

Marta Cabrera | Marcos Monsalvo Ricci (Editores)

¿PARA QUÉ SIRVEN LOS ESTUDIOS CULTURALES?

Cultura, política y poder en Latinoamérica

Marta Cabrera
Marcos Monsalvo Ricci
Ileana Rodríguez
George Yúdice
Mabel Moraña
Mariana Giordano
Alejandra Reyero
Cleopatra Barrios
Margarita Vannini
Mónica Lacarrieu
Mónica Szurmuk
Robert McKee Irwin
Álvaro Hernández Bello
Gabriel Sarmiento



Cabrera, Marta

¿Para qué sirven los estudios culturales? : cultura, política y poder en Latinoamérica /
Marta Cabrera ; Marcos Monsalvo Ricci. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
RGC Libros, 2023.

Libro digital, PDF - (Cuadernos de investigación ; 3)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-8488-59-2

1. Estudios Culturales. I. Monsalvo Ricci, Marcos. II. Título.
CDD 306.098

Equipo RGC:

Nicolás Sticotti, Emiliano Fuentes Firmani y Leandro Vovchuk

Corrección: Sebastián Spano

Diseño de interior y tapa: Ana Uranga B. | melasa diseño

Hecho el depósito que establece la ley 11.723.

¿PARA QUÉ SIRVEN LOS ESTUDIOS CULTURALES?

**Cultura, política y poder
en Latinoamérica**

MARTA CABRERA
MARCOS MONSALVO RICCI
(EDITORES)

CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN



Índice

Reconocimientos y agradecimientos.....	6
--	---

Introducción.

¿Para qué sirven los estudios culturales?

Algunas puntadas sobre una vieja pregunta	8
---	---

Por Marta Cabrera y Marcos Monsalvo Ricci

Debates epistemológicos

Estudios culturales / estudios subalternos:

debates, conceptos, bibliografías. Adenda de EC en Centroamérica	33
--	----

Por Ileana Rodríguez

Repensar los estudios culturales a partir de la inteligencia artificial	60
---	----

Por George Yúdice

El paradigma del afecto y las lecturas del capitalismo tardío.....	92
--	----

Por Mabel Moraña

Afectos y atmósferas. Elementos para pensar las memorias

de las disidencias sexo-genéricas	110
---	-----

Por Marta Cabrera

Experiencias de arraigo local

Descolonizando la memoria visual. Experiencias

de investigación con acervos fotográficos

de comunidades indígenas en el Nordeste Argentino	136
---	-----

Por Alejandra Reyero y Mariana Giordano

Apropiaciones iconográficas del Gauchito Gil.

La imagería popular como lugar de disputa cultural	163
--	-----

Por Cleopatra Barrios

Memoria, cultura y ciudadanía: los estudios culturales en Nicaragua	186
--	-----

Por Margarita Vannini

La cultura entre la teoría y la gestión pública.	
Desacoples, tensiones y complejidades.....	212
Por Mónica Lacarrieu	
Estudios culturales y proyectos colaborativos de impacto social	246
Por Robert McKee Irwin y Mónica Szurmuk	
Coda. Puentes entre academia y sociedad.	
Estrategias para entrar y salir de los estudios culturales	278
Por Álvaro Hernández Bello y Gabriel Sarmiento	
Sobre las autoras y los autores	287

Reconocimientos y agradecimientos

Este libro está dedicado a la memoria de Juan Carlos Segura, recordaremos tu generosidad sin límites y tu inquebrantable espíritu crítico, a César Sánchez Avella y Diana Carolina Peláez, *Dianka*, por su compañía, su amistad y su compromiso. Por todo lo que fueron y por lo que hubieran llegado a ser.

Un especial reconocimiento y agradecimiento a la querida y admirada Erna von der Walde¹, por ser parte fundante e inspiradora de este proceso.

A las autoridades institucionales, Alejandra Leal Chudey, rectora del Instituto de Educación Superior Rodolfo Walsh y Liliana Vargas Monroy, directora del Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, les damos las gracias por su apoyo incondicional a este proyecto.

A las/los disertantes del ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?” y autoras/es de este libro: Erna, Marta, Mónica Lacarrieu, Mariana, Alejandra, Cleopatra, Mabel, George, Ileana, Margarita, Mónica Szurmuk, Robert, Álvaro y Gabriel, gracias por aceptar nuestra invitación a recorrer, una vez más, los intrincados caminos de los estudios culturales.

A los moderadores del ciclo: Erna, Robert, Mónica, Marta, Álvaro, Gabriel, César Gómez, Juan Carlos Segura, Marta Cabrera y Marcos Monsalvo Ricci, gracias por contribuir a generar conversaciones y estimular encuentros.

Al equipo de trabajo de la Tecnicatura Superior en Gestión Sociocultural del Instituto de Educación Superior Rodolfo Walsh, infinitas gracias, imposible

¹ El trabajo de Erna von der Walde sobre cultura y literatura es bien conocido en América Latina, así como su labor docente en literatura y estudios culturales en universidades dentro y fuera de Colombia. También es traductora e investigadora independiente.

la realización del ciclo sin ustedes: Silvina Oestman (directora de Estudio durante 2020 y 2021), Fernanda Leal Chudey (bedel y encargada de la logística y técnica del Zoom y YouTube), María Lila Bina (directora de Estudio, 2022 y 2023), Edgardo Pérez (docente colaborador) César Gómez (docente co-organizador y co-coordinador del ciclo edición 2020) y a todo el equipo docente de la Tecnicatura.

Un reconocimiento especial a las y a los estudiantes del Instituto de Educación Superior Rodolfo Walsh y de la Pontificia Universidad Javeriana nucleados en su Departamento de Estudios Culturales, por aceptar este proyecto como parte de sus trayectos formativos y aportar al mismo desde sus propias miradas y experiencias.

A Marta Cabrera y Oscar Guarín, de SensoLab, gracias por su experiencia y creatividad puesta al servicio de este proyecto.

A Emiliano Fuentes Firmani y todo el equipo de trabajo de RGC Ediciones, por confiar en el proyecto de este libro y sumarse con los aportes necesarios para que el mismo cobre forma y vuele hacia la mayor cantidad de rumbos posibles.

Finalmente, un agradecimiento especial a todas y todos los participantes de las dos ediciones del ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, quienes con su palabra aportaron a la co-construcción de conocimiento y con su presencia hicieron que esta propuesta se sostuviera en el tiempo.

Introducción.

¿Para qué sirven los estudios culturales? Algunas puntadas sobre una vieja pregunta

Por Marta Cabrera y Marcos Monsalvo Ricci

Se habla mucho sobre los estudios culturales, particularmente sobre lo que son y lo que no son (acompañado de otras preguntas como ¿cómo se hacen?, ¿de dónde vienen?, ¿quiénes los hacen o no los hacen?), discusión que ha dominado cierta parte de la producción sobre el campo. Entendemos que deberemos tocar un poco más adelante estos temas al aceptar que es difícil abordar discusiones sobre objetos que no son enteramente claros, pero dada la extensa trayectoria y la institucionalización del campo en la región, pensamos que en este punto también hay otras preguntas útiles que formular, como ¿por qué vale la pena hacer estudios culturales?, ¿por qué han seguido ciertos derroteros en lugar de otros? y, desde luego, la pregunta que le da título a esta publicación: ¿para qué sirven?

Así, proponemos aquí que, si bien tocaremos algunas de las preguntas tradicionales arriba mencionadas y le dedicaremos algunas líneas a establecer cómo entenderemos el campo en el marco de este proyecto, también queremos considerar no solo qué son, sino qué han sido y cómo se han entendido los estudios culturales en enclaves particulares de la región, subrayando las formas como han proporcionado algunas respuestas a preguntas situadas en un contexto de institucionalización acompañado, tal vez paradójicamente, de cierto desconocimiento de lo que significa el proyecto de los estudios culturales.

El asunto de la definición es importante no tanto para insistir sobre enunciaciones cerradas, sino más bien por otros motivos: el primero de ellos es pedagógico, el segundo apunta al carácter incesantemente autorreflexivo del hacer de los estudios culturales y el tercero, que se relaciona con el anterior, tiene que ver con su necesidad de conservar cierta identidad, un centro particular, a la vez que conservar la flexibilidad y resistir la inmovilidad y la inercia.

El primer motivo, el pedagógico, nos parece fundamental para el quehacer de los estudios culturales, ya que este resulta notoriamente difícil definirlo a quienes se sitúan por fuera del campo, incluyendo colegas de las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, directivas y departamentos de mercadeo de las instituciones donde están localizados los programas. Esto hace de los estudios culturales una suerte de espacio reservado para personas conocedoras, cuestión que puede relacionarse también con su falta de visibilidad por fuera de los confines de la universidad o inclusive, dentro de ella. Sin volver a las disputas de principios de este siglo sobre el valor intelectual de los estudios culturales, resulta claro que continúa existiendo cierto grado de incompreensión acerca de lo que son los estudios culturales, por lo que se requiere de un esfuerzo por representarlos con mucha más claridad, así como de ofrecer un sentido más amplio de su propósito. Esta es una tarea bastante complicada, ya que los estudios culturales son un campo de indagación profundamente inestable y heterogéneo que adopta diferentes formas en contextos vastamente diversos.

En este sentido, resulta útil una noción de lo pedagógico que vaya más allá de su expresión como educación formal y que ofrezca más bien una mirada sobre las maneras como los estudios culturales se relacionan con y son expresados por sus practicantes. Así, la pedagogía se relaciona, en palabras de Raymond Williams, con “el entorno, sus instituciones y relaciones... el ámbito en el que nuestras ideas sobre el mundo, sobre

nosotros mismos y sobre nuestras posibilidades se forman y difunden de manera más amplia y a menudo más poderosa” (en Hickey, 2016, p. 4, traducción propia).

Los estudios culturales, afirma Megan Wood (2019), *no tienen* una pedagogía, *son* una pedagogía, característica que nos parece fundamental al expandir el proyecto intelectual del campo. Dicho en otras palabras, los estudios culturales son, de fondo, un proyecto pedagógico (Grossberg 2019, p. 19). Desde esa perspectiva, la pedagogía incluiría, además de lo que ocurre en las aulas, una labor de investigación en tanto participación académica pública donde los supuestos del campo se entretejen con la práctica; es decir, la pedagogía sería el lugar donde se pueden comprender e interrogar las disposiciones de los estudios culturales. Esta es una visión de la pedagogía que sugiere acción, además de constituir “un referente para comprender las condiciones del aprendizaje crítico y las dinámicas a menudo ocultas de la reproducción social y cultural” (Giroux, 2004, p. 63, traducción propia). Estas ambiciones resuenan con los argumentos de Paulo Freire sobre una pedagogía crítica radical, liberadora y dialógica, que es donde reside, finalmente, la idea de que uno de los objetivos de los estudios culturales es tratar de encontrar formas de poner en práctica las perspicacias críticas de sus practicantes, abriendo así espacios de conversación con públicos más amplios:

La educación problematizadora, de carácter auténticamente reflexivo, implica un acto permanente de descubrimiento de la realidad (...). En la práctica problematizadora los educandos van desarrollando su poder de captación y de comprensión del mundo que, en sus relaciones con él, se les presenta no ya como una realidad estática sino como una realidad en transformación, en proceso (...). La concepción problematizadora, al no aceptar un presente bien comportado no acepta tampoco un futuro preestablecido, y enraizándose en el presente dinámico, se hace revolucionaria. (Freire, 2017, pp. 92-96)

Esto es similar a lo que pensaba Stuart Hall cuando se preguntaba “¿qué pasa cuando una empresa académica y teórica intenta comprometerse con pedagogías que reclutan el compromiso activo de individuos y grupos, intenta establecer una diferencia en el mundo institucional donde está ubicada?” (2010, p. 60).

Dicho lo anterior, resulta irónico el papel secundario que se le asigna a los procesos de enseñanza tanto dentro del campo como en el ambiente institucional en general, donde esta se valora usualmente por debajo de la investigación. Adicionalmente, los estudios culturales se encuentran en una compleja encrucijada derivada de su exitosa institucionalización, quedando atrapados entre la presión para mantener ciertos números de estudiantes que procederían a ser “profesionalizados/as” y una vocación crítica que es imposible de enseñar y que tiene un difícil encaje en el mundo laboral. Sumado a esto, si consideramos la pedagogía como una práctica que ocurre tanto dentro como fuera del aula y que recurre a una vasta gama de prácticas comunicativas, hay que pensar que este es un ámbito donde los/as practicantes no académicos/as de estudios culturales han sido mucho más efectivos que los académicos/as al estar habitualmente dirigido su trabajo a públicos más amplios. Algunos de los retos de los estudios culturales son, pues, disponerse a abrir discusiones complejas por fuera de la academia y, dentro de la academia, repensar los trabajos de estudios culturales más allá de la escritura académica. A estos desafíos particulares intentó responder el ciclo de conversaciones que presentamos en este tomo.

Con respecto al carácter autorreflexivo de los estudios culturales, resulta más bien evidente que este es un campo que mantiene una mirada constante sobre sus prácticas, derivada de lo elusivo que puede resultar su quehacer, planteado constantemente como un proyecto siempre inacabado. Por estas razones, iniciarse en los estudios culturales, a diferencia de lo que ocurre con

otros campos y disciplinas, puede ser retador, por lo que estos esfuerzos definitorios son necesarios para abrirles las puertas a nuevos/as practicantes, si bien esto no implica que su trasegar por estos resultará menos demandante. Recordemos que para Lawrence Grossberg, por ejemplo, se supone que los estudios culturales deben ser difíciles, deben sorprender, deben evitar sustituir el análisis por la teoría o la política y deben, además, ser modestos (2006, p. 6, traducción propia). Además de lo anterior, otra razón para mantener una actitud autorreflexiva tiene que ver justamente con los procesos de institucionalización de los estudios culturales, donde la identidad del proyecto puede ser definida en función de objetivos comerciales o de otra índole, asociándoles, por ejemplo, a otras áreas más fácilmente identificables y posiblemente más “mercadeables”. En suma, la actitud autorreflexiva de los estudios culturales tiene que ver con el tercer punto que queremos discutir aquí, que se relaciona con los retos que implica mantener cierta identidad en el marco de un proyecto marcado por la flexibilidad.

En efecto, en el caso de los estudios culturales, “lo cultural” no define un objeto de estudio particular, sino que funge más bien como una categoría fluida y expansiva, como un terreno en constante proliferación, atravesado por disputas por los significados (Ang, 2020). Asimismo, en tanto campo interdisciplinar, los estudios culturales se interesan por cualquier práctica cultural donde estén en juego, como se mencionó, disputas y negociaciones sobre los significados. Esto abarca un ámbito muy amplio y general, por lo que es común la afirmación de que los estudios culturales *pueden ser sobre cualquier cosa*, aunque no son “cualquier cosa” (Grossberg, Nelson y Treichler, 1992, p. 3), razón por la cual no tendrían una identidad claramente definible, en comparación con otros campos y con las disciplinas. Esa amplitud, sin embargo, es justamente lo que hace de los estudios culturales una práctica de investigación ágil y capaz de involucrarse con fenómenos emergentes.

Por esta razón, la característica central de los estudios culturales los describe como una forma de análisis coyuntural (tema en el que ahondaremos más adelante), que puede definirse como un análisis de las tendencias convergentes y divergentes que le dan forma a la totalidad de las relaciones de poder dentro de un campo social dado durante un período particular. Esta descripción subraya la apertura de los estudios culturales a todo tipo de temáticas emergentes, a la vez que los hace notoriamente inestables, como comenta Jeremy Gilbert (2019). En general, los estudios culturales no han sido consistentes en la preservación de una imagen ni para sus practicantes o para sus audiencias más allá de algunas ideas generales. Si bien cierta confusión es inevitable, no todas las manifestaciones de su identidad resultan equivalentes o incluso deseables. Resulta retador zanjar estos problemas de identidad dada la naturaleza abierta de los estudios culturales, pero es posible formular algunos consensos básicos que no signifiquen demarcar y patrullar rígidamente sus fronteras (Hall, 1992).

Algunos consensos sobre los estudios culturales

La aproximación a los estudios culturales como análisis coyuntural mencionada líneas arriba no pretende ser original o novedosa y figura, de hecho, en mucha de la literatura sobre el campo. Una coyuntura, por su parte, es la descripción de una formación social “entendida como algo más que un mero contexto, como una articulación, acumulación o condensación de contradicciones” (Grossberg, 2006, p. 5, traducción propia). Este esfuerzo por abordar la coyuntura hace inevitable el encuentro de los estudios culturales con cuestiones de poder, lo que hace que lo intelectual, lo pedagógico y lo político sean elementos mutuamente constitutivos de este proyecto. La idea, sin embargo, es “contarnos cosas que aún no sabemos; [los estudios culturales] busca[n] sorprender a sus productores, interlocutores, audiencias y a sus sectores de influencia y así, al ofrecer mejores descripciones

y relatos que no evadan la complejidad, la contingencia y la controversia, abrir nuevas posibilidades” (Grossberg, 2006, p. 6, traducción propia). Así, los proyectos interdisciplinarios, el “estudio de la cultura (incluso si abordan la cultura de masas, la cultura popular o culturas subalternas) o el estudio de la política de la cultura” (Grossberg, 2009, p. 16) no constituyen, *per se*, estudios culturales.

Esa arista política de los estudios culturales implica también que su labor no es puramente académica, sino que ocurre en la vida cotidiana, por lo que podría (y seguramente debería) tener múltiples expresiones más allá de la producción académica, repensando así cuestiones de teoría, práctica, política e investigación. Esta característica de los estudios culturales es interesante, ya que implica encajes menos claros y tersos con el mundo institucional, lo que significa mantener una posición paradójica, incómoda en este espacio. De la misma forma, su relación con la teoría sería más bien pragmática, entendida como una suerte de mapa para navegar problemas situados en lo concreto en vez de un fin en sí misma, y definitivamente, no necesaria o exclusivamente como parte de un ejercicio a desarrollarse en el espacio institucional. También intentamos responder a estas invitaciones en el ciclo de charlas e intercambios que estamos presentando aquí.

Acerca de esta publicación

El presente libro es el correlato de una serie de encuentros desarrollados en plena pandemia de COVID-19, enmarcados en dos ciclos de charlas e intercambios que titulamos “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, que tuvieron lugar en 2020 y 2021. Esta publicación busca recuperar las memorias de ese proceso, así como ampliar los alcances de esas discusiones. Sin desconocer la importancia de los debates librados en torno a “¿qué son?” y, abrevando de los mismos, nos interesa poner el foco en reflexionar en torno a una posible dimensión operativa de los estudios culturales y qué estaríamos

entendiendo por la misma en el momento presente de nuestra región. En suma, entendemos que hay un territorio común sobre el que conjugar ciertas reflexiones e intervenciones en el orden de lo cultural, de lo político y de lo económico.

Sobre el surgimiento del ciclo

El Instituto de Educación Superior (IES) Rodolfo Walsh, perteneciente al Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la Provincia del Chaco, Argentina (MECCyT), lanzó a principios del año 2020 la Tecnicatura Superior en Gestión Sociocultural (TGSC), una propuesta de formación semipresencial, pública y gratuita que con la irrupción de la pandemia de COVID-19 se desarrolló bajo modalidad completamente virtual.

El plan de estudio proponía un espacio curricular de cuatro meses de duración para el primer año de cursado llamado Introducción a los Estudios Culturales. Como todo espacio inaugural, su construcción estuvo cargada de motivaciones y desafíos que fueron compartidos en largas conversaciones con Erna von der Walde. En estos intercambios, que fueron en realidad asesorías sustanciales, nos planteábamos cómo abordar un campo como el de los estudios culturales en un cuatrimestre en el marco de un primer año de un programa de formación de educación superior no universitaria, cuando los estudios culturales tienden a abordarse más bien en programas de posgrados como especializaciones, maestrías y doctorados, cuyos participantes suelen tener trayectos formativos previos consolidados en diferentes disciplinas.

Nos preguntábamos cómo lograr un aterrizaje práctico de la perspectiva teórico-política del campo sobre la realidad local y sobre problemáticas socioculturales relevantes de interés compartido a nivel latinoamericano. Nos movilizaban inquietudes didácticas sobre cómo acercar estas cuestiones a estudiantes

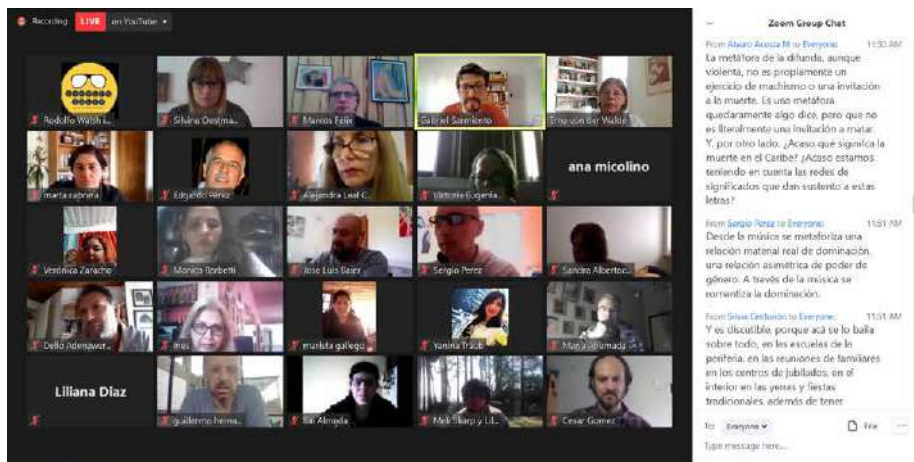
de grado² con perfiles heterogéneos, en un contexto de estudio y trabajo simultáneo, de lucha por la subsistencia diaria paralela a la opción formativa. Fue de estas derivas de donde surgió nuestra pregunta programática: “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, que, desde la etapa inicial, fue orientando la fuerte *vocación pedagógica* que acompañó la organización de ambas ediciones del ciclo de conversatorios y que también impregna esta publicación.

Así, Erna propuso un encuentro con las y los estudiantes de la tecnicatura a modo de ejercicio experimental para abordar un caso concreto en clave de estudios culturales, conversaciones a las que se sumó Marta Cabrera, transformando lo que iba a ser un encuentro informal en el marco de una cátedra, en un espacio interinstitucional de charlas, debates e intercambios entre estudiantes, docentes e investigadores/as del IES Rodolfo Walsh (Chaco, Argentina) y el Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ) de Bogotá, Colombia, apoyado por SensoLab, el Laboratorio de Experimentación de la Facultad de Ciencias Sociales de esa universidad colombiana.

Un espacio de encuentros e intercambios

En mayo de 2020 nos propusimos construir de manera colaborativa desde las cátedras Introducción a los Estudios Culturales y Práctica Profesionalizante I: Metodología de la Investigación Social en el Campo de la Gestión Sociocultural (TGSC-IES Rodolfo Walsh), el Departamento de Estudios Culturales y SensoLab (PUJ), un espacio con el propósito de que estudiantes, docentes, investigadores/as y trabajadores/as del campo cultural de Argentina y Colombia se encontraran para el intercambio de saberes y experiencias, para la experimentación y creación colaborativa y para pensar nuestras problemáticas locales en clave latinoamericana.

2 Como se conoce en Argentina. En otros países es llamado pregrado.



El contexto mundial inédito provocado por la pandemia del COVID-19 y los condicionamientos impuestos por el ASPO (Aislamiento Social Preventivo Obligatorio) durante ese año trajeron consigo la necesidad de inventar nuevas formas de transitar nuestras cotidianidades personales, familiares y profesionales. La virtualidad copó los procesos de enseñanza aprendizaje y las TIC se transformaron en protagonistas indiscutidas en la vida académica de personas e instituciones. Quienes estamos inmersos/as en estos espacios nos encontramos ante enormes desafíos y dificultades al momento de reinventar nuestro quehacer profesional o nuestra tarea como estudiantes.

De otra parte, también pudimos observar que este contexto planteó nuevas posibilidades y oportunidades de reinventar estrategias de vinculación, participación, co-construcción de conocimiento y propuestas de acción. Es en esa línea que buscamos configurar este espacio como un sitio desde el que se generasen sinergias que nos ayudaran a reflexionar sobre nuestras problemáticas cotidianas, locales y regionales e imaginar alternativas de sociabilidad más justas, saludables, distributivas y amables con todas las formas de vida.

Ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?”

Nos propusimos la concreción gradual de estos propósitos a través de estrategias flexibles y adaptables de acuerdo con las respuestas que fueran surgiendo. Para iniciar el vínculo interinstitucional y como prueba piloto, en agosto de ese año inauguramos el ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales? Charlas e intercambios: Argentina-Colombia”. Esta propuesta se planteó como el inicio de una serie de acciones que pudieran incluir talleres colaborativos de reflexión en torno a lecturas y problemáticas, espacios de experimentación y creación, rondas de intercambio de experiencias de intervención territorial e investigaciones situadas en el campo de lo sociocultural, así como el intercambio de prácticas pedagógicas.

La metodología consistió en traer al menos una persona con trayectoria en el campo de los estudios culturales por sesión, para lo cual cursamos la invitación a colegas, amigos y amigas, que aceptaron brindar su tiempo y aportes de manera desinteresada y generosa. Les propusimos el desafío de abordar alguna temática o estudio de caso concreto buscando problematizar el interrogante que propone este ciclo. Nuestra idea era muy modesta y quería propiciar un espacio de intercambio tras la charla, en el cual estudiantes y docentes de Argentina y de Colombia pudieran compartir inquietudes, preguntas, experiencias y poner en debate los tópicos principales que emergieran de la conversación. Sin embargo, las posibilidades de la virtualidad y el acceso gratuito a las plataformas de reuniones virtuales, nos animó a abrir la convocatoria también al público en general.

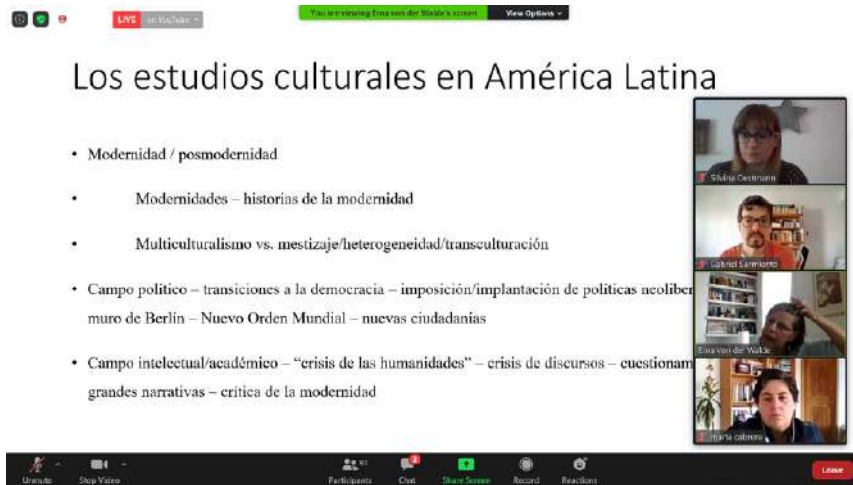
2020

La primera edición del ciclo se llevó a cabo de agosto a noviembre de 2020 con la participación de destacadas referentes latinoamericanas del campo de los estudios culturales y áreas afines: Erna von der Walde (Colombia), Marta Cabrera (Bogotá, Colombia), Mónica Lacarrieu (Bs.

As., Argentina), Mariana Giordano y Alejandra Reyero (Chaco, Argentina), Cleopatra Barrios (Corrientes, Argentina). Concretamos estos encuentros una vez al mes los sábados por la mañana a través de la plataforma Zoom, los cuales fueron transmitidos en directo por el canal de YouTube del IES Rodolfo Walsh.

Los estudios culturales en América Latina

- Modernidad / posmodernidad
- Modernidades – historias de la modernidad
- Multiculturalismo vs. mestizaje/heterogeneidad/transculturación
- Campo político – transiciones a la democracia – imposición/implantación de políticas neoliberales – muro de Berlín – Nuevo Orden Mundial – nuevas ciudadanías
- Campo intelectual/académico – “crisis de las humanidades” – crisis de discursos – cuestionamiento de las grandes narrativas – crítica de la modernidad



El vallenato: cultura popular y violencia

ZONAS DE FRONTERA

- Fronteras geográficas
- Fronteras culturales
- Fronteras políticas

La identidad es un fenómeno abierto y diferencial, que depende de los efectos que tienen los marcadores discursivos para establecer la diferencia entre el “interior” y el “exterior” constitutivo. Estos marcadores se deslizan constantemente de un terreno a otro.



Para nuestra reunión inaugural, Erna von der Walde nos convocó bajo el título “Cultura popular y mercado”, donde propuso reflexionar sobre las tensiones entre algunas expresiones de la cultura popular y las lógicas del mercado. Para ello, nos invitó a dar un “paseo”³ de la mano de la trayectoria de este campo de estudio e intervención, hasta abordar un estudio de caso desde el cual identificar resistencias, estrategias de cooptación y modos de mercantilización de la cultura popular latinoamericana.



ENLACE A LA CONFERENCIA

El segundo encuentro tuvo como invitada a Marta Cabrera que, a partir del título “¿Puede ser político el afecto?”, desarrolló una intervención que mapea el surgimiento de una reflexión en torno al afecto en las agendas críticas de las últimas décadas (asentada sobre el feminismo y la teoría *queer*), explorando el papel de este así como de las emociones y los sentimientos en la producción de subjetividades y en el mantenimiento o disrupción de las relaciones de poder, revelándolos como fuerzas políticas que permean tanto la vida cotidiana como la esfera pública.



ENLACE A LA CONFERENCIA

Por su parte, en la charla “Teorías de la cultura y gestión pública: Tensiones y complejidades” Mónica Lacarrieu se refirió a los desencuentros entre la investigación académica y la gestión pública. A partir de su propia experiencia como investigadora del Conicet y en los diferentes roles que desempeñó asociados a la gestión pública, brindó aportes para la comprensión de esa relación compleja, a partir de un análisis sobre el lugar que pueden tener los

3 Haciendo un guiño al bello y conocido texto que escribiera junto a Ana María Ochoa: “¿Qué cultura va a tener? Un paseo musical y literario por los estudios culturales”, *Nómadas*, 8, 1998.

estudios y las teorías de la cultura, anclado en dos casos en los que desarrolló gestión pública a nivel nacional y provincial.



ENLACE A LA CONFERENCIA

Por último, Mariana Giordano, Alejandra Reyero y Cleopatra Barrios ofrecieron la charla “Visualidad, poder y lucha cultural en el Nordeste Argentino”, en la cual abordaron las relaciones entre los estudios visuales y los estudios culturales, haciendo foco en investigaciones situadas en dicha región. A lo largo de esta conversación, compartieron algunas aproximaciones al estudio de fotografías de indígenas y su rol en la construcción de imaginarios hegemónicos en contextos históricos y de apropiación y resignificación contemporáneos. Analizaron también experiencias ligadas a los usos de imágenes en prácticas devocionales de la cultura popular regional.



ENLACE A LA CONFERENCIA

De un total de 480 inscriptos/as, 218 personas se dieron cita de manera activa en las plataformas virtuales dispuestas para estos encuentros. Más allá del dato cuantitativo que, claramente expresa que la dimensión de la convocatoria sobrepasó los alcances que nos proponíamos cuando iniciamos la propuesta, la consulta a la base de datos lograda nos permitió identificar que quienes se interesaron por estos encuentros provenían de los más diferentes trayectos formativos y espacios de trabajo y militancia (académicos/as, educadores/as, militantes de movimientos sociales y procesos comunitarios, artistas y otro público), procedentes de diferentes provincias de la Argentina, de distintos departamentos de Colombia, Bolivia, México, Chile, Uruguay, Perú, Inglaterra, España y Estados Unidos. La heterogeneidad del público participante nos confirmó la relevancia de los temas tratados y la pertinencia de las perspectivas de análisis desarrolladas en y desde Latinoamérica.

2021

Lo sucedido durante la experiencia narrada en el apartado anterior se transformó en un desafío por darle continuidad y amplitud al proceso, lo que concentró todos nuestros esfuerzos y nos obligó a postergar otras acciones que habíamos imaginado al inicio de la experiencia. Para el año 2021, aunque con restricciones más flexibles a partir de las nuevas regulaciones establecidas por el DISPO (Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio), la pandemia del COVID-19 continuaba y con ella, la virtualización de la vida cotidiana y del trabajo. Así, nos animamos a invitar a colegas, amigas y amigos de otros países de Latinoamérica para la segunda edición del Ciclo y hacer una convocatoria abierta a estudiantes de educación superior de la región y al público general interesado en las temáticas planteadas para cada encuentro.

Nuevamente, tuvimos el privilegio de contar con la colaboración generosa y desinteresada de colegas de enorme reconocimiento en el campo de los estudios culturales. En esta oportunidad, repetimos la comprobada estrategia de encontrarnos con una frecuencia mensual los sábados por la mañana, a través de la plataforma Zoom, con transmisión directa por YouTube, pero modificamos el formato del año anterior incorporando la figura de un/a moderador/a que, por su propio peso y trayectoria, provocara un diálogo enriquecedor con aristas no previstas en la planificación de la charla.

Para el inicio de esta segunda etapa del ciclo y dándole continuidad a las líneas de reflexión desarrolladas el año anterior, en la charla titulada “Estudios culturales latinoamericanos: logros, limitaciones y nuevas agendas”, Mabel Moraña nos propuso problematizar el interrogante que nos convoca, ¿para qué sirven los estudios culturales?, a partir de una revisión de algunos de sus últimos trabajos, haciendo un énfasis crítico sobre el estado de situación del campo de los estudios culturales en la región, de cara a la construcción de sus

nuevas agendas. Erna von der Walde enriqueció este encuentro desde un rol de moderadora/entrevistadora.



ENLACE A LA CONFERENCIA

Seguidamente, George Yúdice, protagonista y testigo directo de la emergencia de los estudios culturales en Estados Unidos y en América Latina, compartió en su charla titulada “Estudios culturales: trayectos vitales, debates teóricos y estudios de caso”, vivencias ligadas a su trayectoria en este campo y también aspectos de sus trabajos más actuales en los que analiza casos relevantes para las temáticas que abordamos en este ciclo. Para esta ocasión contamos con la generosa participación de Mónica Lacarrieu, quien acompañó en la moderación del encuentro.



ENLACE A LA CONFERENCIA

Durante el encuentro “Memoria, cultura, ciudadanía: Los estudios culturales en Nicaragua”, Ileana Rodríguez y Margarita Vannini compartieron sus trabajos y reflexiones en torno a los procesos de construcción de memorias en Nicaragua, desde una perspectiva de los estudios culturales que conversa con la teoría poscolonial y los estudios feministas y subalternos. Marta Cabrera y Juan Carlos Segura hicieron la moderación de este encuentro, logrando una recuperación crítica y articulada de las aportaciones del público presente y del diálogo sucedido entre las disertantes.



ENLACE A LA CONFERENCIA

En el último encuentro del ciclo, que se denominó “¿Cómo pensar un proyecto de estudios culturales?”, Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin nos invitaron a trabajar sobre algunos elementos claves importantes de tener en

cuenta a la hora de pensar procesos investigativos en estudios culturales. Allí se planteó un espacio de taller de elaboración de proyectos, durante el cual se recorrieron algunas propuestas generales de los estudios culturales y se reflexionó sobre cómo se elabora una pregunta, cómo se construye una coyuntura, cómo se arma un archivo propio y dónde se buscan los datos. Se destinó un tiempo para que cada participante pueda elaborar un esbozo de proyecto propio, para finalizar con una puesta en común de algunos de estos proyectos.



ENLACE A LA CONFERENCIA

Vale la pena mencionar que la cantidad de personas inscriptas y la asistencia y participación sincrónica durante los cuatro encuentros desarrollados se triplicó durante las charlas de 2021 con relación al año anterior. La heterogeneidad de trayectos y ocupaciones de las personas asistentes siguió siendo muy variada y a los lugares y países desde donde se conectaron se agregaron otros como Costa Rica, Nicaragua y El Salvador.

Sobre esta publicación

Con el deseo de alcanzar un corolario que le haga justicia a ese espacio que nos permitió momentos de encuentros, participación y reflexión durante los dos años que duró la pandemia, concebimos este libro con un doble propósito: por un lado, propiciar la accesibilidad de lo producido durante el ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, del que participaron doce expositores/as, ocho moderadores/as y alrededor de ochocientas personas que se conectaron a las transmisiones virtuales desde países como Colombia, Argentina, Perú, México, Bolivia, Chile, El Salvador, Costa Rica, Nicaragua, Estados Unidos, España e Inglaterra. Y, por otro lado, pensamos que el proceso vivido, el registro que pudimos hacer del mismo y el material que organizamos

en base a esos registros, nos permite y nos invita a producir nuevas lecturas sobre las problemáticas, las temáticas y las experiencias abordadas en cada uno de los ocho encuentros celebrados.

Con estos objetivos, recurrimos de nuevo a quienes participaron del ciclo como expositores/as y/o como moderadores/as para que contribuyan al nuevo proyecto con artículos que retomen las temáticas abordadas en sus charlas, ampliando o profundizando sus planteamientos, o bien presentando nuevos temas y casos que articulen con lo desarrollado durante el proceso. En sintonía con algunos de los retos de los estudios culturales a los que nos referimos en la primera parte de esta introducción, imaginamos esta publicación como una obra de divulgación destinada a un público amplio y de circulación libre, que a partir del repertorio de artículos que la integran, se constituya en una herramienta analítica sustancial para diferentes ámbitos de la educación superior (universitaria y no universitaria), que ayude a la comprensión de conceptos y marcos teóricos propios del campo y apoye con propuestas de ejercicios de aplicación en casos concretos que permitan identificar y poner en relieve un conjunto de sentidos, de prácticas, actores y problemáticas en torno a lo cultural y a lo político en la región. En suma, es nuestro anhelo que este libro contribuya a la praxis de docentes, estudiantes, dirigentes sociales y comunitarios/as y funcionarios/as políticos de diversos ámbitos de Latinoamérica, pero que también alcance a un público amplio con interés en los temas abordados y en los estudios culturales en general. En esta línea, la alianza con RGC Ediciones para la publicación y difusión de este libro es clave para acercarnos a estos propósitos.

Estructura, capítulos y autores/as

El libro se estructura en dos partes que organizan los textos de las y los autores según el enfoque de su contribución. La primera parte, “Debates epistemológicos” incluye el artículo “Estudios culturales / estudios subalternos:

debates, conceptos, bibliografías. Adenda de EC en Centroamérica” de Ileana Rodríguez, cuyo recorrido por la labor de los estudios culturales en su trasegar institucional, promoviendo la inter y transdisciplinariedad y politizando este espacio, entraría en diálogo y tensión con otros campos como los estudios de la subalternidad y los estudios poscoloniales. Cierra su texto un apartado sobre los estudios culturales en Centroamérica y sus aportes al abordaje de las problemáticas locales.

George Yúdice, por su parte, aborda en su artículo “Repensar los estudios culturales a partir de la inteligencia artificial”, el tema de la inteligencia artificial (IA) a la luz de los aportes de nociones como industria cultural, mediaciones, consumo y el circuito de la cultura para explorar los retos derivados de su profusa penetración en la vida cotidiana y los desafíos que esto implica para el Sur Global.

Los artículos de Mabel Moraña, titulado “El paradigma del afecto y las lecturas del capitalismo tardío” y el de Marta Cabrera, titulado “Afectos y atmósferas. Elementos para pensar las memorias, experiencias y temporalidades de las disidencias sexo-genéricas”, abordan la emergencia de la noción de afecto en las teorías críticas contemporáneas. En el primero, Moraña describe algunas trayectorias de esta noción para dar cuenta de la manera como los afectos se han convertido en un método para una comprensión del entorno que incluye lo humano y lo no humano. En el segundo, Marta Cabrera explora las posibilidades que abren las nociones de afecto y atmósfera para pensar experiencias situadas cargadas afectiva y sensorialmente para abrir la posibilidad de contar otro tipo de historias a partir de estas, en consonancia con uno de los objetivos que propone Lawrence Grossberg (2010) para los estudios culturales.

La segunda parte, titulada “Experiencias con arraigo local”, abre con un texto a cuatro manos elaborado por Mariana Giordano y Alejandra Reyero titulado “Descolonizando la memoria visual. Experiencias de investigación con

acervos fotográficos de comunidades indígenas en el Nordeste Argentino”, donde se genera un interesante diálogo entre los estudios culturales y los estudios visuales en un abordaje que explora formas de sostener prácticas investigativas situadas tanto en las márgenes de las disciplinas, como en las de una academia centralista y jerarquizada. En resonancia con este artículo, el de Cleopatra Barrios, titulado “Apropiaciones iconográficas del Gauchito Gil. La imaginería popular como lugar de disputa cultural”, complementa una mirada de la región del Nordeste Argentino en su revisión de las reinventiones y transformaciones del culto popular del Gauchito Gil.

En su artículo “Memoria, cultura y ciudadanía: los estudios culturales en Nicaragua”, Margarita Vannini se refiere a los procesos institucionales que dieron pie a la creación del programa de maestría Memoria, Cultura, Ciudadanía, así como proyectos con incidencia social y amplia proyección nacional e internacional gestados en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana (IHNCA-UCA). Es importante mencionar que estos proyectos y enclaves institucionales han sido desmontados por completo en el marco de la preocupante situación actual de Nicaragua, por lo que este artículo no solo constituye una memoria imprescindible de la labor de la autora y de colegas como Ileana Rodríguez, entre otras personas, sino también del paso de los estudios culturales por ese espacio. Como nos comentaba Margarita, su escrito es una suerte de epitafio del IHNCA: “Ya nada de lo mencionado existe: ni la UCA, ni el IHNCA, ni la Revista de Historia, ni las publicaciones del IHNCA. No sabemos qué pasará con el patrimonio documental. Queda un fuerte legado del trabajo realizado y la gente que se formó y colaboró” (comunicación personal, septiembre de 2023).

Mónica Lacarrieu, por su parte, retoma el tema de su charla de octubre de 2020 en el texto titulado “La cultura entre la teoría y la gestión pública. Desacoples, tensiones y complejidades”, donde aborda desde su propia experiencia como investigadora y en la gestión pública la relación entre la

investigación académica y la gestión pública, reflexionando sobre esta posición paradójica, liminal, en busca de puntos de encuentro y anclajes que posibiliten generar estrategias de diálogo y complementariedad.

Finalmente, cierra esta sección un texto escrito también a cuatro manos: “Estudios culturales y proyectos colaborativos de impacto social”, en el cual Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin revisan los alcances y las limitaciones de los proyectos gestados en diálogo con los estudios culturales para establecer relaciones fructíferas entre la academia y determinadas comunidades. La naturaleza de estos proyectos híbridos tiene gran resonancia con algunos de los aspectos comentados en las secciones iniciales de esta introducción, en tanto trascienden los confines de la academia y generan, en consecuencia, una variedad de artefactos que retan las convenciones de ese espacio.

En la coda, como una manera de retornar al proceso que dio origen a la presente publicación, nuestros colegas Álvaro Hernández Bello y Gabriel Sarmiento, quienes colaboraron como moderadores en la primera edición del ciclo, nos comparten “Puentes entre academia y sociedad. Estrategias para entrar y salir de los estudios culturales”. Parafraseando el subtítulo del canónico libro *Culturas híbridas* de Néstor García Canclini, los autores proponen estrategias para salir y entrar de los estudios culturales a partir de tres ejes que precipitan una suerte de “círculo virtuoso”: los estudios culturales como voluntad, fuerza y disputa, los estudios culturales en tanto que práctica, y los estudios culturales como un modo de pensar. A partir de las intervenciones de los participantes del ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, los autores recogen líneas de fuga, oportunidades y desafíos, tensiones y logros en ese hacer académico y político, transdisciplinar e híbrido.

Cerrar para empezar de nuevo

Consideramos que la experiencia del ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, que tenía una premisa muy básica de charla e intercambio, fue

notable por varios factores totalmente impensados. En primer lugar, nunca imaginamos que fuera a tener tanto éxito por fuera de las instituciones organizadoras o incluso por fuera de Colombia y Argentina. Si bien el contexto de la pandemia y el confinamiento y la virtualización de la vida cotidiana fueron factores que contribuyeron a este éxito, el elevado número de personas inscriptas, asentadas en una gran cantidad de países dentro y fuera del hemisferio, ciertamente excedió nuestras expectativas.

En conexión con lo anterior, también nos pareció notable la movilización de los y las colegas que hicieron presentaciones, fungieron como moderadores/as o que acompañaron de muchas maneras el ciclo, ofreciendo sus comentarios, su tiempo y su trabajo de manera generosa. Su solidaridad nos parece una imagen deseable de una pedagogía de los estudios culturales que funciona en los márgenes de las instituciones y que se basa más en el diálogo y la cooperación que en la competencia, los personalismos y los escalafones docentes. Creemos que es para esto, entre otras cosas, para lo que sirven los estudios culturales. De esta manera, nuestro ciclo se propuso desde una “voluntad de praxis” que no disocia la reflexión de la acción y que plantea que la transformación del mundo debe ser el propósito de la producción teórica.

Otro aspecto digno de mención que fue completamente inesperado tuvo que ver con los efectos locales que produjo el ciclo en la provincia del Chaco (Argentina), que fue su epicentro, donde los medios de comunicación locales se implicaron en su difusión y llegaron incluso a expresar un interés inédito en el campo de los estudios culturales. El momento culminante de este proceso fue la declaración del ciclo como de Interés Legislativo y Cultural por la Cámara de Diputados de la Provincia, según la Resolución N° 860 del 4 de agosto del año 2021.

Además de lo anterior, queremos resaltar la importancia del papel que cumplen instituciones como el Instituto de Educación Superior Rodolfo Walsh en una coyuntura caracterizada por el avance global y regional de corrientes políticas de ultraderecha que amenazan la gratuidad de la educación pública, que

la Argentina sigue considerando un bien público y un derecho humano universal⁴. En este sentido, el apoyo incondicional del instituto al ciclo y al proyecto de esta publicación resultó crucial tanto por facilitar el acceso a las charlas, como por asegurar la libre circulación de este material. Aprovechamos este espacio para reiterar la importancia de la educación superior como derecho humano fundamental en un contexto regional, marcado por desigualdades sociales y económicas estructurales, donde la gratuidad es esencial.

