidad de La Salle.
- ❑ Valor, C. (2014). De utopías, heterotopías y la urgencia de nuevas cartografías de la esperanza. *El Diario*. Recuperado de: https://www.eldiario.es/zonacritica/utopias-heterotopias-urgencia-cartografias-esperanza_6_285281484.html

□ Wechsler, D. (2012). ¿De qué hablamos cuando decimos Arte Latinoamericano? Exposiciones y perspectivas críticas contemporáneas. *Caiana, Revista electrónica de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA)*, (1). Recuperado de: URL:http://www.caiana.org.ar/arts/Art_Wechsler.html

Da colonialidade do Patrimônio ao Patrimônio decolonial no Brasil

Uma aproximação possível?

JOÃO PAULO PEREIRA DO AMARAL

Introdução

O artigo 215 da atual Constituição Federal do Brasil estabelece que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já no artigo seguinte define o patrimônio cultural do país como os bens materiais e imateriais “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Patrimônio que será protegido pelo poder público e com a colaboração da comunidade, segundo acrescenta o parágrafo 1º do mesmo artigo 216.

A perspectiva de orientar a política sobre os patrimônios culturais a partir de uma dimensão valorativa e referencial desloca o foco dos bens culturais em si para a dinâmica social de atribuição de valores, o que implica buscar formas de se aproximar do ponto de vista daquelas/es que vivenciam diretamente as práticas culturais e trazê-las/os à arena decisória (FONSECA, 2003). Tal

orientação implica, ainda, na possibilidade de valorização das culturas populares como importantes marcos de identidade, além de abrir a política sobre os patrimônios culturais a novas práticas de gestão participativa. Estes aspectos instigam a refletir sobre uma nova relação epistemológica e de poder, incluindo as/os detentoras/es das manifestações culturais na elaboração e gestão de políticas públicas e na construção de conhecimento sobre suas práticas e saberes.

Nestas reflexões aparecem como especialmente relevantes as contribuições teórico-metodológicas do pensamento decolonial, com destaque para a distinção entre as noções de colonialismo e colonialidade. Enquanto o colonialismo denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a colonialidade se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolve também as diversas formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade.

Claro esteja que ambos – colonialismo e colonialidade - se relacionam intimamente. O colonialismo pode ser visto como o processo de constituição de uma estrutura de poder que implicou na formação de novas relações sociais intersubjetivas, fundamentalmente a partir de uma classificação racial dos povos e

que deu as bases da sociedade latino-americana como a conhecemos. Neste sentido, a colonialidade nasce com as estruturas coloniais de poder, mas sobrevive a elas, sendo internalizada nas subjetividades, onde se atualizam. A partir desta multifacetada colonialidade é que se articularam o conjunto de narrativas nacionais que, desde o século XIX, vêm forjando as identidades coletivas na América latina, reproduzindo mecanismos geradores de alteridades e subjetividades subalternas (CASTRO-GÓMEZ, 1998). Estes discursos de identidade e as memórias oficiais ganharão novo corpo nos Estados da região com os nacionalismos do século XX, com lugar de destaque para o papel dos chamados patrimônios históricos ou culturais neste processo.

A proposta decolonial tem aberto a possibilidade de reconstrução de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida pela racionalidade moderna. A grande questão, porém, a ser colocada é sobre a possibilidade de rompimento com a lógica da colonialidade sem, contudo, abandonar as contribuições do pensamento crítico eurodescendente para a própria decolonização (BALLESTRIN, 2013). Neste sentido, a proposta decolonial diz mais respeito à descentralização do pensamento eurodescendente do que a seu abandono, dando, em seu lugar, ênfase ao pensamento crítico produzido em condições coloniais,

subalternas, como especialmente válidos.

Autoras/es ligadas/os ao pensamento decolonial (ESCOBAR, 2005) têm sido capazes de construir um marco conceitual e metodológico novo e promissor para superar paradigmas e dar visibilidade à colonialidade do ser, do poder e do saber. Estas/es autoras/es e debates também apontam para a necessidade de estarmos cientes de que as disciplinas acadêmicas e instituições em geral estão inseridas em redes de poder hegemônico e que o conhecimento produzido por elas (e particularmente a forma de fazê-lo) é produto e reprodutor das mesmas relações de poder. Neste sentido, a proposta decolonial busca pensar e agir de várias formas complementares, desde a busca por uma diversidade epistêmica até uma aproximação com as comunidades subalternizadas e movimentos sociais que se movem nas bordas e margens das estruturas de poder (MIGNOLO, 2008). Tanto uma atitude como uma razão decoloniais são partes fundamentais para a percepção de que as formas de poder modernas têm produzido tecnologias de silenciamento, ocultação e morte que têm afetado de forma significativa diversos segmentos sociais ao longo do tempo. A partir daí, há que reconhecer que as formas de poder coloniais são múltiplas e que tanto os conhecimentos como a experiência vivida dos sujeitos marcados pela colonialidade são altamente relevantes para entender as formas modernas de poder e prover

alternativas a elas.

Neste sentido, o giro decolonial não se trata apenas de uma gramática da colonialidade, mas colocá-la no centro do debate como componente constitutivo da modernidade e ter a decolonização como projeto (MALDONADO-TORRES, 2005). Para tanto, há que se lançar mão de uma série de ferramentas conceituais e metodológicas que busquem uma mudança radical nas formas hegemônicas atuais de poder e dominação, destacadamente na construção de conhecimento, nas relações intersubjetivas e na configuração das instituições. Assim, constituem o momento mais fundamental do giro decolonial, por um lado, investigar as formas pelas quais as estruturas de poder continuam produzindo a colonialidade e, por outro, fomentar a mudança de uma atitude racista, sexista ou aristocrática para uma atitude decolonial. Uma vez que, como aponta Maldonado-Torres, “la descolonización no se puede llevar a cabo sin un cambio en el sujeto”. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 68).

Partindo do diagnóstico de que tanto a retórica da modernidade e progresso como a lógica da colonialidade e controle estão sustentadas por um aparato cognitivo que é patriarcal (normatizando as relações de gênero) e racista (baseado em classificações sociais racializadas) (MIGNOLO, 2008; QUIJANO, 2014), as opções decoloniais e o pensamento decolonial buscam,

assim, uma genealogia de pensamento que não seja fundamentada exclusivamente no pensamento eurodescendente, mas que possa recorrer a categorias e discursos explicativos que emergiram nas línguas e histórias dos povos ameríndios e africanos subjugados. Como exemplo deste fazer descolonial e que sempre esteve presente na história latino-americana Mignolo (2008) aponta os Candomblés, a Santería, o Vudú e a Capoeira, como exemplos. Neste sentido, se, por um lado, a colonialidade é a cara invisível da modernidade é também a energia que gera a de(s)colonialidade. (MIGNOLO, 2008, p. 10). A colonialidade, assim, designa histórias, formas de vida, saberes e subjetividades colonizadas, mas que a partir das tem se construído respostas decoloniais. A partir daí o pensamento decolonial encontra o que costumamos chamar de cultura popular ou folclore e as políticas sobre os patrimônios culturais no Brasil atual, destacadamente em seu aspecto imaterial. Encontro que abre a possibilidade para a valorização de manifestações culturais populares subalternizadas, mas, sobretudo, para que estas não sejam fetichizadas, esvaziadas de seu sentido histórico, perdendo o viés descolonial que tiveram e o potencial decolonial que têm, suas idiossincrasias, devires e possibilidades de futuro.

2. Notas para um giro decolonial sobre a preservação dos patrimônios culturais no brasil

2.1. Constituição e consolidação

A década de 30 do século passado foi palco de uma ampla reforma do Estado brasileiro que, iniciada durante o governo constitucional, teve seu ápice a partir da instauração do regime autoritário de Getúlio Vargas, em 1937. Um conjunto de medidas foram implementadas visando uma reestruturação institucional e uma reconfiguração das estruturas de poder no país – com forte centralização em detrimento das oligarquias regionais – no bojo das quais se identifica, para além de um modelo de Estado, um projeto de nação (SCHWARTZMAN, 2000; BOMENY, 1999; RUBIM, 2007).

Neste contexto, o Ministério da Educação e Saúde, que abrigou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, mais tarde IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), sob o comando de Gustavo Capanema de 1934 a 1945, tem lugar de destaque. Criado em 1930, o Ministério teve como primeiro titular Francisco Campos que, após breve passagem do médico Washington Ferreira Pires, retorna à pasta, dando lugar em seguida a Capanema. Ambos mineiros e aliados em diferentes momentos, Francisco Campos e Gustavo Capanema destacam-se

como os dois grandes articuladores políticos da área de educação e cultura no período, exercendo fortes influências legislativas e administrativas. Estiveram juntos, por exemplo, na instalação da Legião de Outubro, organização de jovens paramilitares de orientação fascista, criada no estado de Minas Gerais em fevereiro de 1931 por Francisco Campos (então Ministro da Educação) com o apoio de Gustavo Capanema (então Secretário do Interior e Justiça de Minas Gerais), apoiando os golpes de 1937 e 1964 (AGUILAR FILHO, 2011; CARVALHO, 2010).

Estas questões ajudam a perceber o caráter ideológico que orientava as políticas culturais e educacionais no período e as características que se procurava imprimir à nação brasileira. Some-se a isso o fato de que Luiz Felipe de Carvalho (2010) evidencia o aumento da participação conservadora católica junto às políticas educacionais da época. Para o autor, a manutenção de Gustavo Capanema à frente do Ministério de 1934 a 1945 “demonstra que houve uma linha de ação que não se perdeu durante toda a primeira fase da era Vargas, no que diz respeito à educação” (CARVALHO, 2010, p. 97-98). Como veremos a seguir, cabe supor que esta configuração é chave para um entendimento possível sobre as tipologias de bens culturais consagrados como patrimônio histórico pelo SPHAN, os valores que se pretendia consolidar e as ocultações subjacentes.

Os primeiros anos da gestão Capanema são também tempos de elaboração do Plano Nacional de Educação, lançado em 1937 e no qual a educação aparecia como o meio de criar uma cultura nacional comum e disciplinar as gerações, a fim de “produzir uma nova elite para o país. Uma elite católica, masculina, de formação clássica e disciplina militar” (SCHWARTZMAN 2000, p. 218). Neste projeto que Helena Bomeny chama de a “criação de um homem novo para um Estado Novo” (1999, p. 139), nas décadas de 1930 e 1940 surgem diversas instituições culturais que, por um lado, projetarão a nação e, por outro, construiriam para ela a ancestralidade que a justificasse, como o Serviço Nacional de Teatro, o Instituto Nacional do Livro, o Instituto Nacional do Cinema Educativo e o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que coordenava diversas áreas, como radiodifusão, teatro, cinema, turismo e imprensa (BARBALHO, 2007), além do próprio Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

Em uma exposição de motivos submetida ao presidente Getúlio Vargas, em novembro de 1937, Gustavo Capanema enfatizava a necessidade de institucionalização do SPHAN, de que fossem fixados os princípios fundamentais da proteção dos bens considerados de valor histórico ou artístico e que se estabelecessem penalidades sobre o dano aos mesmos (SPHAN/ProMemória, 1980). Elaborado o anteprojeto para a

criação do Serviço, o texto segue pelas casas legislativas, sendo aprovado pela Câmara dos Deputados, recebendo emendas no Senado Federal e voltando à Câmara para nova apreciação. Neste ínterim se dá o golpe do Estado Novo, dissolvendo o Congresso Nacional, em 10 de Novembro de 1937. Vinte dias depois o texto do Decreto-Lei 25 é, então, promulgado pelo presidente Getúlio Vargas, já no regime autoritário, organizando no Brasil a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional (CHAGAS, 2009).

De acordo com Paula Porta (2012), as primeiras décadas de atuação do SPHAN - e que por sua vez ajudou a moldar as concepções e ações sobre os patrimônios culturais no país (Motta, 2000) – “estiveram estritamente voltadas à proteção do legado material da colonização portuguesa e do período imperial” (PORTA, 2012, p. 11). Considerando-se os estudos de Rubino (1991), Motta (2000) e Chuva (2009), pode-se dizer que o período inicial de atuação do SPHAN foi o período mais significativo na construção e disseminação de uma imagem e uma significação sobre o patrimônio histórico e artístico nacional e sua gestão e que não houve alteração nos critérios por longos anos.

Conforme apresentado por Mario Chagas (2009), uma síntese proposta por Falcão (1984), ao analisar os bens consagrados como patrimônio em nível federal nas primeiras décadas de atuação do órgão:

indica tratar-se de: a) monumento vinculado à experiência vitoriosa branca; b) monumento vinculado à experiência vitoriosa da religião católica; c) monumento vinculado à experiência vitoriosa do Estado (palácios, fortes, fóruns, etc) e na sociedade (sedes de grandes fazendas, sobrados urbanos etc) da elite política e econômica do país. (FALCÃO, 1984, p. 28 como citado em CHAGAS, 2009, p. 106).

A constituição política sobre os patrimônios culturais no Estado brasileiro pode ser entendida, então, a partir da política educacional/cultural de formação da nação, levadas a cabo na primeira metade do século XX. Entre o prestígio do discurso da intelectualidade, da arte e da política, o SPHAN consolidou ao longo dos anos uma série de marcos sobre a cultura brasileira atribuindo a certos traços a privilegiada alcunha de *patrimônios*.

Lia Motta (2000) aponta que:

O patrimônio construído pelo IPHAN formou um quadro social da memória de referência à identidade nacional que alimenta a memória social dos brasileiros, para que se sintam membros pertencentes à nação. Como consequência, ao fixar na lembrança a imagem do que foi preservado como patrimônio nacional, esse quadro consolidou também a noção de patrimônio cultural lato sensu. Ou seja, o que foi valorizado como referência da memória nacional, com seus *padrões estético-estilísticos eruditos* e de excepcionalidade, se incorporou à memória social como referência de patrimônio cultural no seu sentido mais amplo, sendo referência das práticas de preservação mesmo diante de

novos conceitos para seu entendimento. (MOTTA, 2000, p. 18) (grifo meu).

Esse sistema de classificação sobre os patrimônios culturais, os valores que o sustenta e os discursos de identidade que subjaz aos patrimônios que serão consagrados a partir do SPHAN, constituem, portanto, lugar privilegiado para um giro decolonial à brasileira. Não há novidade no estabelecimento de relações entre história, poder e identidade. Várias/os autoras/es, em diferentes momentos e lugares têm abordado a questão e mostrado que um dos elementos-chave na estrutura das sociedades, das formas de dominação, dos movimentos sociais e das identidades coletivas tem sido a produção e controle de narrativas sobre o passado, o que abre espaço para a reflexão sobre a construção dos patrimônios culturais como marcos deste processo. Se é a partir de versões do passado e do controle sobre a memória social que as identidades sociais são estruturadas e legitimadas, é também a partir destas questões que estes discursos são desafiados e as relações de poder que atravessam o corpo social vão sendo redefinidas (CARRILLO, 2003).

2.2.1. Interlúdio: eurocentrismo e estética

A persistência de determinadas práticas, mesmo diante de novos conceitos na política federal sobre os patrimônios culturais,

instiga a uma investigação mais demorada sobre seus fundamentos. Assim, nesta seção, pretendo rastrear algumas questões que me parecem basilares nas concepções estéticas e estilísticas sobre as quais se desenvolveu a ação pública sobre os patrimônios culturais no Brasil e quais sentidos e discursos subjazem aos padrões eleitos e disseminados pelo SPHAN em suas primeiras décadas. Após estas considerações, quiçá seja mais fácil considerarmos a complexidade acerca da colonialidade e as demandas para novas práticas nas políticas públicas sobre os patrimônios culturais, destacadamente no que diga respeito às manifestações culturais populares.