Para cerrar, o quizás para empezar de nuevo, resulta pertinente regresar a la pregunta que le dio título al ciclo y a esta publicación, ¿para qué sirven los estudios culturales?, provocación que nos ayudó a orientar la reflexión sin intentar ofrecer respuestas directas o hacer prescripciones generales. Esa nunca fue nuestra intención. Lo que sí nos movilizó fue volver una vez más sobre las posibilidades que ofrecen los abordajes de los estudios culturales en contextos particulares, así como considerar sus limitaciones, pero también las formas como se reinventan en función de las coyunturas que abordan y ahondar en las maneras como sus practicantes encaran esta práctica. Finalmente, queremos decir que tanto el ciclo como la presente publicación son el resultado de una serie de contingencias (no todas positivas o agradables, como la pandemia), así como de una sumatoria de voluntades y solidaridades que se condensan en una imagen que se corresponde, de cierta forma, con las figuras más utópicas que encarnan los estudios culturales, permitiéndonos entrever, aunque sea por un instante, una academia otra.

4 Tal como lo expresa su firma en la Declaración Final de la III CRES (Conferencia Regional de Educación Superior) realizada en 2018 en la ciudad de Córdoba, en la cual se refrendan los acuerdos alcanzados en las Declaraciones de la Reunión de La Habana (Cuba) de 1996, la Conferencia Mundial de Educación Superior de París (Francia) de 1998, y la Conferencia Regional de Educación Superior celebrada en Cartagena de Indias (Colombia) en 2008, y reafirma el postulado de la Educación Superior como un bien público social, un derecho humano y universal y un deber de los Estados. (...) Frente a las presiones por hacer de la Educación Superior una actividad lucrativa es imprescindible que los Estados asuman el compromiso irrenunciable de regular a las instituciones públicas y privadas, cualquiera sea su modalidad y promoviendo la diversidad institucional, para hacer efectivo el acceso universal, la permanencia y la titulación de la educación superior, atendiendo a una formación de calidad con inclusión, diversidad y pertinencia local y regional (Declaración, III CRES, 2018, p. 1).

Bibliografía

- Ang, I. (2020). On cultural studies, again. *International Journal of Cultural Studies*, 1-7.
- Declaración (14 de junio de 2018). III Conferencia Regional de Educación Superior para América Latina y el Caribe. Córdoba, Argentina.
- Freire, P. (2017). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gilbert, J. (2019). This conjuncture: For Stuart Hall. *New Formations*, 96-97, 5-37.
- Giroux, Henry A. (2004). Cultural Studies, Public Pedagogy, and the Responsibility of Intellectuals. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 1(1), 59-79.
- Grossberg, L., Nelson, C. y Treichler, P. (1992). Cultural Studies: An Introduction. En L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (Eds.), *Cultural Studies* (pp. 1-22). Londres: Routledge.
- Grossberg, L. (2006). Does Cultural Studies have futures? Should it? (or what's the matter with New York?). *Cultural Studies*, 20(1), 1-32.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, 10, 13-48.
- Grossberg, L. (2009). On the political responsibilities of cultural studies. *Inter-Asia Cultural Studies*, 11, 2, 241-247.
- Grossberg, L. (2019). What did you learn in school today? Cultural Studies as Pedagogy. En J. Aksikas, S. Johnson Andrews y D. Hedrick (Eds.), *Cultural Studies in the Classroom and Beyond. Critical Pedagogies and Classroom Strategies* (pp. 19-56). Palgrave Macmillan.
- Hall, S. (2010). Estudios culturales y sus legados teóricos. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 51-72). Pensar, UASB, Envión.
- Hickey, A. (2016). The Pedagogies of Cultural Studies: A Short Account of the Current State of Cultural Studies. En A. Hickey (Ed.), *The Pedagogies of Cultural Studies* (pp. 3-23). Routledge.
- Wood, M. (2019). Conjuncturally Teaching: Cultural Studies Pedagogy Beyond Common Sense. En J. Aksikas, S. Johnson Andrews y D. Hedrick (Eds.), *Cultural Studies in the Classroom and Beyond. Critical Pedagogies and Classroom Strategies* (pp. 279-298). Palgrave Macmillan.



DEBATES
EPISTEMOLÓGICOS

ESTUDIOS CULTURALES / ESTUDIOS
SUBALTERNOS: DEBATES,
CONCEPTOS, BIBLIOGRAFÍAS.
ADENDA DE EC EN CENTROAMÉRICA

Por Ileana Rodríguez



Estudios culturales / estudios subalternos: debates, conceptos, bibliografías.

Adenda de EC en Centroamérica

Por Ileana Rodríguez

Este trabajo es un compendio de numerosos artículos que he escrito sobre estudios culturales (EC), subalternos (ES), y poscoloniales (EP). El propósito es mostrar la riqueza que representó el cambio de Estudios Literarios a EC y las inflexiones que encontraron en sus contra-discursos tales como ES y EP. Primero paso revista a los orígenes de los estudios culturales (EC), tales como se dieron en Estados Unidos. Enseguida hago un recorrido por sus debates, bibliografías y conceptos fundamentales. Argumento que los EC sirvieron para desestabilizar las propedéuticas disciplinarias, derrumbar los compartimientos estancos y reconocer la naturaleza porosa del saber-poder. También fomentaron el inter y transdisciplinarismo, que pide prestadas experiencias y categorías a otros saberes sin ser censurado, celebraron el aporte de experiencias de subjetividades y contra-públicos subalternos, y valoraron otros géneros y los elevaron a la categoría y dignidad de conocimientos aportados. Uno de sus resultados germinales fue la politización de las estructuras universitarias, tan recalcitrantes a géneros y etnias dominadas, e iniciaron diálogos y debates sobre lo que puede catalogarse como mimético bajo o basura, acompañados muy de cerca por los estudios arriba mencionados. El abigarramiento de campos, áreas de estudio y temáticas da cuenta de su inventiva así como de su desatada búsqueda de nuevas articulaciones y enfrentamientos que llevan hoy hacia los cyborgs, transgéneros, planetarismos, cambios climáticos, pandemias, y excrescencias de la modernidad post-. Luego establezco la diferencia entre

EC y ES, cuyo centro diferencial con los EC fue la noción de subalterno, hegemonía y dominio, y cuyo afán era la continuación de la politización del campo. En este sentido, los ES si bien ocurrieron simultáneos a EC fueron su contra-discurso. Finalmente ofrezco una adenda de los estudios culturales en Centroamérica, y apunto sus centros de estudio, congresos, y publicaciones. Al escribirlo me percaté de la riqueza de los debates, de lo germinal de sus desemboques y producciones, y de la utilidad de su archivo.

Cierto que hablar de estudios culturales (EC) es pensar en las escuelas de Frankfurt y su desaliento con el alto capitalismo; en Birmingham y su reconocimiento de las poblaciones dominadas y de la cultura de masas; en Estados Unidos y la entrada en escena de las poblaciones llamadas multi-culturales, étnicas, de género, a veces consideradas subalternas. Este repaso apuntala bien lo que afirma José Joaquín Brunner:

[En] todos los campos de la cultura, las síntesis modernas importantes son producidas primero en el Norte y descienden más tarde a nosotros, por medio de un proceso en el que son “recibidas” y apropiadas de acuerdo con códigos locales de recepción. Esta es la forma en que ha ocurrido con la sociología, el pop art, la música rock, el cine, el procesamiento de datos, los modelos de universidad, el neoliberalismo, las medicinas más recientes, los armamentos y, a fin de cuentas, con nuestra propia incorporación a la modernidad y la posmodernidad. (Brunner en Beverley et al., 1995, p. 52)

Pero también apoya a Nelly Richard, quien sostiene que los EC, o reflexiones de y sobre la cultura, tuvieron una matriz local en todos los casos e instancias. Se trata en principio de un terreno movedizo que tiene su granular relación con todo lo anterior, de una urgencia de ir más allá de los cánones establecidos y del apremio por oír nuevas voces. En América Latina me gustaría trazar los nuevos estudios de la cultura a insurgencias y experimentos demo-populares fallidos que establecieron una tensión crítica entre historia

y grafía, voz autorizada y voz ausente, hablar por o en vez de, según la frase hecha de Gayatri Spivak. En esto el texto de Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* es medular.

Digamos que esta falencia ocasionó el gran hartazgo de signos vacíos y discursos retóricos tanto del liberalismo democrático o demo-cristiano como del de izquierdas con sus ideologías y ortodoxias. Ya en *La insubordinación de los signos*, Richard había trazado la fundamental dislocación o deslizamiento de significado y significante mediante el cual las palabras y las cosas no calzaban, para pensarlo en Foucaudian. Las nomenclaturas y propedéuticas semánticas de las ciencias sociales no daban cuenta de nada, de ahí las observaciones de Brunner citadas arriba. Sus tecnicismos desatendían el derumbe de los ordenamientos categoriales que estremecieron el pensar, quebraron la conformidad de lecturas domesticadas por los lugares comunes de las tradiciones dominantes, credos militantes, saberes oficiales, jerarquías disciplinarias de y en el mercado cultural. El desgarró entre palabras, cosas e imágenes puso en escena términos como el de significado flotante de Stuart Hall o el de vacío de Ernesto Laclau, historias viejas, pasadas.

Es fundamental señalar que los EC desplazaron la crítica denominada sociología de la literatura o estudios de ideologías y literatura, aproximación que colapsó con los cambios políticos, decepciones respecto a utopías revolucionarias, y auge de la cultura masiva, popular, comercial y digital. *Patrulhas Ideológicas* de Carlos Pereira y Heloisa Buarque es uno de sus santos y señas⁵. Podemos concluir entonces que, ya sea definido como proyecto, movimiento, estrategia, o tarea, los EC registran primero el giro que dio el oficio crítico; segundo, la reflexión sobre la misma noción de campo de estudios; tercero, el papel que juega el agente productor de crítica; y cuarto, el espacio donde esta

5 El Instituto de Ideologías y Literaturas fue un esfuerzo pionero creado por Hernán Vidal y Anthony Zahareas en la Universidad de Minnesota para establecer una lectura de la ideología en la literatura y moverse en dirección de una historia social de la literatura latinoamericana.

crítica se lleva a cabo. Bajo la rúbrica se manifiestan las crisis de un corpus bibliográfico y profesional, el recambio de una institución, la universidad y las áreas de estudio a las cuales esa noción de oficio estaba antes asignada. EC es, por tanto, el nombre consensuado otorgado a la transición o mudanza de identidad que involucra los cuerpos sociales profesionales. Vital es distinguir todos los estudios que se subsumieron bajo dicha rúbrica. John Beverly argumentaría la diferencia entre EC y ES. Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Silvia Rivera Cusicanqui y Walter Mignolo trazarían la diferencia entre EC y EP. Pilar Calveiro, Nora Strejilevich, y Ludmilla Cattela enfatizarían la diferencia entre EC y los Estudios de Memoria, para mencionar solo algunos de los participantes⁶. EC sería la rúbrica dominante de este vasto realineamiento de saberes en sus diversos centros de pensamiento, a más de su éxito con las grandes agencias de financiamiento.

En esto debemos mencionar que parte importante de esta discusión fue la voluntad financiera. La Ford y Rockefeller Foundations jugaron un papel decisivo y la labor de Arturo Madrid y Tomás Ibarra Frausto, directores de dichas fundaciones, fue esencial. A esto hay que añadir los abundantes y generosos dineros aportados por los sistemas de becas norteamericanos. Así visto, los EC es un megaproyecto estrechamente vinculado con el reseteo de la universidad como institución alejada de la producción económica. Ya la discusión promovida por la Comisión Gulbenkian (1994-95) sobre estudios de área había propuesto pensar nuevas direcciones para la organización del conocimiento dentro de los próximos cincuenta años. Los protocolos estancos no servían ya al conocimiento en la nueva etapa de la globalización o mundialización del capital y menos a la inaugural universidad corporativista.

Cultura fue el signo, noción, o concepto central. Sobre ella giró la relación entre tradicional y moderno, modernismo y modernización, las teorías

⁶ Sus bibliografías son abundantes y sugiero al interesado buscarlas en las redes. Muchos, si no es que todos, tienen sitios web.

y debates sobre desarrollo, globalización y sus secuelas en gobiernos, más el desleimiento de conceptos raigales como esfera pública, sociedad civil, Estado. Lo que sí es cierto, y esto lo marca Brunner en su trabajo, es el dejar de lado el concepto de cultura de la CEPAL, predicado sobre el desarrollo, y privilegiar la presencia de múltiples tipos de racionalismo que a su vez reposicionan lo cultural en tránsito de sus formas élite a sus formas populares y masivas, televisuales, tecnotrónicas, digitales, cibernéticas. El énfasis giró con fuerza a la formación de sujeto y subjetividades, las llamadas políticas de la identidad y sus efectos en la formación de ciudadanos y ciudadanías, y menos a la formación de naciones y el papel del Estado y sus instituciones. Más a la recepción y consumo que a la producción.

El aparato teórico manifestó la substitución de las epistemologías marxistas por las deconstruccionistas y lacanianas. Las políticas identitarias señalaron una vuelta hacia nociones de sujeto que, a decir de Stuart Hall, el marxismo pidió prestadas vía Althusser a Lacan. Lo medular fue el desplazamiento de la noción de clase en cuyo lugar colocaron las de identidad, etnia y género, dando un viraje que se conoció como posestructuralista, que significa dejar de lado el marxismo con su modelo de dos pisos, base-superestructura. El desplazamiento pide prestado su vocabulario a los dominios de la economía y la teoría política. Ya no hablamos del capitalismo, imperialismo, clase social, luchas revolucionarias, guerrilleros, sino de transacciones, negociaciones, déficits, intervenciones, encuestas, y seguimos de cerca la lógica de los negocios que convierte las transmisiones masivas en conductas normativas desnacionalizadas (Monsiváis), *ratings* de opinión en definiciones de lo público-popular (Brunner, García Canclini), y encuestas en conocimiento y consenso (Ortiz).

Aquí se encuentran las raíces del dilema entre análisis cualitativos y cuantitativos, entre las ciencias sociales y las humanas, entre culturas de la politización y de la des y post politización-historización (Sarlo, Richard). De

esta manera se desvía la atención de la noción de progreso y desarrollo, cuyo lugar privilegiado vino a ocupar la noción de mercado y de consumo, favoreciendo el estudio del entretenimiento por sobre el del trabajo, el del placer por el del sacrificio, y el de la ingobernabilidad por el de la disciplina. Las grandes narrativas, las utopías modernizantes de izquierda y derecha colapsaron y con ellas desapareció su vocabulario. Hoy se habla poco de capitalismo, imperialismo, contradicción, clase social, lucha armada, y se habla mucho de dominancia, hegemonía, tensión, mujeres, sexualidades alternas, epistemes indígenas, movimientos sociales, democracia, organizaciones no gubernamentales.

En este proceso, arrinconaron la cultura élite, letrada, para hacerle sitio a todas las otras manifestaciones culturales, sobre todo las que vienen de las culturas de masas e industriales. Así viramos de la ciudad letrada (Rama) a la ciudad de los signos (García Canclini, Martín-Barbero), del énfasis en la cultura élite a la popular, masiva, mediática, tecnocrónica, más el tránsito a las consejerías que articulan la discusión cultural a las políticas públicas. El conocimiento busca sitio en las consultorías, los Organismos No Gubernamentales, y se encamina hacia la universidad corporativa que busca empleos y financiamientos en el mundo fuera del campus universitario⁷.

Entre los conceptos fundamentales distinguimos en primer lugar “híbrido” de Néstor García Canclini, contrapuesto al de “heterogéneo” de Antonio Cornejo Polar o José Joaquín Brunner, y del “transcultural” de Fernando Ortiz. Estos adjetivos-conceptos, incrustados en la rearticulación de campos,

7 Si fuese a elegir las células madres o textos centrales elegiría *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de Néstor García Canclini; *De los medios y las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, de Jesús Martín Barbero. *Patruhas Ideológicas*. Marca Registrada. *Arte e engajamento em debate*, de Heloisa Buarque y Carlos Pereira; *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos Debray; *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales*, de Mabel Moraña; *The Latin American Cultural Studies Reader*, de Ana del Sarto, Alicia Ríos, y Abril Trigo (Eds.); *Diccionario de Estudios Culturales*, de Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (Eds.); *Debates culturales y agendas de campo. Estudios culturales, poscoloniales, subalternos, transatlánticos, transoceánicos*, de Ileana Rodríguez.

subyacen en los cruces transdisciplinarios y marcan vías de las políticas de la representación a las del reconocimiento, del reflejo al sujeto político de Jesús Martín-Barbero. En Brasil se distingue el concepto de *mundialización* de Renato Ortiz, quien introduce la noción de “simulacro” como distinta a la de “espectáculo” de Silviano Santiago, y produce una ilusión de igualdad, una “democracia en línea” que permite a cualquier creador, con acceso a los aparatos electrónicos, poner de inmediato sus productos en la red y a los productores locales cruzar las fronteras y hacer sus productos fácilmente accesibles al público virtual global, cultura de la máxima performance, de la rápida entrada-salida (*input-output*), que organiza las sociedades posmodernas bajo la égida de las colosales industrias televisuales —CNN, O Globo, Televisa— de ilimitado acceso de mercado a todo tipo de subjetividades.

Me detengo en el concepto de heterogeneidad puesto que alude a la preocupación creciente con lo popular-subalterno. Cornejo Polar lo usaba para organizar la disparidad entre las culturas orales y escritas que acordonan los regímenes literarios peruanos por entero. A Brunner le sirve para puntualizar, en el concepto de cultura de la CEPAL, la discrepancia entre razón instrumental y formal, comunicativa y substantiva, y así problematizar la noción de la creatividad modernizante de las naciones periféricas a las que se les pide imitar el comportamiento de las naciones centrales a fin de conformar y responder a las necesidades y lógicas de la oferta y la demanda. Dicha imitación es deficitaria tanto en la adaptación como en el ajuste y es causa permanente de confusión para la inteligencia continental siempre puesta en jaque. Su creatividad es sobre lo ya creado, consistente en “llenar los espacios en blanco”, pues preguntas y respuestas han sido ya formuladas y contestadas en otra parte. La creatividad se reduce así al análisis cuantitativo, evidencia funesta de sus dominios siempre en déficit. De ahí la fractura entre ideas y contextos sociales, perdiendo ritmo y paso. Roberto Schwartz llamaba a este fenómeno “ideas fuera de lugar”.

Para las ideologías de la modernidad, lo popular era el lugar del déficit subalterno. Ellos son el espacio de experimentación, laboratorio de trabajo de las utopías capitalistas, ya sea en la forma de proyectos civiles o sociales. Los derechos civiles y humanos y todos los privilegios traídos por los ideales de libertad burguesa iban a operar cuando la modernidad se instalara en nuestro propio patio y todas las disciplinas iban a colaborar para hacer que la utopía de la modernidad y el desarrollo funcionaran. La globalización justifica una intensificación sin precedentes de acumulación de capital que reformatea la esperanza de la democracia y promueve la reconciliación y el perdón, satura el espacio cultural con la cultura televisual y tecnotrónica que apoya y promueve modelos dominantes de subjetividad, hoy interrumpida y amenazada por las culturas del crimen y las economías informales. Los asesinatos de mujeres y las intervenciones militares en el corredor de drogas despliegan un universo que alimenta abundantemente los trabajos sobre EC. El sector informal, la “burguesía de delantal”, ha transformado los viejos centros ciudadanos, la esfera pública, en mercadeo de basura. El nuevo sujeto de la democracia de mercado, es menos Arcadio Buendía y más niño fresa. A la George Carlin, “pre-lavado, pre-cocinado, pre-calentado, pre-entrevistado, pre-aprobado, pre-empacado, post-datado, con un capacidad ilimitada de banda ancha, tipo duro, delgado y malvado, listo a bailar el rock, rudo, tozudo, difícil de engañar, que toma todo con calma, sigue la corriente, se desliza en su andar, manejándose, moviéndose, navegando, enmendándose”, sujeto *hedge fund*⁸.

Estudios subalternos: contradiscurso de estudios culturales

La diferencia fundamental entre los ES y los EC es que los primeros retienen una noción de agencia oscura, obstáculo que interrumpe el conocimiento

8 https://www.youtube.com/watch?v=Lk_dRzaBoUM

desde dentro, muy en tono con los bordes de la heterogeneidad en Cornejo. Dicho concepto cuestiona las formaciones disciplinarias tanto como el cruce de las mismas, pues es una coherencia que cruza todos los campos del saber presentándose como el mismo fenómeno de interrogancia. En este sentido, la noción de “heterogeneidad radical” de Dipesh Chakravarty, aquello que impide la realización de las categorías liberales, modernas, desarrollistas y colonizadoras en Latinoamérica, acerca el trabajo de Antonio Cornejo Polar al subalternismo. A partir de él, se revisitan todos los conceptos madres disciplinarios —Estado, modernidad, disciplina, esfera pública, culturas élites, nacionalismos poscolonialismos, eurocentrismos, universalismos, razón ilustrada etc.— y, al hacerlo, entroncan con los estudios poscoloniales y de memoria. De esta manera, los ES empiezan por reconocer el tropiezo o límites del conocimiento mismo y se extienden luego al análisis de teorías de sistemas, como los de la colonización, la modernización, los nacionalismos, y alcanzan, en compañía de los multiculturalistas, los estudios de legalidad y ciudadanía. Los ES no reducen lo popular a los procesos de mercado y consumo, ni renuncian a la ética y al telos, más bien hablan de los desconocimientos, enredos, distorsiones, recalcitrancias, calcificaciones, malabares y aporías de la construcción lógica por apresar, capturar, dominar algo que se presenta solo como espectro, condición necesaria de conocimientos alternos. Quieren repensar estos sujetos desde otras perspectivas y preguntarse por las posibilidades de imaginar las relaciones entre ellos, lo social evanescente, y las macro-categorías liberales, el Estado, la nación, la educación y la cultura, y así reconocer las múltiples lógicas que organizan lo social-local y global a fin de entender todo tipo de realineamientos políticos posibles. También piensan la reconfiguración de identidades —híbridas, heterogéneas, transculturadas, migradas, nómadas— producidas por la modernidad poscolonial y exacerbadas en la sociedad post-trabajo. Así, comparten la misma coyuntura histórica con los EC pero constituyen diferentes respuestas, agendas y proyectos a la crisis de las grandes narrativas.

Dado que el subalterno es esa abstracción de la cual el pensamiento no puede completamente apropiarse, la academia tiene dos opciones: prolongar la búsqueda de este fantasma indefinidamente, en cuyo caso el subalterno es la energía que alimenta la máquina productora de ideas, o cambiar las reglas del juego del sistema de conocimiento. De ahí los grandes temas, uno de ellos, las hegemonías culturales ejercidas por las élites contra las epistemologías subalternas. Lo radical de ES es la propuesta de diálogo entre heterogeneidades y heterodoxias que entroncan con el examen profundo de las modernidades centrales y periféricas, el asedio al eurocentrismo, que promueven los estudios poscoloniales, y los intereses multiculturalistas sobre las ciudadanías y derechos cívicos que cuestionan los universales (ver Ashcroft; Gordon y Newfield). Constituyen así una comparativística que al relacionar los estudios de área —África, Asia y Latinoamérica— reorganiza la geopolítica del conocimiento.

El colectivo de Estudios Subalternos Latinoamericanos se planteó temas duros tales como la imposibilidad de lo político local y posmoderno, el impulso democrático bajo el alto capitalismo, las retóricas del particularismo, la globalidad negativa, las protestas sociales, el descontento con estatismos o centralismos estatales invasivos, tanto liberales como de izquierda, las narrativas militantes, comunidades aborígenes e intelectuales indígenas, la solidaridad como evento, el comunismo como práctica personal y el desencuentro con las políticas del deseo, más la revisión de categorías como género, raza, ciudadanía, gobernabilidad, Estado, los cuerpos sucios, y sus mínimos abstractos, asuntos varios de naturaleza antitética a los EC (Rodríguez, 2001).

La inspiración esencial vino de los trabajos del Colectivo Sur-Asiático de Estudios Subalternos. El grupo de latinoamericanistas era mayoritariamente de literatura pero incluía también algunos historiadores, sociólogos y politólogos y decidió constituirse como colectivo democrático descentralizado,

políticamente comprometido⁹. Todos los miembros habían estado involucrados con la izquierda en los años 60 del siglo pasado y organizado grupos de estudio para leer a Marx, teoría de la dependencia, historia de los movimientos políticos principalmente emancipadores y guerrilleros¹⁰. El colectivo se organizó en base al reconocimiento de “afinidades electivas y convergencia de tiempos” (Rodríguez, 2001). Se hablaba de un nuevo humanismo y de una simpatía con los pobres en el momento que el colapso del socialismo rindió esa postura tan impopular como dudosa. El pobre era un agente social, político y heurístico activo, nunca reconocido en y por sí mismo sino solo subsumido en narrativas ventriculares, ajenas a su condición, tales como las ideologías de la modernización. De tal manera y a decir de Florencia Mallon (1994), el grupo cabalgaba los cuatro jinetes del apocalipsis —Derrida, Foucault, Gramsci y Guha—, combinando lo político-positivo y liberador de las historias subalternas con el posestructuralismo y la deconstrucción. ¡Menuda tarea!

Un impulso importante fue virar el foco de atención de los movimientos guerrilleros a los frentes y movimientos populares, sus alianzas y traiciones. Otro fue admitir que el subalterno marcaba una insuficiencia e insatisfacción con el concepto de clase. Este no podía sobrevolar ni etnia, ni género. Este viraje creó una línea de quiebre con la teoría revolucionaria marxista basada en la emancipación y a la vez redefinió el concepto de opresión. Es a través de Gramsci que los ES comparten con los EC la crítica radical de

9 John Beverley, Robert Carr, José Rabasa, Javier Sanjinés, Ileana Rodríguez – Literatura, Historia, Antropología. Académicos invitados: Carol Smith y Roger Lancaster, Patricia Seed y Charles Bergquist, Norma Alarcón, Lauro Flores, y Clara Lomas de Estudios Latinos, Julio Ramos, José Mazzoty y Robert Cohn, y después Alberto Moreiras, Gareth Williams, Josefina Saldaña, Michael Clark, Mónica Szurmuk, Marcelo Bergman, Beatriz Gonzáles, María Milagros López, Abdul Mustafa, Marc Zimmerman, Doris Sommer, Sara Castro-Klaren.

10 Beverley y Rodríguez fueron miembros activos del Marxist Literary Group dirigido por Fred Jameson, y del colectivo de Ideologías y Literatura dirigido por Hernán Vidal y Antonio Zahareas, y en los dos grupos se tuvo acceso a los grandes pensadores del momento localizados en los centros de pensamiento como FLACSO y CEPAL. Algunos miembros habían participado en el gobierno Sandinista, en el de Micheal Manley de Jamaica, en el Partido Socialista de Puerto Rico.

la cultura y su formación, información y deformaciones disciplinarias en la medida en que esta se inmiscuía negativamente en la representación del subalterno. Gramsci iluminó la importancia de lo cultural como vehículo de lo político y dicho deslizamiento permitió el borramiento de esas fronteras disciplinarias y dio cuenta del embrujo de los ES sobre aquellos comprometidos con políticas académicas: el dilema mayor fue el de si por política se entendía pronunciarse pro-estado-nación y de partido o a favor del subalterno. De ahí el cabalgar los cuatro jinetes del apocalipsis, sin privilegiar ninguno sino mostrando la imposibilidad de desarticular uno del otro.

Otro gran reto siempre fue el dismantelamiento de la razón colonial-occidental y la provincialización de Europa, cuyos “universales” permeaban todos los campos académico-culturales, para restaurar la condición plural y descentrada al subalterno fuera de los archivos de las ciudadanías y gobernabilidades en que había sido construido. El subalterno era algo ajeno, diferente, preexistente al mundo occidental, formando una elusiva sociedad civil. Su historia se realizaba desde abajo, tipo de historia diferente a la propuesta por E. P. Thompson y Eric Hobsbawm, y debía ser capaz de registrar las estrategias diversas y cambiantes de las narrativas y epistemologías modernas del colonialismo en las formas de positivismo, modernismo, racismo, liberalismo, asimismo como explicar lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe aconsejaban: la diferencia entre “gente” y “la gente”. Su carácter único consistía en discernir cómo ver al mundo cuando lo ponemos patas para arriba y sus varias etapas fueron: la fundacional, de raigambre marxista y gramsciana centrada en el subalterno y la subalternidad como conceptos raigales; la segunda, que introdujo el sesgo poscolonial y puso en el centro la discusión sobre el colonialismo; y la tercera, que fue derrideana y se centró en las paradojas y aporías del conocimiento.

ES no significa estudiar al subalterno. Significa una crítica radical a las culturas élites, liberales, burguesas, a las epistemologías y proyectos modernos

y sus diversas propuestas en la representación de los subalternos. Se trata de entender los límites de las hermenéuticas previas al invitar a las culturas a pensarse a sí mismas desde el punto de vista de su propia negación, desde los otros sociales y desde las condiciones de su propia producción discursiva. ES se predica a sí mismo como *cros*, *trans* y multidisciplinario, como estudios comparativos para provincializar Europa como proponía Dipesh Chakrabarty. Por crítica radical se entendía comprometer al discurso a hablar desde dentro de una determinada conciencia para desarmarla en tanto que sus facultades críticas devenían inoperativas respecto a esa propia conciencia. Había que explicar cómo la dominancia nunca reconoce sus propias limitaciones, es ciega a sus paradojas y no puede pensarse desde su propia negación (Guha, 1998).

El subalterno habla desde una multitud de posiciones, en reversa y a contrapelo. Y los intelectuales tienen que aprender a discernir al sujeto subalterno oculto en el sujeto de Occidente que pretende no tener determinaciones geopolíticas, como argumenta Gayatri Spivak en su fórmula de “hablar por” y “hablar en vez de”. Había que aprender a admitir la propia materialidad e institucionalidad de la producción y a discernir que “el sujeto soberano” (S), con posición central y privilegiada, encubre y enmascara “el sujeto del conocimiento” (s). Dicho de otra manera, esto significa borrar la relación entre el intelectual y el Estado y excusar a la cultura de su participación en la política. De ahí su propuesta de la distinción entre una conciencia de clase descriptiva y una transformativa. La conciencia de clase no es individual, pertenece al sentido de lo comunal, nacional, a la arena pública, la colectividad, la comunidad. La conciencia de clase total no es una transformación ideológica sino un reemplazo contestatario y a la vez una apropiación de algo artificial, para empezar. Los procesos de transformación de la conciencia son discontinuos.

Un concepto clave fue el de hegemonía. Ranajit Guha en su texto “Discipline and mobilize” distingue entre hegemonía y dominancia e introduce la

cuestión del sujeto nacional-popular-democrático como subalterno, para mostrar cómo su práctica política se constituye en una crítica radical del nacionalismo de élite. Hegemonía es gobierno por consenso. En India, la dominancia es la doble articulación de dos tipos de gobernancia, una británica y otra indígena. Esta doble articulación amarra inexorablemente la política local-nacional a la global-internacional-colonial-imperial: imperialismo es la subyugación de una nación por otra basada en los valores universales de la razón. Así, hegemonía y dominancia se presentan como un ajuste al paradigma disfuncional, evolutivo, totalizante y lineal de la modernidad. La constitución de una élite oligárquica nacional requiere consecuentemente una desarticulación doble, una del poder colonial y otra de las masas. La cuestión palpitante es si la lógica de la dominancia y la de la hegemonía trabajan en coordinación con la lógica del imperialismo, colonialismo y nacionalismo, y si esto explica la relación entre clases y subalternos. Para Guha, la crítica fundamental del nacionalismo liberal de élites es que borra la distinción entre hegemonía y dominancia, focaliza la movilización mientras representa la dominancia, usando el vocabulario de las tradiciones premodernas y, por tanto, hay que localizar en el nacionalismo, en las políticas, partidos y movimientos sociales de los frentes comunes populares.

En su texto “The Impossibility of Politics?”, John Beverly sigue este razonamiento a fin de trazar la diferencia entre EC y ES constituida por la tensión entre cultura y política, y reconoce que la representación del subalterno en el contexto neoliberal es muy problemática porque ni el nacionalismo liberal ni el de izquierda consideran lo que Dipesh Chakrabarty llama “heterogeneidad radical”. De las tres definiciones de subalternidad que Beverley revisa, las de Gramsci, Spivak, y Guha, solo el último permite la construcción del subalterno dentro de los parámetros de la política de frentes populares. Beverley apunta que aunque tanto los EC como los ES reconocen los límites del Estado-nación y convergen en pensar lo popular como cultura de masas,

se separan en la relevancia teórica y política asignada al consumo y, como tales, los EC tienden a perpetuar “inconscientemente” la ideología de la estética modernista que presuponen desplazar al transferir la percepción de la esfera de la alta cultura a formas de la cultura de masas. Así, por ejemplo, cuando García Canclini reconoce las múltiples lógicas de la sociedad civil y privilegia solo uno de sus locus, la comunidad de consumidores, separadas de sus referentes nacionales y territoriales, pone en crisis el concepto de lo popular. Esto imposibilita articular la oposición élite/subalterno a través de la cultura de masas para construir lo contrahegemónico.

Beverly propone una versión posmoderna del frente popular mediante el multiculturalismo basado en posicionamientos subalternos y su articulación política. Resalta el hecho de que la ingobernabilidad está ligada a la construcción de lo contrahegemónico que consiste parcialmente en la radicalización de la ingobernabilidad mediante la resistencia de movimientos de base a un nivel sub o supra nacional, o la reconstitución de “la gente” como bloque potencialmente hegemónico en torno a la figura de la nación. Esto constituye una llamada a la posibilidad de pensar el Estado desde el punto de vista del subalterno. Argumenta que la cultura, como identidad política, impide pensar al subalterno como “la gente”, precondition de la constitución de la política de los frentes populares. Lo popular está así sobredeterminado por la ideología liberal y la única manera de constituir hegemonías alternativas es reproduciendo la lógica de la ya existente. Así, el pensamiento élite gana aun en su derrota. El asunto es cómo unificar las identidades subalternas en un bloc, “la gente”, para oponer las estructuras del poder arraigadas en una figura bajo el subsuelo de la “nación”. Con Laclau y Mouffe, Beverley apela a una democratización radical. Si esto es posible, se puede producir el bloque popular de poder antagónico, precisamente porque las posicionalidades subalternas entienden que la única posibilidad de realizar sus demandas específicas depende de entrar en alianza con otros, lo que significa el

reconocimiento de la heterogeneidad como nueva imagen del Estado-nación o Estado-pueblo.

El concepto de hegemonía empieza explicando una disyunción y termina constituyéndose en una crítica radical que reformula la teoría de la razón universal como determinación en última instancia. Hegemonía deviene en crítica radical a la idea marxista de las morfologías subyacentes de la historia de la totalidad constituidas en torno a leyes conceptualmente explicables. Para formular una nueva concepción de lo político, debemos entender la doble articulación de poder y teoría dentro de las políticas del nacionalismo en Guha y dentro de las políticas del internacionalismo en Laclau y Mouffe. Más, una vez que “la determinación en última instancia” ha sido sustraída, el sujeto histórico se pluraliza. Los grupos sociales desagregados y fragmentados, las masas, la multitud, vendrán a constituir al subalterno. Dicho término se emplea no porque el intelectual crítico quiera subalternizar a las masas sino porque quiere puntualizar cómo en la lógica de la hegemonía y la dominancia, el proyecto de la democracia-popular queda subordinado.

Teóricamente, la hegemonía es un artefacto conceptual que permite leer la cuestión nacional en términos transnacionales: son los *desencuentros* con la modernidad, la modernidad periférica de Beatriz Sarlo, “las ideas fuera de lugar” de Roberto Schwartz, las teorías de desarrollos desiguales de Andre Gunder Frank. Mientras en Europa la modernidad es la transnacionalización del espíritu emancipador de la Ilustración, en Latinoamérica es una estrategia económica adoptada por las élites liberales-oligarcas, para constituirse a sí mismas y a su nación cuidándose de mantener la intersección entre diferentes temporalidades históricas y de elaborar un proyecto global con ellas, según piensa García Canclini (1989). Guha cuestionaba siempre el carácter universal de las teorías sociales burguesas y subrayaba lo particular sosteniendo que en India las élites transformaban el Iluminismo en opacidad. La élite liberal paradójicamente usó el lenguaje de las tradiciones

premodernas autorizadas para efectuar la transición a la modernidad, y de esa manera bajó de intensidad a la luminosidad del llamado Renacimiento, lo cual induce a pensar si de esta manera ella misma no pertenece a una ideología y cultura totalmente diferente de su prototipo occidental, si acaso no es su aporía. La crítica radical a la epistemología marxista de Laclau y Mouffe se centra en la representación de las masas subalternizadas, cuya dislocada posición, tanto en la teoría económica como filosófica, constituye una arqueología del silencio e ilustra la transición del sindicalismo a la revolución, de las clases a las masas y de la necesidad económica a la política de la contingencia y los frentes populares

Adenda: EC en Centroamérica

En su artículo sobre EC, Patricia Fumero habla del sentido de compromiso social de los intelectuales centroamericanos con lo político. En la literatura, argumenta, podemos encontrar instancias directas. Tal vemos en *El señor presidente* de Miguel Ángel Asturias en Guatemala, *Luna verde* de Joaquín Beleño en Panamá, *Prisión verde* de Ramón Amador Amaya en Honduras, *Te dio miedo la sangre* de Sergio Ramírez y *La mujer habitada* de Gioconda Belli, ambos de Nicaragua, o en *La ruta de su evasión* de Yolanda Oreamuno en Costa Rica, solo para mencionar algunos ejemplos. Estas novelas funcionan a manera de bitácoras de la explotación bananera, la lucha armada, la representación crítica de la dictadura y las cuestiones relativas al género. Dignos de mención por su carácter híbrido son ensayos como *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez, quien narra en forma novelada la formación de la subjetividad del criollo a partir de hábitos coloniales que los poscolonialistas adorarían, y la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán, un texto de primor que ilustra la formación de lo que Bolívar Echeverría llamaría “blanquitud”. Los ensayos de José Coronel Urtecho y los de Cardoza y Aragón calzarían bien en lo que llamamos EC. Estos textos obedecen e ilustran en mayor o menor medida las

categorías de heterogeneidad, transculturación o hibridez propuestas por los teóricos Fernando Ortiz (antropólogo cubano), Néstor García Canclini (antropólogo argentino) y Antonio Cornejo Polar (crítico literario peruano).

El ensayo latinoamericano constituye un corpus, cruce de impresiones en el reparto de lo sensible social, que caracteriza los estudios de cultura latinoamericana previa a llamarse EC. Podría argumentarse, de hecho, que pertenece a los EC antes de que la rúbrica cubriera el campo. Tal es la tesis sobre José Cecilio del Valle del artículo de Arturo Arias, “Configurando los estudios culturales”. Héctor Leyva hace un listado de los textos reconocidos como EC en Centroamérica. Ellos son: *El barroco descalzo. Colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua* de Erick Blandón (2003); *Excéntricos y periféricos: escritura autobiográfica y modernidad en Centroamérica* de Leonel Delgado Aburto (2012); *Estética del cinismo. Pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra* de Beatriz Cortez (2010); y *Nacionalismos mayas y desafíos poscoloniales en Guatemala. Colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural* de Emilio del Valle Escalante (2008). Mario Roberto Morales también tiene textos considerados EC. Todos ellos, menos Beatriz Cortés, son estudiantes de John Beverly, que es subalternista. Yo añadiría los de Juan Pablo Gómez, *Autoridad/Cuerpo/Nación: Batallas culturales en Nicaragua (1930-1943)* (2015), y Antonio Monte, *Paisajes/Sujeto/Nación: Turismo e inversión en Nicaragua 1892-1940* (2017), así como también los de Jared List sobre estudios y antologías de cine, de Brad Hilgert sobre el trabajo de Eyacuría, de Alicia Miklos sobre organizaciones de mujeres, de John Petrus sobre las comunidades LGBT, todos realizados bajo mi dirección. También el de Irene Agudelo, *Contramemorias: Discursos e Imágenes sobre/desde la Contra* (2017), que dirigió Amparo Marroquín. Los de Monte y Agudelo se realizaron en la Maestría de EC del IHNCA. Estos textos siguen las características de lo que se ha hablado arriba como EC. Hay tres estudios, el de Héctor Leyva, “Estudios Literarios, ECCA” (2015), el de Patricia Fumero,

“Los EC en Centroamérica” (2020), y el mío titulado “Debates de campo, EC, Postcoloniales, Subalternos, Transatlánticos” (2000).

No podemos olvidar que el gran texto parteaguas de los EC es el testimonio de Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, cuerpo indígena, femenino y militante que rompió todos los diques y causó una polémica que llegó hasta la Casa Blanca, donde Dinesh D’Sousa, consejero político de Ronald Reagan, declaró a dicho texto no literario, y aunque ya se conocían los textos de Domitila Barrios de Chungara, *Si me permiten hablar*, de Bolivia, y el de Carolina María de Jesús, *Child of the Dark: the diary of Carolina María de Jesús*, sobre y desde las favelas de Río de Janeiro, el de Menchú fue avasallador (ver Richard, 1999; Moreira, 1999). Menchú establece la gran cesura porque une el testimonio como género literario al debate sobre autoría, legitimidad, legalidad, identidad, epistemes indígenas e izquierda militante en el cuerpo de una mujer indígena no hispanohablante ni letrada, mediada por el trabajo de una antropóloga venezolana transculturada francesa.

En esta misma línea, en el último congreso de EC realizado en Guatemala, Aura Cumes, antropóloga maya kaqchiquel, sostiene que el término cultura no recuerda que a quienes se les aplica son nombrados bajo parámetros deterministas. Seres sometidos en colectivo y agrupados bajo rúbricas como los de especie, que es el antecedente de la raza, uno de los mecanismos fundantes del resultado diferenciado, segregado y jerárquico de la sociedad latinoamericana. Es decir, especie y raza sometieron e inventaron a los indios como sirvientes, como la servidumbre de nuestros países, a los afrodescendientes o a los africanos esclavizados como tales, como esclavos, y a los mestizos primero como hijos bastardos y después como más cercanos, más aliados a los criollos.

Según sostiene ella, desde lo alto del concepto de cultura dichas poblaciones eran bárbaros y salvajes, objeto de curiosidad interpretativa. En tono con el subalternismo y poscolonialismo, critica la interculturalidad por

considerarla un concepto liberal que sirve para explicar la diferencia y establecer políticas y normativas sobre dicha diferencia. Cumes afirma que los pueblos indígenas no son desposeídos, ni marginales, ni débiles, ni vulnerables, ni excluidos, porque están vivos y guardan sus espacios de vida. No se les ha quitado todo y por ello son potencia política, creadores de vida en medio de la depredación del colonizador.

Cumes, como Eduard Glissant y Ranajit Guha, habla del derecho y potencia de la opacidad. El oprimido, dominado, subalterno, no puede ser comprendido porque no entra dentro de los esquemas dominantes. Más aún, en cantidad de lugares existen otros mundos que nunca fueron borrados por los procesos coloniales, y su existencia en sí misma, es una potencia de vida y una potencia política. El sentido del mundo maya tiene una epistemología distinta, no piensa el mundo como el Occidente capitalista. La visión capitalista del mundo es mercantilizar todo lo que hace la vida, los mundos indígenas defienden los ríos, las montañas, la tierra, el agua, los barrancos, los cerros, es un vínculo de profundo respeto. Allí donde ese respeto se rompe, se rompe el equilibrio de la persona con todo lo que posibilita la vida. Ese Occidente capitalista no se depreda a sí mismo, ¿por qué no busca minas de oro debajo de los edificios de Barcelona?, ¿por qué no rompe los sitios turísticos de España para buscar lo que busca en nuestros países? No, va a buscar a aquellos lugares donde considera que no existe el trazo de lo humano que se otorga para sí mismo y que se ha otorgado desde siempre.

Centroamérica ha contribuido al debate de los EC. Ha creado programas, organizado congresos, establecido revistas, publicado textos. Gran parte del ímpetu de EC en Centroamérica fue iniciativa de Werner Mackenbach y un grupo de estudiosos de y sobre Centroamérica que comprendieron el comité académico de muchos eventos y proyectos. Ellos iniciaron y lideraron el proyecto Hacia una Historia de las Literaturas Centroamericanas a partir de finales de los años 90. Ya han publicado cuatro volúmenes y tienen programados

dos más. Este proyecto se formalizó (con la cooperación de Ligia Bolaños) en el Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA) de la UCR en el 2001 y trabajó con fondos del Consejo Nacional de Rectores (CONARE), asociación de las universidades públicas en Costa Rica, más de fondos propios de la UCR. A este grupo se debe también la creación de Istmo. Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos (en la que coopera Mary Addis de The Wooster College, Ohio) a partir del año 2000. Gozó también del apoyo inicial de la Casa de los Tres Mundos en Granada y del IHNCA en Managua. Del grupo de investigadoras/es reunidos en las dos iniciativas (parcialmente idénticas/os) salió la idea de organizar el Congreso Centroamericano de Estudios Culturales que se celebró por primera vez en 2007, iniciativa que surgió por descontentos con los Congresos Internacionales de Literatura Centroamericana (CILCA) organizados por Jorge Román-Lagunas que en los 90 jugaron un papel importante.

Congresos

Se han realizado 8 congresos de Estudios Culturales Centroamericanos, el último contó con 48 paneles, 197 ponencias, 9 presentaciones de libros y revistas, y 6 conversatorios magistrales. El fin ha sido posibilitar encuentros, reflexiones, diálogos e intercambios transdisciplinarios, problematizar y dislocar lo que afecta socioculturalmente a la región e invitar a pensar Centroamérica más allá de lo geopolítico, desde las fisuras de nuestras historias, experiencias y práctica, y a compartir reflexiones, investigaciones y diálogos a fin de imaginar enlaces y mundos comunes. También se busca poner en escena el estudio y la reflexión sobre las culturas y literaturas centroamericanas que contribuyan al devenir de Centroamérica como espacio humano y cultural.

Los congresos se realizaron de manera siguiente: En 2007 y 2015 en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA, El Salvador); en

2009, 2013 y 2019 en la Universidad de Costa Rica (UCR); en 2011 en California State University, Northridge; en 2017 en la Universidad Centroamericana (UCA, Managua), organizado por el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA-UCA); en 2021 se realizó en Guatemala. En el primer congreso, las ponencias plenarias estuvieron a cargo de Jesús Martín-Barbero (Pontificia Universidad Javeriana de Santa Fe de Bogotá), David Catú, maya kaqchiquel, miembro de la comisión organizadora de la Tercera Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, Héctor Pérez Brignoli, (Universidad de Costa Rica y Universidad Nacional de Costa Rica), e Ileana Rodríguez (The Ohio State University). Los temas a través de los congresos versan sobre poscolonialismo, posracionalismo, memoria e identidad, transculturalidad, comunicación y acción política, trans-territorialidad, cuerpo y textualidad, diáspora y migraciones, las dinámicas de los medios de comunicación, las identidades étnicas y culturales.

El Comité Académico inicial o fundador estuvo compuesto por Ricardo Roque Baldovinos (UCA, El Salvador), Héctor M. Leyva (UNAH, Honduras), Werner Machenbach (Universidad de Potsdam, Alemania), Beatriz Cortez (California State University, Northridge, Estados Unidos), Leonel Delgado (IHNCA-UCA, Nicaragua), Carlos Lara Martínez (Universidad de El Salvador), Ligia Bolaños (CIICLA-UCR, Costa Rica), y Dante Liano (Università Cattólica del Sacro Cuore, Milán, Italia). Franz Galich fue parte de este grupo y contribuyó grandemente a la idea de crear los Congresos Centroamericanos de EC pero su muerte prematura le impidió participar en el primero.

Los centros involucrados son: Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA); Universidad de Costa Rica; Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA); Universidad Centroamericana (UCA), Nicaragua; Departamento de Letras, Comunicación y Periodismo, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), El Salvador; Departamento de Letras, Universidad Nacional Autónoma de Honduras

(UNAH); Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos de la Universidad de El Salvador (UES); Programa de Estudios Centroamericanos, California State University, Northridge, Estados Unidos. Las instituciones co-patrocinadoras son el Instituto de Filologías Románicas, Universidad de Potsdam, Alemania, y la Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, Italia.

Los temas predominantes han sido: indígenas, dominancia, oralidad, memoria, violencia, cosmotécnicas, estudios transdisciplinarios, movimientos sociales, bordes sexuales, miradas y representaciones, represión histórica, mujeres, homofobia, racismo, disidencias, fronteras, migraciones, desplazamientos, transdisciplina, interculturalidad, saberes tradicionales. Las ponencias estudian la locura, tortura, culturas masculinas, resistencia, decolonialidad, represión, crímenes, marginalidades, horror, persecución, género, migración, bestiarios, realidades alternas, cine, agricultura, epistemes, máscaras, hechicería.

Revistas

Istmo (Costa Rica), Revista de Historia (IHNCA, Nicaragua), Realidad (El Salvador), son de las principales plataformas de los estudios culturales centroamericanos. Las estadísticas de textos publicados en la Revista Istmo revelan que el 39% de los autores están adscritos a centros de investigación de los EE.UU., el 14% a centros de Costa Rica, y el 9% a centros de Alemania. El resto, en porcentajes variables, todos pequeños, van del 7% al 1% a países centroamericanos o de otras regiones. Estos son los conjuntos profesionales que hacen posible los EC regionales.

Fondos

Para la revista, talleres, simposios, publicaciones de HILCAS, los congresos de EC vinieron de diferentes instituciones de Centroamérica y Estados Unidos (Universidad Nacional Autónoma de Honduras, UCR, UCA El Salvador,

California State University at Northridge, UCA Managua, Universidad Rafael Landívar Guatemala), pero también de la UCR (2002-2009) y de la Cátedra Wilhelm y Alexander von Humboldt en Humanidades y Ciencias Sociales de la UCR (fondos del Servicio Alemán de Intercambio académico, DAAD), dirigida por Werner Mackenbach, entre 2012 y 2018.

Programas

Proyectos de maestría y doctorado en EC. La Maestría en ECCA en la Universidad Jesuita de El Salvador. A decir de Amparo Marroquín, esta nació de “la gestión estratégica de la comunicación y los estudios culturales. Tenemos quince años de haber iniciado y poco a poco hemos añadido dos grandes énfasis más: la comunicación política (digital) que en estos tiempos además es clave, y todo lo vinculado a globalización, TIC y sociedad en red. Nuestro programa es hijo de un Departamento en Comunicación y Cultura que viene de la literatura y ahora tenemos muchos estudiantes de letras que vienen acá a estudiar porque les interesa profundizar en los estudios culturales”.

En Costa Rica, “el Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura responde a la necesidad de abordar sistemáticamente, y desde una perspectiva inter y transdisciplinaria, la complejidad del mundo social en un momento en el cual se vuelven especialmente radicales los problemas estructurales y las consecuencias políticas de una modernidad inacabada, y las contradicciones de la globalización. De cara a las interpretaciones hegemónicas del orden mundial contemporáneo, emergen los estudios socioculturales latinoamericanos como opción de contraste en la intelección de las prácticas culturales y los procesos de apropiación simbólica y material”. En Costa Rica también hay que añadir el Doctorado Interdisciplinario en Letras y Artes en América Central, el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC), el Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas

(CIICLA), a lo cual se suman centros de investigación transdisciplinaria como el de FLACSO en Costa Rica y Guatemala.

El tercero es la Maestría en EC: Memoria, Cultura y Ciudadanía de la cual habla el artículo de Margarita Vannini en este volumen. Fuera de Centroamérica hay que mencionar el programa de EC de California State University at Northridge.

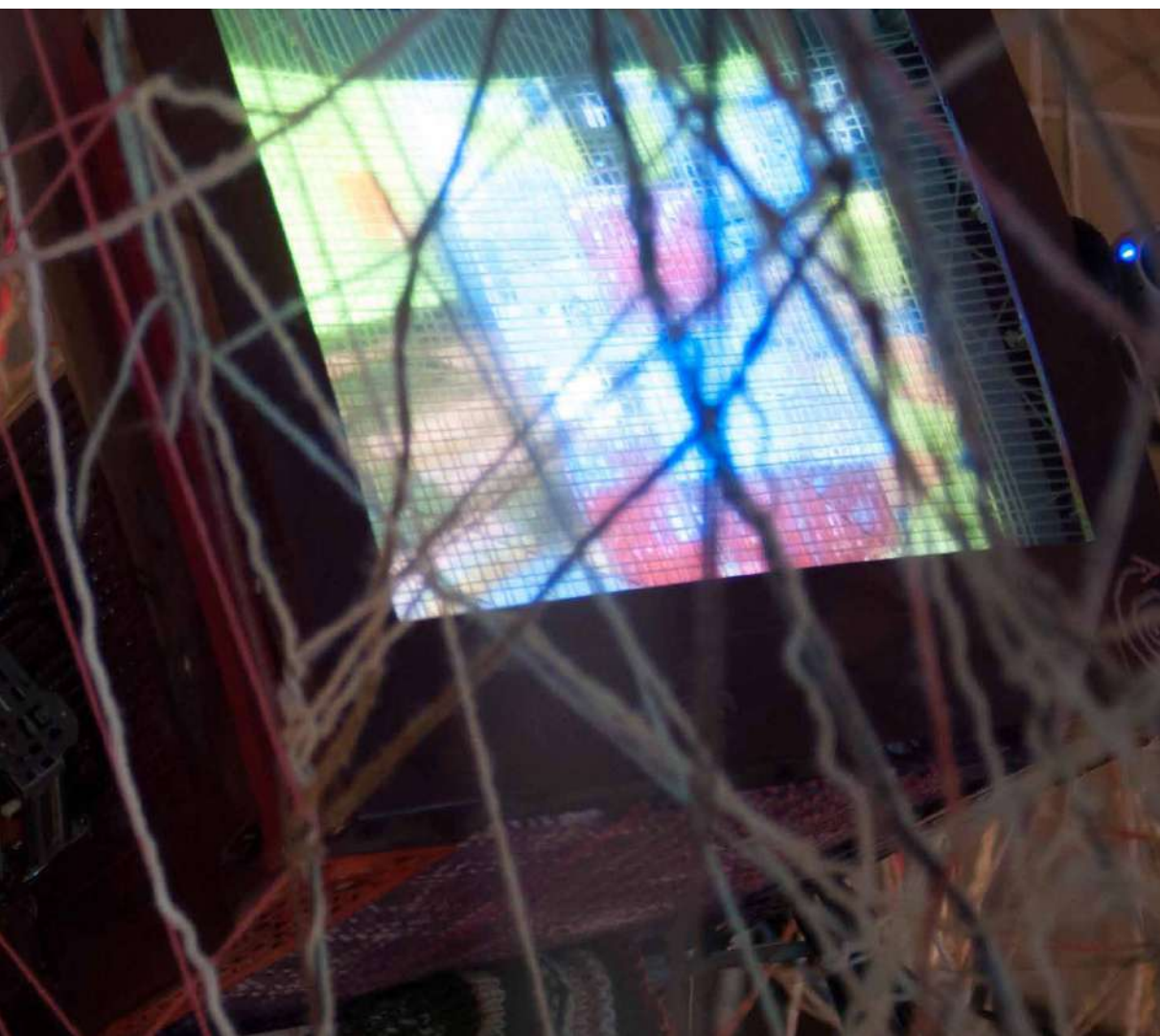
Bibliografía

- Arias, A. Configurando los estudios culturales centroamericanos. Disponible en: http://istmo.denison.edu/n2o/articulos/12-arias_arturo_form.pdf
- Ashcroft, B. (Ed.) (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Routledge.
- Brunner, J. J. (1995). Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture. En J. Beverly, M. Aronna y J. Oviedo (Eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America* (pp. 34-54). Durham: Duke UP.
- Chakravarty, D. Postcoloniality and the Artifice of History. En B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (Eds.), *The Post-Colonial Studies Reader* (pp. 383-389). Londres, Nueva York: Routledge.
- Del Sarto, A., Ríos, A. y Trigo, A. (2004). *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke UP.
- Fumero, P. (2012). *Los Estudios Culturales en Centroamérica*. Disponible en: https://www.academia.edu/19917462/Los_estudios_culturales_en_Centroam%C3%A9rica
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir da la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gordon, A. y Newfield, C (1996). *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Grossberg, L., Nelso, C. y Triechler, P. (1992). *Cultural Studies*. Londres: Taylor and Francis.
- Guha, R. (1998). *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard UP.
- Guillory, J. (1996). System Without Structure: Cultural Studies as Low Theory. En Gulbenkian Commission, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford UP.

- Mallon, F. (1994). The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *American Historical Review*, 99(5), 1491-1515.
- Menchú, R. y Burgos Debray, E. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Cuba: Casa de las Américas.
- Moraña, M. (2000). *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina. El Desafío de los Estudios Culturales*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Moreira, A. (1999). *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, Universidad Arcis.
- Pereira, C. y Buarque, H. (1980). *Patrullhas Ideológicas*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos: (cambios políticos, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Santiago de Chile: Cuarto Propio. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8672.html>
- Richard, N. (1999). *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Richard, N. (2007). Roturas, enlaces, discontinuidades. En *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rodríguez, I. (2008). Post-Modern Theory and Cultural Criticism in Spanish America and Brazil. En S. Castro (Ed.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rodríguez, I. (Ed.) (2001). *Convergencia de tiempos: Estudios Subalternos - Contextos Latinoamericanos. Estado, Cultura, Subalternidad*. Ámsterdam: Rodopi.
- Rodríguez, I. (Ed) (2001). *Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University.
- Rodríguez, I. (2011). *Debates Culturales y Agendas de Campo: Estudios Culturales, Postcoloniales, Subalternos, Transatlánticos*. En I. Rodríguez, *Transoceánicos*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Spivak, G. Can the Subaltern Speak? Disponible en: <https://jan.ucc.nau.edu/~sj6/Spivak%20CanTheSubalternSpeak.pdf>
- Szurmuk, M. e Irwin, R. (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores. Disponible en: <https://elpaginaslibres.files.wordpress.com/2009/12/diccionario-de-estudios-culturales-latinoamericanos.pdf>

REPENSAR LOS ESTUDIOS CULTURALES A PARTIR DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Por George Yúdice



Repensar los estudios culturales a partir de la inteligencia artificial

Por George Yúdice

El auge de la inteligencia artificial (IA) nos obliga a los estudiosos de la cultura a replantearnos muchos de los principios de este campo. En el ensayo que sigue, primero trazo algunos principios con que se debatió el valor de la industria cultural, sobre todo el consumo, entendido como empobrecimiento del espíritu o empoderamiento de los sectores populares. A continuación se considera el desplazamiento que se opera de los medios a las mediaciones (Martín-Barbero, 1987), la posibilidad de alcanzar la ciudadanía a través del consumo (García Canclini, 1995), la creciente ampliación de lo que se considera cultura en el circuito de la cultura (Johnson, 1986-1987; DuGay et al., 1997). El siguiente apartado trata de la IA en los *softwares* de reconocimiento basados en patrones de relacionamiento. Luego se pasa a las características de la IA generativa, como ChatGPT, y un resumen de sus ventajas y peligros. El ensayo concluye explorando la inteligencia no como interna a individuos sino como pensamiento de patrones en redes de humanos y no humanos en cosmovisiones indígenas o en nuevas epistemologías de ensamblamientos.

Los debates en torno al consumo cultural

Acaso sea el consumo el aspecto cultural que se manifiesta más vistosamente en la IA. Pero antes de abordar cómo la IA viene transformando el consumo, cabría resumir los dos acercamientos históricos al tema. En el primero, se argumenta que los consumidores son sometidos a un lavado de cerebro a través de la teoría de la aguja hipodérmica o de la bala mágica de los efectos mediáticos. Remontándose a los estudios de propaganda del sociólogo

Harold Lasswell (1927), la noción fue elaborada a lo largo de los años por figuras como Max Horkheimer y Theodor Adorno (1971, originalmente 1944), para quienes la industria cultural perpetúa el control social y obstaculiza el pensamiento crítico, haciendo hincapié en la dominación de los intereses capitalistas en la configuración de la producción y el consumo culturales. Para Daniel Bell (1971), Christopher Lasch (1978), Neil Postman (1985) y Pierre Bourdieu (1997), los medios de comunicación e industrias culturales producen banalización, narcotización, falta de pensamiento crítico, narcisismo, despolitización, etc., y son demoledores de los lazos sociales. En América Latina, el libro de Armand Mattelart y Ariel Dorfman, *Cómo leer al Pato Donald* (1971), promueve la idea de que el imperialismo cultural estadounidense enajena a los lectores al moldear sus creencias, actitudes y comportamientos.

Por otra parte, los que suscriben a la premisa del receptor activo rechazan los hipotetizados efectos psicológico-cognitivos del imperialismo cultural, pues como escribe Schmucler, “El ‘poder’ de los medios puede ser nulo e incluso revertirse en la medida que el mensaje es ‘recodificado’ y sirve de confirmación del propio código de lectura”. No obstante, no se descarta la existencia de un imperialismo a nivel infraestructural, que hay que combatir modificándolo, pues esa infraestructura incide en las condiciones de recepción: “No se trata de modificar los mensajes solamente para provocar actuaciones determinadas; es fundamental modificar las condiciones en que esos mensajes van a ser receptados” (Schmucler, 1975, p. 12). Como veremos luego, esta advertencia respecto a la titularidad de infraestructuras, y cómo condiciona la recepción, también se aplica a la IA, ya que su desarrollo requiere enormes cantidades de capital para investigación, adquisición y análisis de una vasta cantidad de datos, potencia informática de alto rendimiento, un equipo altamente cualificado y consideraciones regulatorias y éticas para garantizar el cumplimiento de las leyes de privacidad, la seguridad de los datos y las directrices éticas. Por ahora, solo megaplataformas como Google, Microsoft,

Amazon, Facebook, OpenAI y algunos gobiernos como el estadounidense o el chino tienen los recursos para inversión de esta envergadura.

Este factor infraestructural mitiga las entusiastas reivindicaciones de la agencia de consumidores y receptores contra la teoría de la aguja hipodérmica. Uno de los fundadores de los estudios culturales británicos, Stuart Hall, hizo hincapié en la relativa autonomía de la decodificación de los mensajes mediáticos. Y John Fiske (1987), otra figura importante en el desarrollo del campo, amplió las ideas de Hall y desarrolló la teoría de la “audiencia activa”. Fiske sostenía que el público se relaciona con los textos de los medios de comunicación de formas que no están determinadas únicamente por las intenciones de los productores. Destacó las prácticas creativas y de resistencia del público a la hora de interpretar el contenido de los medios. Esta tendencia llega a su máxima expresión en el trabajo de Henry Jenkins (1992) sobre las actividades apropiativas de los fanáticos y posteriormente en sus estudios sobre la cultura participativa (Jenkins, Ito y Boyd, 2015).

En América Latina, Jesús Martín-Barbero, si bien parece favorecer la convicción en la agencia receptiva de las clases populares frente al fatalismo que implica caracterizar como pasivo su consumo cultural, también critica “la tendencia a atribuirle en sí misma una capacidad de impugnación ilimitada, una alternatividad metafísica” (1987, p. 86). E introduce una innovación en el debate al desplazarlo a las mediaciones, “los lugares de los que provienen las constricciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresividad cultural de la televisión” (p. 233). Es decir, la agencia de los receptores no se ve en principio mermada por el poder que ejercen los propietarios de los medios de comunicación y los programadores, ni se ejerce milagrosamente sin restricciones. Más bien, existen múltiples lecturas y apropiaciones de los mensajes mediáticos, que están influenciadas por la diversidad de experiencias, contextos y posiciones sociales de los receptores. Como en Raymond Williams (2009, originalmente 1977), las mediaciones se refieren

a los procesos y mecanismos a través de los cuales se producen, circulan e interpretan los significados sociales y culturales¹¹. Martín-Barbero menciona tres mediaciones: la cotidianidad familiar, espacio relacional en que todavía en los 80 se consumía la televisión, contexto que ha dejado de ejercer fuerza desde los walkman, los teléfonos móviles, las redes sociales y la inteligencia artificial (pp. 233-236); la temporalidad social, sobre todo cómo “la serie y los géneros hacen ahora la mediación entre el tiempo del capital y el tiempo de la cotidianidad” (p. 237), algo que también hay que revisar en la actualidad; la competencia cultural, tanto su transformación a partir de los nuevos movimientos sociales, y sobre todo entendida desde la mediación operada por los géneros “entre las lógicas del sistema productivo y del sistema de consumo” (p. 239), que parecería seguir operando en la era de las redes sociales y la inteligencia artificial.

Con anterioridad a *De los medios a las mediaciones*, de Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini (1982) ya había hecho hincapié en las complejas mediaciones (creencias religiosas, agencias burocráticas, mercados, medios de comunicación, urbanización, turismo, internacionalización, etc.) que inciden en la producción y el consumo cultural. Es justo esa complejidad de las mediaciones que lleva a García Canclini (1995) a declarar que “el consumo sirve para pensar”, citando a Mary Douglas y Baron Isherwood (1979) en *Consumidores y ciudadanos*. Y no solo pensar. El consumo tiene implicaciones políticas en términos de ciudadanía.

Para que el consumo pueda articularse con un ejercicio reflexivo de la ciudadanía deben reunirse, al menos, estos requisitos: a) Una oferta vasta y diversificada de bienes y mensajes representativos de la variedad internacional de los mercados, de acceso fácil y equitativo para las mayorías; b)

11 Ver en particular, “Del reflejo a la mediación” (Williams, 2009, pp. 131-138), apartado en que Williams critica el marxismo vulgar que entiende la cultura como epifenómeno determinado por la base económica.

información multidireccional y confiable acerca de la calidad de los productos, con control efectivamente ejercido por parte de los consumidores y capacidad de refutar las pretensiones y seducciones de la propaganda; c) participación democrática de los principales sectores de la sociedad civil en las decisiones del orden material, simbólico, jurídico y político donde se organizan los consumos: desde la habilitación sanitaria de los alimentos hasta las concesiones de frecuencias radiales y televisivas, desde el juzgamiento de los especuladores que ocultan productos de primera necesidad hasta los que administran informaciones clave para tomar decisiones. (pp. 52-53)

El libro de García Canclini, *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*, cuestiona su idea anterior de que el consumo es bueno para pensar. La previa premisa era que podía haber decisiones críticas e informadas sobre el consumo en la organización de la vida. Cuando los algoritmos deciden por las personas, la ciudadanía disminuye si es que no desaparece. Los algoritmos producen algo como avatares virtuales de las personas, cuyas decisiones las toman las GAFAM (Google, Apple, Facebook, Alphabet, Microsoft, etc.) mediante el procesamiento de trillones de datos. Escribe García Canclini (2019):

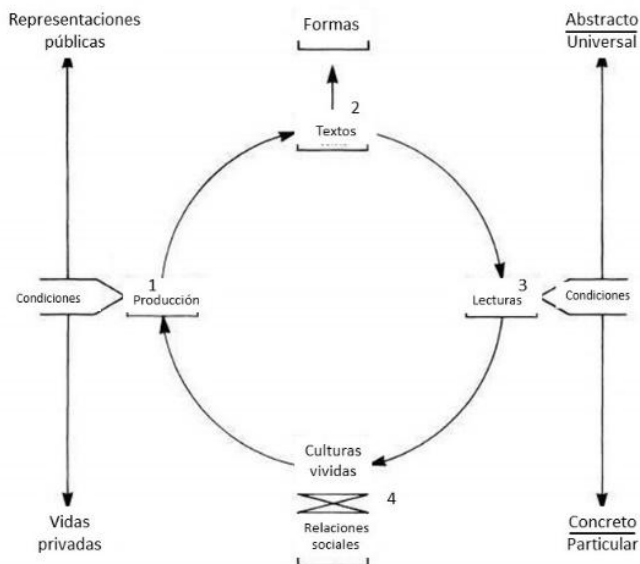
El saber gigantesco de los algoritmos, su capacidad de empalmar miles de millones de comportamientos individuales, aparece como el nuevo poder estructurador. Pero la lógica totalitaria de su apropiación de datos personales y la ineptitud de los sistemas algorítmicos para crear gobernabilidad social dejan fuera, sin intervenciones eficaces, a los ciudadanos-consumidores-usuarios. (p. 153)

Uno de los mayores retos es que los consumidores, o usuarios, desean participar en las redes sociales con el fin de mantener relaciones afectivas. Pero ese deseo está canalizado por algoritmos. Así que la cuestión de la agencia, que estaba en el centro de los debates sobre el consumo, se desplaza a las

decisiones que se toman por nosotros. García Canclini concluye con una serie de preguntas que no contesta satisfactoriamente (¿es posible hacerlo?): ¿Qué debemos hacer? ¿Qué nos está permitido esperar? ¿Qué son los humanos? Y podríamos añadir, ¿qué es la mediación? Y estas preguntas se hacían antes del vistoso auge de los chats generativos como ChatGPT, Bard y otros en 2023.

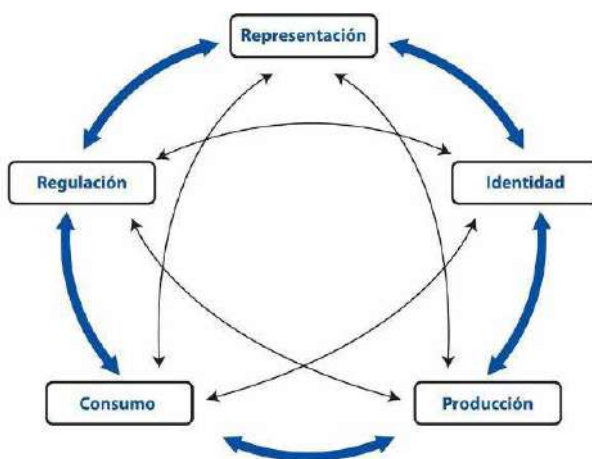
El circuito de la cultura

El uso que hace García Canclini del término ciudadanos-consumidores-usuarios es una versión más políticamente cargada del término prosumidor, introducido por Toffler en *La tercera ola* (1980), libro que argumenta que los avances tecnológicos, como las computadoras, la inteligencia artificial y otras herramientas, permitirían a los individuos participar activamente en el proceso de producción, difuminando la línea tradicional entre productores y consumidores. Richard Johnson (1986/1987, pp. 46-47) sintetizó en un cuadro el “circuito de la cultura”, según el cual cada momento o aspecto (producción, textos, lecturas o recepción y culturas vividas/relaciones sociales) depende de los demás y es indispensable para el conjunto. Explica que si bien “cada momento es distinto e implica cambios característicos de forma,” no obstante no se puede entender el fenómeno de cada uno si no se establecen las relaciones entre todos. De ahí que “las condiciones de producción de los ‘textos’ [y podría ampliarse a ‘bienes de consumo’] no pueden deducirse examinándolos como tales” o que las “lecturas” o usos no se puedan determinar sin tener en cuenta las condiciones de producción y consumo y las relaciones sociales en las que tienen lugar.



En *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*, Paul du Gay y coautores (1997) amplían el esquema de Johnson, enfatizando la articulación entre cinco aspectos: producción y consumo, que ya vimos en Johnson, textos, ahora caracterizados como representaciones, y las culturas vividas / relaciones sociales como identidad. El quinto aspecto, que no estaba en Johnson, es la regulación (p. 3)¹².

12 Es curioso que la distribución solo se menciona una vez en Johnson y dos veces en Du Gay et al. Para Johnson, la distribución es un proceso complejo entre la producción y el consumo, que caracteriza como física y temporalmente alejados (p. 51). A su vez, Du Gay menciona la distribución como algo que debe ser regulado (p. 3) y que en el campo de los medios e industrias culturales es monopolizado por grandes conglomerados como Sony (p. 23). Esta casi ausencia de la distribución en estos estudios puede ser explicada en parte porque todavía no habían emergido las redes sociales de las grandes plataformas GAFAM, en las cuales la distribución es el medio en el cual se da la producción de contenidos generados por los usuarios, todo hecho posible por la IA. Tanto Johnson como Du Gay et al. estaban más interesados en la producción de sentido, algo característico de los estudios culturales. Su idea de economía política giraba en torno a la producción. Además, apenas en el momento de la escritura del libro de Du Gay et al., se podía vislumbrar la economía política de las industrias creativas, respaldadas por los cambios en el comercio internacional (ver mis libros *El recurso de la cultura: Usos de la cultura en la era global* (2002) y *Política cultural* (2004), este último en coautoría con Toby Miller). En cuanto a los nuevos medios, véanse mis ensayos “El copyright: Instrumento de expropiación y resistencia” (2008) y “Os desafios do novo cenário midiático para as políticas públicas” (2016).

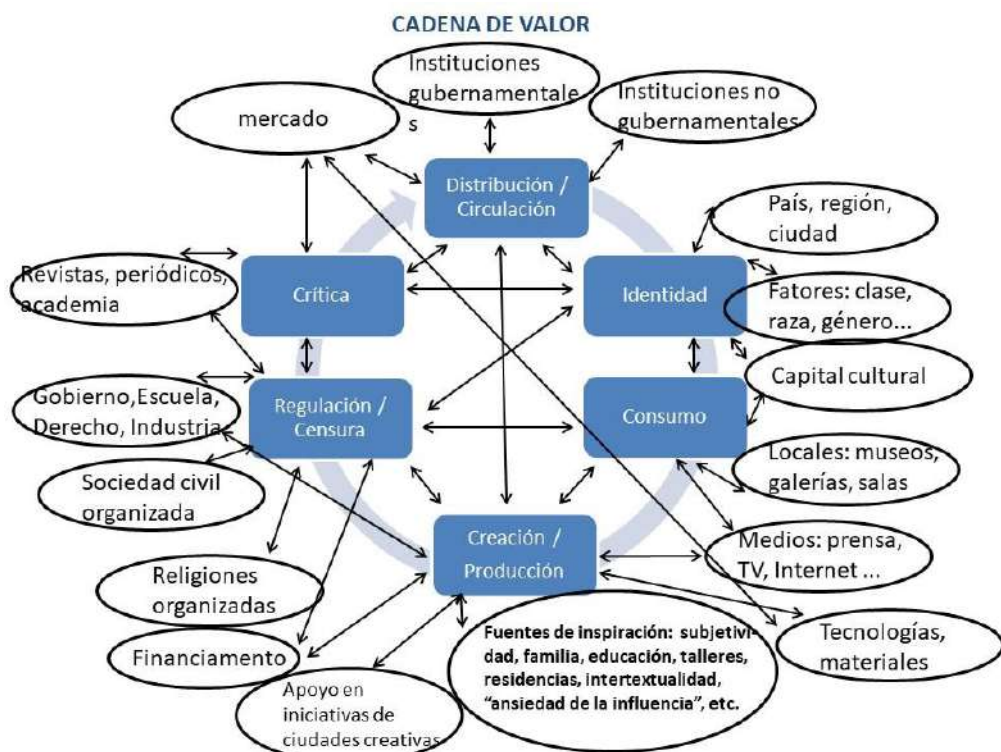


El libro procura establecer el sentido, o los sentidos que diferentes personas pueden tener, de los artefactos culturales, en este caso el walkman. Lo que está en juego es cómo podemos vivir en el mundo a partir de cómo entendemos el mundo, lo cual necesariamente remite a la producción de sentido compartido y por ende a la cultura (p. 8). Un artefacto es cultural porque se vincula a prácticas sociales particulares (como escuchar música) de ciertos tipos de personas, en ciertos lugares, y es representado de distintas maneras y en relación a todo eso va adquiriendo una identidad (pp. 10-11). La representación es el proceso discursivo mediante el cual se genera y da forma al significado cultural: “Damos significado a las cosas por la forma en que las representamos” (Hall, 1997, p. 3). Como tal, el significado no es estático ni inherente a las representaciones, sino que se construye socialmente a través de sistemas simbólicos o discursos. La producción tiene lugar a varios niveles (la competencia individual, la cultura organizativa y las contingencias circunstanciales) y se orienta hacia consumidores imaginados según perfiles identitarios (nivel socioeconómico, edad, etnicidad, orientación sexual, etc.), por lo general mediante procesos gerenciados por

ejecutivos y gerentes masculinos y ejecutados por mano de obra femenina y minoritaria o del Sur Global. El sentido y valor de lo producido no se agotan en el bien sino que requieren del consumo. Por tanto, “El papel del productor y el del llamado consumidor de cultura se están volviendo mucho más intercambiables. El consumo se está convirtiendo en un acto personal de ‘producción’ por derecho propio” (Du Gay et al., 1997, p. 21). El momento de la regulación abarca el intento de controlar la actividad cultural, desde los controles formales o legales de las infraestructuras tecnológicas, los organismos reguladores y los sistemas educativos institucionalizados hasta los controles informales o locales de las normas y expectativas culturales. Un ejemplo sencillo de cómo el walkman incide en la regulación en este último sentido es que si bien antes de los 70 se solía participar en actividades de entretenimiento en la casa o en espacios designados como teatros o salas de concierto, con el walkman y luego el teléfono móvil se sale de lo privado o comercial al espacio público general¹³. Por otra parte, desde mediados de los 90 la industria musical y audiovisual impuso un régimen de barreras al copiado digital (DRM o Digital Rights Management, en inglés), que tuvo que abandonarse hacia fines de la primera década del milenio debido a la fuerte resistencia de los consumidores¹⁴. En el siguiente gráfico elaboro el circuito de cultura de Johnson y Du Gay et al.

13 El capítulo del libro de Du Gay et al. dedicado a la regulación (pp. 112-120) tiene que ver principalmente con las normas sociales de lo privado y público y cómo diferentes grupos sociales usan la tecnología para diferenciarse.

14 Para entender las batallas sobre la regulación de internet, la programación digital, el copyright y las industrias de contenido, ver Lessig (2001), que aboga por el mantenimiento del ciberespacio como un procomún.

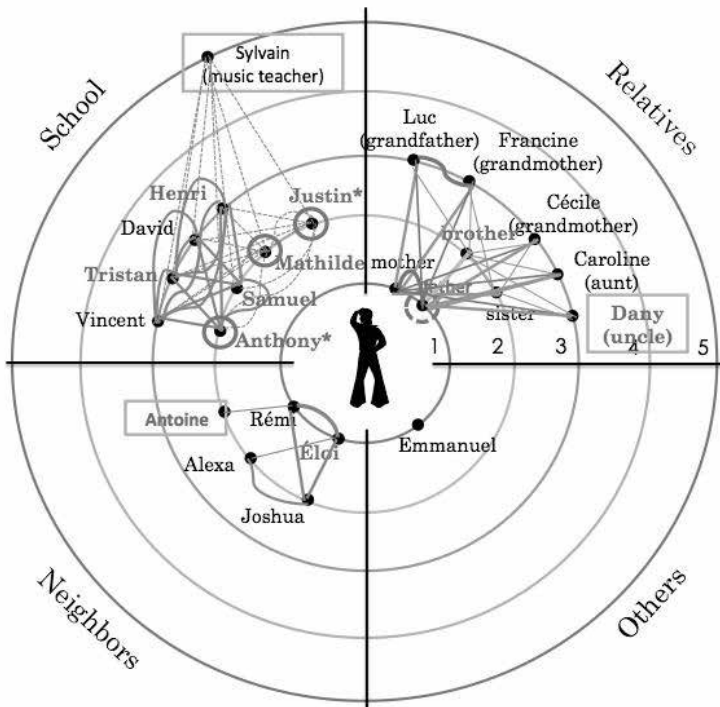


De las mediaciones a los patrones de relacionamiento

El desglose de las mediaciones que se ve en el gráfico y que se operó a lo largo de los años en los estudios culturales también opera en la creación de algoritmos en las industrias culturales, de modo que cada uno de los factores ilustrados en el gráfico se convierte en un punto de datos que servirá de entrada a diversos algoritmos y modelos para aprender patrones, hacer predicciones o realizar tareas específicas. Antes de las IA generativas de 2023, ya se estaban procesando datos de uso para los *softwares* de recomendación como el filtrado colaborativo de Last.fm, iniciado en 2002, que utiliza datos en lugar de la curaduría humana para orientar el consumo de música de los usuarios. Se trata de rastrear los hábitos de escucha y crear perfiles basados en sus

preferencias musicales, que luego se utilizan para sugerir artistas y canciones similares. WOMRAD (2010) examina varios sistemas de recomendación, como el análisis de las clasificaciones o etiquetas (tags) hechas por usuarios. Vemos en el gráfico de WOMRAD que, dependiendo del sistema, se analizan datos de temporalidad de uso, estado de ánimo, lugar, red de relaciones, etc. y así se pueden hacer recomendaciones supuestamente más acertadas que las de un curador humano.

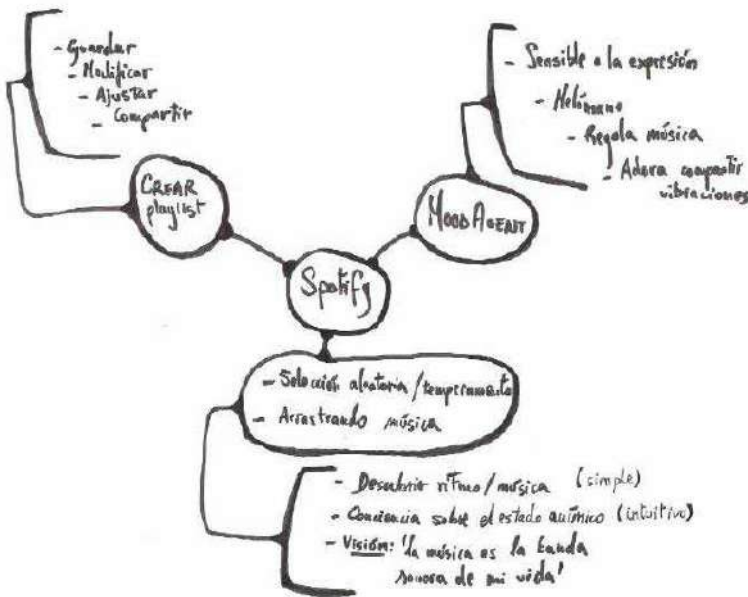
MAPA SOCIAL DEL USUARIO



Fuente: WOMRAD (2010, p. 30).

Así, se puede descubrir en qué momento del día o semana y con quienes se escuchan ciertos géneros. Esta y otras herramientas se usan en el análisis de sentimientos, que podría considerarse como una suerte de minería de subjetividad de los usuarios de internet, apps y redes sociales. Como investigador

de la industria de la música, me topé con el análisis de sentimiento como usuario de Spotify. Para una presentación en mayo de 2014 para el Mercado de Industrias Culturales del Sur (MICSUR), aproveché mi uso de la app Moodagent, que simplemente parecía solo crear automáticamente nuevas listas de reproducción de Spotify basadas en las pistas seleccionadas o en el estado de ánimo deseado (Yúdice, 2014, 2016). Yo ya había creado *playlists* para relajar, hacer ejercicio, bailar, recordar momentos y personas clave de mi vida, o como dice la empresa de diseño digital Ideup, para mi propia banda sonora. En el gráfico abajo se ve cómo Ideup usa Spotify y Moodagent para una curadoría de experiencias.



Fuente: Departamento de diseño y experiencia de usuario, "Persona, Escenario y... ¡Acción!", 9 de septiembre de 2013. <http://www.ideup.com/blog/persona-escenario-y-accion>

Pero en realidad es una tecnología más compleja. Combina análisis de grandes volúmenes de textos (opiniones y reacciones de usuarios, publicaciones en redes sociales, respuestas a encuestas), etiquetación (*tagging*)

y extracción de características que comunican sentimiento; el establecimiento mediante algoritmos de patrones y relaciones entre las características extraídas y las etiquetas de sentimiento asignadas, que permite clasificar textos nuevos jamás vistos antes; el entrenamiento del modelo o aprendizaje automático (*machine learning*), técnicas de IA, análisis de audio y musicología humana. Así se obtiene información sobre la opinión pública, el sentimiento de consumidores y usuarios o la percepción de la marca (sea comercial o política).

Esta tecnología se ha utilizado para influir en los resultados electorales a través de *microtargeting* y perfiles de votantes; la generación y distribución de grandes volúmenes de contenido, incluyendo artículos de noticias, publicaciones en redes sociales y comentarios, a menudo para difundir información errónea a los usuarios perfilados; también manipula redes sociales mediante la creación de bots automatizados y cuentas falsas para amplificar ciertas narrativas o participar en *astroturfing* (la apariencia de apoyo de base); y producir *deepfake* videos y audios. Abundan los reportajes sobre el uso de la IA en diseminación de información falsa en las elecciones de Trump, Bolsonaro y Macron y ya se han dado ejemplos de esa interferencia en los procesos electorales de cara a 2024 (Gracia del Río, 2023). No hace falta tampoco dar muchos ejemplos de los videos *deepfake*, cada vez menos detectables como tales, en que una persona influyente sale dando una opinión política o racista. Un *deepfake* del actor estadounidense Morgan Freeman apareció criticando al presidente Biden (a quien apoya), si bien se nota que no es real¹⁵. Pero ya circulaba otro *deepfake* de Freeman titulado “This is Not Morgan Freeman - A Deepfake Singularity,” indistinguible del verdadero Freeman¹⁶. El propósito de este *deepfake* es mostrar la capacidad de engañar a los que lo ven.

¹⁵ <https://www.youtube.com/shorts/WbtoRFD3mpo>

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=oxXpB9pSETo>

La inteligencia artificial generativa

La IA generativa puede generar música, inclusive bandas sonoras para películas. OpenAI ha creado el programa MuseNet, una red neuronal avanzada “capaz de generar composiciones musicales de cuatro minutos con diez instrumentos diferentes y de combinar estilos que van del country a Mozart, pasando por los Beatles. MuseNet no se programó explícitamente con nuestra comprensión de la música, sino que descubrió patrones de armonía, ritmo y estilo aprendiendo a predecir el siguiente token en cientos de miles de archivos MIDI”¹⁷. Además de generar música en el estilo de un compositor o grupo musical, también se pueden mezclar estilos (MuseNet da el ejemplo de Bon Jovi y el Nocturno Op. 27 N° 2 de Chopin) para producir resultados sorprendentes y estéticamente interesantes o desagradables. En el contexto latinoamericano destaca Futurx, una suerte de *think tank* enfocada en la experimentación y la práctica (Madoery, 2023). Futurx se describe como “la primera comunidad latinoamericana de aprendizaje e intercambio sobre música y tecnología basada en la Web3”¹⁸. Los gestores de la plataforma pasaron de la producción de música a la mentoría de músicos, sobre todo en relación a la tecnología, y a la experimentación. Además de sus trabajos con NFT y criptomonedas, el experimento más reciente es la creación de una cantora latinoamericana, para la cual se entrena con “SO Vits, una IA generativa de clonación de voz, con audios de diez mujeres clave de la música latinoamericana”. El objetivo principal no es el lucro, si bien se busca asistir a los músicos

¹⁷ <https://openai.com/research/musenet>

¹⁸ <https://cuatrotresdos.net/futurx/> y <https://futurx.mirror.xyz/>. La idea predominante de la Web3 que circula entre los entusiastas de las industrias creativas es la de una internet descentralizada y las nuevas oportunidades que podrían crearse en torno a tecnologías emergentes como el blockchain, criptomonedas, NFTs, DAOs, finanzas descentralizadas y otras herramientas. Ofrece a los usuarios una participación financiera y un mayor control sobre las comunidades web a las que pertenecen. Pero para Fenwick y Jurcys (2022), la Web3 no debe ser definida solo en relación a blockchain y tecnologías afines. A diferencia de una Web1 en la que solo se puede leer (es decir, buscar), y de una Web2 que permite leer y escribir (es decir, una web social), la Web3 puede caracterizarse como una web de lectura y escritura en la que los activos digitales son propiedad del usuario. La Web3 ya implica un replanteamiento de las leyes de propiedad intelectual y privacidad. Por otra parte, el hecho de que se valga de blockchain requiere enormes cantidades de energía, contribuyendo así al cambio climático.

en su uso de la IA para adaptarse al futuro de la industria, sino entender “las posibilidades creativas y alcance de estas herramientas y reflexionar sobre las implicancias éticas de este tipo de proyectos” (Futurx, 2023).

Más allá de los textos y la música, también se ha logrado crear nuevas obras de arte visual generadas por IA en el estilo de pintores consagrados en la historia del arte, como el caso de “The Next Rembrandt”¹⁹. Y también se han creado obras de arte visual generadas por IA en un estilo no atribuible a otros artistas y que ya han logrado venderse por centenares de miles de dólares, como el retrato “Edmond de Belamy, de la familia de Belamy”, “creado” por el colectivo francés Obvious con algoritmos GAN (Redes Generativas Adversariales), que se vendió en 2018 por US\$ 432.500 en la casa de subastas Christie’s (Cohn, 2018). Interesa mucho tener en cuenta que el retrato se vendió en la misma subasta por casi 250% más que la suma que se pagó por dos obras de Warhol y Liechtenstein, lo que implica consideraciones de valor ya no solo monetario sino de criterio estético, y acaso que se ponga en tela de juicio el criterio mismo de lo estético respecto al arte visual²⁰. En el campo del cine, IA ha generado guiones escritos por una red neuronal llamada corta-memoria a largo plazo, o LSTM por sus siglas en inglés, y que se autodenominó Benjamin. Con sus guiones se han hecho películas como *Sunspring*, *It’s No Game* y *Zone Out*, esta última también dirigida con actores *deepfake* y con banda sonora también compuesta por Benjamin²¹. Hasta la fe-

19 <https://www.youtube.com/watch?v=IuyOYZ1Ngo>

20 No creo que lo mismo ocurra con el criterio musical, pues por contraste con el arte visual, la música mueve corporal y afectivamente a los escuchas, lo cual, más allá del virtuosismo y la innovación musical en la música clásica y de arte, no tiene que ver con las opiniones de expertos (curadores, críticos, académicos) para establecer el valor de lo experimentado. Puedo dar un ejemplo de la diferencia entre la recepción de arte visual y musical. En el coloquio “Extranjerías y otros extrañamientos”, que acompañó la inauguración de la exposición Extranjerías, curada por Andrea Giunta y Néstor García Canclini en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo MUAC el 12 de abril 2012, el artista mexicano Carlos Amorales dijo que sentía envidia de la música porque su arte no produce el mismo arrobó que ilustró al mostrar el video del concierto Ziggy Stardust de David Bowie, en que una joven entra en extasis en el minuto 28:16 a 28:32 de <https://www.youtube.com/watch?v=gIjUcpier4>.

21 <https://www.thereforefilms.com/films-by-benjamin-the-ai.html>

cha, el ejemplo más impresionante es *The Frost* (2023). Realizado por la empresa Waymark, el guion de la película, de doce minutos de duración, fue escrito por el productor ejecutivo de la empresa, Josh Rubin, e introducido en el modelo de creación de imágenes DALL-E 2 de OpenAI para generar cada uno de los planos. Luego utilizaron D-ID, una herramienta de IA que puede añadir movimiento a imágenes fijas, para animar estas tomas, haciendo que los ojos parpadearan y los labios se movieran (Heaven, 2023).