Em seu ensaio “Arte como Sistema Cultural” (1997), o antropólogo estadunidense Clifford Geertz aponta que a abordagem que conhecemos sobre a arte se consolidou a partir do século XVIII, paralelamente à noção peculiar de “belas artes” e uma série de formalismos a priori para a sua execução. Elsa Ballesteros (2003), por sua vez, aponta que a concepção ocidental de arte teve início com as ideias de Platão e se desenvolveu sem grandes alterações em seus fundamentos desde a estética aristotélica e neoplatônica até a estética kantiana. Já Enrique Dussel (1997) apresenta o filósofo alemão Alexander Baumgarten como marco no desenvolvimento da estética como “teoria da sensibilidade”, já no século XVIII. De matriz platônica, como

apresentado por Ballesteros, esta ideia se desenvolveu ao longo do tempo e das/os autoras/es em geral a partir de uma concepção segundo a qual tão mais superior seria a arte quanto mais se aproximasse do *belo* como manifestação de uma ideia (*eidós*) abstrata de beleza. Sob esta perspectiva, tanto mais bela e grandiosa seria uma obra quanto mais refletisse e manifestasse em si a ideia abstrata e geral do belo nela contida. A partir deste mesmo princípio a arte revelaria, então, desde o gênio do artista que a produz até a evolução da cultura e da civilização da qual emerge. Com estas concepções é que o padrão de beleza eurodescendente se foi construindo historicamente como o mais próximo da ideia mesma do belo em si (DUSSEL, 1997).

Pari pasu a este processo, a palavra *aesthesis* (que se origina no grego antigo e chega às modernas línguas europeias com seus significados relacionados ao processo de percepção via sentidos, girando entorno de vocábulos como sensação ou sensação visual, gustativa ou auditiva), a *estética* passa, a partir do século XVIII, a ser entendida como a teoria geral acerca do belo em si mesmo. Essa transmigração da habilidade de perceber através dos sentidos para se restringir a uma concepção específica e exclusiva sobre uma ideia geral do belo em si mesmo pode ser apontado como a *colonização* (ou colonialidade) da *aesthesis* pela *estética*. Se a *aesthesis*, quanto capacidade de percepção via sentidos, é um

fenômeno comum a todos os organismos vivos com sistema nervoso, a estética, por outro lado, seria uma versão ou teoria particular e localizada sobre tais sensações relacionadas com a beleza, tornadas como universais (MIGNOLO, 2010; TLOSTANOVA, 2011).

Es decir, que no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre *aesthesis* y *belleza*. Esta fue una ocurrencia del siglo XVIII europeo. Por razones complejas, que tienen que ver con la construcción de Europa a partir de 1492, la teorización particular de la experiencia estética europea se universalizó deslegitimando e ocultando sus experiencias de satisfacción de las sensaciones y el gusto por la creatividad en el lenguaje, en las imágenes, en los edificios, en las decoraciones, entre otros, de civilizaciones no europeas (MIGNOLO, 2010, p. 13-14).

Em termos mais gerais, desde o século XV foi se construindo a ideia de que a Europa e os europeus constituiriam um nível mais avançado numa escala evolutiva unilinear e unidirecional, distinguindo-se a partir desta concepção a população mundial entre superiores e inferiores, mais ou menos racionais, mais ou menos primitivos ou civilizados, tradicionais ou modernos (QUIJANO, 2014). Neste processo, também a vivência eurodescendente sobre a beleza e sua concepção sobre arte e cultura se foram impondo

como universalmente verdadeiras e sua experiência estética como superior e sinônima de beleza (ou mais próxima do belo).

Enrique Dussel (1994) apresenta como Hegel defendia, em particular no segundo volume de sua *Filosofia da História Universal*, que a Europa seria o centro e o fim do mundo antigo e do Ocidente como tal, enquanto a Ásia, o começo. A América e os ameríndios eram identificados como a infância da humanidade e a África, por sua vez, com seus resquícios de animalidade, não teria propriamente história e por isso não seria mais mencionada na obra do filósofo germânico. Não seria, então, parte do mundo histórico, não apresentando o que se poderia identificar como um movimento ou desenvolvimento histórico. Seria “algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal”, segundo apresenta Dussel (DUSSEL, 1994, p. 17). Esta classificação, claro esteja, estaria manifesta nos mais diversos produtos da cultura material dos povos.

A ideia, portanto, da civilização europeia ocidental como a culminância de uma trajetória desde um estado de natureza, mais próximo do qual estariam africanos e ameríndios, traz consigo a concepção de que, justamente por essa posição na escala evolutiva, os europeus seriam os exclusivos criadores e protagonistas de um processo civilizatório colonial de dimensões mundiais. É neste

sentido que Enrique Dussel recua o processo histórico de constituição da subjetividade moderna para quando a Europa é confrontada com o “outro” nas Américas à época dos chamados descobrimentos, quando teve início a constituição propriamente de um ego europeu descobridor, colonizador e superior diante de um “outro” em geral. Outro que, para o autor, não fora des-coberto, mas en-coberto quanto “si mesmo” e construído quanto “outro”. (DUSSEL, 1994).

Esse eurocentrismo e seus escalonamentos estão na base de todo um processo de colonialidade, não só da política, mas também do ser e, claro, da estética. Em razão mesmo da colonialidade e da socialização sob seus termos, segundo Aníbal Quijano, o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva exclusiva dos europeus, mas do conjunto de pessoas educadas sob sua hegemonia e que naturaliza este processo.

Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada. (QUIJANO, 2014, p 287)

Conclui ainda Quijano que o mais notável sobre isso não é que os europeus pensem e imaginem a si mesmos e aos demais a

partir de seu particular sistema de classificação – o que não é um privilégio exclusivo deles, claro está -, mas o fato de que foram capazes de disseminar e estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro de um universo intersubjetivo mundial (QUIJANO, 2014).

Segundo Márcia Chuva (2003), Rodrigo Melo Franco de Andrade, Carlos Drummond de Andrade e Lucio Costa – figuras chave na constituição e consolidação da ação sobre os patrimônios históricos no Brasil – identificavam-se profundamente entre si pela crença na universalidade e origem comum da arte, “sendo este um ponto crucial na concepção de nação que se consagrou no Brasil a partir do SPHAN” (CHUVA, 2003, p. 315). A partir desta concepção, a “arquitetura tradicional” foi classificada em tipologias das manifestações *da* arte no Brasil, cronologicamente dividida em quatro períodos, correspondendo a cada qual um estilo específico. Ainda segundo a autora:

Trata-se de uma verdadeira tomada de posição, especialmente sob o aspecto da determinação de uma classificação evolutiva, que de forma sistêmica consagrou uma tipologia que seria reconhecida não somente no interior do Serviço, mas pela própria historiografia da arte no Brasil – uma historiografia da “civilização material brasileira”. [...] Essa cronologia comportava, em não mais de 250 anos (fins do século XVI e começo do XIX), as fases do processo civilizatório do mundo europeu ocidental: o clássico grego;

o românico; o gótico; e o renascentista. Todas essas fases estavam reunidas por uma adjetivação comum a todas elas no Brasil – o barroco –, que colocava as origens da nação brasileira sincronizadas com a história do mundo “civilizado”. (CHUVA, 2003, p. 325-326)

Além de pesquisas e publicações, também cursos eram promovidos pelo SPHAN quando de sua constituição, dos quais Santos (1996) destaca “História das Artes”, ministrado por Hanna Levy, “Arte Indígena”, ministrado por Heloísa Alberto Torres e “Formação da Civilização Brasileira”, ministrado por Afonso Arinos de Melo Franco, em 1941. Das aulas deste último resultou o livro “desenvolvimento da civilização material no brasil”, editado na série “publicações do sphan”, em 1944 (Teixeira, 2009). Arinos publicara ainda, em 1936, o livro intitulado “Conceito de Civilização Brasileira”. Civilização seria, para ele, a unidade de culturas manifesta racional e tecnicamente. Cultura, por sua vez, seria compreendida como a consciência comum, nascida e formada gradativa e coletivamente a partir de três elementos básicos, quais sejam: a raça, o espaço e o tempo (SERPA & CAMPIGOTO, 2010).

Segundo Serpa & Campigoto (2010), Arinos recorre à ideia de pluralidade, mas ainda numa perspectiva hierárquica, incorporando a concepção de cultura inferior e superior em suas análises, a partir do eurocentrismo supramencionado. Nesse sentido e acerca de uma civilização propriamente brasileira, Arinos

considera necessário examinar em seus diferentes lados o triângulo racial que a formara, triângulo retângulo no qual “o cateto menor representa a linha indígena; o maior seria a linha africana e a hipotenusa seria a linha europeia” (SERPA & CAMPIGOTO, 2010, p. 205). A civilização brasileira, então, seria o resultado da interpenetração de três raças e suas culturas, com pesos distintos segundo a evolução e a condição de cada uma. Assim, as contribuições advindas de indígenas e negras/os deixaram marcas na “civilização brasileira”, porem residuais. A partir destas considerações podemos compreender as bases da priorização dos bens eurodescendentes na política patrimonial brasileira: representariam a ancestralidade e vinculação com o passado que se queria enfatizar para o futuro a construir. Em termos de configuração da tipologia dos patrimônios culturais consagrados a partir destas concepções, sintetiza Silvana Rubino:

O SPHAN elegeu um Brasil antepassado que exclui alguns atores contemporâneos ao delimitar claramente de quem “descendemos”. Não é um discurso da superioridade branca, lusitana e cristã conferido pela detração do outro e sim pela sua exclusão, por meio da construção de um elo de ligação com o passado que remete bisavós, antepassados e ancestrais dignificados. O melhor do passado do SPHAN não traz à luz conflitos ou contrastes. Ao contrário, estabelece uma continuidade, ainda que na direção de um tempo que já passou (RUBINO, 1996, p. 103)

A partir de uma concepção sobre a humanidade e sua suposta evolução manifesta em sua produção cultural, aliada a um projeto político-pedagógico de construção da nação (com seus respectivos marcos simbólicos via patrimônios históricos oficialmente consagrados) é possível refletir sobre o enquadramento que se pretendia dar ao país em termos de ancestralidade e, também, os rumos que se almejava para o futuro. Ademais, como será adiante exposto, das escalas de valores e concepções eurocêntricas advirão silenciamentos, ocultamentos e classificações subalternizadas de práticas e bens culturais diversos, o que responde em parte pela sociedade que temos hoje e informam, por outro lado, as correções que podem ser feitas para um rumo adiante.

A constituição do campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil é marcada por valores vinculados não só às especificidades de uma época, mas também a projetos políticos. Neste sentido, não creio ser a mágica ação do tempo que, por si só, superará suas consequências, mas sim ações conscientes, deliberadas e sistemáticas em sentido oposto é que construirão alternativas.

2.3. Estética, Colonialidade do Ser e Arte De(s)colonial

Madina Tlostanova (2011) dirá que uma das peculiaridades

humanas é a habilidade de usar simultaneamente dois mecanismos diferentes de orientação do comportamento: o intelecto e as emoções; e dois tipos de experiência cultural, a racional-analítica e a emocional-sensual, que se interseccionam justamente na esfera estética. A colonialidade entra em cena, imperceptivelmente, substituindo a capacidade humana de percepção simultaneamente intelectual e emocional com um conjunto específico de valores estéticos construídos e apresentados a priori como universais. A colonialidade da *aesthesis* pela estética, conforme já assinalado.

La estética europea de la modernidad colonizó la *aesthesis* como parte de su colonización global del ser y del conocimiento, llevando a formulaciones estrictas de los que es bello y sublime, bueno y feo, a la creación de estructuras canónicas, genealogías artísticas, taxonomías específicas; cultivando preferencias de gusto, determinando según caprichos occidentales el rol y la función del artista en la sociedad, siempre otrificando lo que cayera de esta red. (TLOSTANOVA, 2011, p. 15).

Neste processo, Walter Dignolo (2010) aponta a opressão e a negação como dois aspectos da lógica da colonialidade. O primeiro opera na ação de um indivíduo sobre outro em relações desiguais de poder, enquanto o segundo se dá sobre os indivíduos à medida que negam o que no fundo sabem. Num caso, a opressão sobre expressões alheias e diversas; no outro, a negação da alteridade

que lhe é própria. A retórica da modernidade cria as expectativas do que deveria ser e as naturaliza, operando o que Mignolo chama de colonialidade do ser (subjatividade), do sentir (aesthesis) e do saber (epistemologia) (MIGNOLO, 2010). Assim, mais do que em rígidas regras e formas prescritas, a colonialidade da estética se manifestaria na percepção do que seja belo. Refletir sobre concepções estéticas, acerca da noção de belo e a colonialidade da estética consagrada pela ação do IPHAN ao longo dos anos aparecem como fundamentais atualmente, com uma política que deve basear-se nas referências culturais dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Segundo Madina Tlostanova (2011), apenas uma criatividade descolonial se converteria numa maneira de liberar o conhecimento e o ser, “a través de la subversión, la burla, la resistencia, la re-existencia y la superación de la modernidad y sus mecanismos creativos, normas y limitaciones” (TLOSTANOVA, 2011, p. 15). De um lado, descolonizar a arte e seus cânones e, de outro, descolonizar a *aesthesia*, a percepção estética que vincula subjativamente beleza ao padrão da arte clássica da Europa. Estes dois impulsos colaborariam dinamicamente no mecanismo do que a autora chama de “anti-sublime decolonial”, liberando a percepção do sujeito das capas colonizadoras da estética normativa ocidental, permitindo-o criar seus princípios estéticos, emanados

de sua propria historia local, “de su geo- y corpopolítica del conocimiento” (TLOSTANOVA, 2011, p. 18).

No que Tlostanova apresenta como uma estética decolonial, a arte é repensada no diálogo com outras éticas, outros sistemas de valores e outros ideais de beleza.

El arte decolonial sigue deconstruyendo las oposiciones binarias de bello y feo, trágico y cómico, elevado y bajo. Estas coexisten y se entre-penetran simultáneamente en la realidad, en la gente, en el arte, basadas en el principio de dualidad no-excluyente que se encuentra no sólo en la lógica multi-semántica, sino también en muchas tradiciones y modelos epistémicos indígenas. (TLOSTANOVA, 2011, p. 19).

Em contraposição à colonialidade da estética, com suas pretensões de universalidade, não está, portanto, o retorno a uma suposta expressão artística supostamente pura ou essencial, mas a busca por legitimar outras formas de experiência e expressão estéticas, outros sistemas de valores, considerados segundo os significados dos que os forjaram. Neste sentido, quando falamos dos espaços abertos pelas novas concepções de patrimônio cultural vigentes no Brasil a partir da noção de referência cultural e seus instrumentos de gestão, falamos de um espaço promissor para expressões, criações e ações políticas decoloniais diversas e emancipatórias, no que tem lugar de destaque as artes e culturas populares, não raro subestimadas e subvalorizadas.

3. Dos novos patrimônios ao patrimônio de(s)colonial

3.1. Novas ideias, novos patrimônios

Francisco Weffort (2006) considera que a partir da década de 1950 ocorre uma transição de um tipo de história das ideias para outro, mais aberto e disposto a agrupar as massas. Este contexto palco também dos primeiros congressos de antropologia e sociologia no Brasil, dentre os quais destacam-se a II Reunião Brasileira de Antropologia, de 1955, realizada na Universidade da Bahia, em Salvador e na qual se constituiu a Associação Brasileira de Antropologia.