En respuesta a las preocupaciones sobre los posibles peligros de estas nuevas tecnologías, los portavoces de Waymark afirman que aumentan la creatividad de los profesionales, democratizan el campo para las pequeñas empresas y aumentan la agencia de los no profesionales (Persky-Stern, 2023). Pero no todos los profesionales creativos son tan optimistas o ingenuos. Hay gran preocupación en la actualidad de que los *deepfakes* o simulaciones creadas por la IA generativa puedan eliminar el empleo de guionistas, actores y músicos. En EE.UU., el gremio de 11.000 escritores, Writers Guild of America, se declaró en huelga en 2 de mayo de 2023 y el siguiente 13 de julio se les unió el sindicato The Screen Actors Guild - American Federation of Television and Radio Artists, que agrupa a 160.000 actores, paralizando la industria audiovisual estadounidense (Horton, 2023). Por una parte, los guionistas ya no reciben titulares y se les paga a destajo. La gran mayoría de actores también son pagados una sola vez sin obtener pagos residuales por futuras emisiones por streaming (Stevens, 2023)²². Además, ya se han dado casos en que sus rasgos físicos y vocales se han usado para sintetizar nuevas comunicaciones y videos²³. De ahí que ambos grupos también quieran que se pongan límites

22 Ya entregado este ensayo, me enteré de que los escritores habían puesto fin a la huelga. Tras cinco meses de huelga, los negociadores del The Writers Guild of America llegaron a un acuerdo con los estudios de Hollywood para volver al trabajo. Los escritores obtuvieron todas las concesiones que buscaban sobre el pago a los guionistas, las condiciones con los programas de *streaming* y el uso de la inteligencia artificial (Anguiano, 2023).

23 Tales preocupaciones se dan en otros países. En España, el Sindicato de Actores de Voz y Voice Talents de Madrid (AVTA) pidió, “mediante regulación, la creación de algo llamado ‘acento IA’. Algo que permitiría distinguir con algún efecto de sonido que una voz no es humana” (Pérez Colomé, 2023).

robustos al uso de la inteligencia artificial para preservar el empleo (Rivera, 2023). Es decir, se pide que se concrete otro aspecto del circuito de cultura que abordamos más arriba: la regulación²⁴.

La IA generativa ha creado nuevas posibilidades que ni se imaginaban hace un par de años. Consiste en generar nuevos contenidos, como imágenes, texto, música o videos, que parecen creados por seres humanos a partir del entrenamiento de modelos de aprendizaje profundo automático (Machine Learning y Large Language Models LLM) que reconocen patrones y estructuras a partir de grandes conjuntos de datos, que crecen rápidamente cada año debido a la mayor capacidad tecnológica²⁵. Por contraste a previos modelos de IA que solían basarse en el aprendizaje supervisado con datos etiquetados, los modelos de IA generativa “aprenden” a partir de datos no etiquetados, extrayendo información y patrones sin orientación explícita. Esto permite a los modelos “aprender” a reconocer representaciones de los datos y generar nuevos resultados²⁶. Los creadores de IA generativa buscan crear contenidos que no solo sean novedosos, sino que también se ajusten a las características y distribuciones inherentes observadas en los datos de entrenamiento. Para ello, es necesario que los modelos capten los matices, las variaciones y las

24 Hollywood ya ha perdido 4 mil millones de dólares, lo cual muestra que aun en la era de la IA generativa, recurrir a la calle y las huelgas da resultados (Fernández, 2023).

25 Desde 2010 hasta 2025, según proyecciones por Statista, la cantidad de datos ha crecido un promedio de 38%, variando entre 150% en 2011 y 16,13% en 2016. Se estima que habrá 180 zettabytes en 2025, un zettabyte siendo 10²¹ bytes (<https://www.statista.com/statistics/871513/worldwide-data-created/>). Evidentemente, se necesitan muchos centros de datos y supercomputadoras para analizar tales cantidades de datos. En América Latina, México y Brasil están en 11° y 12° lugar en número de centros de datos: <https://explodingtopics.com/blog/data-generated-per-day>

26 Para disipar cualquier confusión que los lectores puedan tener sobre el lenguaje utilizado en las descripciones de la IA, es importante subrayar que la IA no aprende ni comprende de la misma manera que los humanos. Lo que se entiende por “aprendizaje” es que los modelos de aprendizaje profundo y redes neuronales están programados para extraer patrones e información, lo que le permite generar nuevos contenidos mediante el *sampling* aleatorio a partir de la distribución de esos patrones e información sobre los que está entrenada. En cuanto a la “comprensión” de la IA, es claramente metafórica, refiriéndose al contenido que es estadísticamente similar a los datos de entrenamiento. No posee comprensión o conciencia reales. Hay expertos en IA, filósofos y especuladores que hablan de la singularidad, cuando la IA alcance la consciencia e incluso supere la comprensión humana. Este es el escenario que infunde miedo a muchos y una de las razones que ha llevado a muchos a pedir una moratoria en el desarrollo de la IA, como menciono más arriba.

dependencias presentes en los datos para producir resultados significativos y coherentes. Desde luego, la desigualdad mundial se ve reflejada en la cantidad de datos generados y almacenados en distintos países y regiones dentro de ellos.

La IA está impulsando un aumento de la producción, cómo se lleva a cabo y su adecuación al mundo. Sigue en pie la idea del circuito de cultura en que se articulan los diversos momentos: contexto vital, producción, formas, consumo, pero cada vez más incorporados a la IA. La IA generativa no opera solo a partir de contenidos generados por consumidores, como en los *softwares* de recomendación, sino por todos los datos que se encuentran en internet. Se estima que para fines de 2023 habrá 17 mil millones de dispositivos conectados a la Internet de las Cosas (IoT) (Sinha, 2023). La IoT es una red de dispositivos físicos, vehículos, electrodomésticos y otros objetos dotados de sensores, *software* y capacidades de conectividad que les permiten recopilar e intercambiar datos a través de internet. Estos dispositivos “inteligentes” pueden comunicarse entre sí, realizar tareas automatizadas y proporcionar información valiosa a través de los datos que recopilan. Todos los aspectos de la vida que tienen registro en datos pueden ser usados para entrenar el aprendizaje automático. Si bien la IoT predomina en el Norte Global y en las metrópolis del mundo, cada vez más infraestructura como alumbrado o cajeros en tiendas de comestibles están conectados, aun en pequeños pueblos periféricos. Esto significa que la generación de datos es exponencial, por lo que la potencia y la velocidad de computación han tenido que seguir el ritmo de los datos para proporcionar los deseados conocimientos.

Podemos apreciar, pues, que empresas que se iniciaron en una industria cultural como videojuegos, o en las redes sociales como Facebook, inviertan en las tecnologías necesarias para lograr esos conocimientos. NVidia, por ejemplo, empezó hace treinta años especializándose en el desarrollo y la producción de unidades de procesamiento gráfico (GPU) avanzadas esenciales

para generar imágenes, gráficos y videos en computadoras, consolas de videojuegos, centros de datos y otros dispositivos. Jensen Huang, su director ejecutivo, explica que a medida que tuvieron éxito en los videojuegos pudieron invertir en desarrollar su tecnología, sobre todo para la computación acelerada. Y a partir de esa base se fueron diversificando para proporcionar soluciones de computación en tiempo real a una diversidad de industrias, desde simulaciones de dinámica molecular hasta investigación de la ciencia climática, la ciencia de los materiales, la computación cuántica, la robótica, coches autoconducidos y ChatGPT, entre otras. La empresa fue pionera en la generación automática de *software*. “En lugar de que los humanos tecleen un programa de *software*, los datos crean el *software*. Esa forma de utilizar la experiencia o los datos para que un *software* sea capaz de hacer predicciones futuras fue muy profunda” (Huang, 2023). Esa es la tecnología que NVidia proporcionó a OpenAi, la empresa matriz de ChatGPT. Ahora, dice Huang, “cualquiera es programador”, aseveración que actualiza en versión informática la idea de finales del siglo XX de que los consumidores y usuarios también son productores. Es decir, los usuarios dan instrucciones en lenguaje natural sin tener que programar²⁷.

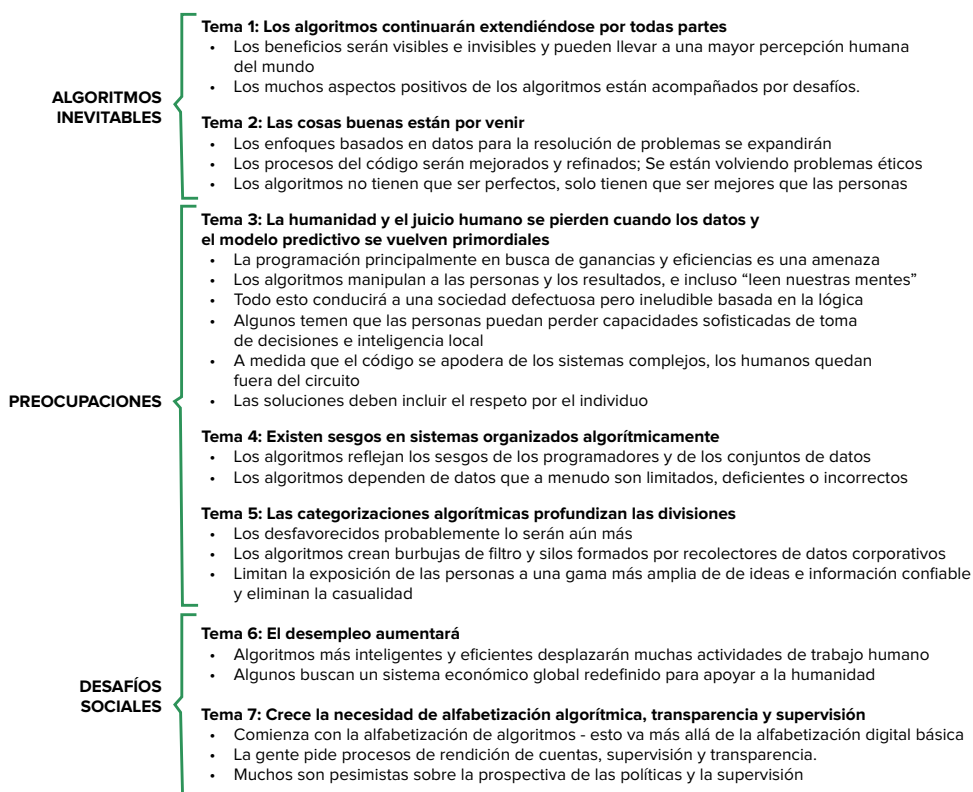
Además del impacto de la IA en lo que podemos considerar fenómenos culturales (textos, imágenes, videos, música, diseño, etc.) y en el comportamiento de los lectores, espectadores y oyentes, también ha revolucionado otras áreas, como la medicina, con una mayor precisión que la de humanos en el diagnóstico de enfermedades, la interpretación de imágenes, la cirugía asistida por IA y la robótica asistencial para personas con discapacidad; la

27 Las plataformas que posibilitan este desarrollo de IA “sin código” o “de bajo código” simplifican el proceso de creación de aplicaciones de IA al prescindir de los conocimientos tradicionales de programación. Estas plataformas suelen ofrecer interfaces visuales, componentes de arrastrar y soltar y plantillas predefinidas que permiten a los usuarios crear modelos y flujos de trabajo de IA sin escribir código. Los usuarios pueden introducir sus datos, configurar los parámetros del modelo y desplegar el sistema de IA con una codificación mínima o, a veces, sin codificación alguna. Véase la lista de herramientas *no code* publicada por AI Magazine (Law, 2023).

automatización industrial; los vehículos autoconducidos; el análisis financiero; el comercio electrónico; la optimización energética; el aprendizaje adaptativo y el procesamiento del lenguaje natural en la educación; la ciberseguridad, etc. Al mismo tiempo, la IA se ha convertido en motivo de preocupación, como demuestra la carta abierta publicada por el Future of Life Institute y firmada por más de mil líderes de tecnología, investigadores y otras personas preocupadas por los problemas éticos que plantea. En ella se alega que los desarrolladores de IA están “empeñados en una carrera fuera de control para desarrollar y desplegar mentes digitales cada vez más poderosas que nadie —ni siquiera sus creadores— puede entender, predecir o controlar de forma fiable” (Metz y Schmidt, 2023). Los signatarios piden una moratoria en el desarrollo y la formulación de medidas reguladoras para evitar resultados desastrosos. Algunos han puesto a la IA en la misma categoría que las pandemias y hasta hay quienes afirman que es peor que una guerra nuclear, como se declara en otra carta firmada por más de 350 ejecutivos, investigadores e ingenieros que trabajan en IA, publicada por el Centro para la Seguridad de la IA (Roose, 2023). No obstante, una investigación de la revista *Wired* comprobó que aun los más asiduos partidarios de una moratoria del desarrollo de la IA han seguido explorando su potencial. Está claro que nadie quiere quedarse atrás (Knight, 2023).

Volvemos a un debate semejante al que denostaba y alababa el consumo de industrias culturales en el siglo XX, con que iniciamos este ensayo, solo que ahora no solo se pone en tela de juicio la ideología que presumiblemente subyace lo que se consume, para bien o mal, sino que se teme que se extinga la humanidad. Sigue vigente el estudio de 2017 del Pew Research Center sobre IA, con una encuesta a expertos en tecnología, académicos, profesionales de empresas y dirigentes gubernamentales, de los que respondieron 1302 (Rainie y Anderson, 2017).

SIETE TEMAS PRINCIPALES SOBRE LA ERA DEL ALGORITMO



Retomemos las preocupaciones y desafíos, sobre todos los que puedan agudizar aún más las desventajas de los desfavorecidos, debido a los sesgos en la metodología y recolección de datos, el desplazamiento de la capacidad de decisión o agencia, la exclusión, la posible pérdida de ciertos saberes y conocimientos, etc.²⁸. Ya constatamos la preocupación por las culturas populares en el trabajo de Martín-Barbero y la inquietud de García Canclini por no relegarlas a la premodernidad, ya que demuestran, en sus investigaciones antropológicas

²⁸ Cabe señalar que, aunque saber y conocer a menudo se usan de forma intercambiable, saber tiende a usarse para el conocimiento derivado de la experiencia y la práctica (por ejemplo, los saberes tradicionales del cultivo de la tierra), en contraste con conocer, que es el conocimiento derivado de la investigación disciplinaria (por ejemplo, la síntesis química de pesticidas usados en la agricultura). Más aún, la sabiduría no se basa necesariamente en el conocimiento.

y comunicacionales, competencia en la negociación de los aspectos tecnológicos, comerciales y transnacionales de vivir en el mundo actual. Los debates sobre las culturas populares en lo que podría llamarse “estudios culturales latinoamericanos”, etiqueta incómoda para estos estudiosos puesto que sus trabajos no derivan de los estudios culturales angloamericanos, se retoman bajo otros marcos analíticos en los estudios subalternos, descoloniales, indígenas, afrodescendientes, feministas, LGBTQIA+, de discapacidad, y otros. Lo que está en juego es cómo se ejerce la agencia en un mundo que cambia constantemente, generando desafíos a esa agencia. Para los grupos indígenas y afrodescendientes latinoamericanos, hay prácticas asociadas a la IA y otras tecnologías que erosionan esa agencia, desplazándolos de sus territorios, por ejemplo, en busca de minerales que den viabilidad a los dispositivos en que opera la IA, o que las se empresas farmacéuticas y de bioingeniería se apropien de sus saberes medicinales.

Inteligencia como pensamiento de patrones o red de humanos y no humanos

Los pueblos indígenas no pueden permitirse el lujo de desvincularse, como quisieran algunos estudiosos descoloniales, precisamente porque la AI está vinculando a los pueblos de formas que no siempre son visibles y que es necesario entender, abordar y modificar. No hay duda de que los pueblos indígenas, afrodescendientes, asiáticos, islámicos y otros han sufrido violencia epistémica, además de genocidio y graves ofensas sociales debido a la occidentalización del mundo. Deshacer esos agravios es necesario, pero, como sostengo aquí, desvincularse (Mignolo, 2013), sobre todo de ciertas innovaciones y movimientos sociales de Occidente que buscan restaurar el bienestar del planeta, puede ahondar las desventajas. La IA es una de esas innovaciones. En *Autonomía y diseño*, Arturo Escobar (2016) aboga por una transición que se aleje del universalismo occidental, más que por una desvinculación

de las prácticas occidentales potencialmente alineables con los intereses de los pueblos del Sur Global. Más que un proyecto epistemocéntrico, como el de los descoloniales, Escobar propone “diseños para el pluriverso” que se conviertan en herramientas para reimaginar y reconstruir mundos locales. Aboga por transiciones hacia un pluriverso (pp. 157-187) que se basen tanto en “nociones y movimientos emergentes en el Norte Global, como el decrecimiento, la comunalidad, la convivialidad y una variedad de iniciativas pragmáticas de transición”, como en los debates y luchas en el Sur Global, “en torno al Buen Vivir, los derechos de la naturaleza, las lógicas comunales y las transiciones civilizatorias”. La autonomía no significa la independencia respecto a los demás como la del clásico yo-mismo occidental, sino el ser-en-relacionalidad: “La autonomía es una teoría y práctica de la inter-existencia y el inter-ser, un diseño para el pluriverso” (p. 201). Veremos más abajo la compatibilidad de la visión de Escobar con la IA indígena.

Urge que los pueblos indígenas y otros subordinados tengan protagonismo en el desarrollo de la IA. Y más aún, ahora que los técnicos, desarrolladores y autoridades gubernamentales reclaman una regulación y unas normas éticas para IA, los sistemas de conocimiento y las ontologías indígenas deben formar parte de la conversación para que las epistemologías racionalistas occidentales, a partir de las cuales se está desarrollando la IA, no reproduzcan en última instancia la subordinación que los pueblos indígenas y otros pueblos marginados han sufrido durante siglos. Del mismo modo que los lenguajes informáticos tienen protocolos que se refieren a conjuntos de reglas y convenciones que rigen el intercambio de información y la comunicación entre diferentes sistemas, componentes o entidades, los pueblos indígenas también tienen protocolos que pueden ser valiosos para producir IA que sea útil para estos pueblos y para el mundo en general²⁹.

29 Si bien no habla de pueblos indígenas, Salim Ismail, uno de los gurús de las organizaciones exponenciales, es decir, esas que aprovechan las tecnologías capaces de adaptarse a los rápidos cambios, confiesa que no se sabe

De ahí la importancia de las investigaciones presentadas en Indigenous Protocol and Artificial Intelligence (Protocolo Indígena e Inteligencia Artificial). Centrado en las investigaciones de los pueblos originarios de Hawái, pero con la participación de investigadores de otras partes del mundo, el proyecto afirma que su objetivo es “articular una multiplicidad de sistemas de conocimiento y prácticas tecnológicas indígenas que pueden y deben tenerse en cuenta en la ‘cuestión de la IA’” (pp. 4-5). El proyecto se inspira en parte de lo que los estudiosos de los pueblos aborígenes en Australia llaman “pensamiento de patrones”, que a su vez puede desplazar el compartimentalismo existencial de la tecnociencia occidental a otro reino de interrelación e interconexión, que es lo que parecen requerir la Internet de las Cosas (IoT) y una IA amplia y útil. La antropóloga Vicki Grieves (2009) explica que, para los pueblos aborígenes de Australia, las líneas de canto (*songlines*)³⁰ “se entrecruzan y cruzan a intervalos, [son] una red de rutas para el comercio, la iniciación, la caza estacional, el parto y la muerte”, “cada una de las líneas representa la ley o el conocimiento que prescribe estas conexiones y proporciona el plan para garantizar que sigan” (p. 200). “En el pensamiento de patrones, la roca tiene valor, significado y lugar, al igual que el ser humano y los mundos animal, vegetal, cosmológico y metafísico combinados. Todas las cosas crean la complejidad de la red del Pensamiento Patrón en una relación matizada de ser+saber entrelazados” (Abdilla y Fitch, 2017).

Este pensamiento de protocolos me hace pensar en el perspectivismo que Eduardo Viveiros de Castro discierne en la concepción amerindia en que

lo que es la inteligencia. Esta tiene al menos doce aspectos y los tecnólogos y directores de las organizaciones exponenciales “medimos solo dos de sus aspectos, que son la velocidad de procesamiento del pensamiento y la capacidad de relacionar conceptos entre marcos, pero tenemos la inteligencia emocional, tenemos la inteligencia espacial, tenemos el concepto oriental de presencia o conciencia y no tocamos nada de eso”. <https://www.youtube.com/watch?v=h3U5TX19tXA>, minuto 23:19 a 23:37.

30 Las líneas de canto aborígenes, también conocidas como huellas de los sueños, representan un complejo sistema de narración oral, navegación y conocimientos culturales transmitidos a través de incontables generaciones que permiten a las comunidades aborígenes conectar con su pasado ancestral, comprender su relación con la tierra y transmitir conocimientos sobre su entorno, tradiciones y creencias espirituales.

“el modo en que los humanos ven a los animales y otras subjetividades que pueblan el universo —dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos y artefactos— es profundamente diferente de la forma en que estos seres ven a los humanos y a sí mismos” (2002, p. 350). Esta visión es congruente con la Teoría de Actor Red (ANT) en que se relacionan objetos, sujetos, conceptos, humanos, máquinas, naturaleza e ideas. Como escribe Haraldseid (2019, p. 259), “la ANT proporciona lentes analíticas para entender las relaciones entre los diferentes actores locales y no locales relacionados con la emergencia de la creatividad social”.

Y desde una “política-más-que-humana” (la política entendida como el arte de la toma de decisiones, es decir, una forma de inteligencia) entre esos actores habría que incluirse la inteligencia artificial (IA) (Bridle, 2022). Pero no se trata de la inteligencia que solo compone sinfonías, pinta cuadros, diseña realidades virtuales o escribe libros, y menos aún la que ha sido optimizada para extraer los recursos necesarios para mantener nuestro actual ritmo de crecimiento, contribuyendo a la destrucción del planeta y los seres que lo habitan. No se trata de una IA modelada en la inteligencia humana, y menos en la empresarial.

Más allá del estrecho marco que proponen tanto las empresas tecnológicas como la doctrina de la singularidad humana (la idea de que, entre todos los seres, la inteligencia humana es singular y preeminente) existe todo un ámbito de otras formas de pensar y hacer inteligencia. La tarea de este libro es hacer algo de esa reimaginación: mirar más allá del horizonte de nuestros propios seres y nuestras propias creaciones para vislumbrar otro tipo, o muchos tipos diferentes, de inteligencia, que han estado aquí, justo delante de nosotros, todo el tiempo, y en muchos casos nos han precedido. Al hacerlo, podríamos cambiar nuestra forma de pensar sobre el mundo, y así trazar un camino hacia un futuro menos extractivo, destructivo y desigual, y más justo, amable y regenerador. (p. 10)

Apoyándose en varias investigaciones en evolución, biología, zoología, botánica, astrofísica, cibernética y otras disciplinas y en sus propios experimentos, Bridle llega a la conclusión de que la inteligencia, y por ende las creaciones de la inteligencia, no se dan dentro de individuos sino entre una diversidad de seres (p. 31). Si entendemos la inteligencia no a partir de la especificidad humana sino de las interrelaciones entre todo tipo de inteligencias —de animales, plantas, minerales, etc.—, “entonces la inteligencia artificial proporciona una forma muy real de llegar a un acuerdo con todas las demás inteligencias que pueblan y se manifiestan en el planeta” (p. 57). Desde luego, para que esto se dé la inteligencia artificial debe formar parte de un contexto ecológico diferente al que se orienta a una productividad destructiva, como la que alienta el capitalismo, y en su lugar, debe formar parte de una ecología de compartición entre los muchos mundos diferentes de este planeta y del universo (p. 67).

¿Sería la ecología más que humana de Bridle una vuelta a la concepción romántica de la naturaleza como fuerza creativa, en respuesta opuesta a las nuevas tecnologías de finales del siglo XVIII y principios del XIX? Hasta cierto punto, sí, pero en esta ecología del siglo XXI, “lo tecnológico es continuo con lo ambiental” (p. 173). Y la manera en que Bridle elabora esta premisa muestra un tipo de relacionalidad diferente a la romántica, según la cual la imaginación, al menos en los escritos de Coleridge, es una facultad creativa humana con capacidad de dar forma y unificar. Para Bridle, por contraste, la inteligencia artificial relacional (por contraste con la empresarial) “se basa en el desconocimiento y requiere una especie de confianza, incluso de solidaridad, predisponiéndonos a la creación de condiciones más de acuerdo [entre nuestra y otras inteligencias] de manera que se inclinen a ayudarnos”. Por lo tanto, el desconocimiento no es una forma de impotencia, sino que “hace posible la creación no solo de mejores relaciones, sino de mejores mundos” (p. 213).

Hay que insistir en que la inteligencia artificial será parte de la vida de casi todos los seres humanos, y por cierto ya lo es, pues en 2023 más de 6,7 mil millones o

casi 86% de la población mundial tiene *smartphones*³¹ que operan con IA y que probablemente en un futuro muy próximo vendrán equipados con ChatGPT u otra IA generativa, inclusive adaptada para los usuarios. En este momento los buscadores de internet ya están potenciados por IA generativa. Muchos de los lectores de este ensayo son docentes y ya habrán constatado que sus alumnos usan la tecnología para hacer sus tareas. De ahí que se requiera no solo la regulación exigida a que se hizo referencia más arriba sino la experimentación colaborativa, de manera que nadie quede excluido, para orientar sus usos.

Bibliografía

- Abdilla, A. y Fitch, R. (2017). FCJ-209 Indigenous Knowledge Systems and Pattern Thinking: An Expanded Analysis of the First Indigenous Robotics Prototype Workshop. *The Fibreculture Journal*, 28. Disponible en: <https://fibreculturejournal.org/fcj-209-indigenous-knowledge-systems-and-pattern-thinking-an-expanded-analysis-of-the-first-indigenous-robotics-prototype-workshop-3/>
- Anguiano, D. (2023). Hollywood writers agree to end five-month strike after new studio deal. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/culture/2023/sep/26/hollywood-writers-strike-ends-studio-deal>
- Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (1997) *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bridle, J. (2022). *Ways of Being: Beyond Human Intelligence*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Cohn, G. (2018). AI Art at Christie's Sells for \$432,500. *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2018/10/25/arts/design/ai-art-sold-christies.html>
- Coleridge, S. T. (1954). *Biographia Literaria... with the Aesthetical Essays*. Londres y Nueva York: Oxford University Press.
- Douglas, M. e Isherwood, B. (1979). *The World of Goods*. Nueva York: Basic Books.
- Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H. y Negus, K. (1997). *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. Londres: Sage Publications.

31 <https://www.statista.com/statistics/330695/number-of-smartphone-users-worldwide/>

- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fernández, M. (2023). Huelga de actores traerá pérdidas millonarias para Hollywood. *Cultura colectiva*. Disponible en: <https://news.culturacolectiva.com/mundo/actores-huelga-hollywood/>
- Futurx. (2023). Sobre la creación de una cantora latinoamericana. Disponible en: https://futurx.mirror.xyz/qwvZkEyGnBoQZSqU8mpcKfY7fyHoo-hl8_p9VBkq-Qo
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales en la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2019). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Guadalajara: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Gracia del Río, J. (18 de enero de 2023). Los algoritmos que elegirán al próximo presidente del gobierno. *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/tecnologia/2023-01-19/los-algoritmos-que-elegiran-al-proximo-presidente-del-gobierno.html>
- Hall, S. (1973). Encoding and Decoding in the Television Discourse. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies. En S. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis (Eds.), *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*.
- Hall, S. (1997). *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage/Open University.
- Haraldseid, T. (2019). Exploring social creativity in place-making: A case study from a coastal town in Northern Norway. *Norsk Geografisk Tidsskrift–Norwegian Journal of Geography*, 73(5), 257-272.
- Heaven, W. D. (2023). Welcome to the new surreal. How AI-generated video is changing film. *MIT Technology Review*. Disponible en: <https://www.technologyreview.com/2023/06/01/1073858/surreal-ai-generative-video-changing-film/>
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Horton, A. (15 de julio de 2023). Hollywood grinds to a halt on first full day of joint actors and writers strikes. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/culture/2023/jul/15/actors-writer-strike-stop-hollywood-what-movies-tv>

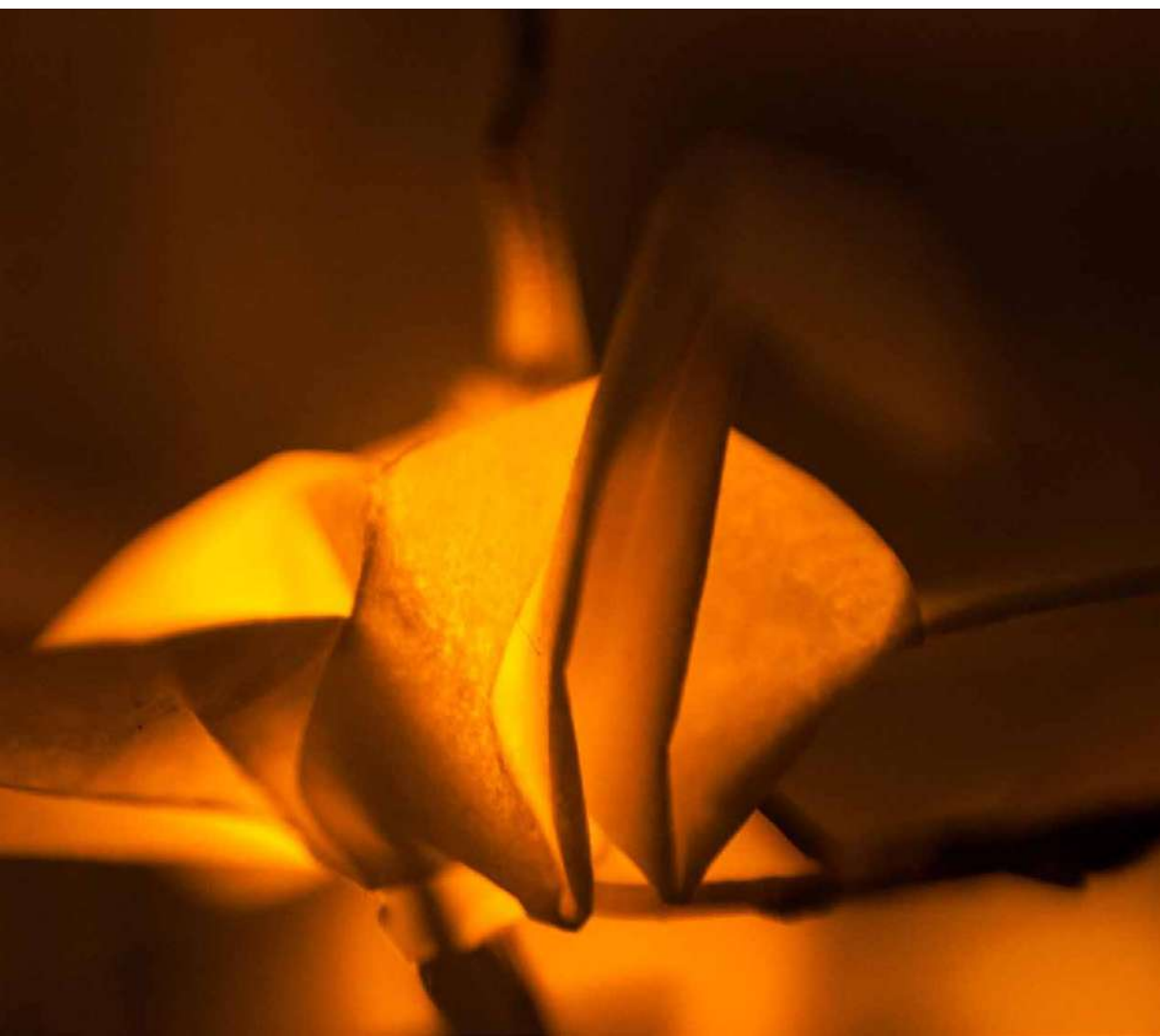
- Huang, J. (19 de marzo de 2023). Nvidia CEO Jensen Huang On How His Big Bet On A.I. Is Finally Paying Off - Full Interview. CNBC. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wjA4XlBl4>
- Jenkins, H. (1992). *Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture*. *Studies in culture and communication*. Nueva York: Routledge.
- Jenkins, H., Ito, M. y Boyd, D. (2015). *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Johnson, R. (1986-1987). What Is Cultural Studies Anyway? *Social Text*, 16, 38-80.
- Kenway, A. (18 de mayo de 2023). How the VIRAL AI Drake Song 'Heart On My Sleeve' was Made. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pkbQV71ZvK4>
- Knight, W. (28 de septiembre de 2023). Six Months Ago Elon Musk Called for a Pause on AI. Instead Development Sped Up. *Wired*. Disponible en: <https://www.wired.com/story/fast-forward-elon-musk-letter-pause-ai-development/>
- Lasch, C. (1978). *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. Nueva York: Norton.
- Lasswell, H. (1927). *Propaganda Technique in the World War*. Nueva York: P. Smith.
- Law, M. (24 de mayo de 2023). Top 10 no-code tools revolutionising the world of AI. *AI Magazine*. Disponible en: <https://aimagazine.com/top10/top-10-no-code-ai-tools>
- Lessig, L. (2001). *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*. Nueva York: Random House.
- Lewis, J. E. (Ed.) (2020). Indigenous Protocol and Artificial Intelligence Position Paper. Honolulu, Hawái: The Initiative for Indigenous Futures and the Canadian Institute for Advanced Research (CIFAR). Disponible en: <https://www.indigenous-ai.net/position-paper>
- Madoery, N. (19 de septiembre de 2023). Entrevista, por George Yúdice.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Mattelart, A. y Dorfman, A. (1971). *Para leer a Pato Donald*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Metz, C. y Schmidt, G. (29 de marzo de 2023). Elon Musk and Others Call for Pause on A.I., Citing 'Profound Risks to Society'. *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2023/03/29/technology/ai-artificial-intelligence-musk-risks.html>

- Mignolo, W. (2013). Re-emergir: el retorno del lejano este y del sur global. Una entrevista con Walter Mignolo, por Norma Giarraca. *Causa Sur*, 1-12. Disponible en: https://www.academia.edu/27400284/EL_RETORNO_DEL_SUR_Y_DEL_ESTES_LEJANO_EN_EL_OCASO_DEL_NORTE_Y_DEL_OESTE_CAUSA_SUR_Buenos_Aires_Argentina_Febrero_2013
- Miller, T. y Yúdice, G. (2004) *Política cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Pérez Colomé, J. (11 de abril de 2023). Los actores de voz se unen al ver peligrar su trabajo por la inteligencia artificial: 'Hay que regularlo'. *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/tecnologia/2023-04-11/los-dobladores-se-unen-al-ver-peligrar-su-trabajo-por-la-inteligencia-artificial-hay-que-regularlo.html>
- Persky-Stern, A. (24 de marzo de 2023). Humans at the Helm - What Gen AI Means for Creative Professionals. Waymark. Disponible en: <https://waymark.com/post/humans-at-the-helm-what-gen-ai-means-for-creative-professionals>
- Postman, N. (1985). *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. Nueva York: Penguin.
- Rainie, L. y Anderson, J. (8 de febrero de 2017). Code-Dependent: Pros and Cons of the Algorithm Age. *Pew Research Center*. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/internet/2017/02/08/code-dependent-pros-and-cons-of-the-algorithm-age/>
- Rivera, L. (3 de julio de 2023). La inteligencia artificial se entrena con el trabajo robado a millones de artistas. Página 12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/564467-la-inteligencia-artificial-se-entrena-con-el-trabajo-robado->
- Roose, K. (30 de mayo de 2023). A.I. Poses 'Risk of Extinction' Industry Leaders Warn. *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2023/05/30/technology/ai-threat-warning.html>
- Schmucler, H. (1975). La investigación sobre comunicación masiva. *Comunicación y Cultura*, 4.
- Sinha, S. (24 de mayo de 2023). State of IoT 2023: Number of connected IoT devices growing 16% to 16.7 billion globally. IoT Analytics. Disponible en: <https://iot-analytics.com/number-connected-iot-devices/>
- Stevens, M. (14 de julio de 2023). What to know about the Actors Strike. *The New York Times*.
- Toffler, A. (1979). *La tercera ola*. Barcelona: ePubLibre.
- Williams, R. [1977 (2009)]. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: La Cuarenta.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

- WOMRAD (26 de septiembre de 2010). Workshop on Music Recommendation and Discovery. Barcelona. Disponible en: https://ceur-ws.org/Vol-633/wom2010_complete.pdf#page=61
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura: Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Yúdice, G. (2008). El copyright: Instrumento de expropiación y resistencia. En A. López Cuenca y E. Ramírez Pedrajo (Eds.), *Propiedad intelectual, nuevas tecnologías y libre acceso a la cultura*. México: Centro Cultural de España en México. Disponible en: <http://cceguatemala.org/wp-content/uploads/2018/11/propiedadint-ilovepdf-compressed-ilovepdf-compressed.pdf>
- Yúdice, G. (15 de mayo de 2014). Escenarios futuros de las industrias culturales. MICSUR (Mercado de Industrias Culturales de Sudamérica), Mar del Plata.
- Yúdice, G. (2016). Os desafios do novo cenário midiático para as políticas públicas. *Revista Observatório*, 20, 87-112. Disponible en: https://issuu.com/itaucultural/docs/obs20_book_af-4__issuu_

EL PARADIGMA DEL AFECTO Y LAS LECTURAS DEL CAPITALISMO TARDÍO

Por Mabel Moraña



El paradigma del afecto y las lecturas del capitalismo tardío

Por Mabel Moraña

Aunque el afecto ha sido considerado por muchos críticos el “nuevo giro” en el campo de los estudios culturales, tal aproximación, basada en el estudio de los múltiples efectos de las emociones, los sentimientos y las pasiones en los dominios sociales y políticos, llegó al siglo XXI luego de una larga compleja trayectoria filosófica y científica³². Debido a la imposibilidad de rastrear aquí esa larga duración en el análisis de los afectos en la tradición filosófica occidental, incluyendo los campos de la estética y la teoría política, se harán aquí solo algunas referencias a las direcciones críticas y teóricas más relevantes en el análisis actual, que se remonta a los autores clásicos.

En primer lugar, la expresión dramática de las emociones y de sus manifestaciones corporales intrigó a los filósofos y científicos de todos los tiempos, por el despliegue de lo que se consideraba una mediación simbólica entre cuerpo y alma. Para los griegos, por ejemplo, las emociones contenían, de algún modo, el secreto de la vida como materialización holística de las conexiones entre los dominios de lo humano y lo divino.

La teatralidad de la rabia, la pena, el odio, la melancolía, el miedo, el amor y el entusiasmo resultaban tan impresionantes como diferentes, y su efecto tan notorio como inevitable. Tales expresiones parecían contener un mensaje cifrado relacionado con la conducta individual y colectiva. La cuestión de los valores que tenían entre los griegos la belleza, la verdad, la moderación,

32 Sobre el “giro afectivo” ver, por ejemplo, Podalsky, *The Affect Turn*.

el coraje, la virtud, etc., estaba obviamente entrelazada con la afectividad y con la habilidad de acatar las regulaciones de la polis, el refinamiento requerido para el ejercicio de la democracia y la armonía entre deseos mundanos y designios divinos.

Las emociones parecían relacionar dimensiones contingentes y trascendentes, la esfera individual y la interpersonal, los espacios domésticos e institucionales. La emocionalidad estaba, en efecto, omnipresente, se presentaba como multifacética e intrusiva. Se podía disfrutar, manipular y utilizar como fuerza motivadora y como artificio político, pero nunca era posible ignorarla, ya que se presentaba a todos los niveles en la vida íntima y pública.

Como es sabido, la tragedia descansaba, entre los griegos, en el despliegue de las pasiones, básicamente en la confrontación constante de impulsos apolíneos y dionisiacos. Apolo, hijo de Zeus, dios de la música y la danza, de la verdad, la curación y la poesía, y hábil con el arco y las flechas, representaba la contención y la moderación. Dionisio, dios de la fertilidad, era asociado, contrariamente, a la locura, el éxtasis y los poderes del alcohol y del exceso orgiástico. Era el dios del vino (Baco, para los romanos), siempre dispuesto a conductas delirantes e inapropiadas. Según los griegos, el sufrimiento y muerte de los personajes trágicos desencadenaba dos emociones básicas en el espectador: la conmiseración (la pena por el infortunio de los personajes) y el terror (por la eventualidad de que un destino similar pudiera convertirse en experiencia personal). El despliegue dramático de la *hybris* de los personajes, de su culpa y destino, resultaba en la *anagnórisis* y *catarsis* de los espectadores (el reconocimiento y la purificación), un complejo y poderoso proceso de empatía inmediata y limpieza vicaria de la interioridad. De este modo, la expresión de los afectos, particularmente de las pasiones, tenía, consecuentemente, efectos éticos y pedagógicos.

Siempre moviéndose entre los extremos de las connotaciones positivas y negativas (vicio y virtud, *hybris* y autocontrol, tendencias mundanas y objetivos

elevados), las pasiones y las emociones fueron con frecuencia analizadas desde la perspectiva de sus correlatos psicosomáticos. El objetivo principal de esos estudios era comprender las maneras en que la vida afectiva impactaba el juicio y las acciones, ya sea nublando la captación intelectual de la realidad, o inspirando a los individuos a seguir ciertos cursos de acción, sobre la base de inclinaciones instintivas, identificaciones empáticas y estados subjetivos.

Si las pasiones estuvieron presentes en varios de los diálogos platónicos (*La República*, *Fedro*, y *la Estética*), se volvieron tema central en las reflexiones de Aristóteles, particularmente en su *Ética Nicomaquea*, *Sobre el alma* y *la Retórica*. La naturaleza de las emociones fue luego desarrollada por los estoicos, cuya principal preocupación era la conducta individual, la virtud y la prosecución de la *eudemonia* (la plenitud o felicidad), la cual podía ser alcanzada manteniéndose alejados de las energías emocionales del deseo, el miedo, la rabia, etc., que eran consideradas perturbaciones y fuerzas psicológicamente desviantes. Mientras que Aristóteles atribuía a las pasiones una cualidad natural transformativa, los estoicos identificaban esas expresiones intensas de la vida interior como *pathos*, es decir, como impulsos que no necesariamente se traducían en acciones pero que eran capaces de desestabilizar el mundo.

Desde la Edad Media hasta la Ilustración, el estudio de las pasiones y las emociones continuó desarrollándose, en correspondencia con las direcciones dominantes de las culturas y regímenes políticos de cada período. De este modo, las pasiones fueron redefinidas en conexión con la dominante eclesiástico-religiosa medieval, en la que prevalecían las emociones místicas y la censura moral. El interés de la vida afectiva canalizó la celebración de los logros artísticos y la glorificación del poder imperial y de las empresas coloniales en el Renacimiento y el Barroco. Pero sería durante la Ilustración, con la consagración de la razón y los avances científicos, que el estudio de las emociones atravesaría una profunda transformación filosófica y científica.

La subjetividad era considerada una esfera contingente e inestable que mayormente no conducía a la producción de conocimiento científico ni en el área de las ciencias naturales ni en el dominio de las disciplinas humanísticas. La afectividad, particularmente, fue con frecuencia evaluada como un obstáculo para el desarrollo del razonamiento y para el logro de la regulación social.

Las reflexiones filosóficas de Descartes, Hobbes, Spinoza, Hume, Kant y Nietzsche se aproximaron al mundo de los afectos desde una variedad de perspectivas. Sin embargo, coincidieron en reconocer la necesidad de penetrar el intrincado misterio de la vida emocional y en particular su impacto en los procesos mentales y corporales, así como sus efectos en los campos de la política, la ética y la estética. Asimismo, hubo acuerdo en cuanto a la necesidad de domar los estados emocionales para evitar la interferencia de perturbaciones espontáneas a nivel social, que pudieran perjudicar el desarrollo de la democracia y minar el prevaleciente poder centralizado en el Estado.

En este punto, son necesarias algunas clarificaciones metodológicas. En primer lugar, en estas páginas se usarán los términos relacionados con el campo de los afectos en su sentido más convencional. Consideraremos como afectividad el espectro general de las respuestas subjetivas e interactivas que generan manifestaciones mentales, psicológicas y físicas tales como las emociones o los sentimientos. Los términos emoción, sentimiento y pasión se usarán también convencionalmente en referencia a reacciones afectivas relacionadas con experiencias particulares o situaciones externas. En general, esos tres términos señalan diferencias de intensidad afectiva, así como de duración y efecto corporal.

Las emociones son definidas por la Enciclopedia Británica como experiencias complejas y formas de conciencia que involucran aspectos corporales, sensaciones y conductas en las que se manifiesta el modo en que ciertos eventos, objetos, situaciones, etc., afectan al sujeto. Aristóteles enfatizó sobre todo

el modo en que tales estados influyen sobre el juicio, subjetivándolo y comprometiendo su neutralidad sobre todo en lo relacionado con situaciones de interés público (político, relacionado con la práctica de la democracia).

Mientras las emociones son consideradas temporales y estrechamente ligadas a situaciones puntuales que las provocan (miedo, rabia, tristeza, lástima), expresándose de un modo bastante teatral y corporeizado (a través del llanto, los gritos, temblores, etc.), los sentimientos tienen repercusiones más duraderas y profundas y se expresan generalmente con moderación, siendo considerados íntimos y privados. Constituyen una forma directa y corporeizada de conexión con los estímulos exteriores, relacionada estrechamente a lo sensorial. Derivado, en inglés, de *felen* (sentir, percibir al tocar) el *feeling* o sentimiento puede también elevarse a formas menos sensuales de percepción de lo real. El amor no erótico, el odio, la compasión, etc., no tienen necesariamente un correlato corporal, siendo más bien procesos puramente mentales.

Las pasiones, por su lado, son afectos intensos e impetuosos, hasta el punto de que dominan la razón y hacen difícil controlar la conducta tanto a nivel individual como colectivo. Con frecuencia las pasiones tienen repercusiones fuertes y son consideradas perturbadoras y aún caóticas y destructivas, cuando no son amortiguadas por el autocontrol. Asimismo, tienen un gran efecto motivador (por ejemplo, en el misticismo, en la política, en el erotismo, etc.). Los crímenes pasionales son, por esta razón, un tipo específico de conducta criminal, cuando el sujeto está dominado por fuerzas que no puede contener. Las emociones, los sentimientos y las pasiones con frecuencia se mezclan y combinan, pudiendo ir acompañados por reacciones físicas, y dando lugar a conductas y procesos internos de profundas consecuencias éticas y sociales.

Los distintos autores han refinado estas definiciones de muchas maneras, con respecto a las correspondencias entre aspectos mentales y físicos, y en

los casos en que se considera la canalización social de los impulsos afectivos. Las ideas de Kant fueron largamente influyentes, considerándose el fundador de la *psicología del afecto* por sus consideraciones del placer y el desplacer como las repercusiones básicas que revelan el impacto interior que elementos del mundo tienen en el sujeto.