Cavalcanti e Vilhena (1990) afirmam, por sua vez, que desde a segunda fase do movimento modernista aparece com centralidade no pensamento social brasileiro a determinação do caráter particular da nação brasileira, viabilizando sua incorporação na modernidade (CAVALCANTI e VILHENA, 1990). A segunda metade do século XX dá lugar a novos paradigmas nas ciências sociais brasileiras, no qual o conceito de cultura ocupa lugar de destaque. A partir deste período é possível observar uma redefinição do conceito de cultura, pensado não mais como especificamente relacionado a artefatos materiais ou comportamentos concretos, mas, sobretudo, a partir dos

significados a eles atribuídos (COSTA, 2008).

Em relação à questão patrimonial especificamente em solo europeu, Françoise Choay (2001) observa que a partir da década de 1960 ocorreu uma grande transformação na prática e nos conceitos envolvidos na preservação dos patrimônios culturais. Passaram a ser reconhecidas obras de um passado mais recente e, do ponto de vista das tipologias, novas categorias consideradas objeto de preservação foram acrescentadas, com a crescente, ainda que lenta, valorização de bens antes não consagrados, como habitações operárias e estabelecimentos industriais. Neste compasso observa-se a história da preservação no Brasil narrada pelo IPHAN (SPHAN/PRO-MEMORIA, 1980) marcando esta época e a correspondente gestão de Renato Soeiro junto ao órgão pelo deslocamento do foco nas edificações isoladas para conjuntos urbanos.

Paula Porta (2012) lembra que na década de 1970 tiveram início as discussões sobre a necessidade de atualização e ampliação do conceito de patrimônio no Brasil, a fim de que abarcasse a diversidade cultural da sociedade brasileira. Maria Cecília Londres Fonseca (1996), analisando a trajetória do atual IPHAN desde a saída de Rodrigo Melo Franco de Andrade, em 1967, até 1990, distingue dois momentos: um, ao longo da década de 1970, marcado pela apresentação da atividade preservacionista sobre os

patrimônios culturais como compatíveis com o desenvolvimento do país; e um momento *pari pasu* à chamada distensão na ditadura civil-militar. Este segundo período, marcado pela atuação de Aloísio Magalhães, buscara nas ideias de participação da comunidade “os recursos para legitimar uma política cultural que se queria democrática” (FONSECA, 1996, p. 154).

Ainda segundo a autora, a atuação consagrada pelo SPHAN era considerada inadequada aos novos tempos pretendidos pela administração federal de então, em que deviam ser compatibilizadas a gestão patrimonial e o desenvolvimento socioeconômico do país. Por outro lado, também parte da intelectualidade da época via a atuação do órgão como “elitista, pouco representativa da pluralidade cultural brasileira, e alienada em relação aos problemas fundamentais do desenvolvimento nacional” (FONSECA, 1996, p. 155). Quiçá visando concatenar estes setores, pode-se assinalar o Programa Cidades Históricas (PCH), lançado em 1973 e o fato de o Plano Nacional de Cultura de 1975 mencionar a cultura entre as metas da política de desenvolvimento do período. Ainda em 1975 é criada a Fundação Nacional de Arte (FUNARTE), com a atribuição de formular, coordenar e executar projetos e programas no âmbito da produção cultural e, fora do MEC (Ministério da Educação e Cultura), mas no Ministério da Indústria e Comércio, é organizado o Centro

Nacional de Referência Cultural (CNRC) (SPHAN/PRO-MEMORIA, 1980).

Segundo Fonseca (1996) o CNRC, sob a liderança do designer Aloísio Magalhães, não trabalhava com a noção de patrimônio cultural, mas de bem cultural e cultura popular e “se colocava reticente à prática da preservação do patrimônio histórico e artístico conduzida pelo IPHAN”. (FONSECA, 1996, p. 158). O CNRC, segundo apresenta a autora, propunha uma associação entre cultura e desenvolvimento que se coadunava aos parâmetros do regime fornecidos pelos Planos Nacionais de Desenvolvimento. Para tanto, o CNRC promoveu levantamentos socioculturais, inventários de padrões de tecelagem manual e de trançado indígena, debates sobre a questão da propriedade intelectual de processos culturais coletivos, discussão sobre legislação e políticas públicas sobre produtos artesanais e programas de fomento à atividade. Por outro lado, trazia a proposta de identificar um “sistema referencial básico a ser empregado na descrição e na análise da dinâmica cultural brasileira” (SPHAN/PRO-MEMORIA, 1980, p. 23). Assim, é emblemático identificar como a cultura popular é pensada no âmbito das instituições e das políticas públicas relacionadas à indústria, comércio e ao desenvolvimento e ainda não vinculada aos marcos de identidade via patrimônios culturais.

Ao longo dos anos, uma movimentação institucional

potencializou uma ampliação conceitual que gestou a concepção sobre os patrimônios culturais que conhecemos no Brasil hoje e a consequente (e crescente) complexidade da atuação do Estado na sua proteção, alcançando o patrimônio até então não consagrado, vinculado a amplos setores historicamente subalternos. Em 1985 torna-se Patrimônio Histórico do Brasil a Serra da Barriga, em Alagoas, onde se localizaram os quilombos de Palmares e, em 1986, o Terreiro da Casa Branca, na Bahia, um dos mais importantes e antigos do candomblé baiano.

Fonseca (1996) levanta um aspecto importante das reivindicações pelos Tombamentos de Casa Branca e da Serra da Barriga como Patrimônios Culturais do Brasil. Diz a autora que os grupos engajados lembravam a importância de que aqueles bens fossem inscritos por seu valor histórico e não apenas etnográfico, o que significa muito em termos simbólicos e como ação de sentido decolonial, se relembramos as observações feitas anteriormente acerca do Tombamento da Coleção Museu de Magia Negra e as concepções sobre as diferentes contribuições étnicas na construção do que seria uma civilização brasileira. Estes Tombamentos, neste sentido, são bem mais representativos se olharmos pela perspectiva de uma aproximação com o pensamento decolonial. Representativos de ações descoloniais de amplos segmentos subalternizados, aqueles bens culturais foram Tombados graças à

ação decolonial de setores da sociedade herdeiros daquele histórico. Por sua vez, estes Tombamentos marcam um processo gradual, lento, porém até aqui constante, de renovação e ampliação conceitual e instrumental sobre os patrimônios culturais no Brasil. Não obstante, concluirá Fonseca (1996) que, em termos de tombamentos, porém, foram relativamente poucos os bens tombados nessa perspectiva.

Assim, além de considerarmos iconicamente aqueles como outros tombamentos análogos, me parece relevante refletirmos sobre as relações de poder que eles evidenciam, que não começam e tampouco terminam com a chancela patrimonial. Os valores e conflitos pré-existentes continuam lá e os novos que eventualmente se pretende representar não se instauram magicamente com a liturgia de inscrição num Livro de Tombo ou Registro.

Além destes emblemáticos tombamentos, um conjunto de iniciativas empreendidas ao longo das décadas de 1970 e 80 configurou o cenário que resultou na presença do Patrimônio Cultural na Constituição de 1988 de forma ampliada em relação às décadas anteriores, sendo apresentado em suas dimensões material e imaterial. Segundo Luciano Lima Rodrigues:

a instalação da Constituinte Brasileira no final dos anos 80 foi também um marco considerável na construção do atual conceito de patrimônio cultural, uma vez que as forças dos

partidos de esquerda, dos grupos intelectuais e dos órgãos de cultura juntaram-se para construir um conceito de patrimônio cultural de conteúdo mais dinâmico, mais vivo, mais popular e, acima de tudo, que favorecesse o exercício da cidadania, processo que vinha sendo construído desde os anos 70 (RODRIGUES, 2006, p.11 conforme citado em TELLES, 2007, p. 44).

Atuações já no seio do Estado, somadas a uma efetiva articulação dos movimentos sociais ao longo do processo de redemocratização do país contribuíram para que, na Constituição Federal promulgada em 1988, na seção destinada à Cultura, o artigo 215 estabelecesse que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já no artigo 216 lemos que:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico,

ecológico e científico.

Diferentemente da concepção de política patrimonial norteadada pelo interesse público entendido sob o ponto de vista do Estado, como subjaz ao Decreto 25/1937, a Constituição de 1988 referencia a perspectiva da política patrimonial a partir dos diversos segmentos componentes da sociedade brasileira e apresenta a participação dos indivíduos e grupos que vivenciam uma manifestação cultural como essenciais às diferentes etapas da política patrimonial e sua gestão. É neste sentido que no Parágrafo 1 do mesmo artigo 216 lemos que “o poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro” por meio de registros, tombamento e outras formas de acautelamento e preservação” (Grifo meu).

A partir deste ponto pode ficar mais clara a aproximação entre o pensamento decolonial e a concepção vigente no país sobre os patrimônios culturais, uma vez que permite inscrever memórias e saberes historicamente subalternizados e que a gestão das políticas públicas da área tenham espaço para a participação da comunidade que os vivencie. Ademais, a partir também da abertura a novas tipologias de patrimônio, como as formas de expressão e modos de crias, fazer e viver, abre-se espaço para que práticas historicamente associadas às culturas populares passem a compor o patrimônio cultural brasileiro.

3.2. Referências, patrimônios e sistemas culturais

A perspectiva de apreender a cultura a partir de uma dimensão valorativa e referencial pode ser vista também como ilustrativa de uma transição do conceito de *patrimônio histórico e artístico* para o conceito de *patrimônio cultural*, de forte cunho antropológico e que enfatiza a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes grupos a seus bens e práticas culturais (GONÇALVES, 2007).

Segundo o texto constitucional, para um produto ou manifestação cultural ser considerado patrimônio cultural do Brasil há que levar-se em conta o valor referencial que possuam para grupos formadores da sociedade brasileira. Neste sentido, podemos inferir que o constituinte imprimiu ao texto uma concepção segundo a qual os elementos (materiais ou não) produzidos pela cultura são indissociáveis dos significados a eles atribuídos por aqueles que os vivenciam. Não têm, portanto, valor em si mesmos ou atribuídos por técnicos especialistas, mas o valor que se lhes atribui determinado segmento social que os vivencie. Os elementos culturais ou seu conjunto, por sua vez, mais significativos, “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”

constituíriam patrimônio cultural do Brasil.

Segundo Maria Cecília Londres Fonseca (2003), a partir dos anos 1970, com a reorientação da prática da preservação dos patrimônios culturais implementada pelo Estado desde 1937, destaca-se a noção de referência cultural como marca de uma postura inovadora em relação à noção de patrimônio histórico e artístico, na medida em que abre espaço privilegiado para o patrimônio cultural não consagrado. É também aqui que a concepção vigente no Brasil sobre os patrimônios culturais é propícia a uma proposta decolonial, uma vez que deve abranger não mais os critérios e tipologias consagradas, mas as paisagens, edificações, objetos, fazeres, saberes, celebrações e crenças que configurem uma referência à memória e à identidade dos diversos grupos sociais. As referências culturais de grupos historicamente subalternizados e invisibilizados começam a ser reconhecidas nos textos legais como objetos de direitos (FONSECA, 2003) e como marcos legítimos de identidade.

Observa ainda Fonseca que:

O ato de apreender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que falem daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo. Nessa perspectiva, os sujeitos dos diferentes contextos culturais têm um papel não

apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural. (FONSECA, 2003, p. 14)

Assim, mais que tratarmos um artefato ou manifestação cultural segundo suas propriedades formais, morfológicas, seus elementos estéticos, estilísticos ou supostos valores que tenham *em si*, há que considerar os conteúdos simbólicos e vínculos entre estes elementos e dimensões estruturantes da vida social, como a memória e a identidade e, segundo quem os vivencie. Tal perspectiva, além de abrir a política patrimonial a referenciais e tipologias antes não contempladas, as/os detentoras/es das manifestações culturais passam a ser fundamentais (ao menos axiologicamente) na construção de conhecimento.

Uma concepção que se pode extrair do texto constitucional, portanto, é que as produções culturais ou artísticas apresentam uma relação atávica com outros aspectos da vida social e com elas compõem (e revelam) a cosmologia, a forma de ver o mundo e se posicionar nele que particulariza os diferentes segmentos da sociedade. Segundo o “Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais” (IPHAN, 2000), as referências culturais dizem respeito aos sentidos e valores atribuídos por diferentes sujeitos a seus bens e práticas culturais. São objetos ou manifestações culturais às quais se atribui importância diferenciada na vida social e que, por isso, constituem para determinado grupo

marcos de identidade e memória (IPHAN, 2000).

Assim, uma obra de arte, um artefato ou uma manifestação cultural traz os elementos simbólicos que compõem o sistema cultural do qual faz parte e tem, para usar as palavras do antropólogo Clifford Geertz, “uma conexão ideacional e não mecânica com a sociedade da qual emergem” (GEERTZ, 1997, p. 150). A partir destas digressões, uma perspectiva que me parece especialmente válida para os trabalhos relacionados à política patrimonial no Brasil hoje diz respeito a ver os bens ou manifestações culturais como sistemas culturais (GEERTZ, 1997; GEERTZ, 2008) ou elementos constitutivos destes. A partir disso, os patrimônios culturais podem ser em parte entendidos como estandartes ou portadores de referências culturais que nos forjam enquanto as forjamos, individual e coletivamente, nas mais diversas práticas cotidianas; e que estas práticas e patrimônios, por sua vez, formam um sistema com outros e mais diversos elementos e dimensões da vida social, um sistema cultural onde múltiplos processos são estruturais e estruturantes.

A ideia de sistema cultural (ou social) aparece em inúmeros momentos e autoras/es nas Ciências Sociais. Na sociologia parsoniana, por exemplo, sistema social e sistema cultural aparecem articulados, só podendo ser decompostos por operações analíticas. Um elemento separado do todo seria mera abstração.

Porém, a preocupação analítica de Parsons voltava-se ao problema clássico da ordem social e sua harmonização espontânea mediante a integração da personalidade ao sistema social e a internacionalização dos valores oriundos do sistema cultural. Parsons parte de uma visão de sociedade estável, como uma estrutura articulada entre as diferentes funções dos sistemas na vida social. Também em Niklas Luhmann (aluno de Parsons), aparece a busca pela compreensão dos sistemas sociais. Interessante em suas formulações é sua concepção acerca do dinheiro, das leis e do poder como meios de comunicação ou intercâmbio simbolicamente generalizados. Porém, ao longo de sua obra deixa de considerar o que chamava de sistemas abertos e suas relações com o meio (absorvendo influências e devolvendo resultados), substituindo pela ideia dos sistemas fechados, auto referidos ou autopoieticos, reduzindo-lhes a complexidade.

Na antropologia, em diferentes autoras/es, sociedade ou cultura aparecerão como sistemas, constituídos por sua vez por elementos que se articulam e relacionam. Lévi-Strauss, por exemplo, em sua “Introdução à obra de Marcel Mauss” (1974), dirá que

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas,

a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros (LEVI-STRAUSS, 1974, p. 19)

Ainda na supracitada introdução, dirá Lévi-Strauss que à própria noção maussiana de fato total subjaz o entendimento de que “o social não é real senão integrado em sistema” (LEVI-STRAUSS, op. Cit.p. 23-24). Evans-Pritchard (1991), por sua vez, considera que a vocação da antropologia é centrar-se no estudo de sociedades em termos de sistemas morais e não em sistemas naturais, em padrões e não em leis científicas ou mesmo em interpretações em vez de explicações, próximo do que marcará a obra de Clifford Geertz. Para este último, o recurso à categoria sistema tem função semiótica e não biológica, onde as culturas podem ser lidas como um texto (não um organismo), a partir dos signos, símbolos, significados e estruturas de significação que a componham. Como um “sistema ordenado de símbolos culturais” (GEERTZ, 2008, p. 108). Para o antropólogo estadunidense, o conceito de cultura denota um padrão de significados transmitidos historicamente e incorporado em símbolos, “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas” (GEERTZ, 2008, p. 66), por meio das quais a humanidade comunica, perpetua

e desenvolve conhecimentos e atividades em relação à vida.

Geertz concebe as sociedades como regidas por símbolos a partir dos quais percebemos, ordenamos, sentimos, raciocinamos, julgamos, agimos, enfim, vivemos. A lógica destas formas simbólicas, porém, não estaria dada em si e em sua estrutura, mas é construída socialmente, interpretada, aprendida e transmitida. Os sistemas culturais possuem assim, para Geertz, uma lógica, uma racionalidade em seu funcionamento, mas que não são intrínsecos, devendo por isso ser buscados nas experiências dos indivíduos e grupos sociais em seu tempo e lugar. Em função disso, nas palavras do autor de *O Saber Local*: “a explicação passa a ser vista como uma questão de conectar a ação a seu significado e não o comportamento a seus determinantes” (GEERTZ, 1997, p. 55).

O pensamento crítico latino-americano, por sua vez, também recorrerá à ideia de sistema, porém enfatizando os sistemas abertos e dinâmicos e as relações de poder e conflitos, o que não aparece de modo relevante na produção de Geertz, por exemplo. A partir das reflexões do filósofo colombiano Roberto Salazar Ramos, Santiago Castro-Gomez (1996) considera que a vida social seria impossível sem um ordenamento da experiência, “sin un horizonte de sentido a partir del cual el mundo es esclarecido, tipificado y explicado” (Castro-Gomez, 1996, p. 4). Este processo não é exclusivamente individual, senão que depende da atividade

cognitiva do sujeito a partir de uma série de códigos socialmente construídos “y que cambian según el modo en que se configura o desconfigura el tejido de relaciones entre los actores sociales” (op. cit). Para o filósofo colombiano, as coisas no mundo social e a relação entre elas ganham sentido e se fixam

a través de un determinado sistema de ordenamiento, de una específica serie de organizaciones y de una cierta red que las entreteje y les configura su sentido y significación. Fuera de este sistema, las cosas y sus relaciones perderían sentido y significación. (CASTRO-GOMEZ, p. 4)

Esta concepção se aproxima à definição já clássica de Geertz da cultura como teia de significados, o que os autores latino-americanos enfatizarão são as relações de poder envolvidas neste processo histórico sob os mais variados aspectos. A partir do “Simposio Mundial de Cartagena - Crítica y Política en Ciencias Sociales”, ocorrido em 1977, dirá o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda que, em termos analíticos, os sistemas devem ser delimitados e enfatizará que “uno de los elementos principales en la fijación de tales límites en los sistemas es, precisamente, el poder” (BORDA, 2009, p. 315). A partir deste recorte é que procurei refletir sobre as relações de poder e o contexto sociopolítico na constituição da preservação dos patrimônios culturais no Brasil. Ao sistema de classificação patrimonial

consagrado subjazem valores e hierarquizações marcados pela colonialidade, reproduzindo simbolicamente as relações de poder assimétricas das quais emergem, contribuindo assim para perpetuá-las.

Enfim, sugiro que podemos ver os patrimônios culturais, analiticamente, por um lado, como objetos ou práticas culturais às quais são atribuídas coletivamente o sentido de marcos de identidade, referências culturais para os segmentos sociais que os vivenciam e, por outro lado, como categoria sociológica moderna, diretamente vinculada aos dispositivos institucionais do Estado e seus discursos técnico-científicos, construída a partir da lógica do Estado-nação, configurando um saber regular e ao qual subjaz uma estrutura de poder.

guisa de exemplo, lembremos que Pierre Clastres (1980) falará de como a referência a memórias ancestrais estará presente em diferentes culturas ameríndias, nas quais o discurso mítico e o próprio rito garantiriam a perenidade da sociedade ao longo do tempo. Coisa distinta, sugiro, da noção de “patrimônios culturais” como a conhecemos, constituída concomitantemente à formação dos Estados nacionais eurodescendentes e que fazem uso dessas narrativas para construir memórias, tradições e identidades. Neste sentido, sugiro que analiticamente é possível delinear práticas ou objetos culturais que sejam para dado grupo referências culturais

em termos de memória, ação e identidade e, por isso, “patrimônio cultural” para aquela coletividade. Outra coisa, porém, são os discursos do patrimônio cultural, presentes nas modernas sociedades nacionais, que florescem nos meios intelectuais e políticos e são produzidos e propagados por diversas iniciativas e mecanismos institucionais e ideológicos de construção de identidades e memórias, marcadamente vinculados ao Estado nacional.

3.3 - Patrimônios culturais e saber patrimonial.

Michel Foucault define um saber como um “conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 204). Os elementos do saber são a base a partir do qual se desenvolvem descrições, se constroem proposições (coerentes ou não), se desdobram teorias. Um saber, segundo o autor, é o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico. Alexandre Corrêa (2009), a partir das contribuições do filósofo francês, busca delinear o que chama de saber patrimonial, qual seja “todo discurso e toda prática enunciados e executados em nome da constituição de qualquer espécie de patrimônio, seja ele natural, cultural, econômico, jurídico, etc.” (CORRÊA, 2009, p. 116). Com isso o autor busca salientar a importância do uso dos princípios da

arqueologia de Michel Foucault “no estudo dos processos de patrimonialização que têm sido desenvolvidos recentemente na sociedade brasileira” (loc. Cit.).

Nesta proposta de arqueologia da prática preservacionista sobre os patrimônios culturais no Brasil, Corrêa (2009) aponta alguns domínios a terem suas práticas discursivas investigadas: o domínio dos objetos, no qual são especificados como os bens adquirem o status de patrimônios; o domínio do sujeito, o qual remete aos diferentes especialistas considerados legítimos a se manifestar sobre tombamentos e registros; e o domínio dos conceitos e das categorias, que aparecem associados ao vocábulo *patrimônio* ao longo do processo histórico da constituição do campo (como *histórico e artístico, etnográfico* ou *cultural*). Por fim, o domínio das possibilidades de usos em que se encenam as ações de preservação, salvaguarda e promoção dos bens culturais tombados e/ou Registrados. É desta forma que Alexandre Corrêa (2009) pretende perceber os discursos, as práticas efetuadas e seus dispositivos em nome do patrimônio cultural na sociedade brasileira como constituintes de um *saber patrimonial*.

A ideia de preservação atravessou décadas do século XX cristalizando-se em dispositivos institucionais, como departamentos, órgãos, secretarias, conselhos, superintendências, etc., onde atuam e agenciam-se pessoas e coisas em nome do patrimônio e da memória. (CORRÊA,

2009, p. 117)

Foucault (2008), em sua proposta arqueológica, mostra que, mais do que buscar a continuidade dos temas, das imagens e das opiniões através do tempo, poderíamos demarcar a localização dos pontos de inflexão nos discursos. Quando se tenta reconstruir uma arquitetura conceitual de um discurso, como o patrimonial, por exemplo e o delineamento de sua unidade discursiva, não se está buscando a descoberta ou não da coerência ou coesão dos conceitos, mas em sua emergência simultânea ou sucessiva a outros discursos, em seus afastamentos ou agenciamentos e, eventualmente, em sua incompatibilidade.

A busca, na verdade, passa mais por reagrupar os enunciados, descrevendo seus encadeamentos e explicitando as formas sob as quais se apresentam, pela ausência ou pela persistência de temas. Em certa medida neste sentido é que observar as propostas eugênicas no campo da educação e da cultura, o eurocentrismo nas concepções artísticas, as colocações e atuações de alguns sujeitos chave, o racismo e o evolucionismo simultaneamente à constituição das políticas públicas para os patrimônios culturais no Brasil contribui para compreender o valor e o lugar atribuído aos grupos sociais subalternizados e suas manifestações culturais. Consequentemente, a partir destas questões é possível considerar a complexidade da colonialidade deste processo e a importância,

constância e intensidade das ações que devem se levar a cabo para reverter este quadro.

Quando delinea os limites de sua arqueologia, Michel Foucault (2008) destaca que a instância discursiva é estruturada por relações encarnadas em instituições e regulamentações historicamente determinadas. Ao aplicar a atividade arqueológica ao corpo de enunciados, práticas e discursos produzidos em nome do saber patrimonial, Corrêa (2009), por sua vez, almeja compreender a formação discursiva, a constituição dos conceitos e dos objetos forjados em nome do patrimônio cultural, “a fim de apreender as relações de poder subjacentes a estas práticas patrimoniais” (CORRÊA, 2009, p. 118).

Os enunciados sobre os patrimônios não falam do mesmo objeto a cada época. Ou, em outras palavras, os patrimônios não dizem o mesmo, ao longo do tempo, sobre a nação que se pretende que representem. Desta forma, a unidade dos discursos sobre os patrimônios culturais não teria a ver com o objeto patrimonial, seja ele qual for, *em si* e em particular, mas com as condições sociais que permitem a sua emergência como patrimônio em cada época. Seria necessário observar, então, não a continuidade do objeto “patrimônio” entre o histórico e artístico e o cultural, mas perceber todas as séries de enunciados que os constituem e suas (des)continuidades. O que era patrimônio antes, o que é hoje, o que

pretendem representar e quem constrói os discursos ou saberes para isso.

Cenário de disputa política, o saber patrimonial (CORRÊA, 2009) é por isso mesmo dinâmico e controverso. Assim, também em disputa estará a definição dos discursos legítimos, que por sua vez passa pela discussão de quem tem poder para definir legitimamente o que é legítimo. No caso dos patrimônios culturais, o Estado e seu aparato técnico-burocrático têm tido o monopólio da chancela em detrimento dos discursos veiculados por diversos segmentos sociais sobre suas próprias referências culturais.

A patrimonialização de um objeto ou manifestação cultural pode ser entendida, então, como o processo de seleção e sistematização de um determinado aspecto da cultura, atribuindo-lhe um valor diferenciado e sobre o qual se constrói um discurso do gênero técnico-científico. Aquela manifestação cultural, agora patrimônio, passaria a ter, então, um sentido e valor novo (patrimonial), por um lado e, por outro, subúrbios, discursos/sentidos não oficiais, não sistematizados, oriundos do senso comum e da cotidianidade da prática cultural.

Conforme venho procurando argumentar, a perspectiva de apreender a cultura a partir de uma dimensão valorativa e referencial como uma forma de orientar a gestão patrimonial desloca o foco dos bens em si para a dinâmica social de atribuição

de valores, o que significa, por um lado, buscar formas de se aproximar do ponto de vista daquelas/es que vivenciam diretamente as práticas culturais patrimonializadas e, por outro, trazer à arena decisória novos sujeitos e suas perspectivas como especialmente relevantes na delimitação e gestão sobre o patrimônio cultural brasileiro (FONSECA, 2003). Ao basear a política de preservação na noção das referências culturais dos segmentos detentores dos bens, considerando que estas devam ser compreendidas a partir de seus contextos, a questão patrimonial no Brasil de hoje suscita aquilo que Foucault (1999) chamou de “insurreição dos saberes submetidos”: a valorização de saberes que haviam sido desqualificados frente ao saber científico. A atual política brasileira sobre os patrimônios culturais, em especial para a salvaguarda de sua dimensão imaterial, como será apresentado, aparece como lugar privilegiado para que o saber acadêmico acople o saber popular na geração de conhecimento sobre suas manifestações culturais.

Por outro lado, a noção de referência cultural como base abre as políticas sobre os patrimônios culturais a novas práticas de gestão participativa com vistas à autonomia e sustentabilidade, o que torna propício refletir sobre a aproximação da questão patrimonial com uma nova relação epistemológica e de poder, incluindo os chamados detentores das manifestações culturais na

gestão das políticas públicas e na construção de conhecimento sobre suas práticas e saberes. Na prática profissional, porém, tal perspectiva revela a política pública sobre os patrimônios culturais como uma arena política onde se encontram setores da sociedade em posições historicamente assimétricas. Inúmeras questões se colocam ante a implementação de uma política pública com este viés, desde aquelas relacionadas aos processos administrativos e ao aparato técnico e burocrático que é preciso mobilizar até relações políticas, institucionais e intersubjetivas complexas, marcadas pela colonialidade em seus múltiplos aspectos e particularidades locais.

Assim, não obstante todo o potencial decolonial, a política federal para os patrimônios culturais baseada na noção de referência cultural encontra limites na própria colonialidade em suas múltiplas dimensões. Fonseca (1996 e 2007) e Motta (2000) observam algumas destas limitações à prática profissional imposta aos avanços conceituais sobre os patrimônios culturais nos anos recentes no Brasil, seja na pequena participação social nos processos de patrimonialização e gestão, seja na permanência de tipologias consagradas em detrimento da diversidade. Para uma reflexão sobre possíveis nexos entre a concepção atual sobre os patrimônios culturais no Brasil e o pensamento decolonial há que se levar em conta, evidentemente, estas limitações.

Como já apresentado, constitui o momento mais fundamental

do giro decolonial investigar as formas pelas quais as estruturas de poder têm produzido a colonialidade e também fomentar propostas decoloniais. Sob este ponto de vista, uma política pública para os patrimônios culturais baseada na noção de referências culturais abre espaços a amplas ações decoloniais e em seus mais variados aspectos: sobre a colonialidade do ser e da subjetividade, reinscrevendo e revalorando memórias e ancestralidades; sobre a colonialidade do sentir, ressaltando estéticas e diversas formas de agenciamento sensorial (*aesthesis*); e sobre a colonialidade do saber, legitimando as epistemologias e discursos das/os que vivenciam as manifestações culturais patrimonializadas. Os espaços conceituais abertos, porém, só serão efetivamente ocupados institucionalmente e, sobretudo, na cotidianidade das práticas sociais, se levarmos em conta a colonialidade histórica e suas características e ações conscientes e constantes para superá-la sejam construídas.

Referências

- Aguilar Filho, S. (2011). *Educação, Autoritarismo E Eugenia: Exploração Do Trabalho E Violência À Infância Desamparada No Brasil (1930-1945)*. Campinas, Brasil: Unicamp.
- Arantes, A. A. (2004). O Patrimônio Imaterial E A Sustentabilidade De Sua Salvaguarda. *Resgate – Revista Interdisciplinar De Cultura*, (13), 11-18.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina E O Giro Decolonial. *Revista Brasileira De Ciência Política*, (11).

89-117.

□ Bomeny, H. (1999). Três Decretos E Um Ministério: A Propósito Da Educação No Estado Novo. Em: Pandolfi, D. (Org.). *Repensando O Estado Novo*. Rio De Janeiro, Brasil: Editora Fgv. 137-166.

□ Brasil. (1988). *Constituição Da República Federativa Do Brasil*. Brasília, Brasil: Imprensa Nacional.

□ Carrillo, A. T. (2003) Pasados Hegemónicos, Memorias Colectivas E Historias Subalternas. Em: *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos Desde Y Sobre La Región Andina*. C. Walsh (Editora). Quito, Equador: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala. 197-214

□ Carvalho, L. F. De. (2010) *Educação E Unidade Nacional No Estado Novo: O Primeiro Congresso De Brasilidade - 1941*. Rio De Janeiro, Brasil: Ufrj.

□ Casanova, P. G. (2007) Colonialismo Interno: Uma Redefinição. Em: *A Teoria Marxista Hoje: Problemas E Perspectivas*. A. González (Org.). São Paulo, Brasil: Expressão Popular. 395- 417.

□ Castro Gómez, S. (1998). Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. Em: S. Castro-Gómez y E. Mendieta. *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate)*. Ciudad de Mexico, México: Miguel Ángel Porrúa. 122-153.

□ Castro Gómez, S. y Mendieta, E. (1998) *Teorías Sin Disciplina (Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate)*. Ciudad De Mexico, México: Miguel Ángel Porrúa.