Las posibilidades de orientar las emociones colectivas, de inspirar o instigar las pasiones políticas y explicar las conductas o juicios errados a partir de la influencia de estados pasionales, impacta notoriamente los campos de la política, la ética, y la ley. Adicionalmente, los estudios psicológicos de las emociones y de los factores físicos que influyen en la vida afectiva, han generado controversias en el dominio de la medicina, la psicología y la sociología.

Algunos autores hacen distinciones claras entre las emociones y el afecto, privilegiando el segundo término sobre el primero. Estudiosos como Gregory Seigworth y Melissa Gregg, en *The Affect Theory Reader* (2010), y Brian Massumi, consideran que tanto las emociones como las afecciones o afectos siguen diferentes lógicas. Los afectos serían pre-personales y no-intencionales, mientras que las emociones serían personales e intencionales. El estudio del afecto incluye, para Michael Hardt, el análisis articulado de cuerpo y mente, razón y pasión³³. Para otros, particularmente en el campo del feminismo, el dualismo cuerpo-mente, pasión-razón es tema de debate³⁴.

Metodológicamente, vale la pena enfatizar que el *giro afectivo* supera ampliamente el mero reconocimiento de la presencia de pasiones y emociones en las esferas pública y privada, en tanto componentes inevitables de lo social. La identificación temática de elementos emocionales en la literatura, la música, las artes visuales, la pintura, la fotografía, el cine, las artes teatrales, los juegos electrónicos, etc., permiten una *aproximación cognitiva* a lo real. Del

33 De M. Hardt ver *Foreword: What Affects are Good For*.

34 Sobre este punto, las obras de J. Butler prestan gran atención a los temas de la subjetivización y la emocionalidad en relación al género y a la construcción de identidades. Ver asimismo De Lauretis, *The Practice of Love*.

mismo modo, reconocer la incidencia de elementos afectivos en el discurso político, en casos como la legitimación del autoritarismo, la implementación del populismo o el avance de movimientos contrahegemónicos, es apenas la punta del témpano en la evaluación actual de campos emocionales en tanto fundaciones epistémicas de imaginarios sociales y políticos. Por estas razones, puede decirse que el giro afectivo no constituye una simple reafirmación de la relevancia *temática* de la emoción y la pasión, sino el reconocimiento de elementos afectivos como *dispositivos cognitivos* que permiten una penetración diferencial en las esferas sociales y políticas.

También a nivel metodológico, es relevante retener la idea, originada en la *Ética* de Spinoza, de que una de las principales cualidades de los seres humanos es la de *ser afectados*. Las interacciones afectivas no se limitan a las relaciones interpersonales, sino que también alcanzan las conexiones entre seres humanos y objetos. Nuestra preocupación fenomenológica con el mundo de los objetos incluye nuestra intencionalidad hacia ellos. Los elementos no animados tienen un efecto transformador en los seres humanos, tanto individualmente como colectivamente. Es por esta razón que, en *The Cultural Politics of Emotion*, Sarah Ahmed habla de “la socialidad de la emoción, enfocándose en la circulación de los objetos más que en la circulación de los afectos en cuanto tales” (p. 211).

Considerar el afecto como una categoría epistémica contrabalancea los excesos del racionalismo que tiene en la Ilustración su punto máximo. En ese sentido, la reivindicación de la razón resultó también, en ese momento, en la minimización de los impulsos no racionales, tales como instintos, la intuición, las motivaciones inconscientes y las conductas no intencionales. La opacidad de las emociones fue revelada por el psicoanálisis, así como el nivel elusivo de compulsiones y deseos, la codificada imaginación onírica y los contenidos reprimidos por la memoria, la imaginación y las elaboraciones inconscientes.

En este punto, puede afirmarse que la prominencia actual de los estudios sobre el afecto ha sido posible a partir de las profundas transformaciones políticas e ideológicas que siguieron al final de la Guerra Fría y se manifestaron a través de dinámicas de transnacionalismo, consumismo y globalización. El giro afectivo también conecta con la transgresión de fronteras disciplinares, que permitió una aproximación en gran escala de problemas sociales y políticos contemporáneos tales como los vinculados al medioambiente, el terrorismo, la migración, la salud pública, etc., temas imposibles de analizar desde una metodología intelectualmente compartimentada propia de la modernidad y consolidada desde el positivismo. Temas como la violencia, el consumismo, el narcotráfico, la des/re/territorialización, y tantos otros, atraviesan los escenarios globales y sobrepasan los dominios disciplinarios. Sería imposible explicar los efectos arrasadores de estos procesos a partir del análisis cuantitativo, o desde los parámetros del racionalismo, ya que tales problemáticas emergen y se desarrollan a partir de una cartografía afectiva compleja en la que las pasiones, el deseo, la ansiedad y el trauma constituyen el componente primario. De este modo, el giro afectivo constituye hoy una de las direcciones más importantes para una crítica del capitalismo y para el análisis de las contradicciones, exclusiones y limitaciones de la modernidad, así como para la evaluación de los protocolos de la Ilustración, basados en la supremacía de la razón instrumental y en la superioridad del conocimiento científico.

Para ilustrar estas afirmaciones, me concentraré en unos pocos ejemplos que facilitan la comprensión del potencial epistémico de la perspectiva afectiva y de sus aplicaciones en diferentes dominios del análisis político y cultural.

A nivel político, el papel de la afectividad está siendo usado para penetrar el *ethos* elusivo de la globalización como la narrativa maestra (o como la matriz narrativa) de nuestro tiempo. Visto desde la perspectiva del deseo, de la *jouissance* y de las energías libidinales que atraviesan e impactan lo social, la

globalización aparece como un discurso totalizante y totalitario destinado a subsumir proyectos alternativos y a deslegitimar la disidencia. La afectividad yace en la raíz misma de las conductas multitudinarias, de la configuración de valores, fines y medios. Los afectos expresan los orígenes y naturaleza de las compulsiones colectivas en los dominios del consumo, la interculturalidad, la construcción de alteridades, el reforzamiento de identidades colectivas (ej. el fundamentalismo religioso, las sexualidades alternativas, los movimientos sociales, etc.).

El análisis del papel que juega la afectividad en contextos democráticos o demagógicos, como parte de la retórica autoritaria o populista, o como elemento presente en los programas revolucionarios, ilumina las lógicas que sigue el discurso del poder y visibiliza las estrategias interpelativas (bien analizadas por Gramsci y Althusser). El estudio de la afectividad también provee una comprensión profunda de las conductas de los votantes y de los levantamientos colectivos. Esto de ningún modo significa disminuir la importancia de los factores político-económicos, sino que los complementa, subrayando la importancia de motivaciones subjetivas. La perspectiva afectiva también incorpora la consideración de elementos pertenecientes al inconsciente colectivo y relacionados con la memoria colectiva y la configuración de comunidades.

Políticamente, la afectividad potencia el papel de los impulsos emocionales y pasionales en los procesos de movilización política y social, y en los de toma de decisiones, siendo crucial en la configuración de liderazgos, así como en las instancias de resistencia y desobediencia civil. Las fuerzas centrípetas orientadas hacia el transnacionalismo, la migración, el nomadismo, la expulsión, la autoexclusión, las formaciones infrapolíticas, las manifestaciones subculturales, etc., debilitan los parámetros de la nación-Estado y fortalecen la resistencia popular a someterse a mecanismos y discursos que controlan la subjetividad colectiva.

Los estudios de la afectividad también están siendo utilizados para el análisis de políticas migratorias, en particular para la comprensión de estrategias como la disuasión de migrantes, quienes son agresivamente victimizados en zonas fronterizas a través de la exacerbación y manipulación del miedo, el abuso de sus debilidades y la explotación de su desesperación, utilizando tácticas de captura, deportación, expulsión, etc. Miedo, ansiedad, incertidumbre, ambigüedad, intimidación y deshumanización son usados constantemente contra los migrantes ilegales, tanto en áreas fronterizas como en el interior de los territorios nacionales, creando una atmósfera saturada e insoportable destinada a arrinconar y desestabilizar a individuos, familias y comunidades.

A otros niveles, el estudio del afecto ha sido incorporado en ciertas áreas relacionadas con la organización del trabajo, integrando así aspectos emocionales y subjetivos inherentes a la realización de las labores asalariadas, tal como analizaran Marx y Engels en *El Capital* y en los *Grundrisse*, entre otros escritos. Por su parte, Hardt y Negri han revisitado las apasionadas descripciones de Marx del vampirismo del capital y de la zombificación de los trabajadores, y han vuelto a enfatizar la importancia del trabajo inmaterial como forma específica de labor emocional³⁵.

El concepto de trabajo inmaterial se refiere a la producción afectiva y cognitiva que se da fuera de las formas tradicionales de trabajo remunerado. En el “Fragmento sobre las máquinas”, del *Grundrisse*, se define la concepción de trabajo inmaterial para descentrar el foco de la teoría del trabajo y provocar debate acerca de lo que constituye *trabajo real*. Para algunos autores, el *trabajo afectivo* es trabajo orientado a producir o modificar la experiencia emocional en la gente. Esto se da en contraste con el *trabajo emocional*, el cual se orienta hacia la producción o modificación de las propias experiencias emocionales.

35 Sobre trabajo inmaterial ver Lazzarato, y también Giordano et al.

El análisis del trabajo marginalizado y llamado “invisible” se ha llevado a cabo también en el campo del feminismo como intento por iluminar el trabajo no reconocido y generalmente no remunerado o malamente pagado en las áreas del cuidado del hogar, de la asistencia personal a enfermos, etc. Entender el afecto como un concepto más amplio y abarcador que el de emoción (limitado, por algunos autores, a las reacciones mentales), es más útil para el análisis. En *Multitude*, Hardt y Negri señalan:

A diferencia de las emociones, que son fenómenos mentales, los afectos se refieren igualmente al cuerpo y a la mente. De hecho, los afectos, tales como la alegría o la tristeza, revelan el estado presente de la vida en todo el organismo, expresando cierto estado del cuerpo junto a cierta manera de pensar. El trabajo afectivo, entonces, es una labor que produce o manipula afectos. Se puede reconocer el trabajo afectivo, por ejemplo, en el de los asistentes legales, los sobrecargos, los trabajadores en lugares de comida rápida (que sirven con una sonrisa), etc. Una indicación de la importancia creciente del trabajo afectivo, al menos en los países dominantes, es la tendencia de los empleadores a enfatizar la educación, la actitud, el carácter y la conducta “pro social” como las habilidades primarias de los empleados que se buscan. Hablar de un trabajador con buena actitud y habilidades sociales es otra manera de decir que se trata de un trabajador apto al trabajo afectivo. (p. 108)

Todas estas aplicaciones de la afectividad en relación con el trabajo constituyen un aspecto específico del estudio de las estrategias biopolíticas intensificadas por la globalización, y se vinculan con las transformaciones de los regímenes laborales, la importancia creciente del mercado y de la competitividad comercial.

Para autores como Félix Guattari, el afecto constituye una “intensidad no discursiva” que permite la comprensión de los cambios que se operan a nivel de las subjetividades colectivas y de las conductas sociales. Desde la perspectiva

del afecto, nociones como “la distribución de lo sensible” de Jacques Rancière, suenan hoy día demasiado fijadas en la compartimentación de los dominios de lo subjetivo y de los saberes disciplinarios. La afectividad se expande por encima de esos límites, enfatizando la circulación y combinación de conocimiento, sentimientos y emociones a través del espacio social, de un modo más fluido y dinámico. Para Patricia Ticineto Clough, editora de *The Affective Turn. Theorizing the Social* (2007), la perspectiva crítica afectiva emerge en la década de 1990 como reacción al exceso del posestructuralismo y la deconstrucción, que proclamaron la muerte del sujeto y desatendieron el papel del afecto en el estudio de las materialidades textuales y culturales.

Gilles Deleuze, Félix Guattari y Brian Massumi contribuyeron también en gran medida al análisis del papel central del afecto en el capitalismo. Al referirse a los efectos de la vida afectiva en cuestiones económicas (por ejemplo, en las fluctuaciones de los mercados financieros) Massumi indica, por ejemplo, en su libro *Parables for the Virtual* (2000), que el afecto es una variable intrínseca del sistema económico. La afectividad crea cambios repentinos y en muchos casos permanece inadvertida por su ubicuidad y transversalidad. Para este autor, los afectos han venido a ocupar el espacio de la ideología en su asociación con el poder y la resistencia. Según Massumi:

El afecto es la llave para repensar el poder en la posmodernidad después de la ideología, ya que, aunque la ideología está aún sin duda alguna entre nosotros, con frecuencia de formas muy virulentas, ya no lo abarca todo. No define totalmente el modo global en que funciona el poder. Ahora es una forma de poder en un gran campo que no está definido, en su totalidad, ideológicamente. (p. 42)

De acuerdo con Massumi y otros autores, el afecto no solo es un aspecto del mundo, sino *el mundo todo*, el cual debería ser comprendido como una *potencialidad afectiva* (2000, p. 43). Deleuze y Guattari, por su lado, ven el afecto

como un arma, debido a la intensa energía que canaliza, a su impacto en el mundo y a la diseminación de su fuerza. En *Mil mesetas* señalan, por ejemplo, que mientras que el afecto es una descarga emocional, un contra-ataque, el sentimiento siempre está desplazado, es retardado e introspectivo, interior y duradero. Por su parte, Nigel Thrift, Maurizio Lazzaratto y otros críticos, enfatizan el campo de relaciones transindividuales y la presencia de componentes precognitivos y preverbales de la subjetividad, una consideración muy importante para la comprensión de los procesos de construcción de otredad o alteridad en múltiples dominios.

Aunque mucho puede decirse acerca del tratamiento de la vida emocional en la filosofía occidental, particularmente en autores como Descartes, Hobbes, Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Marx y Bergson, nos concentramos aquí en el papel de los afectos en la vida privada y colectiva, y en las distintas perspectivas para su estudio. En esta rápida revisión, no puede faltar la referencia a Eva Illouz, socióloga de la Universidad de Tel Aviv, particularmente sus libros *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (1997) y *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism* (2007). En el primero analiza las conexiones entre amor romántico y mercado, particularmente los mecanismos de dominación económica y simbólica que funcionan en la sociedad estadounidense, un espacio que, de acuerdo con Illouz, expone claramente las contradicciones culturales y las estrategias del capitalismo. En *Cold Intimacies* la autora articula detalladamente niveles políticos, económicos y emocionales, particularmente en torno a la cultura empresarial, la educación, el arte y el consumismo³⁶. Para Illouz:

El capitalismo emocional es una cultura en la cual los discursos y las prácticas emocionales se moldean mutuamente, produciendo lo que veo como

³⁶ Illouz apela al concepto de *capitalismo emocional* al referirse al campo de aplicación de las expresiones emocionales, incorporando la noción de *inteligencia emocional* de Goleman (1996), el cual deriva en un nivel de competencia que tiene un valor monetario, convirtiéndose en una nueva forma de sociabilidad.

un movimiento arrollador en el cual el afecto se vuelve el aspecto esencial de la conducta económica y en el cual la vida emocional —especialmente la de las clases medias— sigue la lógica de las relaciones económicas y de intercambio. (p. 5)

Desde Marx, la teoría política y las ciencias sociales han estado completamente conscientes de la estrecha relación entre deseo y mercancía. Las motivaciones afectivas se presentan en forma de pasiones y las emociones rigen las dinámicas del consumo y la apropiación simbólica. En el capitalismo se supone que el sujeto se siente siempre ansioso, deseante e incompleto. La atracción de la mercancía depende de la interacción de la seducción estética y el deseo, de la transferencia de ansiedad a la materialidad de los objetos, del proceso de fetichización, de las necesidades de gratificación inmediata, sobrecompensación, recompensa simbólica, etc.

La mercancía es, a este nivel, un dispositivo (en el sentido foucaultiano) que contribuye a dar forma a lo que Thrift llamó “las tecnologías mágicas de la intimidad pública”. A través del encanto particular de la mercancía, la realidad y la virtualidad se articulan, transfiriendo a la esfera pública las pasiones y deseos que existían antes en el espacio privado de la afectividad individual.

En el contexto latinoamericano, como ya analizara en el postscriptum a *El lenguaje de las emociones* y en otros libros en los que reaparece la perspectiva emocional, numerosos autores han aportado importantes perspectivas sobre el tema de la vida afectiva en sus manifestaciones simbólicas y en su incidencia política y social. La cuestión afectiva es no solo crucial en el estudio de los procesos de formación y consolidación nacional, en la implementación de los proyectos de modernización y en las luchas sociales por igualdad y reivindicaciones laborales, sino también en sus manifestaciones culturales en el arte, la literatura, las prácticas de la vida diaria y en el análisis de fenómenos sociales, políticos y económicos como la violencia, en todas sus formas de incidencia, desde el ámbito doméstico a la vida pública. En contextos políticos como las

dictaduras, el populismo, los movimientos sociales, los movimientos de liberación nacional, etc., así como en los estudios sobre raza y género, la cuestión afectiva aporta un ángulo imprescindible para la comprensión del conflicto social y de las distintas formas de enfrentar su elaboración colectiva³⁷. Los temas de identidad y diferencia, desigualdad y emancipación, colonialismo y descolonización, están fuertemente cargados de contenido emocional en sociedades poscoloniales y requieren que la dimensión del afecto sea analizada como componente fundamental en las dinámicas colectivas, tanto a nivel nacional como transnacional. Los trabajos de José Manuel Valenzuela (principalmente sobre estudios de frontera, asuntos migratorios y agrupaciones vinculadas al narcotráfico), Rossana Reguillo (sobre juventud, construcción social del miedo, marginación, etc.), Néstor García Canclini (integración de alta cultura, cultura de masas y cultura popular, ciudades, arte, etc.), Nelly Richard (acerca de las subjetividades y prácticas colectivas en la posdictadura), Jesús Martín-Barbero (en torno a medios de comunicación, comunidades y cultura popular), Idelber Avelar (sobre el tema del duelo, la violencia y sus simbolizaciones), Jean Franco (en torno a temas de género y modernidad), y Ana Peluffo (sobre el papel de la sentimentalidad en la concepción de la identidad andina), son apenas algunos ejemplos de una amplia producción dedicada a la crítica cultural desde perspectivas estrechamente ligadas a la afectividad y a sus efectos en coyunturas concretas de la sociedad contemporánea. Lo mismo se revela en el estudio de los períodos de la colonia, la emancipación y la organización nacional, y en cuanto al lugar que ocupa América Latina en el orden global.

Para concluir, creo que queda claro que nos vamos alejando de los aspectos meramente temáticos y representacionales del afecto, y moviéndonos hacia el dominio epistémico, donde los afectos constituyen una forma de conocimiento, un paradigma cognitivo y un método para la comprensión del mundo. Siempre

³⁷ Retomo aquí conceptos ya vertidos en mi postscriptum a *El lenguaje de las emociones*, en los que se desarrollan estos puntos con más detalle.

fluctuando entre los polos del control y el exceso, la afectividad es, entonces, una forma de reconocer e interpretar lo real a través de la red de conexiones interpersonales (sociales, culturales, políticas y económicas). En este sentido, resulta oportuno señalar que, además del énfasis en las asociaciones interpersonales e interculturales, debe prestarse especial atención a las interacciones del ser humano con la naturaleza (el medioambiente, en sus más concretas manifestaciones), y con el mundo de los objetos, los cuales contienen y reflejan contenidos emocionales relacionados con la memoria, el deseo y la imaginación. De este modo, se incorpora la importancia de sentimientos e impulsos al análisis de las prácticas cotidianas, del discurso político y de las artes, y al estudio de las relaciones entre lenguaje y acción e identidad/alteridad, es decir, al reconocimiento del papel de la subjetividad en la construcción de nuestra experiencia particular de lo social y de nuestra posibilidad de transformarlo.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge.
- Aristóteles (2015). *Obras Completas*. Ebookclasicos.
- Avelar, I. (1999). *The Untimely Present: Postdictatorial Latin American Fiction and the Task of Mourning*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, G. (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Giordano, P., Montes, C. y Sebastian, J. (2012). Diez tesis sobre el trabajo inmaterial. *Revista Gestión de las Personas y Tecnología*, 5, 14, 8, 17-31.
- Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Gregg, M. y Seigworth, G. (Eds.) (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
- Guattari, F. (1997). *Caósmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Illouz, E. (1997). *Consumming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley: University of California Press.

- Illouz, E. (2013). *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity.
- Lazzarato, M. Immaterial Labour. En P. Virno y M. Hardt (Eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (pp. 133-150). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martín-Barbero, J. (2002). La ciudad que median los miedos. En M. Moraña (Ed.), *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina* (pp. 19-35). Pittsburgh: IILI.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Moraña, M. (2012). Postscriptum. En M. Moraña e I. Sánchez Prado (Eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y Cultura en América Latina* (pp. 313-337). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Negri, A. (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin Press.
- Platón (2018). *Obras completas*. Ebookclasicos.
- Peluffo, A. (2004). *Lágrimas andinas. Sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*. Pittsburgh: IILI.
- Podalski, L. (2018). The Affect Turn. En J. Poblete (Ed.), *New Approaches to Latin American Studies. Culture and Power* (pp. 237-254). Nueva York: Routledge.
- Reguillo, R. (2012). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sarlo, B. (1985). *El imperio de los sentimientos*. Buenos Aires: Catálogos.
- Spinoza, B. (1958). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (1973). *A Collection of Critical Essays*. Nueva York: Anchor Books.
- Spinoza, B. (2004). Intensities of Feeling: Toward a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler*, 86, B, 1, 39-53.
- Thrift, N. (2007). *Non Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Londres: Routledge.
- Ticinetto Clough, P. y Halley, J. (Eds.) (2007). *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Valencia, S. (2018). *Gore Capitalism*. Pasadena, CA: Semiotext(e).
- Valenzuela, J. M. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte / Casa Juan Pablos.

AFFECTOS Y ATMÓSFERAS.
ELEMENTOS PARA PENSAR LAS MEMORIAS,
EXPERIENCIAS Y TEMPORALIDADES
DE LAS DISIDENCIAS SEXO-GENÉRICAS

Por Marta Cabrera



Afectos y atmósferas.

Elementos para pensar las memorias, experiencias y temporalidades de las disidencias sexo-genéricas

Por Marta Cabrera

Afectos y emociones en las agendas críticas

El pensamiento crítico de la segunda mitad del siglo XX parece marcado por una serie de “giros”. En los 60 y 70, por ejemplo, experimentó el giro lingüístico (*linguistic turn*), que le otorgó una particular centralidad al lenguaje, el discurso y el texto, y que fue ampliamente explorado por el estructuralismo, la semiología y la semiótica. Posteriormente, los años 80 y 90 fueron marcados por el giro cultural (*cultural turn*), un movimiento determinante para los estudios culturales, los estudios poscoloniales y los estudios de género, entre otros campos. El giro cultural desplaza el análisis hacia el papel de la cultura en la *producción de significado*, contemplándola como un proceso y una práctica social en constante cambio y sujeta a negociación. Esta es una visión de la cultura contextual, amplia y ligada a cuestiones de poder.

Desde esta perspectiva, la cultura se entiende como entrelazada con la vida cotidiana, así como con las formaciones sociales. En su rol de productora de significado, la cultura tiene la capacidad de reproducir, enfrentar e incluso transformar las estructuras de poder existentes al admitir una agencia atada a contextos fuertemente determinados por el discurso y por relaciones dinámicas de poder. Esta proximidad al sujeto y su entorno tiene también consecuencias para las formas de producción de conocimiento: quienes hacen investigación están obligados/as a asumir su posición desde una postura

autorreflexiva y a historizar radicalmente sus objetos. De esta forma, algunas posiciones críticas asentadas en el giro cultural buscan revelar nociones tales como el capitalismo, el Estado y la nación, entre otras, como construcciones históricas (como lo hacen algunas vertientes de los estudios poscoloniales), a la vez que interrogan categorías sociales como clase o género (como lo hacen, por ejemplo, la historia cultural o los estudios de género), favoreciendo una comprensión de las identidades como fluidas, múltiples y fragmentadas. En suma, el giro cultural advierte sobre la consideración de estas y otras categorías como entidades monolíticas. En su lugar, se enfoca en la complejidad y diversidad de las construcciones sociales y culturales, animando una visión crítica que reconoce la interacción constante entre el poder, el discurso y las identidades en contextos históricos específicos.

A mediados de los años 90, a los giros lingüístico y cultural se les sumó el denominado giro afectivo (*affective turn*)³⁸. Este comparte con el giro cultural la noción del agotamiento de los llamados metarrelatos³⁹ y, bajo la influencia del feminismo y su enfoque sobre el cuerpo, así como de la exploración de las emociones de la teoría *queer* (Ticinetto Clough y Halley, 2007)⁴⁰, aborda el papel de los afectos y las emociones en la configuración de subjetividades y la construcción de relaciones de poder. El giro afectivo surge en respuesta a los enormes desafíos analíticos planteados por cuestiones contemporáneas como el vertiginoso avance tecnológico, la virtualización, las nuevas formas de crear valor basadas en la información, las nuevas redes biopolíticas de vigilancia y supervisión, los desplazamientos humanos, así como las diversas

38 Inaugurado por la publicación de los ensayos “Shame in the Cybernetic Fold”, de Eve Sedgwick y Adam Frank, y “The Autonomy of Affect”, de Brian Massumi, ambos en 1995. Estos dos ensayos marcaron las dos líneas dominantes (aunque no las únicas) en el estudio de los afectos: la psicobiología de los afectos diferenciales de Silvan Tomkins y la etología spinozista de las capacidades corporales de Deleuze (Seigworth y Gregg, 2010, p. 5).

39 La legitimidad de los metarrelatos implica que son una “Idea a realizar [...] de libertad, de luz, de socialismo [...] que es universal (Lyotard, 2003, p. 30). Es decir, se trata de “narraciones que tienen una función legitimante o legitimatoria” (p. 31).

40 A los que Del Sarto añadirá el trabajo del campo de los estudios culturales y de otros más especializados como los estudios literarios, los estudios sociológicos y la neurociencia (2012, p. 46).

formas de violencia derivadas del terrorismo, el autoritarismo estatal y el narcotráfico, entre otras (Ticineto Clough y Halley, 2007). En este contexto, los enfoques locales sobre afecto han explorado temas que abarcan desde la violencia y el miedo hasta la migración y las dinámicas de la posdictadura, así como el melodrama (Moraña, 2012, p. 326). En suma, en el marco de este giro se manifiesta un interés en comprender cómo los afectos generan nuevas subjetividades y modos de relación (o alteran los existentes), desafiando o adaptándose a proyectos dominantes de maneras que trascienden lo puramente racional. Estas dinámicas también contribuyen a diálogos locales y globales sobre afectos, sentimientos y emociones⁴¹.

Afecto, por otro lado, no constituye una categoría novedosa, ni se encuentra limitado al contexto del “giro afectivo”, sino que está arraigado en una extensa corriente filosófica que incluye a autores como Baruch Spinoza, Henri Bergson, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros (Ticineto Clough y Halley, 2007, p. 2). En tiempos recientes, esta noción ha resurgido en las agendas críticas con el propósito de problematizar los enfoques propuestos por las teorías estructuralistas y postestructuralistas, especialmente en relación con la emergencia contemporánea de nuevas formas de dominación y marginalidad. En este contexto, los componentes emocionales y afectivos parecen ostentar una influencia más significativa que los razonamientos puramente lógicos (Moraña, pp. 313-315). En el contexto del “giro afectivo”, emerge la noción de que la afectividad alberga potencialidades para oponerse al control disciplinario del Estado y sus instituciones. Además, se vislumbran determinadas formas de conexión entre individuos,

41 Desde este punto de vista, este “giro afectivo” se desmarca de algunas posturas que relacionaban posmodernidad y desvanecimiento de los afectos, como afirmó Frederic Jameson o lo que Lawrence Grossberg denominó el colapso de la relación entre afecto y sentido. Aquí vale la pena recordar también que “La ‘condición posmoderna’ en América Latina no surge del hartazgo por el consumo y la hipertecnologización de la vida cotidiana, sino de la experiencia del choque asimétrico entre diferentes racionalidades y formas de vida. Por eso el interés latinoamericano en este debate radica, sobre todo, en la posibilidad de valorar las micropolíticas culturales como forma efectiva de intervención social” (Castro Gómez, 2002, pp. 182-183). Pero esto realmente tampoco termina de aclarar el asunto, ya que el afecto no se limita a esa esfera micropolítica, sino que sirve para pensar multitudes, comunidades y movimientos más amplios.

entornos y otros elementos, mientras se ponen al descubierto numerosas intersecciones entre las esferas pública y privada (Moraña, p. 315). Clare Hemmings señala, de manera similar, que el trabajo crítico contemporáneo sobre el afecto responde a varias de las limitaciones de los enfoques posestructuralistas. Estas incluyen los modelos constructivistas de constitución del sujeto, los enfoques empíricos cuantitativos, el análisis textual o dicotomías como poder/resistencia o público/privado. Así, este enfoque busca dar cuenta de las complejidades inherentes a nuestras formas de estar en el mundo, comprender el mundo social y aprehender lo político (2005, pp. 549-550).

A pesar de la carencia de una teoría unificada, existe cierto consenso crítico que afirma que el término “afecto” alude a las habilidades corpóreas de afectar y ser afectado, o al aumento o reducción de la capacidad de un cuerpo para actuar, percibir y establecer conexiones (Ticinet Clough, 2010). Esta dualidad implícita en la acción de afectar y ser afectado sitúa lo afectivo en el ámbito de lo relacional y lo colectivo, al abrazar los enfoques afectivos una perspectiva dinámica y materialista que diverge del individualismo reflexivo predominante en la cultura occidental, arraigado en la dicotomía entre materialidad e inteligibilidad, cuerpo y mente, humano y no humano, naturaleza y cultura, entre otros binarismos. La concepción de “cuerpo”, de otra parte, debe entenderse en un sentido amplio, abarcando desde cuerpos humanos y discursivos hasta configuraciones de pensamiento y masas acuáticas, como señala Kathleen Stewart (2007, p. 128)⁴². Desde esta perspectiva, el afecto se presenta como una capacidad más que como un atributo o una propiedad, por lo que no es posible saber de antemano “lo que puede un cuerpo” (Spinoza). Una perspectiva afectiva conlleva, por lo tanto, “abrir el cuerpo a

42 Dado que los cuerpos sienten, *afectan y se ven afectados* tanto por otros seres humanos como por entidades no humanas, el *giro sensorial* se entrelaza con el *giro afectivo*. Un rastreo de trabajos locales que abordan temas de cuerpo y afectividad revela, por ejemplo, ocho tendencias temáticas: cuerpo, identidad y otredad; cuerpo, poder y conflicto; cuerpo, género y sexualidad; afectividad; perspectivas teóricas y metodológicas; cuerpo, salud y enfermedad; cuerpo y arte; y cuerpo, medios de comunicación y tecnología (Sabido Ramos, 2011, p. 50).

su indeterminación” (Massumi en Ticineto Clough, 2010, p. 209), pero sin prescindir de la dimensión histórica y cultural (Ahmed, 2015).

Esto plantea, a su vez, interrogantes sobre la relación entre afecto y términos afines como emociones, pulsiones, sensaciones o sentimientos, entre otros. En lugar de considerar divisiones tajantes, es posible pensar en concatenaciones y continuidades que conforman y ensamblan la experiencia, tal como lo insinúan Ngai (2005) y Ahmed (2015) en relación con la relación afecto-emoción. Otro enfoque podría consistir en caracterizar de manera más minuciosa estas categorías, como sostienen Grossberg (1992) o Massumi (2002)⁴³. Una alternativa adicional de aproximación podría recurrir a un enfoque pragmático-contextual que logre abarcar los distintos tipos de experiencia contenidos en una categoría tan amplia como el afecto (Ngai, 2005; Anderson, 2014). Sin ver ninguna de estas categorías de manera discreta, una investigación particular podría considerar, por ejemplo, las emociones como respuestas corporales frente a estímulos externos y los sentimientos como atados a codificaciones culturales, mientras los afectos, como se señaló, se relacionan con una fuerza vital central en la producción de la realidad y la constitución de proyectos políticos (Massumi, 2002). Sin embargo, es importante tener presente que las preguntas sobre cómo emergen los afectos, sobre la manera como circulan y sus efectos sobre cuerpos particulares en contextos específicos son posiblemente vías más valiosas para proporcionarnos pistas sobre líneas críticas alternas (Anderson, 2014; Ahmed, 2015).

Indudablemente, los enfoques en torno al afecto presentan un desafío crítico significativo, ya que requieren adentrarse en una suerte de “zona de contacto” caracterizada por su constante transición. Definitivamente, el afecto le ha añadido una capa de complejidad a los análisis sobre cultura y poder, erigidos

43 Adicionalmente, para autoras como Hemmings (2005), la separación aguda entre afecto y emoción parece hacer eco de la oposición naturaleza/cultura.

usualmente sobre estructuras, formas de representación y codificaciones, mientras este se sustenta más bien sobre una mirada atenta a:

Ver cómo se desenvuelven las cosas en un momento, tomar nota de los puntos de contacto, reconocer el peso o el olor de la atmósfera, o rastrear la distribución de las intensidades en los sujetos, objetos, instituciones, leyes, materialidades y especies. Lo cotidiano no es naturalizado como aquello que “aún no ha sido pensado”, sino que es abordado como la generación prolífica de soluciones insólitas a problemáticas que, a su vez, han desencadenado situaciones inesperadas. Este es un mundo des-literalizado, en el cual las palabras y las cosas son polívocas; es uno en el cual no existe una división endémica entre un orden naturalizado dado y el excepcionalismo propio al evento o a la movilización. (Stewart, 2019, p. 172)

Afectos y emociones en los estudios culturales

Aunque los estudios culturales están asentados, como dijimos, en el giro cultural, hay resonancias de lo afectivo en muchos trabajos inscritos en el campo. En su obra *La cultura obrera en la sociedad de masas* (1957), Richard Hoggart profundiza en la intrincada relación entre la cultura de la clase obrera y las dinámicas de la sociedad de masas. Allí detalla minuciosamente, por ejemplo, los diversos elementos que conforman tal cultura: desde el lenguaje y la vestimenta hasta las ocupaciones, abarcando aspectos más íntimos como la dinámica familiar, el entorno barrial, la vida doméstica y la sociabilidad. Asimismo, analiza la particular relación entre la clase obrera y “ellos”, es decir, quienes están situados por fuera de esta. Este abordaje ofrece un rico ensamblaje de cuerpos, afectos y vida cotidiana en un contexto histórico y moral particular, mostrando “qué se siente estar vivos en cierto tiempo y lugar” (Grossberg, 2008, p. 59).

Trabajos más recientes como el de Lawrence Grossberg (1992, 2005, 2018)⁴⁴ o Angela McRobbie (1994) aluden o se asientan hasta cierto punto sobre un importante antecedente: la noción de “estructura de sentimientos”, que anticipó formas radicales de las teorías del afecto. El concepto aparece a lo largo de varias de las obras de Raymond Williams y se refiere a las formas de *experimentar* (es decir, de sentir y de pensar) la totalidad social⁴⁵. Williams la define como: “[un] área de interacción entre la conciencia oficial de una época —codificada en sus doctrinas y legislaciones— y todo el proceso de vivir en realidad sus consecuencias” (1979, p. 159, traducción propia). Esta es una vivencia del mundo social que establece relaciones con los valores sistemáticos y formales, pero también los tensiona, por lo que Williams emplea el término “estructura”. Se trata, dicho de otra forma, de *un sentimiento pensado y un pensamiento sentido* (Cáceres Riquelme y Herrera Pardo, 2014, p. 188). Esto no quiere decir que Williams está analizando afectos o emociones, sino más bien movilizandolos estratégicamente un registro de fenómenos sentidos para representar contenidos sociales que no se pueden reducir a sistemas de creencias o a ideología (Williams, 2000, p. 154).

En tiempos recientes, y según un número de autores, pareciera que esa estructura de sentimientos ha adquirido ciertas formas: una cultura del miedo propia de las democracias liberales, una era de la ansiedad, que sería propia del capitalismo tardío, o sería definible a partir de una saturación de las sociedades democráticas liberales con estados anímicos específicos —despecho, neurosis, aburrimiento, optimismo cruel—. Estas estructuras de sentimientos mediarían la vida al ejercer una presión palpable y establecer límites

44 Lo afectivo es transversal a buena parte del trabajo de Grossberg, quien señala que el proyecto de los estudios culturales debe considerar seriamente las articulaciones afectivas en relación con coyunturas y ontologías históricas (2000, p. 314). Así, en su análisis del ascenso del conservatismo en EE.UU., Grossberg aborda los elementos afectivos implicados, por ejemplo, en el cambio político en relación a la juventud (2005) y el ascenso del trumpismo (2018).

45 El término aparece inicialmente en *A Preface to Film* (1954), se usa nuevamente en *Culture and Society* (1958), se desarrolla en *La larga revolución* y se elabora más detalladamente en *Marxismo y literatura* y en la compilación *Politics and letters* (1981) (Anderson, 2014).

sobre la experiencia y la acción (Anderson, 2014, pp. 105-106). Como veremos, esto encaja con algunas de las luces que arroja otro trabajo proveniente de los estudios culturales y que permite ver cómo estas formas como la cultura, en tanto sistema signifiicante, articula ciertos sentidos que implican acciones correspondientes. Este es el caso del libro *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* (1978), que describe la producción del mecanismo de *pánico moral* que involucra discursos legales y medios de comunicación en la producción de imágenes de hombres jóvenes afrocaribeños violentos. El libro aborda los registros en los periódicos ingleses de unos sesenta atracos callejeros sucedidos entre agosto de 1972 y agosto de 1973 donde se enfatizaba la naturaleza cruel y novedosa de este tipo de crímenes, que comentaristas oficiales (políticos, policías) calificaban de auténticas amenazas para la sociedad.

Resulta curioso, sin embargo, que el análisis de las estadísticas realizado por los autores no arrojó evidencia sólida sobre el supuesto aumento en los atracos callejeros, lo que los llevó a concluir que el *pánico moral* estaba realmente motivado por una situación de crisis que combinaba tanto elementos económicos como de hegemonía política. En efecto, el panorama político de posguerra estuvo marcado por una mejora paulatina de los estándares de vida y la expansión del Estado de bienestar, pero cuando comenzó la contracción del empleo y el deterioro de las condiciones de vida, a la clase dominante se le dificultó progresivamente la obtención de consensos. A esto se le sumaría el poder sindical (minero, particularmente), la creciente militancia estudiantil y la actividad del movimiento negro en el país. Es en este contexto que el crimen callejero se convierte en un elemento clave al ser presentado como una amenaza para la estabilidad social mientras el atracador negro, joven se convertiría en la encarnación de la amenaza de violencia. La suma de estos factores produciría una justificación para el uso de la violencia (que Hall encontraría que fue originada por la misma policía en múltiples ocasiones).

La conjugación de estos elementos no se basa en con un plan concebido de antemano y hábilmente ejecutado, sino más bien con el hecho de que el pánico moral fue emergiendo gradualmente como modo de respuesta a unas circunstancias cambiantes. El análisis de Hall y sus colegas tampoco revela una respuesta inequívoca o uniforme por parte de los medios, sino que su aproximación a los casos de atraco callejero era bastante limitada al depender frecuentemente de fuentes oficiales. En estos recuentos periodísticos, el crimen aparece despojado de contextos explicativos más amplios y es fácilmente vinculable a otros fenómenos como las huelgas, por lo que ambas cosas aparecían como situaciones o irrupciones de la normalidad que sencillamente debían ser “superadas” lo antes posible.

De esta forma, para Hall et al., el mecanismo del pánico moral precipitó un “estado anímico autoritario” (*authoritarian mood*) que sería fácilmente identificable en ámbitos como el derecho, la educación y el bienestar social y que fue central para la instalación del populismo autoritario del Thatcherismo de los años 80. Conectándolo con la idea de afecto (que no está explicitada en el trabajo de Hall y sus colegas), el pánico moral sería un mecanismo representacional por medio del cual cuerpos particulares adquieren una capacidad previamente especificada de afectar a otros. Dicho en otros términos, los cuerpos particulares implicados en el pánico moral se insertan dentro de ciertas jerarquías de valor e importancia. De esta forma, estos estados anímicos colectivos no solo se experimentan de manera particular según la capacidad individual de afectar y ser afectados, sino que se producen a través de mecanismos de generización, racialización y otros procesos que operan a partir de aparatos de significación (Anderson, p. 111). Como empieza a evidenciarse en este punto, las consideraciones en torno al afecto resultan útiles para entender las cargas afectivas que se le asignan a determinados cuerpos y sujetos, así como las maneras como tales cargas restringen o facilitan, por ejemplo, su tránsito en el espacio público (Ahmed, 2015).

Los interesantes hallazgos de Hall y sus colegas resuenan hoy en día con dinámicas bien conocidas, con fórmulas ensayadas a lo largo y ancho del mundo donde se magnifican la ansiedad y la inseguridad para justificar, en algunos casos, restricciones a las libertades individuales. En América Latina, y particularmente en el ámbito urbano, por ejemplo, el miedo y la inseguridad se escenifican constantemente en los medios de comunicación y, como afirma Rosana Reguillo (2000), son experimentados individualmente, contruidos socialmente y compartidos culturalmente. Para Susana Rotker (2000), esta sensación de amenaza permanente produce, bien sea cierta parálisis o la búsqueda de mecanismos represivos capaces de controlar el desorden. Para Jesús Martín-Barbero (2000), por su parte, esta visibilidad de la violencia juega un papel doble. Por un lado, expone conflictos sociales que terminan por revelar facetas indeseables del Estado, pero por el otro, produce una agenda informativa basada en el crimen, con lo que se estigmatiza, como lo hemos visto, a ciertos sujetos o sectores sociales a la vez que se favorecen las políticas de seguridad. En tiempos más recientes, el recurso a ciertas emociones (rabia, desesperanza, frustración, decepción) en el ámbito de la política global y regional ha evidenciado la importancia de considerar seriamente los afectos desde una perspectiva coyuntural dado que estos “impregnan constantemente prácticas encarnadas, resuenan con discursos, se cohesionan alrededor de imágenes, se hacen parte de las instituciones, animan violencias políticas, catalizan comunidades políticas y son conocidos e intervenidos, entre muchas otras cosas” (Anderson, 2014, p. 6, traducción propia).

Afectos y atmósferas. Una experiencia situada

A este campo de lo afectivo quisiera sumarle un elemento más: las atmósferas. Las atmósferas tienen relación con el afecto, pero no son reducibles a la producción de intensidades propia de este, si bien ofrecen compar-ten perspectivas útiles para analizar cómo se organiza la vida por fuera de

registros representacionales y estructuras de significado (Anderson y Ash, 2015). Posiblemente sea más productivo considerar afectos y atmósferas como en constante coproducción, teniendo en cuenta que las segundas, al estar compuestas de múltiples elementos fenomenológicos y sensoriales, así como de los contextos sociales y culturales en los que se consumen, interpretan y se conectan emocional y afectivamente, reúnen los afectos con sensaciones, materialidades, memoria y significado (Edensor y Sumartojo, 2015, p. 252). El giro afectivo, como he comentado anteriormente, permite pensar la relación entre cuerpos y espacios, así como en los efectos de los encuentros entre cuerpos humanos y no humanos, por lo que el énfasis sensible y material, a la vez que social y cultural de las atmósferas resulta útil para entender cómo estos elementos producen campos afectivos que posibilitan configuraciones temporales de energía y emoción (Sumartojo y Pink, 2019).

Entendidas como "una cualidad de las configuraciones específicas de sensaciones, temporalidad, movimiento, memoria, de nuestros entornos materiales e inmateriales y otras personas, con características que afectan la manera como se sienten los lugares y eventos y qué significan para las personas que participan en ellos" (Sumartojo y Pink, 2019, p. 6, traducción propia), las atmósferas constituyen una "convergencia de formas diferentes y subjetivas de comprender un lugar o evento, basadas en diferentes memorias, expectativas o conocimientos previos, en capacidades sensoriales o corporales, en comprensiones culturales y familiaridad, así como en las contingencias inmediatas de la experiencia, percibida desde adentro y no desde una distancia analítica" (Sumartojo y Pink, p. 6, traducción propia). Las atmósferas son ambiguas, pero su descripción y observación permite identificar un "algo más" que interviene en la constitución material de un ambiente. Son ambiguas porque se sitúan entre presencia y ausencia, sujeto y objeto, entre lo definido y lo indefinido, aunque paradójicamente,

habitamos un mundo de atmósferas que nos moldean y le dan forma a nuestras experiencias, por lo que implican cuerpos y emociones, y sus desarrollos dependen tanto de nuestra biografía como de nuestra disposición corporal.

Así, la noción de atmósferas ofrece un gran potencial para abordar dos performances que tuvieron lugar en diferentes emplazamientos del barrio Santa Fe, en el centro de Bogotá: *Acción de Gracia* (Vividero Colectivo, 2013)⁴⁶ y *Señora Puta* (Caldodecultivo, 2014). Este enclave es particularmente interesante al haberse convertido en “zona de tolerancia” o Zona de Alto Impacto (ZAI)⁴⁷ en 2001 después de haber sido planificado como un barrio moderno clave en la expansión de la ciudad hacia el occidente en los años 30 y 40, proceso que resultó truncado por el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, que desencadenó una violenta protesta conocida como “el Bogotazo”. Muchas de las familias que vivían allí decidieron alejarse del centro de la ciudad a partir de este evento, con lo que las grandes casas y edificios de apartamentos se convirtieron, a lo largo de varias décadas, en negocios relacionados con el mercado del sexo. Es así como se instala desde los años 90 la idea del barrio Santa Fe como una zona en decadencia asimilable a una enfermedad contagiosa que es necesario controlar. Las nociones de contagio, enfermedad, decadencia, moralidad, etc. que se le asocian resuenan fuertemente con los *signos pegajosos* que menciona Sara Ahmed (2015), es decir, palabras y significados que se adhieren reiteradamente a sujetos y espacios y que justifican, como en este caso, la necesidad de contención. En la actualidad, el barrio se mueve entre la organización política de las mujeres trans que allí viven y trabajan,

46 *Acción de Gracia* fue el resultado de una investigación realizada en 2013 y se montó en el marco del programa Teatros de la Memoria de la Red Interdisciplinar de Artes Vivas y el Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.