□ Cavalcanti, M. L. V. De C. E Vilhena, L. R. Da P. (1990). Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes E A Marginalização Do Folclore. *Estudos Folclóricos*, 3(5), 75-92.

□ Chagas, M. De S. (2009). Memória Política E Política

Da Memória. *Memória E Patrimônios: Ensaios*

Contemporâneos. Rio De Janeiro, Brasil: Lamparina.

□ Choay, F. (2001). *A Alegoria Do Patrimônio*. São Paulo, Brasil: Estação Liberdade/Ed.Unesp.

□ Chuva, M. (2003). Fundando A Nação: A Representação De Um Brasil Barroco, Moderno E Civilizado. *Revista Topoi*, 4(7), 313-333.

□ Chuva, M. (2009) *Os Arquitetos Da Memória: Sociogênese Das Práticas De Preservação Do Patrimônio Cultural No Brasil (Anos 1930-1940)*. Rio De Janeiro, Brasil: Editora Ufrj.

□ Correa, A. F. (2007). Metamorfoses Conceituais Do Museu De Magia Negra: Primeiro Patrimônio Etnográfico Do Brasil. Em: M. F. Lima Filho (Org) *Antropologia E Patrimônio Cultural: Diálogos E Desafios Contemporâneos* (Pp.287-318). Blumenau, Brasil: Nova Letra.

□ Correa, A. F. (2009) O Saber Patrimonial E A Arqueologia De Michel Foucault: Princípios Metodológicos De Uma Análise Crítica E Política Dos Conceitos. *Pasos - Revista De Turismo Y Patrimonio Cultural*, 7(1), 115-125.

□ Costa, R. V. (2008). Cultura E Patrimônio Cultural Na Constituição Da República De 1988 – A Autonomia Dos Direitos Culturais. *Revista Cpc*, 6, 21-46.

□ Dussel, E. (1994). 1492. *El Encubrimiento Del Outro. Hacia El Origen Del Mito De La Modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

□ Escobar, A. (2003). Mundos Y Conocimientos De Otro Modo. El Programa De Investigación De Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.

□ Escobar, A. (2005) *Mas Allá Del Tercer Mundo. Globalización Y Diferencia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano De Antropología E Historia.

- ❑ Fonseca, M. C. L. (1996). Da Modernização À Participação: A Política Federal De Preservação Nos Anos 70 E 80. *Revista Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional*, 24, 153-164.
- ❑ Fonseca, M. C. L. (2003). Referências Culturais: Base Para Novas Políticas De Patrimônio. Em: *O Registro Do Patrimônio Imaterial: Dossiê Final Das Atividades Da Comissão E Do Grupo De Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília, Brasil: Minc/Iphan. 83-98
- ❑ Fonseca, M. C. L. (2007) O Patrimônio Histórico Na Sociedade Contemporânea. *Escritos - Revista Da Fundação Casa De Rui Barbosa*, 1(1), 159-171.
- ❑ Geertz, Clifford. (1989) *El Antropologo Como Autor*. Barcelona, Espanha: Ediciones Paidós.
- ❑ Geertz, Clifford (1997) *O Saber Local. Novos Ensaio Em Antropologia Interpretativa*.
- ❑ Petrópolis, Brail: Vozes.
- ❑ Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia Dos Objetos: Coleções, Museus E Patrimônios*. Rio De Janeiro, Brasil: Coleção Museu, Memória E Cidadania.
- ❑ Iphan. (2000). *Manual Para Aplicação Do Inventário Nacional De Referências Culturais*. Brasília, Brasil: Iphan.
- ❑ Maldonado-Torres, N. (2008) . La Descolonización Y El Giro Des-Colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.
- ❑ Mallon, F. E. (2010). Promesa Y Dilema De Los Estudios Subalternos. Perspectivas A Partir De La Historia Latino-Americana. Em: P. Sandoval (Compilador) *Repensando La Subalternidad. Miradas Críticas Desde/Sobre América Latina*. Lima, Peru: Instituto De Estudios Peruanos.
- ❑ Mignolo, W. D. (2003) *Historias Locales, Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos Y Pensamiento Fronterizo*. Madrid, Espanha: Akal.
- ❑ Mignolo, W. D. (2007). El Pensamiento Decolonial:

Desprendimiento Y Apertura Un Manifiesto. Em: S. Castro-Gómez Y R. Grosfoguel (Compiladores). *El Giro Decolonial: Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global* (Pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo Del Hombre Editores.

□ Mignolo, W. D. (2008) La Opción Descolonial. *Letral – Revista Eletronica De Estudios Transatlaticos De Literatura*, 1, 4-22.

□ Mignolo, W. D. (2010). Aiesthesis Decolonial. *Calle14*, 4(4), 13-25.

□ Motta, L. (2000) *Patrimônio Urbano E Memória Social: Práticas Discursivas E Seletivas De Preservação Cultural 1975 A 1990*. Rio De Janeiro, Brasil: Unirio.

□ Porta, P. (2012). *Política De Preservação Do Patrimônio Cultural No Brasil: Diretrizes, Linhas De Ação E Resultados: 2000/2010*. Brasília, Brasil: Iphan/Monumenta.

□ Quijano, A. (2014). *Cuestiones Y Horizontes: De La Dependencia Histórico-Estructural A La Colonialidad/Descolonialidad Del Poder*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.

□ Santos, B. De S. E Meneses, M. P. (Orgs.) (2010). *Epistemologias Do Sul*. São Paulo, Brasil: Editora Cortez.

□ Rubim, A. A. C. (Org). (2007) *Políticas Culturais No Brasil*. Salvador, Brasil: Edufba.

□ Rubino, S. (1996). O Mapa Do Brasil Passado. *Revista Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional*, 24, 97-105.

□ Schwartzman, S; Bomeny, H. E Costa, V. M. R. (2000). *Tempos De Capanema*. São Paulo, Brasil: Paz E Terra/Fgv.

□ Sphan/Pró-Memória. (1980) *Proteção E Revitalização Do Patrimônio Cultural No Brasil: Uma Trajetória*. Brasília, Brasil: Sphan/Fundação Nacional Pró-Memória.

□ Tlostanova, M. (2011) La Aesthesis Trans-Moderna En La Zona Fronteriza Eurasiática Y El Anti-Sublime

Decolonial.Calle 14. Revista De Investigación En El Campo Del Arte. 5(6), 13- 31.

□ Velho, G. (2006). Patrimônio, Negociação E Conflito.*Mana*, 12(1), 237-248.

□ Weffort, F. (2006). *Formação Do Pensamento Político Brasileiro*. São Paulo, Brasil: Ática.

La crítica contemporánea al desarrollo

Su dimensión político-enunciativa

VALERIA BELMONTE

“La emergencia de narrativas, imaginarios y propuestas para la transición en varios espacios de la vida académica y activista en la última década es uno de los signos más anticipatorios de nuestro tiempo. La mayoría de los discursos de transición (...) comparten la idea de que tenemos que ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existentes si realmente queremos luchar por mundos y prácticas capaces de lograr las transformaciones significativas que creemos necesarias”
(Arturo Escobar)

“Lo que buscamos es desplazar las coordenadas para delimitar lo investigable en comunicación a partir del aquí y ahora de América Latina”
(Jesús Martín-Barbero)

Presentación

En este artículo presento una reflexión sobre el alcance de la comunicación en entornos donde el postdesarrollo -en los términos en que éste viene siendo planteado por el antropólogo Arturo Escobar (2005; 2011; 2012)- estaría asomando como horizonte de posibilidad en Latinoamérica. Entiendo a la comunicación como una dimensión presente en todo proceso social, que atañe directamente a la producción e intercambio de formas simbólicas -

y a los significados a ellas amarrados-, las cuales se dan siempre en el marco de relaciones de poder. En tal sentido, me centraré en lo que denomino como el potencial político-enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo⁸⁸, tomando como referencia ciertos acontecimientos que en las últimas décadas vienen teniendo lugar en escenario latinoamericano, donde grupos y colectivos sociales se pronuncian en defensa del territorio, contra el despojo y la apropiación de bienes comunes. Tales manifestaciones serán interpretadas aquí en términos de mal(estares) en la sociedad occidental.⁸⁹

Licenciada en Ciencias de la Comunicación. Especialista en Planificación y Gestión Social. Doctorado en Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, UNLP (etapa de elaboración de tesis). Profesora regular de tiempo completo e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Integrante del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- y del Proyecto de investigación “Mal(estares) en la sociedad occidental. practicas y discursos intersticiales en escenario postoccidental” dirigido por la Dra. María Eugenia Borsani.

⁸⁸Este tema se circunscribe a un interés epistémico mayor que tiene que ver con el alcance de la comunicación en contextos de postdesarrollo (Escobar), el cual es objeto de la tesis que estoy elaborando en el marco del programa de doctorado en Comunicación en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

⁸⁹ La expresión remite al título del proyecto de investigación que integro: “Mal(estares) en la sociedad occidental. practicas y discursos intersticiales en escenario postoccidental” dirigido por la Dra. María Eugenia Borsani. Unidad ejecutora: CEAPEDI- Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

A modo de hipótesis general, sostengo que las acciones de resistencia que grupos y poblaciones emprenden de manera colectiva contra políticas que resultan propias al modelo extractivo-exportador que caracteriza la etapa actual del capitalismo en la región, suponen una dimensión comunicacional toda vez que en ellas tienen lugar prácticas y discursos como soporte de significación de un ordenamiento simbólico distinto y crítico respecto al hegemónico, por medio del cual el propio concepto de desarrollo, en su carácter predatorio, resulta puesto en tensión. Atender al potencial político-enunciativo de tales manifestaciones implica, desde mi punto de vista, un ejercicio de reconocimiento de su dimensión propositiva, lo cual supone al mismo tiempo concebir a la comunicación como inescindible de lo político, entendiendo, así, a lo político como acción de creación de horizontes de sentidos a partir de los cuales se vuelve posible la transformación del ordenamiento sociocultural vigente. Lo político, desde este punto de vista, implica entonces un quehacer que se encuentra profundamente amarrado a la construcción de alternativas.

Ese potencial político- enunciativo que contienen los escenarios de crítica al desarrollo, requiere ser puesto en valor desde una perspectiva crítica que, como la decolonialidad, garantice un abordaje analítico que permita:

1. Reconocer el lugar de enunciación desde el cual tales prácticas y discursos son formuladas como por fuera de la narrativa moderna occidental, toda vez que parezca estar operando en ellas lógicas no privilegiadas por el relato moderno;

2. reparar en el carácter propositivo que tales prácticas asumen, al estar contribuyendo así con la emergencia de ideas, creencias y valores que sirven a la descentralización simbólica del desarrollo como discursos canónico y, con ello, a la emergencia de diseños alternativos de mundo.

En esa doble apuesta, epistémica y política, gravita, pues, la pertinencia del andamiaje conceptual de la decolonialidad, en especial a través del concepto de ejercicios decolonizantes propuesto por la investigadora argentina María Eugenia Borsani (2015).

El escrito que presento está organizado en cuatro partes. En la primera, ubico el tema de la comunicación bajo el horizonte ideológico del postdesarrollo en el seno de un debate intelectual y político que en las últimas décadas viene tomando impulso en nuestro continente. Dicho debate está orientado, principalmente, a revisar la matriz epistémica del pensamiento social en la región y su herencia euro-céntrica, moderna y occidental. Refiero de manera particular al modo cómo dicho debate viene siendo considerado por el propio campo académico latinoamericano de la

comunicación. En la segunda parte, recupero de la investigadora colombiana Esperanza Gómez Hernández (2007), su propuesta de organizar en dos vertientes las distintas corrientes críticas al desarrollo que vienen suscitándose desde mediados de los ‘70 en la región hasta nuestros días. Una de tales vertientes, según esta autora, nuclea todas aquellas críticas que se centran en los efectos y consecuencias del desarrollo, dejando inmune su condición de discurso ideológico y práctica cultural eurocentrada.

A ese conjunto de críticas la autora le asigna el nombre de “crítica convencional al desarrollo”, mientras que a la otra vertiente la nombra como “crítica contemporánea al desarrollo”. Esta última, según su planteo, reúne enfoques más recientes los cuales se centran en el desmantelamiento de la impronta moderno-colonial que configura la matriz discursiva que engloba al desarrollo en su acepción liberal. Justamente, a partir de la propuesta de Gómez Hernández me permito ubicar al postdesarrollo en el marco de la denominada crítica contemporánea. En este mismo apartado dedico algunas líneas a presentar esta noción, la cual viene siendo ampliamente trabajada por Arturo Escobar en las últimas décadas en distintas publicaciones. Mis lecturas de Escobar me permiten reconocer al postdesarrollo, además que como un abordaje al desarrollo en su esencia que cristalizó a fines de los años 1980

(Gudynas, 2011), como un momento de transición cultural en el seno del cual el desarrollo, en su sentido moderno-liberal, no desaparece, -pues a decir de Gudynas (2011) “la idea del desarrollo es muy resistente” (p.40)-, sino que pierde centralidad simbólica en el imaginario social de la región, abriendo lugar a otros modelos de práctica social. Precisamente, lo comunicacional leído como potencialidad reside, pues, en esos otros modelos de práctica social pensados como soportes de un andamiaje simbólico que interviene en pos de diseños de mundos otros.

En la tercera parte, intento dar fuerza a la idea de que el postdesarrollo como horizonte de sentidos se vuelve posible de imaginar a la luz del accionar de grupos y comunidades movilizadas las cuales se pronuncian en contra de premisas sustantivas a la trama epistémica de la modernidad de la que forma parte del desarrollo en su acepción liberal. En ese sentido, brindo un panorama muy general de algunos acontecimientos que en las últimas décadas han tenido lugar en el continente en el marco de conflictos socio-ambientales, los cuales lograron activar procesos de movilización social y acción colectiva. Yendo al plano local, presento el caso del movimiento antinuclear rionegrino -MAR-, donde un grupo de activistas socio ambientales, en conjunto con vecinos y vecinas de distintas localidades de la provincia de Río Negro, en la Norpatagonia argentina, se pronunciaron contra la

decisión del gobierno nacional y provincial, anunciada en abril de 2017, de instalar la quinta central nuclear en esa provincia.

En la última parte, vuelvo a la noción de ejercicios decolonizantes (Borsani, 2015) que anunciara al principio, insistiendo en su riqueza analítica para abordar el potencial político-enunciativo de la crítica al desarrollo. Propongo allí algunos ejes posibles de análisis que tengan como referencia los escenarios descriptos en el párrafo anterior.

I

En términos de situar geo-epistémicamente la temática en torno a la cual gira este trabajo, propongo ubicarla como formando parte de un proyecto intelectual y político de alcance global, orientado a pensar a Latinoamérica como espacio de emergencia -o de re-existencia, para usar una expresión del filósofo, artista y activista colombiano Adolfo Albán Achinte (2012)-, de genealogías de pensamientos con las cuales imaginar salidas al estado actual de crisis civilizatoria (Lander, 2011; Lang, 2011) que atañe al capitalismo y, por tanto, a la modernidad como proyecto cultural y político de Occidente desde mediados del siglo XV hasta nuestros días. Tales genealogías, de acuerdo a ese proyecto político epistémico en el seno del cual ubico estas líneas, reenvían a modos otros de habitar el mundo, entre los cuales se encuentran prácticas

ancestrales de comunidades de pueblos originarios, amparados por lógicas que han ocupado históricamente el lugar de lo no moderno o, al menos, no han sido tenidas como privilegiadas por la narrativa canónica, tales como: solidaridad, reciprocidad, comunalidad, relacionalidad, entre otras. En el marco de los escenarios de luchas sociopolíticas y culturales tales prácticas y discursos tienen lugar en aquellos pronunciamientos de grupos y colectivos contra el despojo y la apropiación de bienes comunes. En ellos cierta idea sobre el territorio como lugar al cual se pertenece y espacio vital se aleja, o al menos pone en crisis, una premisa inherente a la tradición epistémica moderna, me refiero al dualismo cultura/naturaleza, el cual se corresponde con una concepción sobre el territorio como espacio externo a la vida y, por ello mismo, objeto de explotación y apropiación capitalista. Precisamente, en esta concepción dualista del mundo se halla amparado el desarrollo en su carácter predatorio de herencia colonial, moderna y liberal.

Este debate sobre la re emergencia en Latinoamérica de una matriz de pensamiento y acción que, en términos de su contribuciones a la creación de alternativas a la crisis del patrón civilizatorio hegemónico (Lander, 2011), podría estar contribuyendo con la configuración de un escenario post-occidental, viene teniendo un importante protagonismo en el

ámbito intelectual y político de la región y más allá de ella. En el ámbito académico de la comunicación, de especial interés para este artículo, contribuyen con este debate quienes en años recientes han comenzado a indagar en la tradición epistémica de este campo buscando destacar su carácter eurocentrado y occidentalocéntrico en pos de la construcción de otra comunicación posible, a la cual algunos autores llamarán con la expresión “una comunicología del sur” (Sierra Caballero, 2014). Me refiero, en especial, al trabajo intelectual de quienes, teniendo como objeto de sus análisis al campo de la comunicología, proponen revisar las bases epistémicas del pensamiento comunicacional “en virtud de un proyecto histórico transmoderno, transoccidental, dialógico y articulado en, por, desde y para el sur atendiendo a la singularidad creativa de sus culturas originarias” (Sierra- Caballero, 2014, p. 11).

Justamente, ubico en esa trayectoria de pensamiento crítico de aspiración decolonial, la cuestión del potencial político-enunciativo de la crítica contemporánea que pretendo abordar en este escrito. Se trata, pues, de una apuesta por pensar a la comunicación de una manera distinta a cómo ha venido siendo concebida en tiempos en que nadie ni nada parecía disputarle al desarrollo su centralidad en la totalidad del espacio simbólico que configura el imaginario social de los hombres y mujeres que habitamos la región. ¿Cómo pensar la comunicación en escenarios

en los que el posdesarrollo se asoma cómo horizonte de posibilidad? ¿Cómo viene a dialogar dicha concepción de la comunicación con aquellos acercamientos críticos al desarrollo que están tomando impulso en el campo social, político e intelectual latinoamericano, en especial aquellos que ponen en cuestión el universo simbólico del desarrollo buscando así pre-figurar ya no desarrollo alternativos, sino alternativas al desarrollo (Escobar, 2013)?.

II

Cómo anticipé en la presentación, desde mediado de los años '80 del siglo próximo pasado viene tomando especial protagonismo en el campo académico y social latinoamericano, una serie de cuestionamientos al desarrollo. Dichos cuestionamientos discuten las bases ideológicas fundamentales que dan cuerpo al desarrollo como discurso moderno; refutan, así, su condición de verdad incuestionable, la que le ha sido históricamente otorgada desde los centros de poder, en virtud de ideas y creencias liberales relacionadas con el progreso y la felicidad humana.

Sin embargo, el pensamiento crítico de nuestra región no siempre ha seguido esta trayectoria. Para Gómez Hernández es posible organizar en dos vertientes a ese conjunto de críticas de las que viene siendo objeto el desarrollo como modelo de sociedad en

lo económico, político y cultural (Gómez Hernández, 2007) instaurado a escala planetaria desde los años cuarenta. La primera de tales vertientes, según el planteo de Gómez Hernández reúne, como indiqué al inicio de este texto, aquellas críticas que se centran en los efectos y dificultades del desarrollo, pero sin poner en cuestión su condición de práctica cultural eurocéntrica. Justamente aquello que estas críticas tendrían en común, según señala es que “se cree en el desarrollo como necesario y se aspira a contemplarlo como utopía social” (2007, p. 64).

De acuerdo, entonces, con esta lectura que propone la autora, las intenciones de este conjunto de críticas lejos estarían de reconocer al desarrollo como discurso y generar un desmontaje de todo su ordenamiento material y simbólico, razón por la cual terminan siendo cooptadas por él, a través de versiones alternativas creadas en su seno, tales como: desarrollo humano, participativo, sustentable, sostenible, entre otras.

La otra vertiente que reconoce Gómez Hernández corresponde, como ya señalé, a la llamada “crítica contemporánea al desarrollo”. Dicha crítica, reitero, cobra impulso en la región hacia mediados de los años '80 y, al contrario de la llamada “crítica convencional”, tiene como objeto principal la puesta en discusión del desarrollo en su condición de discurso hegemónico. Entonces, su foco es puesto la idea de desarrollo como tal y, por

ello mismo también la matriz epistémica de impronta moderno-colonial en el seno de la cual aquella ha venido siendo configurada, tanto material como simbólicamente, desde mediados del siglo XX.

Retomando lo dicho, cabe incluir dentro de la llamada “crítica contemporánea al desarrollo”, ciertos planteos críticos que han venido siendo llevados a cabo durante las últimas décadas por activistas e intelectuales de Latinoamérica, entre los cuales se destacan , además, los pertenecientes a Gustavo Esteva junto a Eduardo Gudynas y el ya mencionado Escobar con la cuestión del postdesarrollo, y otros.

En la presentación sugerí que la pregunta por el potencial político enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo que da lugar a este artículo, se inscribe en el marco del tema sobre el alcance de la comunicación en escenarios donde el postdesarrollo asoma como posibilidad ideológica. Justamente la distinción propuesta por Gómez Hernández permite introducir la noción de postdesarrollo de acuerdo a cómo esta viene siendo pensada Escobar, en términos de *momento de transición cultural del universo al pluriverso*.

Asimismo, la caracterización que hace Gómez Hernández de la crítica contemporánea al desarrollo resulta apropiada para comprender el vínculo que estoy proponiendo reconocer entre lo

político y lo comunicacional, o dicho de otro modo, de lo político como dimensión inherente a la cuestión comunicacional. Qué por otra parte, no es otra que la idea que surge de la pregunta por el alcance político-enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo. Ella invita a pensar en la emergencia de un horizonte de sentidos otros que, en términos discursivos, abra la posibilidad de narrativas de mundos otros, más allá de la universalidad que impone la monocultura moderno-occidental. Dicho de otro modo, la pregunta por el alcance político enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo implica pensar que en el marco de tales críticas se advierten prácticas y discursos como soporte de significación de ese otro universo simbólico cuya emergencia tendría lugar en términos de alternativas a lo ya existente.

La potencialidad de dicho espacio de transiciones de orden comunicacional reside precisamente en su capacidad para contribuir a la emergencia de narrativas de mundos pensados, más allá de los límites impuestos por la hegemonía eurocéntrica. Las prácticas y los discursos que tienen lugar en el seno de las acciones críticas al desarrollo poseen, así, cierta potencialidad político-enunciativa, toda vez que las lógicas y principios desde las cuales las mismas se enuncian no estén siendo privilegiadas por el tipo de proyecto cultural que supone el desarrollo en su acepción moderna liberal. Dicho proyecto, parafraseando a Escobar, privilegia un

único sentido sobre el mundo y la posibilidad de habitar en él; un solo tipo de crecimiento, el crecimiento económico; un solo tipo de conocimiento, el conocimiento racional; un solo tipo de relación con la naturaleza, la relación de explotación y una sola forma de buscar satisfacción en la vida, la material e individual (Escobar, 2011).

Considero, de éste modo, que la emergencia de esa matriz discursiva otra en la que se inscribe el postdesarrollo como imaginario, supone una práctica decolonial o, como abordaré más adelante, ejercicios decolonizantes (Borsani, 2015).

Por lo dicho hasta aquí, queda claro, pues, que las expresiones “escenarios de postdesarrollo”, “entornos de postdesarrollo”, o como escribí en otra oportunidad “contexto de postdesarrollo”, lejos de sentenciar un estado de época, aluden a un cierto momento en la vida social donde, dada la proliferación de escenarios de lucha y crítica social, en especial aquellos donde el carácter predatorio del desarrollo resulta fuertemente puesto en tensión, otros diseños de mundo emergen como una posibilidad.

Entiendo que ese universo discursivo cuya configuración tiene lugar en tales escenarios supone, desde este punto de vista, un conjunto normativo y valorativo distinto al privilegiado desde una matriz de pensamiento moderno-liberal. Ese conjunto normativo y valorativo involucra, repito, principios tales como

reciprocidad, solidaridad, comunalidad, entre otros, los cuales ponen en cuestión ideas, valores y creencias en el seno de las cuales el desarrollo se ha venido desplegando históricamente en su versión economicista liberal, como por ejemplo, aquellas vinculadas con crecimiento ilimitado, progreso y bienestar material.

Por supuesto que, de acuerdo al planteo de Escobar, la cuestión del postdesarrollo reclama una transformación cultural y epistémica cuyo alcance excede, trasciende, va más allá y es mucho más profundo que las meras intenciones que podrían estar acompañando las acciones colectivas de los grupos y poblaciones que se movilizan en contra del desarrollo en su carácter expoliatorio, así como cualquier decisión de los Estados, como ha habido experiencias en la región, de pronunciarse, incluso constitucionalmente, a favor de otros modelos de desarrollo, como han sido los casos de Bolivia y Ecuador con la incorporación del principio ancestral de buen vivir/ vivir bien. No obstante, de acuerdo al planteo que vengo proponiendo, cabría pensar las acciones que tienen lugar en el marco de esos procesos de movilización colectiva, como instancias que albergan cierta potencialidad para pensar que junto al modelo de mundo en cuyo seno se inscribe el desarrollo convencional, estaría irrumpiendo la génesis de otro. Precisamente pensar en el alcance político-

enunciativo, resulta un desafío epistémico orientado a interpretar ciertas prácticas y decursos como contribuyendo a la creación de ese horizonte de sentidos otros en el que, como vengo insistiendo, el postdesarrollo vendría a asomar como posibilidad.

Sobre el lugar protagónico que estarían ocupando ciertos procesos de movilización social y acción colectiva en el proceso de emergencia de un imaginario postdesarrollista, existen no pocas referencias hechas en el marco de los enfoques críticos al desarrollo. Según Gudynas (2009), la llamada crítica al desarrollo, se nutrió “de muchas experiencias ciudadanas y los ensayos que se generaron en su seno han mantenido viva la posibilidad de las alternativas” (p.31). Por su parte, Escobar (2011) también reconoce en ciertos movimientos sociales latinoamericanos la génesis de las transformaciones sociales y culturales que implican los escenarios postdesarrollistas.

(...)muchos movimientos indígenas, de afrodescendientes y de grupos rurales o urbanos con base territorial o comunal fuerte, marcan un quiebre mucho más profundo que un simple “giro a la izquierda” en la medida en que a través de ellos emergen mundos, conocimientos y prácticas que se diferencian de las formas liberales, estatales y capitalistas de la euro-modernidad.

(Escobar, 2011,p 29.).

Siguiendo con este planteo sobre el lugar protagónico que le es atribuido a ciertos movimientos sociales y procesos de acción colectiva en la emergencia de un escenario postdesarrollista, interesa recuperar otro planteo, también de Escobar (2014), quien en uno de sus últimos libros señala que el postdesarrollo como concepto y práctica estaría resurgiendo en la escena regional. Asimismo, le asigna una serie de objetivos, entre los cuales nombra el de hacer posible la emergencia de ideas que planeen alternativas al desarrollo y reconocer en las prácticas y conocimientos de los movimientos sociales la atribución de las mismas. Comparto esta idea de Escobar según la cual nuestra región estaría atravesando un proceso de resurgimiento del postdesarrollo. Entiendo también que una de las razones de tal resurgimiento se encuentra en la situación de crisis actual del modelo civilizatorio y la urgencia por pensar salidas a ella, precisamente dicho resurgimiento no sería posible si no fuese por las acciones de grupos y poblaciones movilizadas. Respecto a la gravedad de esta crisis y sus implicancias en términos de riesgos para la continuidad de la vida humana y no humana en el planeta, destaco las palabras del antropólogo venezolano Pablo Quintero (2015).

La actual encrucijada planetaria ha revelado que la última crisis del capitalismo, lejos de representar otro de los trances

recurrentes de este modelo de producción, representa por el contrario una profunda crisis civilizatoria en la cual está en juego la sobrevivencia de la vida en la Tierra, dentro de un escenario de guerra permanente y de desgaste ecológico sin precedentes. (p.22).

El postdesarrollo se vuelve así una cuestión de importante actualidad, nos habla, como ya señalé, de un momento en la vida social en el que la configuración imaginaria en torno al desarrollo deja de ser unívoca. Otras representaciones, otros imaginarios, otras formas de práctica social emergen de la mano de acciones de grupos y poblaciones movilizadas, abriendo pues la posibilidad de prefigurar, ya no desarrollos alternativos, sino alternativas al desarrollo. ¿Cómo pensar los procesos de movilización social y acción colectiva que vienen teniendo lugar en Latinoamérica en la activación de tales imaginarios de postdesarrollo? ¿Qué estatuto asume la comunicación allí? ¿Cómo interviene la decolonialidad en la configuración de dicho estatuto? , o en otros términos ¿Cuál es la especificidad del aporte decolonial a su configuración ?

III

Es sabido que en las últimas décadas nuestra región se ha vuelto escenario de diversas luchas sociopolíticas y culturales protagonizadas por distintos colectivos. Pueblos originarios, campesinos, mujeres, pobladores urbanos, entre otros, realizan

acciones que, con distintos grados de intensidad, involucran cuestionamientos a algunos de los supuestos teóricos sobre los que se eleva el edificio de la modernidad como proyecto político, cultural y civilizatorio de occidente. Tal es el caso de aquellos grupos que, cómo vengo planteando en este escrito, actúan en defensa de sus lugares, sus territorios y sus mundos (Escobar, 2016) poniendo en tensión, así, el propio concepto de desarrollo, en su carácter depredatorio, y la vigencia de su lugar como único elemento organizador de la existencia colectiva.

A riesgo de llevar a cabo una lectura un tanto exigua sobre estos procesos de movilización y acción colectiva que a lo largo y ancho de nuestro continente vienen protagonizando estos grupos denominado muchas veces con la expresión “colectivos del no” (Marín, 2010, p.186), presento a continuación, un panorama general dando cuenta sólo de algunos de ellos.⁹⁰ Entiendo que el tema involucra cuestiones vitales, tanto para los grupos y poblaciones directamente involucrados en las defensa de sus territorios, como para el planeta en su totalidad, por lo que, insisto, la presentación que a continuación realizo intenta mostrar, de manera muy general, sólo una mínima parte de todo lo que viene

⁹⁰ Entiendo que esta expresión no entra en colisión con la propuesta analítica de atender a la dimensión propositiva de las acciones de los colectivos a los que hago referencia. Pues el rechazo tras un no, conlleva la aceptación y la propuesta de otra cosa, de ahí precisamente la posibilidad de preguntarnos por su alcance político enunciativo

sucedido en la región en materia de grupos y poblaciones que se pronuncian en rechazo a proyectos considerados en gran medida expropiatorios en un sentido amplio⁹¹ a saber: megaminería, extractivismo, monocultivo, energía nuclear y más.