47 Esta y otras denominaciones fueron creadas por las políticas públicas de seguridad, que adoptaron un sistema de mapeo, clasificación y reglamentación de los usos del suelo urbano como parte del Plan de Ordenamiento Territorial (POT), instrumento creado en 1997 para el manejo del crecimiento urbano.

la represión policial, el estigma y el esfuerzo gentrificador de las administraciones locales de los últimos años⁴⁸.

En cuanto a las acciones, la primera transcurrió en una bodega perteneciente a la Alcaldía y empleada por el Cementerio Central⁴⁹ para almacenar desechos orgánicos y materiales de construcción, así como ciertos objetos como puertas, rejas metálicas, lápidas. La acción aborda las memorias, luchas y prácticas de mujeres trans y habitantes del barrio que trabajan en el cementerio y abre con una vendedora que le entrega un atado de velas a quienes ingresan al espacio de la bodega. Tras encenderlas, se inicia el recorrido con la entrada de dos músicos ciegos (Germán López y Jaime Urrego) que conducen a las personas participantes al fondo de la bodega, donde se oficia una misa en memoria de las víctimas trans. La imagen de la lideresa trans asesinada Wanda Fox, intercalada con otras de marchas trans y del culto al alma milagrosa de María Salomé, se proyectan sobre una pared. Frente a esta, se acicala una de las integrantes del Grupo de Danza Folclórica Wanda Fox, a quien se le unen sus compañeras para formar un círculo de danza en el centro de la bodega, acompañado de fuego y banderas. Aparecen las referencias al culto a María Salomé en un video proyectado en otro muro y una de las bailarinas evoca el culto a Julio Garavito al frotar un billete de 20.000 pesos contra la pared⁵⁰. Posteriormente, mientras el público observa las presentaciones del

48 Desarrollo con más detalle la configuración espacial e histórica del barrio, así como la reconstrucción de las memorias de las trabajadoras sexuales trans que lo habitan, en mi artículo “Performance y producción trans de lugar (Bogotá, barrio Santa Fe, 2013-2014)” (2020).

49 El Cementerio Central, erigido en 1836, es el límite norte del barrio Santa Fe y hace parte de una suerte de frontera compuesta por inmuebles industriales como la bodega donde transcurre *Acción de Gracia*. A pesar de recoger una memoria nacional atravesada por narrativas oficiales, desde la década del 30 se inserta también allí una memoria mágico-religiosa caracterizada por cultos al margen de las formas aceptadas por la Iglesia, como la de las almas milagrosas (Cabrera, 2020).

50 Este culto se remonta a mediados de los años 50, cuando se empezó a asegurar que una tumba sin nombre concedía milagros. Con el crecimiento del culto a María Salomé (como se le empezó a llamar), los restos fueron trasladados a un mausoleo. La creciente afluencia de creyentes a ese sector del cementerio, dedicado a la memoria oficial, produjo el traslado del cuerpo al cementerio del sur, sin que el culto disminuyera, expandiéndose a la tumba del astrónomo decimonónico Julio Garavito, momento en el cual se empezó a incluir en el culto el billete azul de 20.000 pesos, que tenía su imagen (Peláez, 2001; Losonczy, 2001).

guía del cementerio y la cantante Graciela Triviño, un grupo de obreros ha cerrado con un muro de ladrillos la entrada a la bodega. Junto a esta, un video sobre el Plan Centro de la Alcaldía de Bogotá predica las bondades de la futura renovación de este sector de la ciudad⁵¹. Las integrantes del grupo de danza, que aparecen en un segundo piso localizado al lado del muro recién construido, se preguntan si serán incluidas en esa nueva ciudad.

Para *Señora Puta*, por su parte, el colectivo CaldodeCultivo organizó con el apoyo de la Red Comunitaria Trans la “toma cultural” de un punto fronterizo del espacio público del barrio Santa Fe. Esta tuvo lugar el 7 de noviembre de 2014, cerrando un proceso de cuatro meses de duración con trabajadoras sexuales trans que incluyó un taller de artes vivas, un ejercicio de cartografía, una videoderiva y el evento-colofón, que produjeron valiosos insumos para la reconstrucción de la historia trans del barrio. El evento-colofón, titulado “Yo no soy una puta, yo soy la puta y para usted, señora puta”, incluyó la instalación de un inmenso aviso rojo de neón con esta misma leyenda sobre el techo del motel Valparaíso, la proyección callejera de la video-deriva, una pequeña instalación fotográfica en el corredor de entrada al motel, presentaciones de baile, *playback*, rap, estampado de prendas con la leyenda del anuncio de neón y venta de cerveza. Esta intervención trastornó el paso de los transeúntes y atrajo la mirada de curiosos y pasajeros del transporte público y propició también una serie de interacciones inesperadas entre trabajadoras sexuales, raperos y sus fans, así como habitantes de la zona y personas asistentes. Semanas después, el aviso fue desterritorializado junto al video y retratos en gran formato de algunas de las participantes, para ser exhibidos en la galería Valenzuela Klenner como parte del compromiso adquirido por el colectivo al ganar una beca de circulación de IDARTES (Instituto Distrital

51 El Plan Centro (2007), que incluía las localidades donde se ubica la Zona de Alto Impacto, contemplaba la adquisición de predios para construir un complejo urbanístico que incluía vivienda, comercio y oficinas, así como espacios públicos interconectados por una gran estación del sistema de transporte Transmilenio.

para las Artes), lo que abrió vías de comunicación y tránsitos entre dos espacios dispares y, nuevamente, produjo encuentros imprevistos.

Para el abordaje de las acciones, me centro menos en la interpretación de sus contenidos y más en las formas como se producen y circulan allí los afectos y las atmósferas. Para esto, sigo la sugerencia de Sumatorjo y Pink (2019) de pensar *dentro* de las atmósferas, *sobre* las atmósferas y *con* las atmósferas. Pensar dentro de las atmósferas significa entender cómo se constituyen y cómo es la experiencia propia y la de otras personas participantes en una atmósfera particular. Este eje metodológico resulta útil para identificar las sensaciones que produce el hacer parte de una audiencia y entender de qué forma nos moviliza esa posición particular. Implica prestar atención a la dimensión sensorial y afectiva de nuestras vidas, así como mantener una postura reflexiva a la vez que abierta a la sorpresa. Pensar sobre las atmósferas implica prestarles atención a los elementos sensoriales que las articulan y recurrir a todo tipo de registros y técnicas de recolección de impresiones (como la elicitación, por ejemplo)⁵² en el reconocimiento de su carácter pasajero y ambiguo, lo que las hace notoriamente difíciles de capturar. Finalmente, pensar con ellas abre vías para considerar relaciones de poder cambiantes que se expresan en los encuentros y relacionamientos contingentes que son propios de los afectos.

Asistí a ambas acciones, a lo largo de las cuales recogí registros audiovisuales. Posteriormente reuní documentación en torno a estas que incluía artículos, tesis y noticias, acudí a registros realizados por otras personas, conversé con algunas de las personas asistentes y con quienes organizaron *Señora Puta* en particular. Vale la pena mencionar que mis reflexiones en torno a estas acciones han transcurrido a lo largo de una temporalidad muy extendida,

52 La elicitación recurre al uso de imágenes (fotografías, pinturas, caricaturas, imágenes situadas en el espacio público, imágenes en movimiento, etc.) en el curso de entrevistas semiestructuradas para evocar otros tipos de información y estimular la memoria de las personas participantes en estas (Harper, 2002; Banks, 2001).

atravesada por el inicio de una enfermedad con varias recaídas, contribuyendo a entrecortarlas y dilatando los procesos. También debo añadir que los énfasis y las preguntas también fueron mutando, entrelazando sucesivamente la memoria trans, la historia urbana, la producción de espacio y la utopía, pasando por nociones afines a las de afecto y atmósfera, que se develan más plenamente en este texto.

En cuanto a las acciones, vale la pena comenzar diciendo que ambas estaban signadas por el secreto y el misterio. No había nada más allá de una dirección y una hora y no se sabía muy bien en qué consistirían, apuntando a que al menos una parte de su desarrollo tendría que ver con la forma como las personas asistentes reaccionarían al diseño de las intervenciones. Es importante mencionar que estos diseños, sin embargo, no crean por sí mismos las atmósferas, pero sí las circunstancias para que cierta atmósfera emerja, a lo que se suman las contingencias que pueden surgir en el curso de la acción (Sumartojo y Pink, p. 95). Una atmósfera surge, más bien, en contacto con otros elementos como memorias, temporalidades, sensaciones y con el entorno material e inmaterial.

Como se mencionó, *Acción de Gracia* transcurrió en una bodega y, a diferencia de las estrategias de la memoria oficial, como el monumento y la patrimonialización, recurrió a tácticas efímeras para condensar temáticas complejas y sujetos significativos en un espacio cerrado donde las personas asistentes son implicadas en un recorrido sensorial y afectivo. Su recorrido incluía varios elementos que contribuyeron a la producción de cierto ambiente, de ciertas condiciones. A la entrada de la bodega, por ejemplo, se dispuso un tambor metálico con velas crepitantes que arrojaban sombras sobre las paredes. Posteriormente, la proyección de videos en otros puntos de la bodega y el fuego en el centro contribuyeron a crear ciertos focos de atención que construyeron un ambiente marcado fuertemente por la luz y la sombra. En el caso de *Señora Puta*, el aviso de neón rojo de 5 x 4 metros situado en el techo

de un motel y encendido mientras caía la tarde (acompañado de una llovizna intermitente) y combinado con proyecciones de video al nivel de la calle, produjo más bien un punto focal dominado por el intenso destello rojo contra un cielo cubierto, así como abundantes reflejos causados por las superficies mojadas. La proyección era de una video-deriva donde las trabajadoras sexuales trans recorrían sus espacios de memoria y hacían de “ellas mismas”, en una autorrepresentación compleja de sí mismas y de su territorio (Córdoba, 2016, pp. 126-127). El tráfico de la avenida Caracas, compuesto de automóviles y pesados buses rojos del servicio Transmilenio, por su parte, producía otra zona de luz fría, azulada, así como sombra y movimiento. El aviso de neón estaba dispuesto frente a la avenida como un faro en la frontera de la “zona de tolerancia”, mirando la ciudad.

Los juegos de luz y sombra empleados en estas acciones sirvieron para crear texturas sobre los muros de la bodega y de la calle, hacer transiciones espaciales (especialmente en *Acción de Gracia*), reflejar estados de ánimo y producir efectos dramáticos a partir de las cualidades de brillo, resplandor, deslumbramiento, realce y difusión que posee la luz. Estos efectos de iluminación indicaban cómo transitar por los entornos y ofrecían estímulos afectivos y emocionales tendientes a la producción de cierta atmósfera al ser la luz un elemento fundamental para la percepción y la experiencia del entorno, así como para nuestra sensación de ubicación espacial y social (Sumartojo, Edensor y Pink, 2019). En estas acciones, la dinámica de luz y sombra fue fundamental para la producción visual de un ambiente particular: espectral y afectivo en el caso de *Acción de Gracia* y de intervención callejera festiva en un enclave marcado por elementos como el estigma, el control y el miedo en el caso de *Señora Puta*.

En la primera acción, las velas, la eucaristía, los videos de Wanda Fox y María Salomé y la evocación de las compañeras trans asesinadas, apuntan a la regulación de los duelos y la memorialización de estos sujetos abyectos, limitando

su presencia pública y convirtiéndolos en presencias espectrales, tanto reales como imaginadas y fuertemente emotivas, enclavadas en espacios sociales y físicos que marcan el barrio Santa Fe como escenario de violencia, pero también de formación de redes afectivas y de esperanza (Cabrera, 2014). Las largas sombras de puertas y rejas, así como las de las personas asistentes que se veían proyectadas sobre las paredes contribuían a este ambiente espectral, así como las partículas de polvo que se veían bailar suspendidas en la luz. En el caso de la segunda acción, la toma, que fue la culminación de un proceso entre el colectivo y un grupo diverso de trabajadoras sexuales del barrio y otros actores, produjo un espacio de encuentro y circulación al amparo del neón, bañando la zona con un resplandor cálido rojo y amarillo que se reflejaba en las aceras húmedas y las baldosas sobre la puerta del motel, creando una escena fragmentada en un patrón en constante cambio de texturas ambientales, formas efímeras resplandecientes, colores brillantes y destellos incandescentes (Edensor, 2012). Las referencias a la estética de la “zona de tolerancia” y sus sinónimos (“zona roja”, “zona crítica”, “zona de alto impacto”) son evidentes y remiten, a su vez, a ciertos momentos históricos, como la violencia bipartidista o el conflicto armado (Salcedo Suárez y Vallejo, 2010). El neón rojo también conecta con cierta estética del mercado del sexo urbano, orientada a la producción de estímulos sensoriales a partir del uso de colores vivos y elementos brillantes, así como áreas de luz y sombra. En suma, la luz y la iluminación no son meros asuntos de percepción visual, sino que tienen una profunda carga cultural que se revela en su indexación de actividades o lugares específicos, contribuyendo así a la formación de atmósferas extendidas y compartidas espacialmente (Sumartojo, Edensor y Pink, 2019).

Me he referido hasta ahora a la luz al ser un elemento central en la formación de atmósferas, pero es importante señalar que esta no funciona en aislamiento, ya que una de las características de las atmósferas es su multiplicidad, así como la fusión de diversas energías y fuerzas en configuraciones

cambiantes de “cualidades, ritmos, fuerzas, relaciones y movimientos” (Stewart en Sumartojo, Edensor y Pink, p. 4). Así, a la luz se suman cualidades del aire y la temperatura, así como estímulos sonoros, aromáticos y táctiles que contribuyen a la producción de una atmósfera dada. El sonido, por ejemplo, ocupa un lugar muy importante en *Acción de Gracia* al entremezclarse con el ambiente creado por su juego de luz y sombra. Desde la entrada a la bodega, el crepitar de las velas, acompañado de la sensación de calor que irradian, contribuye a la producción de un ambiente ritual que se ve reforzado por la presencia del sacerdote, los músicos, las bailarinas y otras presencias reales y espectrales, donde lo sonoro ocupa un papel protagónico. En esta acción, el espacio de la bodega es una inmensa caja de resonancia donde se entremezclan voces, rumores, música, audios procedentes de videos, pasos, roces y ecos en una suerte de *collage* sonoro (Romero y Arrieta, 2014). Resonancia, en este caso, implica circulación y relación, una adherencia a “cuerpos y mundos” (Gregg y Seigworth, 2010, p. 1).

El ambiente sonoro de *Señora Puta* era radicalmente diferente al tratarse de un espacio abierto adaptado con altoparlantes y proyecciones de video, música, cerveza y actuaciones en vivo, abriendo una brecha luminosa y festiva sobre una acera apagada, cuyo conjunto creaba ritmos cambiantes. En este caso, las sonoridades de las presentaciones y la música se entrecruzaban con las del tráfico de la avenida, creando un rico ambiente sensorial (visual, táctil, sonoro, vibrátil) animado por destellos del tráfico, sombras circundantes, reflejos, luces cálidas y el contacto y la circulación de los cuerpos de *performers* y asistentes, sintonizándose afectivamente en el ambiente. Pensar el sonido como afecto implica considerarlo como un movimiento vibracional que recorre el *sensorium* de los cuerpos (humanos y no humanos) antes de ser percibido como sonido (García, 2020, p. 9). La vibración puede ser interpretada por medio de la acústica, con ondas propagándose entre y a través de cuerpos, resonando dentro de ellos, rebotando sobre su superficie o siendo

absorbidas por ellos, contribuyendo así a la producción de determinado ambiente (Gallagher, 2016). Tanto el sonido como el olor, al que me refiero a continuación, emanan de los cuerpos y contribuyen a la configuración de determinados ambientes (Böhme, 2017).

En *Acción de Gracia* la temperatura también incidió en la producción de atmósferas a partir de juegos de frío y calor que emergen en ciertos momentos y espacios de la bodega. Las velas de la entrada y la hoguera central fueron los epicentros cálidos de la acción que, en conjunción con el sellamiento con ladrillos de la puerta de acceso, contribuyeron fuertemente a la producción de un ambiente caluroso y asfixiante que coincide con el final, con la salida a la luz y el aire libre del cementerio. A ese ambiente espectral e inquietante contribuyó igualmente el olor de las velas y del encerramiento mismo, al punto de que uno de los asistentes me comentó en voz baja que “olía a muertico” (diario de campo, 2014). El ambiente olfativo de *Señora Puta* era muy fluido y cambiante, entremezclando olores diferentes: el olor a orina proveniente del edificio abandonado adyacente al motel, el del tráfico y, con el paso de las horas, el olor a marihuana. Este era un espacio envolvente, donde el ambiente sensorial, el ritmo y la pulsación contribuyeron a producir una “zona temporalmente autónoma” (Bey, 1999), un espacio utópico y liminal más allá de los modos convencionales de control social del barrio (policía, combos), caracterizado por una experiencia corporal compartida⁵³. El olor, omnipresente, irresistible, mutable, como señala Tellenbach (1981), contribuye a implicar los cuerpos dentro de un ambiente en tanto sentido relacionado con la proximidad y que se conecta con la memoria, es decir, con eventos pasados, así como con el futuro en su capacidad de producir expectativa y anticipación.

53 Cuando la policía, a la que no se le notificó del evento, finalmente acudió, optó por no intervenir sobre una multitud gozosa, envuelta en nubes de marihuana y otras sustancias, y se dedicó a controlar el tránsito medio colapsado de la Caracas (Córdoba 2017).

Hay un evidente contraste en las atmósferas producidas en estas particulares conjunciones de elementos: *Acción de Gracia* recurre a luces y sombras para crear un espacio cálido, asfixiante y claustrofóbico hacia el final, mientras *Señora Puta* opta por el espacio público para señalar justamente sus restricciones, particularmente en caso de las personas trans que se dedican al trabajo sexual y a otros sujetos estigmatizados. Ambas intervenciones juegan con la dinámica adentro/afuera: el barrio mismo es un encierro, pero esto no agota su potencia, también es fuerza, vida, agencia política. Desde el borde del barrio es de donde *Señora Puta* le envía un poderoso mensaje al “resto de la ciudad”; desde las entrañas de la bodega es desde donde *Acción de Gracia* invoca memorias, apegos y materialidades que implican tanto formas de resistencia como posibilidades para desarrollar y amplificar las redes afectivas y hacer públicos sus duelos privados. Ambas acciones tienen en común una producción de experiencia que incluye elementos humanos y no humanos, aspectos como la memoria, la temporalidad, el movimiento, la sensación, así como entornos materiales e inmateriales (Sumartojo y Pink, 2018) que generan atmósferas fluctuantes a partir de sus interacciones. Estas atmósferas, de otra parte, se pueden entender como invitaciones a sintonizarse que nunca están terminadas ni son plenamente definidas de antemano, por lo que constituyen formas potenciales, siempre en emergencia (Anderson, 2014). Tal vez allí es donde reside la potencia del pensamiento atmosférico: en permitirnos imaginar otras formas de estar en el mundo, considerar otras dinámicas de encuentro, otras temporalidades, develando así la carga afectiva de lo político. Dicho en otras palabras, pensar atmosféricamente es pensar políticamente e implica considerar aquello que queremos que suceda en el futuro (Sumartojo y Pink, 2018; Anderson, 2010). Hay, pues, en estos ejercicios en torno a lo afectivo y lo atmosférico maneras de contar historias situadas que abracen la complejidad y abran otros espacios para otras formas de política, tal como prometen los estudios culturales.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anderson, B. (2010). Preemption, precaution, preparedness: Anticipatory action and future geographies. *Progress in Human Geography*, 34(6), 777-798.
- Anderson, B. (2014). *Encountering Affect. Capacities, Apparatuses, Conditions*. Ashgate.
- Anderson, B. y Ash, J. (2015). Atmospheric methods. En P. Vannini (Ed.), *Non-representational methodologies: re-envisioning research* (pp. 34-51). Routledge.
- Banks, M. (2001). *Visual methods in social research*. Thousand Oaks: Sage.
- Bey, H. (1999). A.Z: La zona temporalmente autónoma (Y II). *Nómadas*, 10, 10-23.
- Böhme, G. (2017). *Atmospheric Architectures. The Aesthetics of Felt Spaces*. Bloomsbury Academic.
- Cabrera, M. (2020). Performance y producción trans de lugar (Bogotá, barrio Santa Fe, 2013-2014). En B. López, A. Rivera y G. Chávez (Coords.), *Narrativas bio/necropolíticas. Voces y discursividades contemporáneas sobre la vida, la muerte y la violencia* (pp. 281-310). UACM.
- Cabrera, M. (2014). Marcas en la memoria: cartografía sensorial y emocional de una zona de alto impacto en Bogotá. *Revista de Historia*, 32, 27-42.
- Cáceres R. y Pardo, H. (2014). Las formas fijas y sus márgenes: sobre estructuras de sentimiento de Raymond Williams. Una trayectoria. *Universum*, 29(1), 173-191.
- Castro Gómez, S. (2002). Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: reflexiones desde América Latina. *Desafíos de la transdisciplinariedad*, 166-186. Bogotá: CEJA.
- Córdoba, G. (2016). *Yo no soy una puta, yo soy la puta y para usted, señora puta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Del Sarto, A. (2012). Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez. *Cuadernos de Literatura*, 32, 41-68.
- Edensor, T. (2012). Illuminated atmospheres: anticipating and reproducing the flow of affective experience in Blackpool. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30, 1103-1122.
- Edensor, T. y Sumartojo, S. (2015). Designing Atmospheres: introduction to Special Issue. *Visual Communication*, 14(3), 251-265.
- García, L. M. (2020). Feeling the vibe: sound, vibration, and affective attunement in electronic dance music scenes. *Ethnomusicology Forum*, 1-19.
- Gallagher, M. (2016). Sound as affect: Difference, power and spatiality. *Emotion, Space and Society*. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.emospa.2016.02.004>
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Grossberg, L. (2000). *Affect's Future: Rediscovering the Virtual in the Actual*. Interviewed by Gregory J. Seigworth & Melissa Gregg. En M. Gregg y G. Seigworth (Eds.), *The Affect Theory Reader* (pp. 309-338). Durham: Duke University Press.
- Grossberg, L. (2005). *Caught in the Crossfire: kids, politics and America's future*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Grossberg, L. (2008). Richard Hoggart, Cultural Studies and the Demands of the Present. En S. Owen (Ed.), *Richard Hoggart and Cultural Studies* (pp. 57-74). Palgrave Macmillan.
- Grossberg, L. (2018). *Under the Cover of Chaos: Trump and the Battle for the American Right*. Londres: Pluto Press.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. y Roberts, B. (1978). *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. Londres y Basingstoke: MacMillan.
- Harper, D. (2002). Talking about pictures: a case for photo elicitation. *Visual Studies*, 17(1), 13-26.
- Hemmings, C. (2005). Invoking affect. *Cultural Studies*, 19(5), 548-567.
- Losonczy, A. M. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
- Liotard, J. F. (2003). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa: España.
- Martín-Barbero, J. (2000). La ciudad: entre medios y miedos. En S. Rotker (Ed.), *Ciudadanías del miedo* (pp. 29-35). Caracas: Nueva Sociedad.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- McRobbie, A. (1994). Shut up and dance: youth culture and changing modes of femininity. *Postmodernism and Popular Culture* (pp. 155-176). Londres: Routledge.
- Moraña, M. (2012). Postscriptum. El afecto en la caja de herramientas. En M. Moraña e I. Sánchez Prado (Eds.), *El lenguaje de las emociones: Afecto y cultura en América Latina* (pp. 313-336). Frankfurt y Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Ngai, S. *Ugly feelings*. Harvard University Press.
- Peláez, G. (2001). Un encuentro con las ánimas: santos y héroes impugnadores de normas. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, enero-diciembre, 24-41.
- Reguillo, R. (2000). La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas. En S. Rotker (Ed.), *Ciudadanías del miedo* (pp. 185-201). Caracas: Nueva Sociedad.
- Romero, C. y Arrieta, C. (2014). Apiádate de mí, oh, Salomé. *Revista Errata*, 12, enero-junio. Disponible en: <http://revistaerrata.gov.co/contenido/apiadate-de-mi-oh-salome>

- Rotker, S. (2000). Ciudades escritas por la violencia. (A modo de introducción). En S. Rotker (Ed.), *Ciudadanías del miedo* (pp. 7-22). Caracas: Nueva Sociedad.
- Sabido Ramos, O. (2011). El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente. *Sociológica*, 26(74), 33-78.
- Salcedo Fidalgo, A., Suárez, C. y Vallejo, E. (2010). Faces da ilegalidade em Bogotá. *Tempo Social*, 22(2), 123-142.
- Seigworth, G. y Gregg, M. (2010). An Inventory of Shimmers. *The Affect Theory Reader*, 1-25. Durham y Londres: Duke University Press.
- Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Stewart, K. (2019). El mundo que se hizo visible a través de lo afectivo. *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 6(6), 167-175.
- Sumartojo, S. y Pink, S. (2019). *Atmospheres and the experiential world: Theory and methods*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Sumartojo, S., Edensor, T. y Pink, S. (2019). Atmospheres in Urban Light. *Ambiances*, 5. Disponible en: <http://journals.openedition.org/ambiances/2586>
- Tellenbach, H. (1981). Tasting and Smelling-Taste and Atmosphere-Atmosphere and Trust. *Journal of Phenomenological Psychology*, 12(2), 221-230.
- Ticineto Clough, P. y Halley, J. (Eds.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Ticineto Clough, P. (2010). Political economy, biomedicine and bodies. *The Affect Theory Reader*, 206-225. Durham y Londres: Duke University Press.
- Williams, R. (1979). *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. Londres: New Left Books.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.



EXPERIENCIAS
DE ARRAIGO LOCAL

DESCOLONIZANDO LA MEMORIA VISUAL. EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN CON ACERVOS FOTOGRÁFICOS DE COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL NORDESTE ARGENTINO

Por Alejandra Reyero y Mariana Giordano



Descolonizando la memoria visual. Experiencias de investigación con acervos fotográficos de comunidades indígenas en el Nordeste Argentino

Por Alejandra Reyero y Mariana Giordano

La emergencia de los Estudios Visuales (EV) en la producción académica latinoamericana ha sido objeto de revisiones historiográficas realizadas entre otros, por Cabrera (2014) y Jiménez del Val (2017). Las mismas se apoyaron en proyectos de investigación que derivaron en publicaciones, foros y centros o equipos interdisciplinarios a partir de los cuales iniciaron un proceso de institucionalización⁵⁴.

En nuestro caso, formamos parte del Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM)⁵⁵, que hace dos décadas aborda diversas problemáticas ligadas a lo visual, integrando formaciones disciplinares que provienen de la historia, el arte, la antropología, la literatura y la comunicación. Disciplinas que convergieron en estas décadas en los estudios culturales y los estudios visuales. Desde tal trama epistémica aportamos a la configuración de un mapa local de reflexión, en un ámbito periférico de la ciencia argentina: el Nordeste Argentino (NEA).

En tal sentido, este texto dará cuenta someramente del modo en que nuestras indagaciones se fueron acercando/apoyando en los EV particularmente,

54 Si bien Cabrera ha hecho referencia a actores que no pertenecen a los ámbitos centrales de producción de conocimiento, Jiménez del Val, por el contrario, se ha focalizado en esos ámbitos centrales de institucionalización.

55 Con sede en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas (Conicet-UNNE), Resistencia, Chaco, Argentina.

así como de lo que supone hacer ciencia desde los márgenes. La experiencia de la marginalización es entendida en un doble sentido: por un lado, vinculada a las prácticas investigativas por fuera y en los bordes de las disciplinas en las que fuimos formadas y en relación a problemáticas que no tenían una tradición de investigación en una zona particular del país⁵⁶. Por otro lado, la descentralización aludirá también a la legitimidad de nuestra producción científica en el entramado académico argentino, donde en ocasiones se soslaya un colonialismo interno que desconoce o invisibiliza los aportes realizados desde espacios que no sean los metropolitanos.

Nos centraremos en abordajes que realizamos en torno a la denominada “fotografía etnográfica”, los cuales permiten dar cuenta de algunos de los caminos que fuimos adoptando en nuestras investigaciones con imágenes. Muchos de estos trayectos desbordaron las perspectivas habituales de estudio con/sobre material visual desde la historia del arte o la estética, para entrar en el campo ampliado de la visualidad y las relaciones de poder que ubica las imágenes en el complejo entramado de usos y funciones ligados a la autoafirmación identitaria, las memorias sociales y étnicas, los dispositivos de control y vigilancia de la alteridad indígena, etc. Esta multiplicidad de dimensiones y aristas implicó también derroteros metodológicos diferenciales que llevaron a la co-construcción de conocimiento con comunidades indígenas, artistas y gestores culturales de la región. Algunas de cuyas experiencias recuperamos también en las páginas que siguen.

56 Nos referimos a nuestra formación en el campo de las Letras y la historia, respectivamente, y al desafío de enfrentarnos al estudio de un objeto que excede los marcos y parámetros epistémicos de tales campos: la fotografía.

Hacia un mapa de abordaje interdisciplinar

Los primeros trabajos en los que la fotografía se presentaba como un objeto de investigación novedoso en el campo académico del NEA, se remontan a fines de la década de 1990. Para entonces, nuestras indagaciones se vincularon al análisis del discurso y la imagen sobre el indígena chaqueño (Giordano, 2004)⁵⁷. En esa oportunidad, el estudio incluyó también imágenes procedentes del campo del arte, como pinturas, esculturas, grabados, ilustraciones, por lo que recurrimos a enfoques y procedimientos que recuperaron discusiones planteadas —entre otras perspectivas— por la historia del arte, como también de la antropología.

Sin embargo, tales insumos resultaron insuficientes y si bien no nos ubicábamos aún en el campo de los EV, fue necesario elaborar categorías analíticas apoyadas en paradigmas inter y transdisciplinarios que permitieran cruzar presupuestos de la historia cultural, la historia del arte, la antropología visual y el análisis del discurso. Esta interdisciplinariedad nos fue acercando a los estudios culturales (EC) y a la necesidad de repensar las fronteras académico-científicas. El aporte teórico sobre ciertos nodos centrales abordados desde este campo, en particular, la relación entre cultura y poder, fue clave para desenmascarar las estructuras que operan sobre ciertos discursos y prácticas ligadas al uso y sentidos de las imágenes. En particular, para desentrañar los modos en que ese poder “produce” la realidad, en este caso de/sobre grupos étnicos, atravesada por conflictos de representación. Asimismo, la politización de los saberes, entendiendo que las relaciones de poder/saber se articulan en ciertos regímenes de verdad (Hall, 2010), nos llevó a reflexionar sobre nuestro propio discurso académico en relación a saberes indígenas y a las prácticas artísticas situadas que exploramos más adelante⁵⁸.

57 Texto que surge de la tesis doctoral de igual título, doctorado en Historia, USAL, 2000.

58 Estos aportes de los EC fueron —en términos muy sintéticos— los que nutrieron nuestras experiencias de trabajo con archivos fotográficos de comunidades indígenas, pero no agotan el vasto y heterogéneo campo de reflexiones que los EC han habilitado en Latinoamérica, tanto en lo teórico, como en lo crítico-disciplinario y en lo político-institucional. En tales terrenos, los EC han sido sumamente diversos y variados, de acuerdo a los distintos

Desde este posicionamiento, nos propusimos atender no solo a la producción sino también, en algunos casos, a la circulación de la fotografía etnográfica regional. De tal modo, el examen de este tipo particular de imagen comenzó a ubicarse en el terreno extenso de la representación visual de la otredad indígena y a involucrar aspectos técnicos, ideológicos, estéticos y principalmente éticos ligados a categorías como *iconicidad* y *mirada*.

La fotografía como creación/documento (Kossoy, 2001) se convirtió en el eje de los análisis posteriores y a mediados de los 2000, con los aportes que ingresaron primero del inglés (Mitchell, 2005; Jay, 2003, entre otros) y luego de traducciones al español con trabajos de Guasch (2003) y Brea (2003, 2005), comenzamos a considerar “la visualidad” como parte de una práctica socio-cultural singular que demandaba una comprensión crítica rigurosa a partir —entre otros— del problemático término de “cultura visual”⁵⁹.

Desde metodologías que recurrían al análisis estético en diálogo con una “arqueología de la imagen” (Poole, 2000) centrada en las instancias de producción y difusión especialmente, nos aproximamos a las maneras en que las comunidades originarias fueron sistemáticamente observadas, moldeadas y manipuladas en diversos contextos iconográficos por medio de marcas de “lo indígena” (poses y escenas étnicas) que resultaron significativas en la construcción de índices de etnicidad (Alvarado y Giordano, 2007). Tales marcas surgían también del contraste con los modos de mostrar y mostrarse de grupos de inmigrantes europeos (Giordano y Reyero, 2007).

Dos interrogantes devinieron entonces decisivos: ¿para qué? y ¿para quién estas imágenes? Al intentar elaborar posibles respuestas comenzamos a

contextos de inscripción sociohistórica y universitaria, abriendo diferentes líneas de trabajo que, a los fines de este escrito, no resulta estrictamente pertinente recuperar en detalle. Para una somera aproximación al tema, véase entre otros, Richard (2010).

59 Sobre los cuestionamientos a esta y otras nociones como “visualidad” y las discusiones inter/trans/indisciplinarias que comienzan a generarse a partir de los EV, véase Bal (2004 y 2006).

bucear el sinuoso terreno de poder sobre el que se asientan y con el que se retroalimentan las imágenes en general, y las de comunidades indígenas en particular, no solo en su configuración discursiva, sino también en su materialidad y soporte, en tanto resultan de ejercicios de dominación y control sobre sectores minorizados.

En este sentido, profundizamos en el análisis de distintos recursos discursivos e iconográficos (textos, fotografías y álbumes) producidos, por ejemplo, en contextos expedicionarios protagonizados por viajeros y exploradores —mayoritariamente europeos— que recorrieron tierras latinoamericanas con el afán de coleccionar y apropiarse de memorias étnicas agenciadas en artefactos y fotografías. Examinamos los recorridos e itinerarios delineados a través de la triangulación *expedición, visualidad y mercancía*. Las fotografías fueron consideradas en su dimensión artefactual y mercantil en el marco de experiencias de viaje concebidas desde una concepción empirista-naturalista de la visualidad (Giordano y Reyer, 2016).

En esos trabajos, subyace una noción que discutiremos mucho después y es la de “politicidad” de la imagen: cómo una imagen se modela a partir del sedimento de otras representaciones pretéritas; cómo ciertos sujetos, grupos o colectivos se muestran o “aparecen” en diversos contextos; y cómo nos enfrentamos a las imágenes desde una reflexividad crítica que busca llevar adelante desmontajes de miradas hegemónicas, de prácticas coloniales en las formas de archivar y socializar, de posicionamientos epistémicos modernos eurocentrados en la construcción de memorias sobre los “otros”⁶⁰.

Las fotografías de indígenas chaqueños fueron obtenidas en situaciones de sometimiento armado, de subordinación social y étnica, de explotación laboral o de interés científico. En el contexto en que se produjeron, esa

60 Todo esto será agudamente planteado por la perspectiva decolonial y los Estudios Visuales Latinoamericanos de la mano de autores como Mignolo (2019), León (2012) y Barriandos (2008, 2011), entre otros, cuyos aportes resultaron clave en nuestras futuras indagaciones, a las que nos referiremos después.

“arbitrariedad del poder” se encubría en un manto de “legalidad”: la organización militar, académica, religiosa, artística, burocrática, entre otras. Dicha legalidad avaló la obtención de miles de imágenes que, apoyándose en el concepto mimético que se tenía entonces de la imagen fotográfica, fundamentaron ese accionar en el “registro” y “archivo” de las mismas⁶¹.

Las miles de imágenes con que fueron capturados los pueblos originarios de la región chaqueña desde fines del siglo XIX pasaron a integrar archivos oficiales y privados, actualmente presentes en la Argentina y el exterior. En nuestro país, el Archivo General de la Nación posee un corpus importante de imágenes de indígenas que procedieron de revistas, de fotógrafos comerciales o de organismos del Estado.



Imagen 1. Cacique matakó, ca. 1900. Col. Gotta.

61 En el contexto nacional argentino, el indígena chaqueño fue, después de las campañas militares, uno de los tantos “otros” que despertó mayor interés en el uso de la cámara por diversos agentes, no solamente pertenecientes al ámbito gubernamental, sino también viajeros, fotógrafos comerciales y especialmente miembros de instituciones académicas (Giordano, 2012).



Imagen 2. Hans Man, chaman toba, ca. 1937. Col. Museo Etnográfico, UBA.

La Universidad estatal por su parte, también ha conservado estos registros a través de colecciones de investigadores (en especial el Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” de la UBA y el Museo de Ciencias Naturales de La Plata). Tales instituciones marcaron en nuestra experiencia diferentes posibilidades de acceso a las colecciones, siendo el caso del archivo fotográfico del Museo de La Plata, prácticamente imposible su consulta.

Nuestro interés en consultarlo se inició en 2001 y se prolongó hasta 2010. La institución se convirtió en un paradigma del uso privado de archivos públicos. Tanto nuestra experiencia como la de otros colegas, ha derivado en la imposibilidad, con diferentes fundamentos institucionales, de consultar un

archivo fotográfico conformado a partir de imágenes que las diferentes secciones de esta institución fueron albergando desde el siglo XIX⁶².

Más allá de las diferentes respuestas que tuvimos a lo largo de los años — cuestiones organizativas del archivo, de catalogación, inventario, conservación y puesta en valor del material fotográfico, etc.— que pudieran ser atendibles en cortos períodos, la situación se contradijo con el acceso que tuvieron investigadores de la propia institución y que presentaron trabajos a congresos, publicaron artículos y citaron conferencias sobre las imágenes⁶³ (Giordano, 2012, pp. 80-82).

Esta experiencia da cuenta de un aspecto clave en la práctica académica vinculada a la constitución de fondos documentales fotográficos que surgieron de intereses estatales desde fines del siglo XIX: la complejidad de socializar los objetos y corpus de estudio, de debatir y generar múltiples miradas reflexivas sobre los fondos fotográficos, lo cual podría entenderse como una miopía epistemológica. O en otros términos, la imposición de una “verdad” unívoca a partir de los estudios de aquellos que sí acceden a estos acervos y que se ubican en centros de legitimación científica.

Otra cuestión no menos importante que surge de este acceso restringido y que demandó en ese entonces una aguda reflexión, alude a la imposibilidad de que las comunidades indígenas conozcan y accedan a estas imágenes, abriendo el debate acerca de su propiedad y pertenencia (Giordano, 2012, p. 83).

62 En nuestro caso, desde el año 2001 iniciamos las gestiones formales e informales para su consulta con resultados desfavorables, a excepción de un conjunto de imágenes que pertenecieron a la colección Lehmann Nitsche y que se conservaban en la Sección Antropología del museo, las que nos fueron entregadas por investigadores de dicha división (Giordano, 2012).

63 En este contexto también se produjeron problemas institucionales internos en dicho archivo y un director del mismo despedido que denunciara ocultamiento de información y desaparición de material, quien también publicó un libro con imágenes pertenecientes al fondo que nosotros intentábamos consultar (Giordano, 2012, 80).

Del archivo al campo

La discusión sobre los usos y apropiaciones de las imágenes etnográficas, nos llevó a involucrarnos en un proyecto interdisciplinario que a la vez suponía un nuevo reto metodológico para nuestra formación. En 2006 iniciamos junto a un equipo de investigación de Buenos Aires y Córdoba⁶⁴, la iniciativa de “regresar” / “socializar” las imágenes con las que veníamos trabajando a las mismas comunidades implicadas o a sus descendientes. Ello supuso considerar los registros fotográficos como herramientas de diálogo en distintos contextos, en nuestro caso en particular con grupos indígenas de la provincia del Chaco (Argentina).



Imagen 3. Experiencia de recepción. Comunidad de El Pastoril, 2006.
Registro: Fernando Favretto.

64 Este proyecto estuvo integrado por Elizabeth Jelin, Ludmila da Silva Catela, Pablo Vila, Alejandra Reyero y María Molas. Se trabajaron tres casos a partir de una misma estrategia metodológica. Véase da Silva Catela, Giordano y Jelin (2010). Cabe señalar que las investigadoras responsables del proyecto procedíamos de dos Núcleos, uno de Estudios y documentación de la Imagen (IIGHI-CONICET/UNNE) y otro el Núcleo de Estudios sobre Memoria del IDES.



Imagen 4. Experiencia de recepción. Comunidad de Nueva Pompeya, Chaco, 2007.
Registro: Elizabeth Jelin.

Si bien no situamos el proyecto plenamente en el ámbito de los EV, la vinculación entre imagen, memoria e identidad, se corresponden con la “intencionalidad de los Estudios Visuales de trabajar no solo *con*, sino *a través* de las imágenes” (Cabrera, 2014, p. 12).

Esta experiencia con las comunidades implicó la incorporación de técnicas de análisis que hasta entonces no habíamos utilizado. Y abrió un campo de posibilidades de trabajos colaborativos con referentes indígenas, de usos públicos de la imagen que aún en la actualidad tienen impacto en nuestras producciones como investigadoras.

La socialización de imágenes fotográficas resguardadas particularmente en fondos documentales de instituciones extranjeras, como las correspondientes al acervo del antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche en el Instituto Iberoamericano de Berlín, sobre el que volvemos más adelante, fue una instancia bisagra para nuevos desafíos académicos, profesionales

y personales. El hecho de haber compartido con referentes indígenas de la provincia de Chaco, catorce fotografías ligadas a la masacre indígena de Napalpí⁶⁵ y a la presencia del antropólogo en dicho contexto, traspasó las fronteras institucionales, ideológicas y éticas de los archivos como materializaciones canónicas del deseo colonial de cosificación y catalogación de la alteridad.

La experiencia se inició en 2007 con un trabajo expositivo de las imágenes correspondientes al acervo Lehmann Nitsche y otros registros históricos en la actual localidad de Colonia Aborígen⁶⁶ donde tuvo lugar la masacre⁶⁷. A esta instancia, en 2010 le siguió una exposición itinerante organizada en forma colaborativa con el referente qom Juan Chico, en esa misma localidad y posteriormente en Resistencia y otras localidades, en ámbitos académicos, escolares, organizaciones sociales y comunitarias, centrada en las imágenes de Lehmann Nitsche. El trabajo colaborativo implicó la organización, selección y montaje expositivo de las fotos así como la definición de epígrafes y textos explicativos extraídos de discursos científicos y de relatos orales de la comunidad, anexados a los registros visuales (Giordano, 2021, pp. 13-15).

65 La denominada “Masacre de Napalpí” se trató de un ataque armado del Gobierno argentino el día 19 de julio de 1924 a indígenas *qom* (tobas) y *moqoit* (mocovíes), ocurrido en la reducción indígena de Napalpí, situada en el entonces Territorio Nacional del Chaco. Este fue el último espacio “ganado” al indígena por el Estado nacional a través de campañas militares (1884, 1899-1911), que implicó una ampliación de la frontera, el establecimiento de fortines para el control territorial y el desplazamiento territorial de los grupos cacicales sobrevivientes de las campañas. La reducción indígena de Napalpí fue el ejemplo de un sistema de sujeción, sometimiento y explotación de mano de obra indígena en el último espacio ocupado por el Estado argentino para ser incorporado al sistema capitalista nacional: el Chaco (Musante et al., 2014).

66 Antigua reducción indígena de Napalpí, donde ocurrió la masacre en 1924.

67 En el marco de esta misma experiencia, un indígena de la localidad se identificó a sí mismo y se reencontró con su única imagen de niño. Véase Giordano (2010).



Imagen 5. Muestra itinerante de las fotos atribuidas a Lehmann Nitsche sobre Napalpí. Escuela del Barrio Toba de Resistencia, 2012. Registro: Mariana Giordano.

Estos trayectos nos acercaron a los EV, por diferentes vías/accesos. Por un lado, el eje de reflexión no estuvo puesto en el “qué” de las imágenes, sino en el “para qué” y “para quién” de las mismas, trasladando el análisis inmanente que caracterizaron nuestros estudios iniciales sobre fotografía indígena, hacia los modos en que construyeron identidades y alteridades y se sostuvieron narrativas hegemónicas (Giordano y Reyero, 2012; Reyero, 2010). Por otro lado, estos trabajos suponen un “giro cultural” y un “modelo antropológico” (Guasch, 2005), tanto aquellos de regreso/(re)encuentro de las imágenes históricas con las comunidades actuales (Giordano, 2010), como los trayectos colaborativos que llevarán a la co-producción de conocimiento a la que nos referiremos luego. Experiencia que desde los EC nos permitió romper con la

“ficción purista de la autonomía del conocimiento (...) y desbordar los límites de autorreferencialidad del discurso académico” (Richard, 2010, p. 69).

El objeto visual —las fotografías en nuestro caso— quedaba inmerso en una red de interconexiones vinculadas al poder y al desmantelamiento de la mirada hegemónica (Giordano, 2011) como también a la tensión entre estética y ética (Giordano, 2009), ubicando lo visual entre lo cultural y lo social (Mitchell, 2005; Guasch, 2005)⁶⁸. Ese objeto visual, mediado por nuestro trabajo en el campo y en colaboración con referentes indígenas, se convirtió en un objeto político y jurídico.

Las imágenes de Lehmann Nitsche excedieron el campo académico para ser utilizadas por el referente indígena Juan Chico y la Fundación Napalpí, de la que fuera miembro fundador, como herramienta de visibilización de la masacre, mediante un activismo sostenido desde 2013 para que el hecho fuera juzgado. Con este objetivo, en 2014 logró que se iniciara una investigación —Expediente FF N° 81/2014— por parte de la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía Federal de Resistencia, Chaco (Argentina), en la que una de las autoras de este trabajo fue convocada como testigo y las imágenes entregadas como “prueba”. La investigación condujo a un juicio que culminó en 2022 declarando la Masacre de Napalpí como crimen de lesa humanidad en el contexto de genocidio.