Algunas de tales experiencias colectivas han logrado mayor visibilidad que otras, en términos de repercusión mediática. Entre las razones para que ello suceda podrían considerarse, entre otras, la magnitud del proyecto contra el cual el colectivo resiste; el destino trágico de quienes se han constituido como líderes o lideresas de la lucha que el colectivo emprende, así como la capacidad de incidencia lograda por el accionar colectivo en cuestión. En este sentido, cabe señalar el caso de las comunidades Lenca, organizadas en el Consejo Cívico de organizaciones populares indígenas de Honduras, fundado entre otras por la activista asesinada hace un par de años, Berta Cáceres. Las comunidades Lenca asentadas en río Blanco, vienen actuando desde 2013 en defensa del territorio y el río Gualcarque sometidos

⁹¹ Entiendo a la acción de expropiación en sentido amplio en correspondencia con una concepción del territorio como lugar de memorias, relatos, experiencias, emociones, trayectorias que rebasan la idea occidentalocéntrica que nos lleva a pensar al territorio exclusivamente en términos de fracción de tierra.

a un proceso de privatización por empresas multinacionales chinos, a través de un proyecto hidroeléctrico denominado Agua Zarca.⁹²

En Colombia, el municipio de Cajamarca conocido como la despensa agrícola de ese país, rechazó la presencia y la actividad minera en el territorio, la que venía siendo llevada a cabo por la multinacional minera Anglo Cold Asshanti, mediante el proyecto conocido como la Mina de la Colosa. El proceso de movilización social supuso distintas actividades, entre ellas, las acciones políticas de mayor calado fueron la consulta popular, llevada a

⁹²El 24 agosto del 2009 -durante el gobierno de facto posterior al golpe de Estado- se aprueba la Ley General de Aguas que otorga concesiones sobre los recursos hídricos y además se aprueba el decreto 233 que deroga todos los anteriores decretos que prohibían proyectos hidroeléctricos en áreas protegidas. El territorio del pueblo Lenca de Honduras es uno de los más afectados, ante la construcción de 17 represas en su territorio. Entre el año 2010-2013 se aprueba la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Aguas Zarca ubicado en la zona noroccidental de Honduras entre los departamentos de Santa Barbara e Intibucá y a pocos kilómetros de la Reserva de Vida Silvestre Montaña Verde. Este proyecto pretende generar 21.3 MW mediante la concesión por 20 años del río Gualcarque, río sagrado para los indígenas Lenca, perteneciente a la cultura Maya. Para el pueblo Lenca, este río representa el espacio en donde viven los espíritus de las niñas indígenas y es un legado del Cacique Lempira, quien luchó por esos territorios contra los españoles durante la colonización. Disponible: <https://ejatlas.org/conflict/proyecto-hidroelectrico-agua-zarca-honduras>.21/06/2018:14.30

cabo en marzo de 2017 y al menos diez versiones de la gran marcha Carnaval en defensa de la vida, el agua y el territorio. Cajamarca se constituyó así en uno de los primeros municipios colombianos en decir no a la megaminería, pues antes que él, Piedras -municipio también ubicado en el departamento de Tolima- fue el primero en votar una consulta popular, y producto de su resultado, la multinacional Anglo Gold Ashanti salió del territorio. Sin embargo lo acontecido en Cajamarca tuvo importante repercusión simbólica puesto que a partir de ahí, muchos identificaron que la lucha a través de la movilización social con la activación de mecanismos de participación ciudadana, eran caminos viables al momento de generar un contrapeso al poder de las multinacionales. Precisamente el 2017 fue considerado en año boom de las consultas anti-mineras en Colombia.⁹³

En Ecuador, en 2013, el parque Nacional Yasuní, declarado por la UNESCO como área protegida por ser considerada reserva mundial de la biosfera, fue puesto en riesgo tras un anuncio presidencial para explotar el petróleo en él. El anuncio que daría

⁹³ Parte de esta información surge de un intercambio mantenido con el investigador colombiano Diego Alberto Polo Paredes en la Universidad Nacional de Costa Rica en el marco del XIV congreso de ALAIC, en 2018, quien viene trabajando sobre este caso en su tesis de doctoral en la Universidad Nacional de La Plata.

fin al proyecto Yasuní ITT⁹⁴, pondría en riesgo también la vida de los pueblos originarios que habitan el Yasuní, entre ellos los waoraní, kichwa, shuar, tagaerí y taromenane para quienes el parque posee un importante valor ancestral. Para evitar la iniciativa oficial, una parte del pueblo de Ecuador se organizó y llamó a defender el Yasuní, bajo la consigna “únete pueblo, únete a lucha por el Yasuní, consulta popular”. En ese marco se crea el colectivo *Yasunidos*, definido por uno de sus referentes, Andrés Espinosa, como “un colectivo de colectivos”, dado que, según señala el activista, el espacio surgió de la unión de diversas organizaciones ambientalistas, artísticas, ciclistas urbanos y más.⁹⁵

⁹⁴ Se denomina así por las letras iniciales de los nombres Ishpingo, Tambococha, Tiputini, que llevan los tres pozos exploratorios que perforó Petrobras en 1992 y que declara a la zona libre de explotación petrolera.

⁹⁵Para una mayor información sobre lo acontecido en torno al Yasuní y el colectivo Yasunido ver: *¿Quiénes son los “yasunidos”?*, en Jubileo sur América, disponible en: <http://jubileosuramericas.net/quienes-son-los-yasunidos/> 7 /07/2018:10:30. ; una nota de Carmelo Ruiz Marreron “Qué pasó en el Yasuní” publicada en *América Latina en Movimiento, ALAI*, con fecha 12 de agosto de 2018, disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/171675> 7/07/2018 10:30 y un trabajo escrito por el Equipo Investigación GAJAT Buenos Aires, noviembre, 2013, *El Yasuní en disputa. Apuntes para una cronología del conflicto*, publicado por el Observatorio Petrolero Sur (OPSUR). Disponible en: <http://www.opsur.org.ar/blog/2013/12/10/el-yasuni-en-disputa-apuntes-para-una-cronologia-del-conflicto/> 20/08/2018 20:30

En 2003 bajo la consigna “No a la mina” se organizó la lucha de la Asamblea de vecinos auto-convocados de Esquel, en la provincia de Chubut, en la Patagonia argentina. A través de una consulta popular, vecinos y vecinas de Esquel hicieron que esa ciudad se convirtiese en “el primer municipio que logró contrabalancear el avance de este modelo extractivo exportador” (Marín, 2010, p.181) al rechazar por un 81 % un proyecto de megaminería impulsado por capitales canadienses. La experiencia de Esquel se replicó, con distintas magnitudes, en otras comunidades de Argentina, donde, siempre recurriendo a la modalidad asamblearia, vecinos y vecinas se autoconvocan, y emprenden acciones en rechazo a proyectos de desarrollo que implican un gran impacto negativo para la calidad de vida de ellos y las generaciones futuras, tanto por los altos niveles de contaminación que se generan en agua, tierra, y aire como por el nivel importante de deterioro social al que ven sumidas sus vidas.

Darío Aranda, periodista argentino especializado en extractivismo, remarca el carácter precursor de la lucha emprendida por gran parte de esquelinos y esquelinas. Sugiere que así como la experiencia de Esquel supuso un acto pedagógico para otras poblaciones, también la lucha de las y los vecinos autoconvocados de Esquel, pudo ser posible gracias a otros procesos de lucha que venían teniendo lugar en la región y el país.

Esquel marcó un camino para decenas de asambleas de todo el país. Un pueblo movilizado que rechaza, en la calle y en las urnas, a una corporación minera y, al mismo tiempo, cuestiona a distintos estratos de Gobierno. Al mismo tiempo, Esquel germinó tomando experiencias de la lucha antinuclear de Chubut (cuando quisieron convertir a Gastre en un basurero radioactivo) y del proceso asambleario post 19/20 de diciembre de 2001. (Aranda, D. s/f)

Un caso cercano a Esquel, pero casi unos diez años después, es el que protagonizó un grupo de vecinos y vecinas autoconvocados de Loncopué, localidad ubicada al norte de la provincia de Neuquén, quienes en Junio de 2012 a través de una consulta popular dijeron no a la minería metalífera a cielo abierto logrando la aprobación de una ordenanza que prohíbe dicha actividad.

Andalgalá, en Catamarca y Famatina, en La Rioja, constituyen algunos ejemplos, entre muchos otros, de poblaciones que en Argentina se han movilizado logrado enfrentar así los intereses de capitales trasnacionales los que, en complicidad con los gobiernos de turno, pretenden obtener ganancias a costa de la vida de los pueblos y de las futuras generaciones.

Siguiendo con los ejemplos en Argentina, me interesa señalar un caso más cercano en el tiempo, el cual considero

particularmente significativo, en especial por la magnitud, en términos territoriales pues el intenso proceso de movilización implicó a distintas localidades de la provincia, aunque también, y en relación directa a lo anterior, por la fuerza discursiva, esto es, por la potestad persuasiva de sus enunciados. Me refiero al movimiento “no a la planta nuclear” que derivó luego en el colectivo MAR, que en dos meses de intensa actividad logró persuadir al gobierno de la provincia sobre los riesgos que implicarían para la vida de la comunidad rionegrina la instalación de una planta nuclear.⁹⁶ Dicho movimiento, impulsado inicialmente por un grupo de vecinos y vecinas de la localidad rionegrina de Viedma, en la zona atlántica de la Norpatagonia, asumió un fuerte protagonismo ante el anuncio en abril de 2017 de parte del gobierno nacional y provincial de la instalación de una planta nuclear que sería explotada por capitales chinos y cuya implantación tendría lugar precisamente en cercanías al mar.⁹⁷ El

⁹⁶ Se trata de una región de la Argentina que abarca la parte norte de la Patagonia comprendida por las provincias de Río Negro y Neuquén, y cuya ocupación representa un 10 por ciento del territorio argentino.

⁹⁷ Inicialmente propuso como lugar posible para la radicación de la planta un frente costero ubicado en la provincia de Río Negro de 234 kilómetros entre Sierra Grande y el balneario El Cóndor. Luego los anuncios fueron confirmando a la ciudad rionegrina de Sierra Grande como lugar donde se ubicaría la planta nuclear. Disponible: <https://www.rionegro.com.ar/region/la-central-nuclear-se-construira-entre-sierra-grande-y-el-condor-AH2889310> 20/07/2018

anuncio generó un amplio proceso de movilización pública, como ya indiqué, logrando activar y en muchos casos reactivar espacios asamblearios en distintos lugares de la provincia. Dicho colectivo llevó a cabo un intenso accionar procurando desalentar la iniciativa oficial de instalar la quinta central nuclear en territorio patagónico, llegando a lograr que, como señalé anteriormente, el gobernador de la provincia, Alberto Weretilneck, no sólo revea la decisión inicial, sino también que la legislatura provincial aprobase por mayoría una ley que prohíbe la instalación de centrales nucleares en la provincia de Río Negro.⁹⁸ Durante todo ese periodo e incluso posterior a él, tras la consigna “no a la planta nuclear” se desplegó un intenso andamiaje discursivo.

Considero que son varias las razones por las cuales la experiencia del MAR se vuelve particularmente elocuente para reflexionar en torno al potencial político-enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo que sugiero en este trabajo. Su capacidad de incidencia en la agenda política de la provincia, es

En el mes de octubre se formaliza el espacio asignándole el nombre de Movimiento Antinuclear rionegrino MAR, en el confluyen representantes de todas las asambleas socioambientales de la provincia y vecinos y vecinas movilizados en contra de la instalación de la de plantas nucleares en Río Negro ni en ningún lugar. Disponible: <https://www.noticiasrionegro.com.ar/noticia/7814/planta-nuclear-el-alerta-ahora-en-sierra-grande>

⁹⁸Se trata de la ley provincial 522/17 que fue sancionada en septiembre de 2017 por la legislatura de Río Negro, provincia de Argentina.

una de ellas⁹⁹, así como su influencia en la constitución de un movimiento antinuclear a nivel nacional.¹⁰⁰ Además, pienso que su contemporaneidad, pues se trata de una lucha que está teniendo lugar actualmente, refuerza el carácter dinámico que según entiendo poseen los escenarios potdesarrollistas, pues ellos están haciéndose en continuo proceso. Son espacios que invitan a pensar discursos de transición (Escobar), de otra cosa por-venir, del orden de lo pro-yectual y lo prospectivo.

No me detendré en señalar cada uno de los argumentos invocados por quienes se opusieron fervientemente a la posibilidad de que la provincia de Río Negro se convirtiese en lugar de instalación de una planta nuclear, dado que ello implicaría desviarme del objeto principal de este trabajo que es atender a la dimensión comunicacional del proceso de movilización y acción colectiva que tiene lugar en el marco de ese rechazo. En este sentido interesa un análisis de todo ese despliegue discursivo que tales procesos de lucha generan. Una lectura, pues, en clave decolonial que invite a pensar que en el seno de dicho despliegue, estaría teniendo lugar la emergencia de ciertos marcos normativos y valorativos que, como indiqué en párrafos anteriores, disputan la

⁹⁹<https://www.pagina12.com.ar/84354-sierra-grande-sin-usina-nuclear>

¹⁰⁰ Cabe también indicar que si bien el MAR tuvo su epicentro en Río Negro, está adquiriendo alcance nacional a través del denominado MARA.

centralidad de principios fundamentales al pensamiento moderno-colonial en materia de desarrollo.¹⁰¹

Propongo, así, reconocer tales escenarios como espacios privilegiados para indagar el tema del potencial político-enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo. Dichos escenarios constituidos por procesos de lucha y resistencia, en este caso contra el desarrollo, en su carácter predatorio, invitan que a mirar aquello que considero son “prácticas comunicativas, desarrolladas desde abajo y conectadas con otras epistemes y cosmovivencias”(...).(Valencia y Magallanes, 2015, p.19). Justamente esta propuesta de una lectura en clave decolonial surge de la hipótesis que adelanté en la presentación, según la cual cabría pensar que ese cúmulo de prácticas discursivas “estaría desmontando la supremacía de una modernidad occidental totalitaria y etnocéntrica” (Valencia & Magallanes, 2015, p.19).

¹⁰¹ Para obtener un pantallazo de lo acontecido durante estos meses entre el gobierno nacional y provincial y el MAR consultar la edición del diario *Río Negro* del domingo 4 de febrero en donde aparece publicada una nota del periodista Adrian Pecollo titulada “Nación fuerza la estrategia para insistir en la central nuclear” Disponible: <https://www.rionegro.com.ar/region/nacion-fuerza-la-estrategia-para-insistir-en-la-central-nuclear-XB4366671>

¿Dónde radica la especificidad de la propuesta decolonial para el abordaje comunicacional de tales escenarios?

IV

La decolonialidad, como perspectiva crítica acerca de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, surge en el continente hacia finales del siglo XX vinculada a la idea de pensar la modernidad como narrativa privilegiada de occidente y a la colonialidad como su contracara. Su incorporación en ámbitos académicos y extra-académicos de la época, viene de la mano de la consolidación del colectivo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad -en adelante MCD-, el cual reúne inicialmente a un grupo de intelectuales, en su mayoría de origen latinoamericano, entre ellos Walter Mignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Edgardo Lander, Catherine Walsh y otros, en torno a los núcleos conceptuales propuestos por Quijano, dentro de los cuales cobra relevancia la noción de colonialidad del poder.¹⁰² No me detendré en describir el

¹⁰²La noción de “colonialidad del poder” fue creada en la mitad de la década de los ‘90 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano para caracterizar al patrón de poder del sistema mundo moderno colonial. El término es introducido por primera vez en un artículo que Quijano escribió junto a Immanuel Wallerstein titulado: “La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema mundo moderno”(Quintero, P ; 2009). Existe abundante bibliografía que desarrolla los planteos de Quijano y sus aportes

proceso fundacional de este grupo, pues existe abundante bibliografía donde encontrar reseñas del mismo.¹⁰³

A los fines de este escrito, me interesa centrarme en la decolonialidad y reconocerla como contrapartida epistémica de la colonialidad. Insistir también en la idea de que ella viene a renovar el pensamiento crítico en la región. En relación específica al aporte que hace al pensamiento comunicacional, su ingreso, tal como he sugerido en otra publicación, permite reavivar y renovar el discurso de lo que ha sido la tradición crítica latinoamericana en materia comunicacional, entre otras.¹⁰⁴

fundacionales al pensamiento decolonial. Entre ellas recomiendo el trabajo de compilación realizado por Zulma Palermo y Pablo Quintero, editado en 2014 por Ediciones Del signo y cuyo título es precisamente *Aníbal Quijano. Textos de fundación*.

¹⁰³ Para conocer el proceso de conformación de este grupo, pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos: Mignolo W. (2007) “El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro- Gómez, S. y Grosfoguel R. (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, Bogotá pp. 25-26). También en trabajos como el de Quintero, P. y Petz, I. (2009). “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”. *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada y el de María Eugenia Borsani. (2012). “Acerca del giro decolonial y sus contornos”. *Observaciones Latinoamericanas*. Valparaíso. Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de Cultura y las Artes.

¹⁰⁴ Algunas consideraciones sobre el ingreso de la perspectiva decolonial al campo académico de la comunicación han sido propuestas en un artículo de

De esta manera, la decolonialidad resulta de gran elocuencia para abordar analíticamente la dimensión comunicativa -e ineludiblemente política- de prácticas y discursos que tienen lugar en el marco de acciones críticas al desarrollo. Tal como he venido proponiendo, la hegemonía desarrollista se despliega en el seno de la matriz epistémica moderna, por lo que cabe pensar que los escenarios de crítica contemporánea al desarrollo dan lugar a prácticas y discursos los cuales contribuyen a su desmantelamiento, o al menos a propiciar un ordenamiento simbólico otro a partir del cual configurar alternativas al desarrollo.

Llegado a este punto, interesa entonces, pensar en qué consistiría esa apuesta decolonial que vengo proponiendo como clave de acercamiento a las prácticas y discursos que tienen lugar en el marco de las acciones de movilización del tipo de las mencionadas. O, volviendo a la pregunta que me hiciera más arriba ¿Dónde radica la especificidad de la propuesta decolonial para un abordaje comunicacional de tales escenarios de crítica al desarrollo?

Pues bien, tratando de ensayar alguna respuesta a tales interrogantes, propongo pensar que una lectura en clave decolonial

mi autoría que integra el libro *Comunicación y decolonialidad: horizontes en construcción* (2017). La organización del libro a cargo de Torrico Villanueva E. , Castro Lara E. y Osorio Andrada N., nace en el marco del Grupo de Interés GI denominado Comunicación y decolonialidad que desde 2016 integra la oferta de espacios de estudios y discusión que ofrece la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación.

implicaría entre otras cuestiones, acercarnos a las prácticas y los discursos que tienen lugar en el marco de las acciones de crítica al desarrollo buscando atender cuánto en ellas hay de contribución al desocultamiento del lado colonial del desarrollo, o dicho de otro modo a la revelación del desarrollo como práctica cultural eurocentrada constitutiva de la matriz de pensamiento moderno-colonial. Por ejemplo, de acuerdo a este planteo, los discursos en defensa de la vida humana y no humana en el planeta que se asientan en el principio ancestral de relación armónica con la naturaleza evocados por las acciones en defensa del lugar, el territorio, etc. que se llevan a cabo en el marco de los procesos de movilización a los cuales hago referencia, contribuyen a revelar el lado colonial del discurso desarrollista liberal, esto es, permiten advertir que las promesas de crecimiento económico, bienestar material, progreso social también suponen acciones de contaminación, saqueos, despojo de bienes, muertes, zonas de sacrificio, vidas dispensables, etc.; todo lo cual revela una valoración jerárquica -racializada- de vidas y territorios en el planeta y, con ello, la trama oculta de la narrativa desarrollista canónica.

Al mismo tiempo, dicha lectura implica también, como ya adelanté, poder reconocer el lugar de enunciación de muchas de las prácticas y discurso que tienen lugar en el marco de los escenarios

de crítica al desarrollo, por fuera de la narrativa moderna colonial. Esto es, advertir que en ellas podrían estar operando lógicas distintas a aquellas que son constitutivas de las premisas modernas de pensamiento, me refiero, por ejemplo, a la lógica relacional/comunal/comunitaria a la que dichas prácticas discursivas parecerían abonar en el marco de la defensa de la vida humana y no humana en el planeta; se apela al reconocimiento de lo colectivo como modo de actuación política privilegiada y de lo comunal como código político organizativo (Escobar, 2016) entre otras acciones y proclamas. Tal lógica entraría en tensión o al menos problematizaría el pensamiento binario como una de las premisas sustantivas de la matriz moderna, que entre otras cuestiones, invita a pensar la cultura y la naturaleza como dos instancias separadas o, lo que es lo mismo, a concebir la vida humana por fuera de la naturaleza. Precisamente, en dicha lógica binaria se sostiene el carácter predatorio del desarrollo de herencia moderna, el cual están impugnando muchas de las acciones de los colectivos a los que hiciera referencia en el apartado anterior. De esta manera, cabe agregar que una lectura decolonial invitaría también a mirar la dimensión propositiva que, por lo anterior, tales prácticas y discursos suponen. Entiendo dicha dimensión propositiva, atada a lo que en este trabajo vengo considerando como potencialidad político-enunciativa, es decir, como aquello

que en tales prácticas y discursos cobraría valor en términos de contribuir con diseños alternativos de mundos.

En resumidas cuentas, de acuerdo con lo expresado, un abordaje de prácticas y discursos en escenarios donde el postdesarrollo estaría asomando como posibilidad narrativa y política de mundo, cabría apelar a la doble dimensión presente en el pensamiento decolonial: analítica y prospectiva. Dicha tarea resulta posible, entonces, a partir de pensar el potencial político enunciativo de la crítica al desarrollo en términos de ejercicios decolonizantes, en este caso de la comunicación.

La expresión “ejercicios decolonizantes” (Borsani) fue creada como una variante terminológica denominativa al interior de un debate animado por el grupo MCD sobre qué o mejor dicho a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de desprendernos del patrón colonial de poder, es decir de la colonialidad del poder. Dicho debate tendría lugar a partir de una de las premisas que dan cuerpo a todo el planteamiento decolonial, según la cual, en palabras de Mignolo: “el desprendimiento es el primer paso puesto que el desprenderse conlleva la prospectiva, caminar en el horizonte que se abre una vez que nos desprendemos” (Mignolo, 2015, p. 11).

Para Borsani (2015), “la idea de ejercicio procura dar cuenta de un pensamiento en movimiento” (p.19) mientras que el término

“decolonizante” no solo supone la acción, sino también y al mismo tiempo, el carácter tentativo del ejercicio en pos de lo propositivo. De acuerdo a lo señalado por la autora, la expresión ejercicios decolonizantes remite a la doble cara o doble tarea de la decolonialidad como proyecto epistémico-político, a saber: una analítica del patrón colonial de poder y otra prospectiva donde la decolonialidad supone el horizonte propositivo que viene a configurarse una vez realizado el desprendimiento (Mignolo, 2015) epistémico-político.

La noción de ejercicios decolonizantes resulta, entonces, sumamente productiva, dado que de acuerdo con el planteo que vengo sosteniendo, dichos ejercicios albergan la potencialidad de un proceso de transformación o cambio dado que, en su desempeño, incurren contra la persistencia de la lógica o estructuración del poder colonial vigente. En este sentido, pensar las prácticas discursivas que tienen lugar en el marco de la crítica al desarrollo, como ejercicios decolonizantes, no implica otra cosa que pensar cómo ellas contribuyen a configurar narrativas de mundos otros.

Para terminar esta reflexión sobre el alcance de la comunicación en entornos donde el postdesarrollo estaría emergiendo como posibilidad en Latinoamérica, no quisiera dejar pasar el reconocimiento que de éste hace Escobar (2017) cuando lo plantea como uno de los discursos de transición que asoman en el

sur global. Justamente pensar en términos de ejercicios decolonizantes aquellas prácticas discursivas que estarían albergando la potencialidad de diseños de mundos otros, no es sino pensar a la comunicación bajo el horizonte ideológico de ese discurso de transición. Es decir, reconocer que ellas estarían aportando a la construcción de otros relatos de mundo. Mucho del ‘decir’ de estas prácticas y discursos sólo puede ser oído desde una perspectiva que, como la decolonialidad, reniegue de la universalidad impuesta por la monocultura moderno-colonial. Pues aquello que tales prácticas y discursos vendrían a expresar (nos) está por fuera de lo que viene siendo dicho en materia de desarrollo o de lo que ha sido establecido como legítimo de ser dicho y pensado por un discurso desarrollista hegemónico. Por lo dicho, entonces, el potencial político-enunciativo de la crítica contemporánea al desarrollo, se inscribe, pues, como sugiere el epígrafe que introduce este escrito, en esa apuesta por la emergencia de narrativas, imaginarios y propuestas que, como el postdesarrollo, están proponiendo pensar que es posible ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existentes si realmente queremos transformar significativamente este mundo (Escobar, 2017). Si de lo que se trata es de pensar salidas a este escenario de crisis del patrón civilizatorio (Lander) se vuelve un reto repensar el vínculo comunicación y política desde nuestro sur, donde la

comunicación -o lo comunicacional-, como sugiere Omar Rincón (2015), sería más una cuestión de escucha que de habla y la política -o lo político- más de creación de horizontes de sentidos otros, que de gestión de alternativas pensadas bajo un mismo y único modelo de mundo.

Bibliografía

- ❑ Albán Achinte, A. (2012). Epistemes “otras”:¿Epistemes disruptivas? *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, (6), pp.22-34
- ❑ Belmonte V.(2017).Comunicación y decolonialidad en contextos de postdesarrollo: hacia la construcción de un campo de prácticas y saberes en emergencia, en Torrico Villanueva E., Castro Lara E. y Osorio Andrade N. (Orgs.) *Comunicación y decolonialidad: horizonte en construcción*. La Paz: ABOIC-UASB.
- ❑ Borsani, M.E. (2015). Introducción. En M. E. Borsani (comp.)*Ejercicios decolonizantes en este sur(subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del signo.
- ❑ Borsani, M.E. (2012). Acerca del giro decolonial y sus contornos. En M. Caba, García G. y Gonzalo (comps.) *Observaciones latinoamericanas* (pp.53-67).Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.
- ❑ Rincón M.(2015). Crónicas del nuevo mundo. En M. Chaparro Escudero *Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos.La distopia del desarrollo*. Bogotá: Ediciones desde Abajo. Pp.11-15.
- ❑ Escobar, A. (2005). “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”. En D. Mato (coord.), *Políticas de economía*,

ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

□ Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación El perro la rana.

□ Escobar (2011) Una minga para el postdesarrollo. *Signo y Pensamiento*. Vol 30, (58), pp. 306-312. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

□ Escobar A. (2012) Mas allá del desarrollo. Postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*. Vol. 21 pp.23-62

□ Escobar A. y Estrada Mandujano M. (2013) (Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. *Oximora: revista internacional de ética y política*, (2), pp. 233-248

□ Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: ANAULA.

□ Escobar, A. (2016) Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal. Popayán: Universidad del Cauca.

□ Escobar, A. (2017). Diseño para las transiciones, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, (4), pp. 32-63

□ Gómez Hernández, E. (2007). La crítica al desarrollo entre lo tangible y lo intangible. *Porik An*. Vol. 9. Pp. 61-81.

□ Gómez Hernández, E. (2014). “Romper con el desarrollo: discurso y prácticas otras para la vida” en M.L. Eschenhagen y C.

□ E. Maldonado (Eds.) *Un viaje por las alternativas del desarrollo: perspectivas y propuestas teóricas*. Colombia: Universidad del Rosario.

□ Gudynas E. (2009) El día después del desarrollo. En *América Latina en Movimiento*, ALAI. Disponible <https://www.alainet.org/es/active/38108>

- ❑ Gudynas E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. En M.Lang y D. Mokrani (Comps.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- ❑ Lander, E. (2011). Los límites del planeta y la crisis civilizatoria. En *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, volumen 17(1), pp.141-166.
- ❑ Lang, M. (2011). Crisis civilizatoria y desafíos para la izquierda. En M. Lang, M y D. Mokrani, (Comps.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- ❑ Marín, M.C. (2010). “El “no a la mina de Esquel” como acontecimiento: otro mundo posible”, en M.E. Svampa y M. Antonelli (eds.) *Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- ❑ Martín Barbero, J. (2002) *Oficio de Cartógrafo. Travesías Latinoamericanas de la Comunicación en la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ❑ Mignolo, Walter (2015). Prefacio. En M. E. Borsani (comp.) *Ejercicios decolonizantes en este sur(subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del signo.
- ❑ Palermo, Z. y Quintero P. (2014) *Aníbal Quijano.Textos de fundación*. Buenos Aires: Del signo
- ❑ Pecollo, A. (31 de mayo de 2017). La central nuclear se construirá entre Sierra Grande y El cóndor. *Río Negro*. Recuperado de <https://www.rionegro.com.ar/region/la-central-nuclear-se-construira-entre-sierra-grande-y-el-condor-AH2889310>
- ❑ Pecollo, A. (8 de febrero de 2018). Nación fuerza la estrategia para insistir en la central nuclear. *Río Negro*. Recuperado de <https://www.rionegro.com.ar/region/nacion-fuerza-la-estrategia-para-insistir-en-la-central-nuclear-XB4366671>
- ❑ Quintero, P. y Petz, I. (2009). “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un

locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”. *Gazeta de Antropología*, 25 (2).

□ Quintero, P. (2015). Antropología del desarrollo. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Ed.Kula.

□ Romero, N. (22 de diciembre). Sierra grande sin usina nuclear. *Página12*.

Disponible:<https://www.pagina12.com.ar/84354-sierra-grande-sin-usina-nuclear>

□ Ruiz Marrerón, C. (2018). Qué pasó en el Yasuní. En *América Latina en Movimiento*, ALAI. Disponible: <https://www.alainet.org/es/articulo/171675> 7/07/2018 10.30

□ Sierra Caballero, F. (2014). Comunicología del sur. Hacia una nueva geopolítica del conocimiento. *Redes.Com: revista de estudios para el desarrollo social de la comunicación*, (10), pp.8-17.

□ Torrico Villanueva, E. (2016). La comunicación en clave latinoamericana. *Memorias del XIII Congreso Latinoamericano de investigadores de la comunicación, Sociedad del Conocimiento y Comunicación: Reflexiones críticas desde América Latina*, México, pp. 133-139. Disponible en <http://alaic2016.cua.uam.mx/documentos/memorias/GI1.pd>.

□ Valencia J.C & Magallanes C. (2015) Prácticas comunicativas y cambio social: *potencia*, acción y reacción *Universitas Humanística*, (81), pp.15-31. Disponible: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.pccs>

Sitios Web

□ Environmental justice atlas, Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, Honduras. Disponible:<https://ejatlas.org/conflict/proyecto-hidroelectrico-agua-zarca-honduras>

❑ Jubileo Sur América “Quienes son los Yasunidos”
Disponible: <http://jubileosuramericas.net/quienes-son-los-yasunidos/>

❑ Observatorio Petrolero Sur (OPSUR). *El Yasuni en disputa. Apuntes para una cronología del conflicto.*

❑ Disponible: <http://www.opsur.org.ar/blog/2013/12/10/el-yasuni-en-disputa-apuntes-para-una-cronologia-del-conflicto/>