Este proceso llevó a que reflexionáramos sobre nuestro rol como investigadoras en relación a la imagen (Giordano, 2021), a partir de la desestabilizarse el monopolio de uso de estos archivos en manos de la academia. Asimismo,

68 Otras de las líneas abordadas a partir de estos cruces transdisciplinarios, se relacionó con el análisis de la fotografía etnográfica del Chaco argentino problematizando su legitimidad como “objeto estético” y su utilización como material de exhibición en museos de arte y centros culturales. El foco de interés fue discutir el alcance de la dimensión estética de la fotografía etnográfica contemporánea a partir de su publicación en libros concebidos como artefactos culturales complejos. En términos metodológicos, la indagación planteó un abordaje de corte histórico y filosófico-especulativo anclado en el análisis de las interpretaciones asumidas por la fotografía etnográfica (Reyero, 2015).

en estos trayectos de investigaciones dialógicas y colaborativas, las referencias teóricas y las metodologías interdisciplinarias que nos acercaron a los EV y los EC, nos aproximaron a la teoría decolonial. Esta nos empujó a seguir pensando nuestra posición en las prácticas vinculadas al uso y resignificación del archivo en la actualidad, en la medida en que fueron demandando —cada vez con mayor intensidad— tentativas de desarme de ciertas matrices de construcción de conocimiento *con, por y a través* de las imágenes sobre grupos étnicos chaqueños.

El trabajo sostenido con imágenes coloniales supone advertir plenamente esos esquemas, principios y modos perceptivos heredados y profundamente encarnados en nuestros procesos epistémicos. Esquemas que operan como base de los discursos y las imágenes sobre alteridades latinoamericanas. Matrices que desde el pensamiento crítico de la teoría decolonial se plantean como estructurantes de la *colonialidad del poder* (Quijano y Wallerstein, 1992) abarcativa de una *colonialidad del saber* (Lander 2000) y una *colonialidad del ver* (Barriendos 2011, 2008)⁶⁹. En los últimos años venimos participando de procesos de co-producción de conocimiento mediante los cuales estas matrices —eminentemente europeas, modernas, coloniales (racistas, sexistas y patriarcales)— se resquebrajan en prácticas artísticas contemporáneas ancladas en nuestro contexto regional (Reyero y Navas, 2021, p. 198).

69 A partir de aquí, abrimos nuevas líneas de indagación que mantuvieron el abordaje de la visualidad, entendida en términos de Brea (2005) como el territorio cada vez más vasto de prácticas/procesos de producción de significado cultural que tienen su origen en la circulación pública de imágenes. Continuamos abordando la fotografía etnográfica a partir de sus circuitos, formatos y modalidades de difusión, así como ahondamos en el mismo contexto epocal de estudio: la contemporaneidad. No obstante, fue precisamente este escenario actual el que suscitó la consideración de nuevas variables de análisis, incorporando los desplazamientos epistémicos y estéticos. Los problemas epistémicos y éticos que —desde el ámbito científico, académico y artístico— involucran a identidades étnicas nos condujo a discutir las posibilidades de “decolonizar el ver, el saber y el poder, que el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento actuales propician o clausuran en la escena contemporánea (Reyero, 2015).

Del campo a la co-producción de conocimiento y la investigación crítica experimental

Como parte de las indagaciones desarrolladas en el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM) - Conicet/UNNE, venimos vinculando intereses de investigadores, becarixs y pasantes para la conformación de un archivo fotográfico, a fin de que pueda ofrecerse a la consulta pública.

A raíz de ello y específicamente en el marco de las acciones de transferencia y vinculación sociocultural, desde 2019 comenzamos a desarrollar una serie de proyectos destinados a articular la labor del equipo de investigación con la producción de artistas y gestores culturales de la región interesados en promover la difusión del archivo especializado en imágenes del Nordeste, cuyos originales se hallan en diversos centros de documentación del país y el exterior en diferentes soportes (albúminas, placas de vidrio, diapositivas, postales, videos).

Tal es el caso de la producción del antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche al que aludimos previamente. En particular, el conjunto de diecinueve registros fotográficos obtenidos en el contexto de la masacre indígena de Napalpí, en el entonces Territorio Nacional del Chaco⁷⁰.

⁷⁰ Estas imágenes fueron relevadas por Mariana Giordano en el Instituto Iberoamericano de Berlín (IAI), donde actualmente se halla dicho acervo.



Imagen 6. “Toba, Napalpi”, 1924. R. Lehmann Nitsche (atrib.). IAI, Instituto Iberoamericano de Berlín.



Imagen 7. “Avión contra levantamiento indígena en Napalpi”, 1924. R. Lehmann Nitsche (atrib.). IAI Instituto Iberoamericano de Berlín.

Este acervo fue el punto de partida del cortometraje *Enviado para falsear* de la artista audiovisual Maia Navas, iniciado en 2020 y estrenado en 2021⁷¹. La pieza de video problematiza —tal como plantea su sinopsis— “los usos políticos y éticos de los mecanismos de visión y control a través de imágenes en movimiento sobre comunidades vulnerabilizadas”.

En tal sentido, plantea el abordaje crítico del archivo fotográfico del antropólogo alemán y al hacerlo permite discutir las fronteras nominales y materiales de la investigación social y artística, proponiendo el procedimiento del montaje como ejercicio estético y epistémico. Esto es, un procedimiento capaz de tensar los paradigmas dominantes de construcción de conocimiento con archivo y documentación fotográfica⁷².



Imagen 8. Still *Enviado para falsear*, Maia Navas, 2021.

71 Link de acceso: <https://vimeo.com/538916546> contraseña: ashii. El cortometraje fue estrenado en Doclisboa 2021 (Portugal), Jeounju International Film Festival 2022 (Corea del Sur), BAFICI 2022 (Buenos Aires), Festival Lapacho 2022.

72 El montaje es una modalidad de construcción sensible que en el campo artístico suele asociarse particularmente al cine y al video pero también opera —según nuestro parecer— en el campo académico-científico mediante el trabajo de/con la escritura y material de archivo. Sobre estos ejes estamos trabajando actualmente en nuevos proyectos.

¿Qué hacemos cuando construimos conocimiento con/a partir de archivos y documentación fotográfica desde el arte y desde la ciencia? La pregunta por el hacer nos sitúa en el terreno de la praxis permitiendo recuperar una dimensión sensible, corporal y material, históricamente desestimada del saber científico anclado en el paradigma cartesiano de herencia positiva que privilegia la racionalidad distinguiendo entre “sujeto de la enunciación” y objeto de pensamiento.

Preguntarnos por el hacer, nos lleva a considerar la posibilidad de una “experimentación implicada”, en términos de Gimeno (2012). Experimentación que demanda experticia ética, no solo técnica. Y en particular, supone hacer pie (detenernos) en las prácticas de archivo y reflexión analítica en tanto “dimensión discursiva experiencial” (Lamela Adó y Mussetta, 2020) en vistas a una *investigación-creación*. Entendiendo por ella no un método ni una forma, sino un *espacio* (González Puche, 2011, p. 51). Espacio desde donde y con el cual hacer operar el *montaje*.

En el caso que nos ocupa, *Enviado para falsear* tensa dos espacios tiempos singulares, situados en el Nordeste Argentino: el barrio Gran Toba de la ciudad de Resistencia, que alberga gran cantidad de familias qom y el territorio hoy conocido como Colonia Aborigen, donde en 1924 tuvo lugar la masacre indígena de Napalpí. Estos dos espacios y en particular este hecho histórico dialogan a su vez con un acontecimiento contemporáneo anclado en el Barrio Toba: el proceso de monitoreo militar realizado sobre el barrio en junio de 2020, utilizando el argumento de controlar la propagación del COVID-19 mediante drones de la policía del Chaco.

Tal como en 1924, en el contexto de huelga de las comunidades indígenas, cuando sobrevoló un avión del Aero Club Chaco, comandado posiblemente por un piloto militar que redujo desde ahí a quienes se manifestaban, los drones en Resistencia buscaron registrar desde el cielo el accionar de quienes habitan el barrio indígena. Se actualiza así lo que la realizadora define

en su sinopsis de obra como legado moderno colonial que opera nuevamente “bajo el lema del cuidado, la legalidad de la persecución y el abuso de poder” (Reyero y Navas, 2021).

La propuesta plantea entonces la tensión entre temporalidades contradictorias, una suerte de “anacronismo” que clausura toda inmediatez ante una imagen⁷³. Un primer ejercicio de montaje por parte de la realizadora consiste en encontrar paralelismos entre las estrategias de control históricas y contemporáneas sobre comunidades indígenas latinoamericanas: la persecución, el abuso de poder y el exterminio, ayer y hoy.

Allí aparece entonces la relación inadvertida entre imágenes, situaciones, circunstancias aparentemente inconexas y distantes: la masacre indígena de Napalpí (1924), la pandemia del COVID-19 (2020). Dos espacios: Colonia Aborígen y el Barrio Toba (Chaco). Dos temporalidades que se abisman en el tiempo-espacio de producción del video (Corrientes, Resistencia, 2020). Estos acontecimientos separados en el espacio y el tiempo devienen paradójicamente contemporáneos, ya que provienen de una improbable “misma” historia. Su montaje nos muestra, en el seno de esta dispersión, que “los gestos humanos se miran, se confrontan o se contestan mutuamente” (Didi Huberman, 2008, p. 91)⁷⁴.

En este sentido, la pieza audiovisual es una invitación a indagar las potencialidades de una *investigación crítica experimental*, ya que explora formas

73 Nos referimos en particular a una de las fotografías del acervo Lehmann Nitsche En ella vemos una avioneta en la que se distingue parte de una inscripción: “2 Chaco”. Se encuentran el piloto en la cabina, un grupo de hombres delante de la máquina, varios de ellos con fusiles Winchester en la mano, un policía del entonces Territorio del Chaco, el mismo Lehmann Nitsche y en un segundo plano integrantes de las comunidades indígenas. La presencia del mismo Lehmann junto a funcionarios estatales y policiales, así como la inscripción en la avioneta, a la que se suma la referencia en alemán sobre el reverso de la copia fotográfica: “Flugzeug gegen den ‘Indianeraufstand’ in Napalpi” (Avión contra levantamiento indígena en Napalpí), ubican la imagen en relación directa a la masacre (Giordano, 2011).

74 Más allá de la ostensible distancia entre las circunstancias y los procedimientos y dispositivos ópticos de control convocados en la piezas audiovisuales, independientemente de las metáforas directas y las analogías evidentes, la propuesta instaura la pregunta acerca de la posibilidad misma del montaje como ejercicio estético y epistémico, “esclarecer por la distancia mientras se oscurece la forma, desmultiplicar el sentido mientras se singulariza cada cosa” (Didi Huberman, 2008, p. 75).

de sensibilidad mediante la disrupción del trabajo de archivo y documentación fotográfica desde paradigmas tradicionales. Construye figuras de pensamiento que se distancian de las hegemónicas recordándonos la necesidad de desaprender la lógica institucional academicista para despojarnos de las pieles muertas del saber científico, tomando en préstamo los modos y procedimientos de la *investigación-creación*, asumiendo el proceso de indagación científica como una práctica transformadora basada en la reunión de rastros y búsquedas subterráneas. Nos interpela por la urgencia de una “epistemología que se construya en tanto y en cuanto la investigación se desarrolle desde la experiencia en primera persona, volviendo visible quien investiga y quien escribe” (Lamela Adó y Mussetta, 2020, p. 269).

La experiencia de trabajo que derivó en la producción audiovisual *Enviado para falsear* permite entonces discutir sobre la posibilidad de desjerarquizar el peso del saber científico sobre la producción artística con archivo y documentación fotográfica. Ello “requiere una consideración frontalmente política de la construcción del conocimiento” que, siguiendo a Gimeno (2012), quiebre las relaciones entre las instituciones y experiencias vividas entre artistas e investigadores, promoviendo y liderando una discusión experimental. Esto es: una discusión que focalice en la experiencia sin por ello reducir el planteo a una falta de reflexión crítica.

La pieza audiovisual da cuenta así que “esbozar objetivos comunes, permite a su vez “conformar un lenguaje común” (Gimeno, 2012, p. 154), a partir del cual invencionar nuevas formas de traducción que retroalimentan aportes mutuos entre el campo artístico y el científico al momento de trabajar con archivos y documentación fotográfica.

Ello supone a su vez considerar otras voces en la investigación con material de archivo y documentación, que asuman cierta incapacidad para probar la eficacia de la supuesta “verdad objetiva” (Lamela Adó y Mussetta, 2020, p. 271) de algunos materiales y el carácter complejo que implica el tratamiento

limitado a lo verificable, por ejemplo mediante documentos fotográficos y archivos visuales, sonoros, audiovisuales⁷⁵.

Apuestas para erosionar paradigmas hegemónicos de la mirada

Este texto pretendió ser un esbozo sumamente sintético, en absoluto exhaustivo, de los intereses e interrogantes en torno a lo visual que hace dos décadas nos vienen interpelando en nuestras aproximaciones académicas y profesionales institucionalizadas en el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM), creado en 2003 en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas del Conicet/UNNE. Preocupaciones y preguntas de orden conceptual y metodológico, “epistemológico”, pero también y especialmente, ético.

Nos situamos en un campo de estudios minoritario en el amplio marco de las ciencias sociales y humanas y trabajamos con/sobre/a partir de un tipo particular de visualidad que podríamos concebir también como “marginal”: la denominada “fotografía etnográfica”, entendiendo por ello las imágenes atribuidas, obtenidas, “robadas” a comunidades indígenas en un contexto a su vez periférico de Latinoamérica: el Nordeste Argentino.

75 De la experiencia de producción y análisis de la pieza audiovisual surgió en 2022, la conferencia performática “La resistencia de las piedras. Montaje decolonial en torno al archivo de la Masacre de Napalpi”, una propuesta que continuó explorando modos de desarticular y deconstruir material de archivo, recurriendo a prácticas medio-materiales de contramemoria. Se trató de un ensayo sobre restos de imágenes, sonidos y textos que formaron parte del proceso de investigación del cortometraje *Enviado para falsear*. La conferencia fue realizada entre Maia Navas y Alejandra Reyero en junio de 2022 en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), en el ciclo Pensar la Imagen, y en la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), en el marco de las jornadas “La memoria herida: dilemas de la justicia”, y en octubre de 2022 en el III Seminario Cultura Visual: Mapa de Debates y Experiencias de Reflexión Situadas, organizado por el Máster Arts Numériques et Cultures Visuelles, Laboratoire Littératures, Savoires et Arts (LISAA), Université Gustave Eiffel, y el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen, Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Conicet, Resistencia, Chaco. En 2023 se sumó otra presentación en el marco del II Festival Cataliza: nuevos cruces entre arte, cultura y ciencia, realizado en el IIGHI-Conicet-UNNE. La experiencia de investigación continúa derivando en nuevos formatos y soportes de indagación, entre los que se encuentra la publicación multimedia en The Journal for Artistic Research (JAR), de la Society for Artistic Research (SAR). <https://jar-online.net/en/issues/30>

Pero independientemente de la tan discutida, y ansiada a veces, legitimidad académica de un campo que desde los años 80 del siglo XX se conoció como “Estudios Visuales”, o del reconocimiento de nuestras propias indagaciones en espacios metropolitanos de mayor circulación y visibilidad de la academia argentina, en estas páginas intentamos dar cuenta de la porosidad de los límites. Esas fronteras difusas que permean las disciplinas científicas y las prácticas de saberes en las que nos formamos, como los esquemas metodológicos diseñados para el abordaje de repertorios icónicos tradicionalmente considerados como banales e impertinentes para las perspectivas hegemónicas como la historia del arte o la estética.

En el contexto de emergencia del discurso multicultural a partir del cual comenzaron a disputarse en nuestro territorio sentidos identitarios y de pertenencia interétnica, entre otros, nuestras inquietudes nos arrojaron al pasaje de disciplinas dogmáticas —con sus respectivas limitaciones conceptuales y procedimentales— a un acercamiento inter y transdisciplinar que requería nuevas categorías analíticas como *visualidad*, *mirada* y *visión* junto a la noción de “cultura visual”, entendidas en su conjunto como dimensiones profundamente atravesadas por luchas de poder, desde el paradigma de los estudios culturales.

La posibilidad de desnaturalizar estereotipos de raza, clase y género *a través* y *con* imágenes fue tornándose así una decisión necesaria y los aportes de la perspectiva decolonial resultaron decisivos. Se agregó por defecto, el impulso de idear estrategias que permitieran descentrar y abrir la producción de conocimiento para desprendernos del mero análisis inmanente de las imágenes y reconocerlas plenamente como recursos de empoderamiento de actores sociales vulnerabilizados. Utilizarlas como herramientas de intervención comunitaria nos permitió volver a localizar, volver a actualizar, a significar registros iconográficos impuestos para co-aprehender las propias prácticas visuales en el marco de reivindicaciones políticas urgentes y desarmar el entramado colonial de violencias pasadas y presentes.

La práctica artística se ha vuelto desde entonces una aliada ineludible, por su potencial crítico capaz de tensionar y erosionar paradigmas hegemónicos de la mirada, regímenes escópicos de control y vigilancia y, con ello, el deseo clasificatorio de catalogación de alteridades materializado en acervos y colecciones que buscan poseer, acumular y conservar identidades fosilizadas. En este escenario resulta indispensable colapsar poéticamente sentidos instituidos para rasgar sistemas de visibilidad y enunciabilidad dominantes, asumiendo el peligroso desafío de escapar situada y sutilmente a las lógicas capitalistas del mercado artístico y la *mise en scene* académica y de gestión institucional tan en boga en la contemporaneidad.

Bibliografía

- Alvarado, M. y Giordano, M. (2007). Imágenes de indígenas con pasaporte abierto: del Gran Chaco a la Tierra del Fuego. *Magallania*, 35(2), 15-36. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442007000200003>
- Bal, M. (2004). Conceptos viajeros en las humanidades. *Estudios Visuales*, 3. Murcia: CENDEAC.
- Bal, M. (2006). El esencialismo visual y el objeto de los Estudios Visuales. *Estudios Visuales*, 2. Murcia: CENDEAC.
- Barriandos, J. (2011). La colonialidad del ver: Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, 1(35), 13-29. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105122653002.pdf>
- Barriandos, J. (2008). Appetitos extremos: La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias. Disponible en: <https://transversal.at/transversal/0708/barriandos/es>
- Brea, J. L. (2003). Estudios Visuales. Nota del editor. *Estudios Visuales*, 1. Murcia: CENDEAC.
- Brea, J. L. (Ed.) (2005). *Estudios Visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Madrid: Akal.
- Cabrera, M. (2014). Mapeando los estudios visuales en América Latina: puntos de partida, anclajes institucionales e iniciativas. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 9(2), 9-20.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia 1*. Madrid: Machado.

- Gimeno, J. C. (2012). Reflexiones críticas desde los márgenes sobre la producción de conocimientos para una acción transformadora. *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, 22(2), 141-180. Disponible en: <https://cuhsu.uct.cl/index.php/cuhsu/article/view/383>
- Giordano, M. (2009). Estética y ética de una imagen del otro. *Aisthesis*, 46, 65-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812009000200004>
- Giordano, M. (2011). Someter por las armas, vigilar por la cámara. Estado y visualidad en el Chaco indígena. *Revista Sociedade e Cultura*, 14(2), 383-400. Disponible en: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/17612/10565>
- Giordano, M. y Rejero, A. (2012). “Visibilidades e invisibilidades en torno a la Matanza indígena de Napalpí (Chaco, Argentina). La fotografía como artificio de amistad”. *Cahiers des Amériques Figure de l’Entre*, 2, 79-101.
- Giordano, M. (2012). Instituciones, investigadores y comunidades indígenas chaqueñas. *Folia Histórica del Nordeste*, 20. Disponible en: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn/article/view/3375>
- Giordano, M. (2021). De autores, testigos y acusados. Trayectos de construcción de la imagen como prueba en las fotografías de la Masacre indígena de Napalpí. *Papeles del Ceic*, 2021/2. DOI: <http://doi.org/10.1387/pceic.22450>
- Giordano, M. (2022). Archivo, materialidad y apropiación. Experiencias de investigación con fotografías de indígenas chaqueños. En J. Robles de la Pava y C. Tomasini (Comps.), *La profundidad de las superficies. Estudios sobre materialidad fotográfica* (pp. 141-155). Buenos Aires: Ediciones ArtexArte.
- Giordano, M. y Rejero, A. (2016). Expedición, Visualidad y Artefacto. Louis De Boccard en el Alto Paraná (Sud América, 1898-99). *Avá, Revista de Antropología*, 29, 241-275. Disponible en: <https://www.ava.unam.edu.ar/index.php/component/content/article?layout=edit&id=42>
- González Puche, A. (2011). ¿Documentar la creación o documentarse para la creación? En *Creación, pedagogía y políticas del conocimiento*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Guasch, A. M. (2003). Un estado de la cuestión. *Estudios Visuales*, 1. Murcia: CENDEAC.
- Guasch, A. M. (2005). Doce reglas para una Nueva Academia: la “Nueva Historia del Arte” y los estudios audiovisuales. En J. L. Brea (Ed.), *Estudios Visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 59-74). Madrid: Akal.

- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión Editores.
- Jay, M. (2003). Regímenes escópicos de la modernidad. En *Campos de fuerza, entre la historia intelectual y la crítica cultural* (pp. 221-252). Buenos Aires: Paidós.
- Jiménez del Val, N. (2017). Los Estudios Visuales en español. *El Ornitorrinco Tachado. Revista de Artes Visuales*, (06), 9-22. Disponible en: <https://ornitorrincotachado.uaemex.mx/article/view/9284>
- Kossoy, B. (2001). *Fotografía e Historia*. Buenos Aires: La Marca.
- Lamela Adó, M. y Mussetta, M. (2020). Apropiación transgresiva y multimodalidad en la investigación académica: propuestas de escritura. *Revista Teías*, 21(63), 265-281. DOI: <https://doi.org/10.12957/teias.2020.53737>
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- León, C. (2012). Figura, medios y telecolonialidad: Hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. *Aisthesis*, 51, 109-123. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812012000100007>
- Mignolo, W. (2019). Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo. *Revista de Estudios Sociales*, 69, 2-13. DOI: <https://doi.org/10.7440/res69.2019.01>
- Mitchell, W. T. J. (2005). No existen medios visuales. En J. L. Brea (Ed.), *Estudios Visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 17-25). Madrid: Akal.
- Musante, M., Papazian, A. y Pérez, P. (2014). Campos de concentración indígena y espacios de excepcionalidad en la matriz Estado-nación-territorio argentino. En J. L. Lanata (Comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar* (pp. 66-95). San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Conicet.
- Poole, D. (2000). *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, 583-592.
- Reyero, A. (2010). Ver en fotos ¿rever en la memoria? Límites y alcances de la fotografía en la construcción de memoria e identidad de una comunidad toba. En L. Da Silva Catela, M. Giordano y E. Jelin, E. (Eds.), *Fotografía e identidad. Captura por la cámara, devolución por la memoria* (pp. 59-84). Buenos Aires: Ed. Nueva Trilce.

- Reyero, A. (2015). Imagen, texto y artefacto. La fotografía etnográfica del Gran Chaco argentino en publicaciones impresas contemporáneas. *Artelogie*, 7. Disponible en: <http://journals.openedition.org/artelogie/1139>
- Reyero, A. y Navas, M. (2021). Procesos de invención decoloniales sobre visualidades indígenas. Hacia una reconfiguración de los imaginarios hegemónicos en el nordeste argentino. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 16(2), 196-217. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae16-2.mdt>
- Richard, N. (Ed.) (2010). Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones. Entrevista a Nelly Richard. En N. Richard (Ed.), *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas* (pp. 67-82). Santiago de Chile: ARCIS-CLACSO.

APROPIACIONES ICONOGRÁFICAS DEL GAUCHITO GIL. LA IMAGINERÍA POPULAR COMO LUGAR DE DISPUTA CULTURAL

Por Cleopatra Barrios



Apropiaciones iconográficas del Gauchito Gil. La imagería popular como lugar de disputa cultural

Por Cleopatra Barrios

La formación histórica, cultural y territorial del Nordeste argentino se encuentra condicionada por su anclaje fronterizo⁷⁶ y por una configuración identitaria y socio-religiosa compleja, donde confluyen adhesiones al catolicismo implantado en la Colonia, la pervivencia de prácticas y creencias del legado africano y de los pueblos originarios.

En este contexto, la provincia de Corrientes, de fundación colonial y con una importante tradición católica, se destaca también por poseer un vasto santoral popular propio, con fuerte presencia de “gauchos alzados”⁷⁷ santificados. Se trata de personajes que luego de sufrir muertes violentas e injustas ante los ojos de gran parte de la población, atravesaron procesos de sacralización popular.

Una de las figuras más difundidas entre los santos populares argentinos es Antonio Mamerto Gil Núñez, más conocido como el Gauchito Gil. La hagiografía más reproducida, y construida fundamentalmente a partir de la memoria oral, cuenta que Antonio Gil fue un rebelde perseguido por desertar del ejército, que en su huida robaba a los hacendados y compartía su botín

76 El Nordeste es una región geopolítica y administrativa de la República Argentina, constituida por las actuales provincias de Corrientes, Chaco, Formosa y Misiones, que tiene límites fronterizos con Paraguay y Brasil.

77 Los gauchos alzados fueron obligados a vivir en clandestinidad por mostrarse reacios a integrarse al proyecto civilizador durante la conformación del Estado nación. Este proyecto imponía a estos hombres mestizos o criollos e indígenas condiciones de explotación y marginalidad. Inspirado en estas figuras hostiles surge en la literatura *El Gaucho Martín Fierro* de José Hernández, en 1872, entre otros textos que erigen al gaucho en un símbolo “otro” de la nacionalidad argentina (Barrios, 2016). En Corrientes se cuentan historias de cerca de sesenta gauchos rebeldes y a una decena de los cuales se le atribuyen milagros tras sus muertes violentas (Barrios, 2016).

entre los humildes, y que fue asesinado por la policía, probablemente un 8 de enero a fines del siglo XIX. La constante atribución de favores recibidos tras su fallecimiento y las expresiones de fe por parte del pueblo creyente fueron incrementándose en el pasaje del siglo XX al siglo XXI.

A la vera de la Ruta nacional 123, a pocos kilómetros del ingreso a la ciudad correntina de Mercedes, y casi en la intersección con la Ruta nacional 119, se erige el altar mayor que marca el lugar donde el Gauchito fuera degollado. El santuario y su entorno orillero son el epicentro de una gran festividad celebrada cada 8 de enero, y a la vez, constituyen un borde trenzado de conflictos y negociaciones, circulación de símbolos, mitos y ritos, que fue expandiéndose en las últimas décadas.

El primer signo de referencia al difunto venerado fue una cruz enclavada en medio de un campo, en cercanías al cruce de caminos que hoy constituye la intersección de rutas. El madero se fue rodeando de banderas rojas y exvotos hasta que, en la segunda mitad del siglo XX, el avance de las obras viales incrementó el flujo de transportes y colaboró en la propagación de esta fe a través de los vendedores ambulantes y camioneros que tomaron al Gauchito Gil como su santo protector.

Recién hacia la década del 80, en el santuario se anexa la iconografía humana de un gaucho sobreimpresa a una cruz. El potente ícono, que alude al sacrificio cristiano y al *curuzú* (cruz) guaraní, como también al gaucho que es emblema de la nacionalidad y de la correntinidad, cobró materialidad en un bulto escultórico entronizado en el altar mayor.



Imagen 1. Estampita y placas de agradecimiento en el santuario del Gauchito Gil.
Registro propio.

Hacia fines de la década del 90 y comienzos de los años 2000, las prácticas devocionales traspasaron las fronteras geopolíticas de Corrientes. Esta movilidad estuvo profundamente mediada por la iconografía performativa que adquirió nueva vida en las banderas, cintas rojas y estampitas que se reproducen hasta la actualidad; en imágenes de bulto instaladas en altares ruteros, capillitas y santuarios de todo el país; en las inscripciones de fe en los cuerpos de los promeseros migrantes; y en la recreación del retrato del Gauchito en ámbitos del arte, la comunicación masiva, como en el propio seno festivo popular.

Ese proceso de inscripción y recreación de un medio a otro muestra el modo en que la imagen de santo popular empezó a desprenderse de lugares fijos y a formatear las identidades, los cuerpos, los territorios. Por este motivo, esta devoción no solo constituye un caso paradigmático de religiosidad popular con fuerte arraigo de origen en la tradición oral con continuidad en la cultura visual moderna (Martín-Barbero, 1998), sino que además es un fenómeno

de “religiosidad contemporánea”, profundamente, mediado por la proliferación de “iconografías móviles” (Segato, 2007).

En trabajos previos describí aspectos de ese mundo devocional expandido a través de la fotografía y el audiovisual (Barrios, 2016, 2017, 2020). En este escrito quiero volver sobre las imágenes que circulan en el propio seno festivo. En ese sentido, me pregunto ¿en qué medida las iconografías que se visualizan en la festividad reproducen y/o alteran los modelos visuales más difundidos de la divinidad? ¿Cómo los ejercicios de reduplicación y reinención de las imagerías se vinculan con formas de inscripción de memorias e identidades? ¿Qué sentidos atribuyen a estas imágenes sus creadores y custodios?

Tomando estos interrogantes como punto de partida, la narración que sigue entrega elementos de una crónica de viaje al epicentro festivo e incorpora fragmentos analítico- reflexivos concentrados en un conjunto de registros visuales, notas de observación y entrevistas realizadas a productores visuales y custodios en las localidades de Mercedes y Solari, entre el 7 y 8 de enero de los años 2019 y 2020.

Ante la imposibilidad de abarcar la complejidad que presenta el paisaje visual festivo, las entradas del texto se ocupan en una serie visual puntual: el monumento al Gauchito Gil inaugurado en 2019 en una rotonda de ingreso a la ciudad de Mercedes; las imagerías del santo popular que se venden en las ferias de comercio en inmediaciones del altar mayor; la estatua que preside el santuario del Gauchito en el predio del santuario San La Muerte en Estación Solari; y el retrato titulado *Gauchito Gil* (2008) del fotógrafo santafesino Marcos López reintroducido por reproducciones al escenario ritual en diversos formatos.

El Gauchito gigante, un monumento para un héroe-santo popular

Llovía torrencialmente en Corrientes en la madrugada del 7 de enero del año 2019, cuando junto a Sonia, una amiga cineasta chaqueña y devota del Gauchito Gil⁷⁸, emprendimos viaje hacia Mercedes para participar de la fiesta del santo popular. En el camino escuchamos que los periodistas anunciaban en la radio la novedad de esta edición: un monumento de diez metros de altura erigido en honor al santo rutero, dispuesto a ser inaugurado en la jornada del 8.

Llegamos a Mercedes temprano. La lluvia cesó pero en el cielo pesado las nubes dibujaban bombas a punto de estallar. En el suelo, el agua caída se mezclaba con la tierra negra formando charcos amarronados. Nos dirigimos al acceso Norte, ubicado en uno de los márgenes de la ciudad. Allí estaba el “Gauchito gigante”. Rodeando su frente y hacia el costado de su brazo izquierdo corría la avenida Carlos Pellegrini que lleva a la ciudad. En el lado derecho cruzaba la Ruta nacional 123 que conduce al altar mayor, donde la fiesta y los puestos de venta se expanden sobre las banquetas.

En esa rotonda a medio terminar, resaltaba el pedestal destinado a exaltar la imagen del santo popular. Apresurados por llegar al acto previsto para el 8, los empleados municipales descargaban piedras y ladrillos picados para compactar el barro pantanoso que cubría el lugar. Todavía faltaba instalar las banderolas celestes y blancas que al otro día veríamos flamear rodeando la figura. Un detalle no menor, ya que los colores de la enseña patria nos llevan a asociar al gaucho correntino milagroso con el emblema de la nacionalidad.

78 Sonia Bertotti es directora del documental *8 de enero*, disponible en vimeo: <https://vimeo.com/9486993>



Imagen 2. Monumento al Gauchito Gil. Registro propio.

Ya con el sol reinando en lo alto, calor y humedad en el ambiente, con Sonia nos quedamos un rato observando los detalles del “Gauchito coloso”, como también lo llamaban los medios⁷⁹. El monumento fue impulsado por un grupo de devotos que se organizó a través de las redes sociales y logró la primera escultura de magnitud en la provincia de Entre Ríos, hasta que el apoyo municipal en Mercedes concretizó esta obra, ubicada a escasos metros del santuario principal.

Esta suerte de imitación al bronce, también viene a materializar un proceso más complejo de visibilización y monumentalización que atraviesa la figura del

79 Más información en: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/un-gauchito-gil-coloso-tendra-monumento-mas-nid2207910/>

Gauchito y la devoción popular en las últimas décadas. Este fenómeno tomó mayor fuerza desde que las cifras de la multitud que convoca la fiesta en Mercedes se cuentan por sobre los 500 mil fieles, con picos registrados entre 2006 y 2011, y desde que su mediatización se internacionalizó entre 2010 y 2014, colaborando en la expansión de esta fe popular hacia otras esferas y geografías.

En este marco, la figura del Gauchito Gil fue adquiriendo nueva vida en distintos soportes y lenguajes: la literatura, la pintura o el cine. En el caso de este monumento, resulta interesante observar cómo el esfuerzo de reivindicación del santo popular toma prestado el género de la escultura, de los bustos y los monumentos, antes reservados a la representación de grandes gestas o héroes históricos, y revierte su sentido. Es decir, los sectores populares se apropian de un formato destinado a engrandecer a próceres de moral indiscutible para, en este caso, exaltar una figura popular muchas veces cuestionada por los sectores dominantes. Puesto que durante muchos años, el Gauchito fue demonizado por las religiones y los relatos oficiales por encarnar un modelo antagónico: desertor del orden, un rebelde que robaba a los ricos y repartía entre los pobres, un marginal que reponía en el imaginario social de la época la utopía de la justicia social.

Otra dimensión que llama la atención de este monumento es que no está hecho de una sola pieza. Por el contrario, se compone de un montaje de partes hechas en hierro, piedra y cemento que, en la ligereza de su ensamblado, deja asomar hierros rebelados al modelado y varios desajustes que desafían el dogma de la perfección de una escultura clásica.

El escultor-devoto y su obra como ofrenda

La representación iconográfica del “Gauchito gigante” no solo reproduce un modelo sino también difiere de aquellos más difundidos. ¿Cómo surgió este diseño? ¿A qué responden las continuidades y rupturas en relación al modelo más difundido? Con el fin de encontrar algunas respuestas, en el viaje del

año siguiente al epicentro festivo pacté una entrevista con Abel Maciel, el encargado de realizar la obra.



Imagen 3. Abel Maciel, escultor, posa junto a su hijo con su obra. Registro propio.

A partir del diseño inicial, realicé una maqueta con la que fui trabajando e incorporando los cambios. Tuve una charla con el padre Julián Zini⁸⁰, que me recomendó incluirle la barba porque es lo que distingue al típico gaucho correntino. Entonces cambié el rostro de la estampita. Pero el chiripá y las boleadoras las dejé, no pude cambiar porque es así que lo conocen en todas partes. La idea era que pudiera incorporar algo que nos represente a

80 Julián Zini fue un sacerdote, jesuita, tercermundista, poeta y compositor chamamecero. Al frente de la parroquia de Mercedes, se dedicó a investigar y a brindar una interpretación de la devoción al Gauchito Gil en términos de la religiosidad popular católica post conciliar. Prosiguió evangelizando con el chamamé hasta su muerte. Uno de sus poemas recitado en una composición de chamamé narra la leyenda más difundida del santo popular.

nosotros pero que también los devotos de otras partes puedan identificar al Gauchito que siempre vieron. (Entrevista personal, 7 de enero de 2020)

El relato del escultor muestra cómo la representación, aunque intenta “fijar” una imagen de Antonio Gil, la más difundida en las estampitas, también introduce variantes. Esa imagen que guarda su potencia en su hechura de restos de muchas otras imágenes, como aquellas que remiten a recreaciones del Martín Fierro y de Cristo crucificado, incorpora elementos diacríticos de identidad correntina.

El artista cuenta también que este monumento es muy especial para él porque fue construido como una ofrenda. Maciel es un escultor-devoto que tomó el desafío de realizar la escultura para agradecerle al santo popular el haber sanado a su hija de un estado de enfermedad complejo.

A él le respetaba como un difunto más hasta que mi hija más chica que tenía cinco años se enfermó. Estuvo como un mes sin poder levantarse de la cama. Le pedí al gaucho y se recuperó. Siempre digo que no me avergüenzo ante nadie, de gritar ante el mundo que fue el Gauchito Gil. Más allá de que me digan que es pagano o lo que sea. Para mí eso me cambió totalmente la vida porque vi el milagro. (Entrevista personal, 7 de enero de 2020)

El artista relata que con el diseño y la maqueta en mano se dirigió a la tumba del difunto milagroso a pedirle que le permitiera llegar con el plazo estipulado e interpreta el logro de su finalización, en la tarde previa al 8 de enero, como otra gracia más concedida por la divinidad.

Ese día yo terminé emocionadísimo. El 7 de enero a las 19:30 terminé. A esa hora fue el último retoque. Bajé, me pegué un baño y me fui caminando al Gauchito, porque esa era mi promesa. Si yo terminaba me iba al santuario. (Entrevista personal, 7 de enero de 2020)

Tanto desde el modo de construcción como por los diversos sentidos atribuidos, el monumento se rehúsa a presentarnos un significado cerrado.

La pieza reserva un espacio semiótico dispuesto para ser llenado con otros signos y sentidos. Desde sus partes entre cocidas y entre abiertas, interpela re-significaciones. De este modo, la construcción de la estatua, al decir de Nelly Richard (1994), parecería discurrir entre la fijación de un modelo y la movilidad que discute su propia unicidad.

El verdadero Gauchito Antonio Gil de las ferias

Como cada 8 de enero, sobre y en torno a la Ruta 123, en inmediaciones al santuario, transcurre la fiesta. Esta celebración, marcada por el exceso, configura un mundo de sentidos superpuestos. A su vez, construye una espacialidad extendida porque la multitud se asienta en campamentos que atraviesan varios kilómetros de banquina, mientras el altar mayor ocupa casi el punto medio en esa longitud.

Las corporalidades de fe se desplazan de un lado al otro con las imágenes de bulto humanizadas, de sus Gauchitos cuestras. Y en ese andar despliegan una diversidad de vestuarios en los que siempre prima el rojo. Lucen desde camisas y jeans, ropas deportivas y gorritas con viseras, o sombreros de ala ancha, camisas, chalecos y bombachas gauchas con rosas y leyendas de agradecimiento al Gauchito delicadamente bordadas junto al nombre del promesero, agrupación y ciudad de pertenencia.

Cada familia o contingente sigue su propio ritmo y elige el modo y la hora más propicia para concretar los rituales que no pueden faltar: el saludo al Gauchito en su altar principal y la entrega de ofrendas, entre las que se cuentan la misma peregrinación realizada al santuario desde diversas latitudes de nuestro país y países vecinos, una multiplicidad de exvotos, y sobre todo el baile, la comida y la bebida abundante que, en algunos casos, derivan en borrachera.



Imagen 4. El verdadero Gauchito Antonio Gil en diversos formatos en la feria.
Registro propio.

En torno al altar mayor también crecen construcciones de material aditivas que un par de familias administran haciendo prosperar un comercio no exento de conflictos⁸¹. A ambas veras de la ruta, los pasillos curvilíneos que conectan los puestos de los feriantes abren paso al gran mercado. Es una suerte de Saladita especializada en el Gauchito Gil a la que Sonia prefiere llamar el “Shopping del Gauchito”. “Las cosas que hay acá no las encontrás en ningún lado”, me dice Sonia.

Caminamos, miramos y casi sin darnos cuenta nos perdemos entre cintitas rojas, banderas, remeras, cucharas de la abundancia, ejércitos de estatuillas del Gauchito en stands compartidos con imágenes de la Virgen de Itatí, San La Muerte, San Son, Santa Catalina, Santa Librada, San Expedito, Cristo en

⁸¹ Este escenario que pudimos ver en los viajes de 2019 y 2020 cambió en el periodo de la pospandemia. Todos los puestos que rodean el altar fueron demolidos por orden judicial luego de que en el año 2021 ocurriera un doble crimen en un local ubicado frente al santuario, vinculado con conflictos por la ocupación del territorio asociados a manejos turbios del comercio en torno al Gauchito Gil. Hubo una pueblada que exigió la demolición. A inicios de 2023, cuando se escribe este texto, los escombros que rodean el lugar esperan ser convertidos en un paseo turístico-religioso gestionado por el Gobierno provincial.

la Cruz, Buda y Ganesha. Tampoco faltan hiervas medicinales, fluidos Pai Joao para recobrar la fuerza, canalizar energías y alejar todo tipo de males, amuletos —algunos incluso transferidos de la devoción a San La Muerte hechos de plomo con la forma del Gauchito— facones de plata y una diversidad de accesorios para el auto o la casa e indumentaria con inscripciones del Gauchito por todas partes.

“Somos fabricantes directos y podemos imprimir a pedido”, nos informa Juan⁸². El comerciante, que viene de la provincia de Buenos Aires, nos muestra unas remeras que varían en los precios según el diseño. Entre tantas iconografías, la novedad de este año es un gauchito diferente al de la estampita: tiene bigote prolijo, pelo corto, sombrero de ala ancha y lleva una inscripción que dice “El verdadero Gauchito Antonio Gil”. ¿De dónde salió la imagen de esta remera?, le pregunto. “Me la pidieron del altar de San La Muerte en Solari y de ahí quedó, también la trajimos acá”, me dice. En ese momento, recuerdo que efectivamente se trata de una de las iconografías centrales que se encuentra en el santuario del Santito a pocos kilómetros de Mercedes.

En la feria, “El verdadero Gauchito Antonio Gil” está disponible en diversos formatos y soportes: en banderas, indumentarias y también estatuillas. “Este era Antonio Gil cuando todavía vivía acá en Mercedes con su familia. No tenía el cabello largo y desarreglado como el de la estampita que era de cuando ya empezó a ser perseguido por la policía y andaba por los montes hasta que lo agarraron”, nos explica otro vendedor del puesto lindero mientras nos muestra la imagen de yeso.

Con Sonia nos quedamos mirando la imagen y pensamos que el rostro adusto y porte corpulento de esta figura lo hace ver más adulto al Gauchito en relación a la iconografía más difundida. Pero también guarda un gran parecido con el monumento histórico al “gauchito mercedense y correntino” que

82 Intercambio personal con vendedores de feria, 7 de enero de 2019.

recibe a los visitantes en el ingreso principal a la ciudad, el mismo que encarna tradiciones camperas y en torno a cuya validación como símbolo de la correntinidad no hay reparos.

El Gauchito Gil de estampa correntina en Solari

La inquietud por conocer más acerca de “El verdadero Gauchito Antonio Gil” de la feria me condujo en la siguiente edición de la festividad hasta Mariano I. Loza. Esta localidad, más conocida como Estación Solari, se encuentra ubicada a unos 40 kilómetros de Mercedes. Cerca del ingreso a la ciudad, sobre la Ruta nacional 119, más precisamente en el kilómetro 84, se visualiza un gran predio cubierto de banderas negras donde se emplaza el santuario a San La Muerte⁸³ construido y custodiado por la familia Pardo.

Como sucede en la feria que rodea al altar mercedense, también en este santuario los espacios destinados a exvotos y los puestos de venta se encuentran repletos de iconografías que representan un vínculo estrecho entre ambos santos populares.

Las imagerías, que van desde esculturas, afiches, banderas o souvenirs, visibilizan a ambas figuras unidas por una relación de veneración/protección. En muchas de ellas, el Gauchito aparece representado como devoto en actitud de rezo o persignación ante al Santito de la guadaña. Otras muestran a San La Muerte sosteniendo en sus brazos el cuerpo yacente de Antonio Gil.

83 También llamado Nuestro Señor de la Muerte, San Esqueleto, San Severo de la Muerte, entre otras nominaciones, la leyenda de San La Muerte condensa historias de matrices también diversas. Se dice que era un monje revelado de la misión de evangelización colonizadora que fue aprendido y murió tras un largo ayuno. Otros comentan que era un chamán guaraní. Lo cierto es que es muy venerado en América del Sur y especialmente en el Litoral argentino. Sus imágenes talladas en madera o hueso, que en general suelen ser incrustadas debajo de la piel, sirven de amuleto para el amor y la buena fortuna y protección ante los maleficios y la muerte.



Imagen 5. Estatua del Gauchito Gil en santuario de Solari. Registro propio.

¿Cómo surge esta simbiosis? De acuerdo a la tradición oral, el Gauchito en vida fue devoto de San La Muerte y llevaba un amuleto suyo como protector bajo la piel. Incluso Julián Zini recita en un chamamé un fragmento de la memoria oral que resalta ese lazo: “... dicen que San La Muerte cuidaba de tu suerte Antonio Gil”⁸⁴.

Aunque tiempo después el propio sacerdote y poeta chamamecero se encargó de aclarar que el San La Muerte citado en su verso no es el Santito esquelético sino Cristo crucificado. Ese vínculo tantas veces narrado y cantado, empezó imprimirse en diversos medios e iconografías.

“El Gauchito era súper devoto de San La Muerte”, asegura sin titubeos Ofelia Pardo, custodia del Santito en Solari.

La devoción del Gauchito hacia nuestro santo parte del momento en que él lo conoce a nuestro santo y se entera la trayectoria que tuvo nuestro monje:

84 La Cruz Gil, Julián Zini y Neike Chamigo.

que se dedicó a ayudar a la gente más humilde, los pobres. Entonces, en esa época el Gauchito estaba haciendo lo mismo que estaba haciendo nuestro monje muchísimo antes que él. Así que a partir de ese momento él lo nombra su santo protector. Así que desde ese momento, el santo es el protector del Gauchito. Por eso lo dicen las historias, los temas. La canción del padre Zini que San La Muerte te protegía Antonio Gil. En los últimos años hay una explosión del conocimiento y la vinculación entre ambos santos. (Entrevista personal, 7 de enero de 2020)

La familia Pardo también impulsó hace varios años la construcción de un nuevo tinglado que ahora funciona como otro santuario del Gauchito al lado del dedicado a San La Muerte. Ambos edificios se ubican en el mismo predio de la Ruta 119.

El nuevo santuario del Gauchito tiene como imagen principal la estatua que es el modelo partir del cual se reprodujeron las estatuillas y diversas impresiones de “El verdadero Gauchito Antonio Gil” de la feria de Mercedes. Aproveché mi viaje para preguntarle a Ofelia cómo surgió esta representación y la indagación traza un vínculo con otra iconografía, conduce a un retrato fotográfico que le atribuyen a Antonio Gil.

Nosotros mandamos a hacer una imagen con una foto real de quién era el Gauchito Gil⁸⁵. Si vos vas a Mercedes vas a ver miles de gauchitos distintos: gauchitos jóvenes, gauchitos de más edad, de pelo corto, de pelo largo, de distinta forma porque cada persona lo hizo a su imaginación. Nosotros primero que nada buscamos a una escritora de la zona. Ella consiguió una foto del Gauchito en Goya, de la familia Pimentel. Todavía existen los Pimentel. Eran fotógrafos los anteriores y también los actuales. Ella consiguió una

85 La fotografía a la que se alude se puede ver en el santuario en una reproducción de fotocopia. Algunos datos históricos animan a desestimar la hipótesis de la presencia de una fotografía del personaje, si este hubiera vivido entre 1840-1870 como señalan algunas historias orales, ya que en esa época el daguerrotipo llega a Corrientes para retratar a familias ilustres y registrar las obras del “progreso” hasta principios de 1900 (Barrios, 2016).

foto real. Con esa foto ella escribió sus primeros libros sobre toda la historia del Gauchito. Entonces ella me obsequió un libro firmado por ella, autografiado, y yo de ese libro saqué la foto para hacer la imagen verdadera de nuestro gauchito. (Entrevista personal, 7 de enero de 2020)

Sobre las variantes de esta representación, la custodia destaca que en la construcción de la estatua se buscó plasmar los elementos que aluden a una estampa correntina. También plantea que esta iconografía se concibe a partir de un criterio local, por ello difiere en sus rasgos de la imagen primigenia realizada por un promesero foráneo.

La primera imagen la hizo un promesero de afuera que trajo un árbol al lugar. Lo hizo como él se imaginó como podía ser. El gauchito de nuestra zona usa lazos, no boleadoras como está representado en Mercedes. El gauchito de boleadoras es sureño. El de nuestra zona usó y usa lazos. Y el que está en nuestro santuario es un gauchito de sombrero y lazo. (Entrevista personal, 7 de enero de 2020)

Un Gauchito irreverente junto al Santito de la guadaña

Del mismo modo en que las apropiaciones visuales locales re-imaginan y recrean los símbolos del contexto ritual, recuperando y reintroduciendo elementos que vinculan al Gauchito con la estampa del gauchito correntino más tradicional, otras representaciones instrumentan conexiones semióticas insospechadas donde se cruzan referencias a consumos de “lo popular” con “lo masivo” e incluso con “lo culto o erudito” (Escobar, 2008, 2010; Martín-Barbero, 1998).

Una potente escena que sucedía el 7 de enero de 2019 sirve para ejemplificar estos cruces. Mientras de un lado de la Ruta 123, el sonido de un show de cumbia en vivo que se ofrecía en un resto-bar en plena siesta inundaba los pasillos que interconectan las ferias, rotiserías y el altar mayor, del otro lado

de la vía nacional, frente al santuario, en el “Fortín del Gaucho”, un grupo de devotos bailarines ofrendaban al Gauchito Gil un chamamé “bien maceta”⁸⁶.

Antes de iniciar la danza las parejas se persignaban en el centro del tinglado ante una imagen del santo popular que compartía su altar con varias estatui-llas de la Virgen de Itatí. La “Patrona de Corrientes” es la figura religiosa más cercana a la institución eclesial junto a la representación de Jesús en la cruz y la de otros santos católicos que también estaban presentes. Sin embargo, lo más llamativo era un gran cartel de papel brillante que colgaba de un pilar sobre el altar y que reproducía la imagen de Antonio Gil junto a la de San La Muerte. La imagen del Santito de la guadaña, a diferencia de los casos anteriores, se ubica en el extremo más alejado o en el reverso de las representaciones que legitima la Iglesia.



Imagen 6. El Gauchito de Marcos López junto a San La Muerte en la pista del Fortín del Gaucho. Registro propio.

La particularidad que presentaba la representación de San La Muerte impreso en el cartel es que no era la típica iconografía esquelética, de estética armónica, simétrica, frontal y de pequeño o mediano formato,

⁸⁶ Chamamé es el género folklórico difundido en el Litoral argentino. Maceta alude al estilo de chamamé de pulso y ritmo vivo, animado, para bailar.

que aparece parada sosteniendo una guadaña, o la figura sentada al modo el Señor de la Paciencia, muy popularizada en la región guaraníca del Litoral. Por el contrario, el cartel reproducía una iconografía más cercana a la representación de la muerte o la parca, de gran formato, con ropajes voluptuosos y pose amenazante exagerada, muy difundida en la última década entre grupos de devotos en las redes sociales. (Frigerio, 2017).

Además, este Santito intimidante no estaba acompañado por la iconografía clásica del Gauchito sobreimpreso en la cruz, de pose sumisa, sino por la recreación de la estampita que realizó en 2008 el fotógrafo Marcos López. La fotografía titulada “Gauchito Gil” destaca el carácter más irreverente del gaucho rebelado, a través de una construcción paródica que dialoga con íconos de la gauchesca nacional cinematográfica.

Mi versión es que el Gauchito Gil se defiende como Juan Moreira en el film de Leonardo Favio. El Gauchito Gil religioso está estático, entonces yo le puse un cuchillo como diciendo: me van a atrapar pero antes me mato a cuatro o cinco. Entonces hay que ver si a los fieles les gusta mi versión. Y también la hago entrar a los circuitos absolutamente sofisticados del arte contemporáneo. (El Cronista López, 26 de enero de 2012)

Lo interesante en torno a esta imagen es que no solo recorrió prestigiosos museos de la Argentina y el mundo⁸⁷, sino que volvió a ingresar al campo ritual por apropiación de los promeseros. En la actualidad es una de imágenes centrales de un santuario en La Plata, comparte cartel con San La Muerte en el ingreso al santuario del Santito en Garupá, Misiones, y en Mercedes se la encuentra impresa en estampitas, diseños de tatuajes, remeras que se

87 Se puede destacar su presencia en la muestra *Ser Nacional* curada por el mismo López, realizada entre 2016 y 2017 en el Centro Cultural Kirchner (CCK) en Buenos Aires, o la exposición *Fotografía en Argentina, 1850-2010: contradicción y continuidad*, montada en primer lugar en el Museo J. Paul Getty de Los Ángeles y repuesta en Buenos Aires en la Fundación Proa entre 2007 y 2018, entre otros espacios.

reparten para cumplir promesas y en el cartel en torno al cual bailan las parejas celebrando al Gauchito.

De cierta forma, la foto de Marcos López y su nueva vida ritualizada, sintetiza la capacidad creadora de la imaginación popular. Si en 2008 resultaba interesante ver cómo López reinventó la estampita del Gauchito Gil, en el ámbito ritual lo más asombroso es observar las formas en que los promesantes se reapropian de esa foto y la disponen, con una cuota de subversión renovada, al lado de la imagen de San La Muerte mixturada con la de la parca en un altar al servicio de la devoción y la fiesta.

Dicho de otro modo, si en torno a las vanguardias artísticas se indagaba cómo “lo popular” era absorbido por el “arte culto” (Schneider, 2006), en torno a este caso cabe preguntarse de qué modo la cultura popular deglute esas imágenes consagradas del mundo de las artes y, en el cruce con repertorios de lo propio y los consumos culturales masivos, las procesa, las reinventa para transformarlas en otra cosa.

Consideraciones finales

La crónica reflexiva de la vida ritualizada en inmediaciones al santuario del Gauchito Gil pone de manifiesto cómo estos espacios festivos y los entre-lugares devocionales se presentan como un campo de batalla de imágenes donde los devotos no solo utilizan iconografías para establecer vínculos con la divinidad sino también para inscribir y demarcar filiaciones identitarias comunitarias-religiosas-territoriales amplias (Segato, 2007).

Particularmente, las imagerías del Gauchito Gil retoman los formatos y géneros de la estampita católica, el monumento y las estatuarias antes destinados a conmemorar/homenajear héroes históricos, para reivindicar en este caso a un héroe-santo popular.

En las estampitas y en las estatuarias se sobreimprimen, entrecruzan y yuxtaponen “restos” de las figuraciones del Martín Fierro, de Cristo en la Cruz, el Curuzú Gil (la cruz guaraní) y las imagerías del gaucho “típico” de Corrientes. De este modo, las imágenes condensan signos que remiten a retóricas de la nacionalidad/alteridad argentina, a los símbolos asociados a prácticas de veneración de los difuntos vigentes en la zona y a las retóricas de la correntinidad.

Resulta relevante ese trabajo de “localización” de lo mostrado y lo narrado a partir de inscripciones de “elementos diacríticos de identidad” (Martín, 2001) que instrumentan los actores/productores en las apropiaciones iconográficas, atendiendo a demandas de identificación situadas y a las dinámicas creativas propias de la cultura popular que deglute, procesa y reinventa las imágenes circulantes.

Ese gesto creativo cuestiona el espacio de la “carencia” al que muchas lecturas dominocéntricas y católico-céntricas han confinado históricamente a las formas de religiosidad popular y, por el contrario, destaca la capacidad inventiva de los sectores populares. También la dinámica de entrecruzamientos constantes entre lo local, lo global y lo nacional; lo culto, popular y masivo, que se procesa en las imágenes, discute la tendencia a comprender “lo popular” como algo estanco del pasado o como “esfera auténtica” desprovista de contaminaciones (Hall, 1984).

Siguiendo a Nelly Richard (1994) en su discusión sobre la tensión entre la reproducción del modelo/copia y la pérdida de “lo auténtico” en los repertorios de identidad latinoamericana en la posmodernidad, el escenario festivo del Gauchito Gil expone la reproducción de iconografías duplicantes. En este contexto, por momentos, la copia parece haber ganado la batalla, pero el quid de la cuestión no está en la copia sino en los pequeños detalles de alteración y en los sentidos que estas representaciones adquieren para las personas en su vida ritualizada y en la relación que establecen con la divinidad.

¿Copias vaciadas de contenido o meras reproducciones de repertorios ajenos, externos, importados? Las aparentes imitaciones y reduplicaciones visuales se manifiestan solo como un primer ingreso a un mundo de sentidos mucho más complejo donde el repertorio ajeno, importado del comercio, de la cultura global distribuida a través de internet, del repertorio oficial o del mito de la nación sedimentada en la figura del gaucho, dialoga con formas singulares y colectivas de identidades fuertemente situadas en las tradiciones de los territorios locales y de los cuerpos de devotos en tránsito.

Los repertorios visuales revisitados que se configuran entre el Gauchito gigante —un monumento reivindicatorio de una figura popular y, a la vez, una ofrenda para el santo popular—, el verdadero Gauchito de la feria —a su vez, reversión de la estampa tradicional del gaucho correntino recuperado en la estatua del santuario de Solari—, y el Gauchito que se torna irreverente por la reproducción del retrato de Marcos López junto a la imagen de San La Muerte, escenifican ejercicios de revisión permanente de la iconografía más difundida del santo popular.

Sirva la revisión de esta serie visual para apartar a las imagerías populares del lugar de sospecha, históricamente asignado por la cultura letrada, y más aún a las iconografías sacro-profanas consideradas medios de engaño y superstición, para indagarlas como espacio de confrontación de memorias e identificaciones socio-religiosas y culturales amplias (Martín-Barbero, 2017).

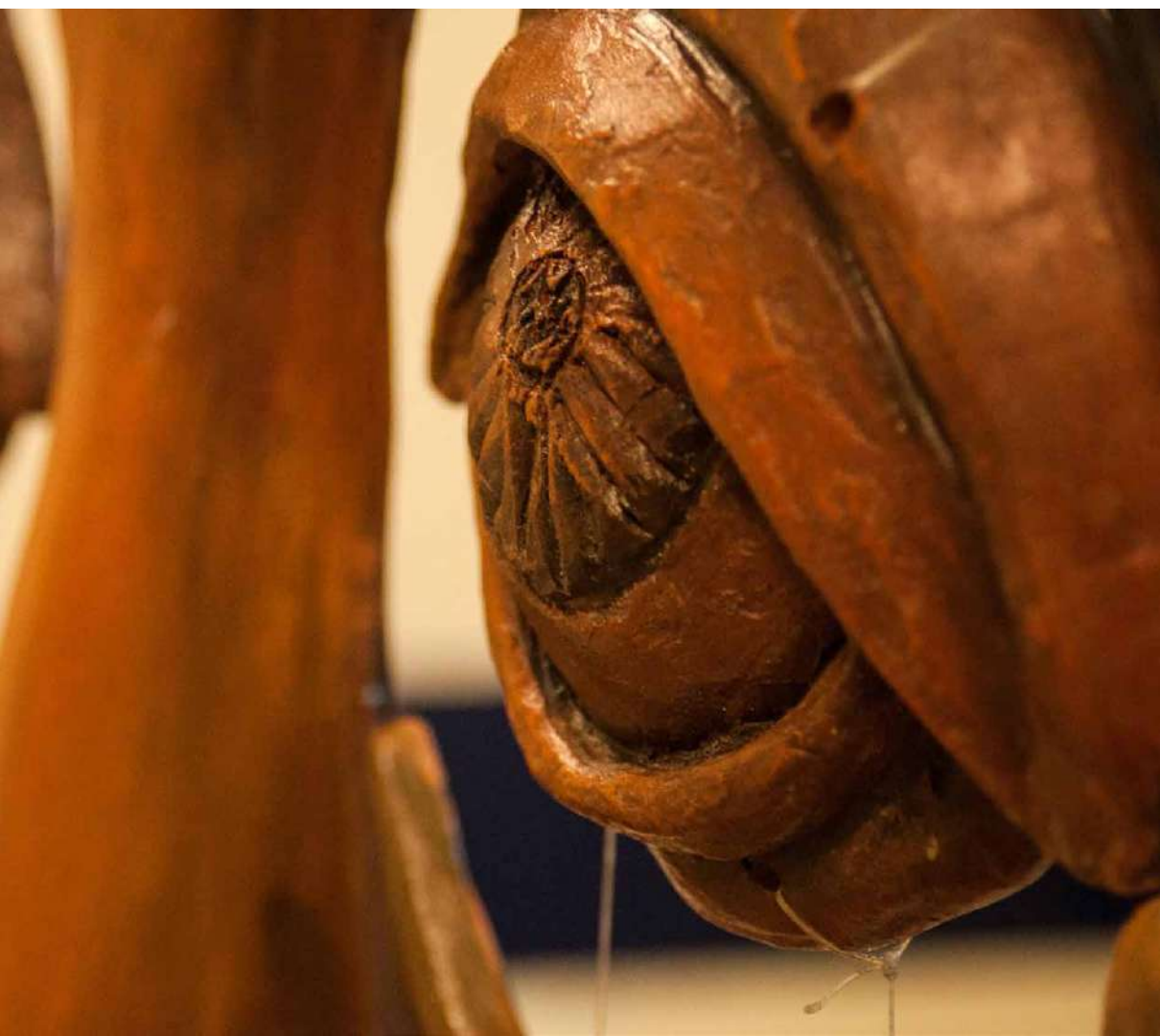
Bibliografía

- Barrios, C. (2016). *Re-presentaciones fotográficas del Gaucho Gil. Las imágenes como productoras de sentido y formas de articulación de la cultura popular-masiva*. [Tesis de doctorado en Comunicación, Universidad Nacional de La Plata]. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52002>
- Barrios, C. (2017). *Viajar, fotografiar, re-semantizar prácticas religiosas correntinas*. [Tesis de maestría en Semiótica Discursiva, Universidad Nacional de Misiones]. Disponible en:

- http://argos.fhycs.unam.edu.ar/bitstream/handle/123456789/653/TM_BARRIOS_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Barrios, C. (2018). Experiencias visuales de umbral. La configuración del Gauchito fotogénico y diferencial desde capturas en desplazamiento. *Revista Cuadernos de Humanidades*, 29, 99-122. Universidad Nacional de Salta. Disponible en: <http://humani.unsa.edu.ar/cdh/index.php/CDH/issue/view/24>
- Barrios, C. (2020). Un gaucho sacralizado y el universo popular del Nordeste argentino en el cine. *Actas del XV Congreso ALAIC*. Disponible en: <https://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/8688>
- Escobar, T. (2008). *El mito del arte y el mito del pueblo*. Buenos Aires: Ariel.
- Escobar, T. (2010). *La mínima distancia. Cuatro ensayos*. Cuba: Ediciones Matanzas.
- Frigerio, A. (2017). San La Muerte en Argentina: Usos heterogéneos y apropiaciones del más justo de los santos. En *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones* (pp. 253-274). México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la reconstrucción de popular. En R. Samuel (Ed.), *Historia popular y teoría socialista* (pp. 93-112). Barcelona: Crítica.
- Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martín-Barbero, J. (2017). Visibilidades y visualidades. En J. Martín Barbero y S. Corona Berkin (Eds.), *Ver con los otros. Comunicación intercultural* (pp. 45-66). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Martín, E. (2002). Entre el legado y la inculturación: dinámicas de la correntinización de la devoción a la Virgen de Itatí. *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. Disponible en: <http://www.naya.org.ar/congreso2002>
- Richard, N. (1994). Latinoamérica y la posmodernidad: la crisis de los originales y la revancha de la copia. En AA. VV., *Visión del Arte Latinoamericano en la década de 1980* (pp. 49-59). La Habana: Centro Wilfredo Lam, Unesco.
- Schneider, A. (2006). Appropriations. En A. Schneider y C. Wright (Eds.), *Contemporary Art and Anthropology* (pp. 29-51). Oxford y Nueva York: Berg.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

MEMORIA, CULTURA
Y CIUDADANÍA:
LOS ESTUDIOS CULTURALES
EN NICARAGUA

Por Margarita Vannini



Memoria, cultura y ciudadanía: los estudios culturales en Nicaragua

Por Margarita Vannini

Agradezco a la Cátedra Introducción a los Estudios Culturales y al Departamento de Estudios Culturales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana, en particular a Marta Cabrera y a Marcos Monsalvo, la invitación a participar en el seminario titulado “¿Para qué sirven los estudios culturales?”. La pregunta me obligó a sistematizar información sobre los estudios culturales en Nicaragua y a explorar una diversidad de enfoques y experiencias sobre el tema que tuvieron lugar en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana (IHNCA-UCA).

Empiezo mi intervención haciendo memoria de aspectos institucionales que resultan indispensables para responder a la pregunta que nos hacen los organizadores de estos debates sobre los estudios culturales y su utilidad en nuestra región. Centro mi análisis en una experiencia concreta de construcción de un campo de estudio y de gestión cultural que nació y desplegó su potencial en el IHNCA-UCA. Este es un centro de investigación de la Universidad Centroamericana en Managua, una de las tres universidades jesuitas de la región centroamericana. De manera que voy a hacer un recorrido por la trayectoria del IHNCA-UCA, y como parte de ella voy a centrarme en la irrupción de los estudios culturales deteniéndome en uno de sus

resultados más emblemáticos: la primera Maestría en Estudios Culturales con énfasis en Memoria, Cultura y Ciudadanía que se llevó a cabo entre 2015 y 2017. Asimismo, considero muy ilustrativo para el tema que nos ocupa presentar algunos proyectos de gestión cultural desarrollados por el IHNCA-UCA que tuvieron incidencia social y amplia proyección nacional e internacional. Entre ellos seleccioné por su carácter innovador el Tren Cultural de la Alfabetización, el proyecto Identidad, Derechos y Cultura de Pueblos Indígenas de Nicaragua, la exposición internacional Máscaras del IHNCA, y la construcción del Paseo de la Memoria.

De acuerdo con las evaluaciones realizadas por expertos, el éxito alcanzado por el IHNCA-UCA en sus primeros veinticinco años de labor se debe a la dinámica articulación entre la investigación transdisciplinaria, la docencia de alto nivel y la gestión cultural basada en el uso de su propio patrimonio documental y las nuevas tecnologías de la comunicación. No omito mencionar como posibilidad de estos logros, la pertenencia a la Universidad Centroamericana (UCA) y el respaldo de una dirección superior sensible a las humanidades y las ciencias sociales.

Aspectos institucionales

El Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) surgió a inicios de la década de 1990 en un contexto histórico convulso marcado por la compleja transición política, económica y social que debía poner fin a la guerra civil y refundar el Estado en Nicaragua⁸⁸. En abril de 1990, Violeta Chamorro asumía la presidencia en representación de una coalición de partidos políticos que derrotó al gobierno revolucionario en las elecciones llevadas a cabo en febrero de ese año. Recordemos que en Nicaragua había triunfado una revolución que derrocó a la longeva dictadura dinástica de los

⁸⁸ Sobre la transición nicaragüense ver Lacayo (2005) y Close (2005).

Somoza, en el poder desde 1936. La Revolución popular sandinista triunfó en julio de 1979 y durante una década luchó para darle forma a un ambicioso proyecto de transformación social que se enfrentó a la oposición de los Estados Unidos, a las fuerzas de la derecha local y regional, a los propios errores de su conducción política y a las limitaciones socioeconómicas estructurales. La agudización de estas contradicciones desembocó en una cruenta guerra civil y en la derrota electoral del proyecto revolucionario en 1990⁸⁹.

La transición política iniciada en 1990 implicó la refundación del Estado y la búsqueda de la paz por medio de frágiles consensos entre las élites enfrentadas al conflicto en los que prevalecieron las amnistías generales y una política de reconciliación y olvido sin justicia. A diferencia de lo ocurrido en El Salvador y Guatemala, en Nicaragua no hubo comisión de la verdad y un pesado manto de impunidad cobijó crímenes de guerra y violaciones de derechos humanos cometidas en el marco de la guerra. La reconciliación y la paz se impusieron sin justicia y sin propiciar procesos de construcción de memorias. Más bien, estas fueron acalladas, silenciadas, reprimidas, y un profundo silencio se impuso en las generaciones que habían participado en la lucha antisomocista, en la Revolución sandinista y en la guerra contrarrevolucionaria. Las memorias dolorosas de estos eventos se replegaron al ámbito privado y circularon clandestinamente en el seno familiar y, de forma incipiente, en los círculos culturales y las artes visuales⁹⁰.

La situación del país no era fácil. Después de los acuerdos de paz, el Estado sandinista había sido desmantelado con todas sus instituciones, incluyendo el Ministerio de Cultura y las instituciones culturales nacionales y territoriales. Los funcionarios de educación y cultura del nuevo gobierno liberal llegaron triunfalistas, quisieron hacer *tabula rasa* del pasado y definieron políticas culturales y educativas orientadas a borrar en la agenda pública y el espacio

89 Ver Sergio Ramírez (1999).

90 Ver IHNCA-UCA (2015).

urbano todo vestigio del régimen sandinista y su revolución. El neoliberalismo y sus valores se impusieron con crudeza en un país en ruinas y sobre una población que cargaba los traumas de la guerra y el desencanto producido por la derrota del proyecto revolucionario⁹¹.

En esta compleja coyuntura, diversos institutos de investigación, centros de documentación y bibliotecas fundados por el gobierno revolucionario fueron cerrados y sus acervos donados y transferidos a la Universidad Centroamericana (UCA)⁹². Un pequeño grupo de profesionales de estas instituciones fuimos absorbidos por la UCA para trabajar en la reorganización de los centros y su voluminoso patrimonio documental dentro del campus universitario. Para ese entonces, la universidad ya contaba con el Instituto Histórico Centroamericano (IHCA), centro de investigación fundado por los jesuitas a inicios de la década de 1960 con el propósito de promover la investigación histórica regional. Durante los siguientes treinta años, el IHCA construyó una voluminosa biblioteca alimentada por donaciones de colecciones documentales de intelectuales, políticos, abogados, escritores y poetas. Lamentablemente, esa colección también había sufrido los estragos del terremoto de 1972 y los recortes presupuestarios que afectaron el funcionamiento de la Universidad. De manera que el IHCA carecía de espacio apropiado, personal y presupuesto para operar. Estaba casi cerrado y con acceso restringido.

En el contexto de inestabilidad e incertidumbre generado por la reorganización institucional antes descrita, nuestra prioridad era salvar el patrimonio de las instituciones que se fusionaban o desaparecían. El peligro no solo era el deterioro causado por traslados y malas condiciones de almacenamiento, sino también los riesgos de destrucción intencional, confiscación o robo. De

91 Sobre las memorias, el espacio público y las políticas de memoria ver Vannini (2020).

92 Entre las instituciones más importantes se encontraban el Instituto de Historia de Nicaragua (IHN) y el Centro de investigación y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA).

manera que en ese momento era urgente proteger las colecciones documentales, así como rescatar archivos y bibliotecas de organizaciones no gubernamentales que cerraban operaciones en Nicaragua. Había que construir nuevos espacios para albergar colecciones fotográficas y de videos producidos por agencias de prensa nacionales e internacionales que se retiraban de Nicaragua. Terminada la revolución, el país había dejado de interesar a la prensa mundial. Asimismo, visitamos a periodistas, artistas, autoridades del gobierno anterior que querían deshacerse de sus archivos. Este inmenso caudal de documentación que rescatamos se añadió a las bibliotecas del IHN y del IHCA. De manera que teníamos bajo nuestra custodia una inmensa colección patrimonial, rica y diversa, que contenía información del siglo XIX y XX nicaragüense en todos los formatos existentes: libros, publicaciones periódicas, documentos impresos, archivos orales, colecciones fotográficas, microfilmes, diapositivas, miles de horas de videos de agencias de prensa, y también objetos museales entre los que había cerámicas prehispánica y colonial, máscaras de madera y un misterioso códice del siglo XVIII. Era el mejor acervo del país y estaba en riesgo. En medio de esta vorágine, asumí la dirección del nuevo instituto que estaba en gestación.

Los años siguientes fueron muy difíciles. Había que reinventarse, fundar una nueva institución, definir nuevos contenidos de trabajo, conseguir un local para albergar y organizar las colecciones documentales y, sobre todo, asegurar un presupuesto para el funcionamiento del instituto. Que difícil resultaba convencer a las autoridades de invertir en la preservación de bienes culturales en una situación de posguerra, con recurrentes focos de violencia en diferentes departamentos del país y condiciones de pobreza extrema que afectaban a una buena parte de la población.

Insistíamos en la urgencia de abrir espacios para promover la reflexión sobre los acuciantes problemas del país, de formar a una nueva generación de investigadores, actualizar a los existentes, vincular agendas de investigación

pertinentes con el ámbito académico de la universidad, y buscar formas creativas de articular el trabajo de investigación y docencia, la gestión del patrimonio documental y la proyección social. Para obtener apoyos y fondos, hablábamos del derecho a la cultura que tienen los pueblos y hacíamos énfasis en la necesidad de preservar las colecciones patrimoniales como recursos significativos en los procesos de construcción de memorias, para promover la reflexión sobre los valores democráticos, descubrir las raíces del autoritarismo y la violencia, y contribuir a la construcción de nuevas identidades y solidaridades.

Trabajamos duro, fueron años difíciles. Sin embargo, en medio de la crisis institucional encontrábamos pequeñas posibilidades que se fueron ampliando. A finales de la década de 1990 el nuevo Instituto (IHNCA) se había consolidado. Ya teníamos un edificio nuevo de tres plantas, las colecciones documentales estaban organizadas en áreas especiales, teníamos espacio para exposiciones y actividades culturales, y habíamos formado equipos multidisciplinarios para hacer trabajo de investigación, docencia y gestionar los fondos documentales. También habíamos logrado asegurar un presupuesto básico para cubrir los gastos de nómina y construir una amplia red de cooperación internacional que nos permitió financiar programas de formación, publicaciones, exposiciones, organizar eventos culturales, y una diversidad de proyectos que dieron visibilidad y reconocimiento al trabajo del instituto.

Poco a poco fuimos construyendo un equipo de investigación integrado por personas provenientes de varias disciplinas: historia, antropología, literatura, educación, arte contemporáneo, comunicación. La formación académica al más alto nivel de este personal fue una prioridad que se atendió por medio de becas, relaciones internacionales, intercambios y muchos seminarios. Empezaron también a fluir las publicaciones, libros y revistas que mostraban esa diversidad de temas, miradas y disciplinas. Con las colecciones de la biblioteca y el archivo histórico organizábamos exposiciones fotográficas, muestras de cine y video, presentaciones de libros y exposiciones de arte

contemporáneo. Jóvenes artistas hacían sus performances e instalaciones en las salas del instituto, que paulatinamente se convirtió en un centro de referencia en la región, un lugar de eventos académicos y culturales y de encuentro para profesores, estudiantes, y profesionales que acudían a las actividades y ocupaban los espacios que les facilitaba el IHNCA. La biblioteca y el archivo se convirtieron en referencias ineludibles para cualquier investigación sobre el país y nuevas publicaciones.



Imagen 1. El nuevo edificio del IHNCA en el campus de la Universidad Centroamericana (UCA) en Managua.

Renovación de agenda de investigación: la urgencia de la memoria

El regreso del Frente Sandinista a la presidencia en el 2006 fue una nueva ruptura en el proceso de construcción de instituciones democráticas iniciado con tanta dificultad en la década anterior. El FSLN que había regresado

al poder era un partido transfigurado con un nuevo discurso sobre la revolución y una nueva simbología mística que pretendía resignificar los sentidos de la revolución y su legado.

Las nuevas políticas culturales del gobierno del presidente Daniel Ortega agitaron los conflictos de memoria y pusieron en evidencia la urgencia de abrir programas sobre memorias y políticas públicas. Era imperativo promover la reflexión sobre los procesos de construcción de memorias en un momento en que las nuevas generaciones empezaron a irrumpir en el espacio público desplegando sus propias memorias de la década de los 80, de la revolución y también de la guerra y los traumas silenciados por treinta años. Asimismo, mi generación, la generación de la revolución, empezó a publicar sus memorias, estimulada o indignada por los nuevos relatos que desde el poder se imponían en el espacio público.

La historia reciente era una especie de tabú que se silenciaba en aras de la paz y la reconciliación, sin embargo, el conflicto y los traumas afloraban en muchos espacios, en las aulas de clase o en las proyecciones de cine de la revolución que organizaba el IHNCA en cada aniversario del triunfo revolucionario⁹³.

La llegada de la doctora Ileana Rodríguez al instituto abrió rutas para construir esa nueva agenda orientada a los estudios de memoria y cultura. El trabajo empezó con la organización de grupos de estudio integrados por jóvenes, profesores e investigadores del instituto. Se organizaron varios eventos internacionales que permitieron un fructífero intercambio de saberes y experiencias sobre otros países de América Latina. Se llevaron a cabo tres seminarios internacionales que pusieron las bases para la preparación curricular de un programa de maestría. Asimismo, se organizó el IV Encuentro Interdisciplinario de Estudios de Memoria cuyo contenido giró alrededor

93 Ver IHNCA-UCA (2019).

del tema “Pedagogías de la memoria: cultura y ciudadanía”. Este esfuerzo de reflexión colectiva, además de relacionarnos con redes académicas ya existentes, desembocó en la apertura de la Maestría en Estudios Culturales con énfasis en Memoria, Cultura y Ciudadanía⁹⁴.

El principal objetivo del programa fue la formación de jóvenes investigadores, algunos de ellos integrantes del grupo de estudio del IHNCA, así como actualizar y cohesionar a nuestro propio equipo de investigadores. Los egresados de la maestría debían ser capaces de hacer investigación de calidad y pertinencia, trabajar en docencia universitaria de pre y posgrado, desarrollar habilidades para la gestión cultural y del patrimonio, y la elaboración de políticas públicas para desempeñarse en organizaciones públicas y privadas. Los principales campos de investigación propuestos en el programa fueron los siguientes: sujetos, lugares, políticas y pedagogías de la memoria; historia reciente, transiciones y posguerra; testimonio e historia oral; procesos de formación de ciudadanías, especialmente ciudadanías étnicas, interculturales y de género; historia cultural, élites y marginalidades; legados intergeneracionales y procesos de transmisión del pasado; culturas juveniles, (audio) visuales y digitales.

La maestría contó con un cuerpo docente nacional e internacional especializado que se desempeñaba en universidades de Estados Unidos, Canadá, Francia, Argentina, Chile, Colombia, entre otros países. Cada docente contaba con investigaciones y publicaciones pioneras en los campos de la maestría.

Tanto los seminarios internacionales como la maestría produjeron una serie de publicaciones a través de las cuales se puede seguir esta elaboración colectiva y la irrupción de los estudios culturales en el quehacer del instituto. Nuestra Revista de Historia se enriqueció con artículos y ponencias presentadas en los seminarios. Los ejes articuladores de cada número giraban

94 Ver IHNCA-UCA (2012) (contiene el diseño curricular de la maestría).

alrededor de enunciados —como pedagogías de la memoria: cultura y ciudadanía⁹⁵; pasado y presente: intervenciones culturales⁹⁶; artes y políticas de la memoria en Centroamérica; memoria, ciudad e imaginarios urbanos en Centroamérica⁹⁷— que ampliaron la mirada de la revista a Centroamérica y el resto de América Latina, y pusieron en circulación valiosas investigaciones sobre nuestros temas de interés. La maestría produjo también libros con enfoques novedosos sobre la cultura política, las élites empresariales, las memorias de mujeres integradas en el ejército de la contrarrevolución y las políticas de memoria en el espacio público⁹⁸.

Sin embargo, quisiera hacer notar que el desarrollo de los estudios culturales en la región fue también resultado de la visión, esfuerzo y trabajo sostenido en otros espacios académicos. Me refiero en particular al grupo de estudio que fundó el Seminario Permanente de Estudio de la Literatura Centroamericana, nucleados alrededor del profesor guatemalteco nicaragüense, Franz Galich. El grupo integrado por jóvenes estudiantes se dedicó a investigar la literatura nicaragüense y centroamericana y pronto publicaron su primera revista impresa: *El Ángel Pobre. Revista de Teoría Crítica y Creación*. Después de los primeros siete números, y considerando las dificultades que plantea la circulación de revistas impresas dentro de Nicaragua y en la región, el grupo decidió publicar la revista en formato electrónico. De acuerdo con la información proporcionada por los fundadores, *Istmo. Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos* fue la primera revista electrónica en Centroamérica y una de las primeras de América Latina. Su interés inicial era la literatura centroamericana, sin embargo, poco a poco se abrió a otras formas de cultura popular como el cine, documentales, danza, música. Tanto el proyecto de estudio de la literatura

95 Ver IHNCA-UCA (2014).

96 Ver IHNCA-UCA (2015).

97 Ver IHNCA-UCA (2019).

98 Ver Agudelo (2017), Monte (2017), Vannini (2020), Rocha (2019).

centroamericana, como la publicación de la revista electrónica Istmo, tuvieron continuidad, se fortalecieron y enriquecieron con la incorporación de académicos centroamericanos y centroamericanistas dispersos en diferentes continentes. La revista se sigue publicando veinte años después, es de acceso libre y se sostiene con el trabajo voluntario de un equipo editorial y el apoyo técnico de dos universidades en Estados Unidos que hacen el trabajo de diseñar la revista, publicarla y alojarla en sus servidores. Por otro lado, el proyecto sobre la historia de las literaturas centroamericanas inaugurado en Managua 1995 por el Seminario Permanente de Estudio de la Literatura Centroamericana, y continuado por el núcleo fundador, multiplicado ahora en numerosos equipos de trabajo, llegó a la publicación de seis tomos bajo el sello editorial FyG Editores de Guatemala. El último se presentó en el VIII Congreso Centroamericano de Estudios Culturales que se llevó a cabo en Guatemala. En ese congreso, Istmo realizó un evento conmemorativo por los veinte años de la fundación. En un video elaborado para la ocasión, los fundadores de la revista destacan el carácter abierto, transdisciplinario y transnacional de la Revista Istmo, su carácter independiente y su aporte a la difusión de la literatura y cultura centroamericana en el mundo, a la creación de comunidades académicas, y a la interacción entre académicos, instituciones, regiones e interconexiones fuera de la región.

Para terminar, quiero presentar cuatro proyectos desarrollados por el IHNCA-UCA que tuvieron amplia proyección nacional e internacional y que muestran los esfuerzos realizados para poner el patrimonio documental al servicio de grupos sociales excluidos de los espacios académicos y muros universitarios. Los proyectos proponen pedagogías alternativas y participativas para promover procesos de construcción de memorias, integración de comunidades de memoria, constitución de redes de solidaridad y resistencia, empoderamiento de grupos étnicos minoritarios. Veamos:

Tren Cultural de la Alfabetización: Leer es poder



Imagen 2. La alfabetización en las zonas rurales. Archivo IHNCA, 1980.

El Tren Cultural fue un museo itinerante construido en tres furgones de carga, en los que se presentaba una exposición interactiva sobre la Cruzada Nacional de Alfabetización (CNA) de 1980. El archivo de la CNA resguardado en el IHNCA fue digitalizado y presentado en el Tren Cultural con una exitosa metodología participativa y significó una respuesta creativa a nuestra búsqueda de nuevos medios de comunicación dirigidos a la juventud, en particular a jóvenes estudiantes de educación media y a jóvenes que carecen de acceso a servicios culturales, museos y otros instrumentos educativos. El Tren fue el resultado del arduo trabajo de un equipo multidisciplinario e intergeneracional en el que debatían especialistas en educación, comunicación, cine, producción, historia, artistas, fotógrafos y muchos más.



Imágenes 3 y 4. El Tren Cultural en sus desplazamientos en Managua y Jinotega.
Archivo IHNCA, 2006.

Inaugurado en febrero de 2006, para conmemorar el 25 aniversario de la Cruzada Nacional de Alfabetización, el Tren Cultural viajó por Nicaragua visitando nueve cabeceras departamentales de las regiones del Pacífico, centro y norte de país. El proyecto inicial contemplaba la circulación del Tren Cultural durante un año, sin embargo, el equipo coordinador decidió permanecer más tiempo en cada ciudad para recibir a los numerosos grupos de estudiantes que solicitaban la visita. El Tren Cultural circuló por el país durante cinco años. Muchos de los 70 mil jóvenes que lo visitaron descubrieron por primera vez la historia de la Cruzada Nacional de Alfabetización de 1980, el acontecimiento educativo y cultural más importante de la historia de Nicaragua, que había sido borrado del discurso oficial. Por su carácter novedoso, la utilización de tecnologías interactivas y su enfoque en la transmisión de valores, el Tren Cultural recibió el respaldo de la Unesco y la colección documental fue inscrita en el Registro Internacional del Programa Memoria del Mundo de la Unesco en el año 2007⁹⁹.



99 Ver Vannini (2007).

¿PARA QUÉ SIRVEN LOS ESTUDIOS CULTURALES?



Imágenes 5, 6, 7 y 8. Diferentes aspectos del Tren Cultural y jóvenes disfrutando de las metodologías interactivas propuestas en las tres salas del museo. Archivo IHNCA, 2007.

¿PARA QUÉ SIRVEN LOS ESTUDIOS CULTURALES?



Imágenes 9 y 10. Una foto sorpresiva de cada grupo visitante y su impresión en un plegable constituyó un recuerdo de la visita.

El Paseo de la Memoria

Debido al incremento del público interesado en las exposiciones del IHNCA, el Paseo de la Memoria respondió a la necesidad de tener un espacio al aire libre para la realización de actividades culturales en espacios abiertos y amplios dirigidas principalmente a los estudiantes. Fue concebido como un espacio de recreación en el que se podía disfrutar arte, música, exposiciones fotográficas, filosofía, cine, o sencillamente un espacio de esparcimiento en el que siempre había un tema de reflexión sobre la importancia de la memoria, la historia, la cultura, el arte, la sociedad o los derechos humanos.

En el marco de los eventos conmemorativos al cincuentenario de la fundación de la UCA, inauguramos el Paseo de la Memoria con la exposición “Universidad y sociedad: 50 años de historia de la Universidad Centroamericana”. En los días siguientes se llevó a cabo un ciclo de cine latinoamericano sobre memoria y derechos humanos, con presentación de películas sobre Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Chile y Argentina. Asimismo, en el Paseo de la Memoria se realizaron magníficos conciertos al aire libre. Entre ellos un concierto por la paz con la participación de Carlos y Luis Enrique Mejía Godoy, música de la costa del Caribe nicaragüense y presentación de documentales sobre la herencia africana, elemento fundamental en la configuración de la identidad multiétnica y multicultural nicaragüense.

Entre las exposiciones presentadas en el Paseo de la Memoria se encuentran: “El disidente es el enemigo. Archivos de la represión en Alemania y Nicaragua”; “La Bestia. Historias de migrantes centroamericanos en su ruta al norte”, y “Vivas las queremos”, exposición que denuncia la violencia doméstica y el feminicidio como un mal social que afecta a las mujeres en Nicaragua.

No está de más señalar la forma participativa en que se construyó el Paseo de la Memoria. El diseño fue resultado de un concurso entre los estudiantes de la carrera de Arquitectura de la universidad, y el financiamiento provino de

102 colaboradores que compraron simbólicamente “un metro cuadrado terreno” en el paseo. Sus nombres están escritos en azulejos entre los ladrillos del piso. La venta simbólica permitió recaudar alrededor de 20 mil dólares.

Paseo de la Memoria

Estimada/o “XXXXXX”

En el año del 50 aniversario de su fundación, la UCA se propone la creación de un parque dedicado a la presentación de exposiciones fotográficas y actividades culturales al aire libre orientadas a fortalecer la memoria colectiva y la identidad de nuestra Universidad.

Este espacio llamado el “Paseo de la Memoria” se construye con el objetivo de invitar a la comunidad universitaria a reflexionar sobre la importancia de preservar la memoria, y en su inauguración se presentará una exposición fotográfica sobre la historia de la Universidad Centroamericana desde su fundación, en el año 1960, hasta el presente.

Diseñado por estudiantes de Arquitectura de esta universidad, el Paseo de la Memoria mide 800m² y su construcción cuesta 18 mil dólares. Debido a sus restricciones presupuestarias la UCA aportará el 50% de este monto por lo que invitamos a los alumnos, ex-alumnos, personal académico y administrativo, amigos y colaboradores que a lo largo de 50 años han sido parte de la familia UCA, a participar en la construcción por medio de la compra de un pedacito del Paseo de la Memoria. Cada metro² tiene un valor de 20 dólares. Puede adquirirse en el IHNCA/UCA o llamar telefónicamente al teléfono 22787317 Ext. 105. El nombre de los colaboradores será destacado en una placa a la entrada del parque.

Su aporte contribuirá a la creación de un espacio educativo y cultural que beneficiará principalmente a las nuevas generaciones. Atentamente

Margarita Vannini
Directora General
IHNCA/UCA



<http://ihnca.edu.ni/memoria>



Imagen 11. El Paseo de la Memoria.

Identidad y derecho de los pueblos indígenas

Con el objetivo de promover enfoques interdisciplinarios incluimos en nuestra agenda proyectos de investigación histórica y antropológica con los pueblos indígenas de las regiones del Pacífico y del Caribe nicaragüense. Además de la investigación y el trabajo de campo, se construyó una sólida confianza de los miembros de la comunidad con el instituto, a tal punto que nos confiaron los títulos reales de sus tierras comunales para ser restaurados. Estos documentos son de fundamental importancia para la reafirmación y legitimación

histórica de los derechos de los pueblos indígenas a la propiedad y usufructo de las tierras comunales. Los títulos reales fueron restaurados en España y devueltos a las comunidades indígenas del norte de Nicaragua. Los títulos restaurados permitieron realizar mapas georreferenciados de las tierras comunales y sus linderos. Con la participación de la población se construyeron museos comunitarios, y se elaboraron materiales docentes sobre la historia y la identidad de los pueblos indígenas para las escuelas. También se organizaron talleres de capacitación con jóvenes artesanos para recuperar prácticas ancestrales de trabajo con cerámica. Los talleres fueron impartidos por los artesanos mayores. La experiencia incluyó un intercambio de experiencias y saberes entre artesanos de diferentes regiones del país. Como se señaló antes, los resultados del proyecto fueron devueltos a la comunidad por medio de materiales pedagógicos que dotaron a los niños de las comunidades y a sus maestros de materiales de estudio más cercanos a su identidad y cultura.

Máscaras y cultura popular

Como producto de esta excelente relación con el Instituto Valenciano de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, fue restaurada una colección de máscaras de madera que constituye un valioso patrimonio cultural de Nicaragua. Las máscaras forman un conjunto muy interesante que permite construir un discurso sobre los procesos de mestizaje cultural derivados de la conquista y colonización española, sobre la diversidad cultural, la adaptación-transformación de tradiciones populares de tipo religioso y su sobrevivencia hasta el presente. La colección invita a realizar un intercambio de miradas y cruces culturales entre tradiciones heredadas del periodo colonial que todavía están vigentes.

A museum display of various theatrical masks. Several masks are arranged on a dark, angled shelf, while others are mounted on the wall above. The masks exhibit a range of expressions and are made from different materials, including wood and plaster. Some are painted with vibrant colors, while others are more naturalistic. The background wall is light-colored and features decorative elements like small, glowing starburst lights. Below the shelf, there are informational panels and a book or brochure.





Imágenes 12, 13, 14 y 15. La colección de máscaras del IHNCA en exposición en el Ateneo Mercantil en Valencia.

Después de su restauración, el IVACOR organizó en el Ateneo Mercantil de Valencia una exposición titulada “Máscaras. La colección del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica”, que estuvo abierta durante un mes. Vale la pena destacar el éxito alcanzado por la sección didáctica organizada para escolares de la ciudad, quienes, después de visitar la exposición, realizaban un taller de pintura y recorte de máscaras en cartulina. Esta actividad lúdica permitió un mayor acercamiento a las máscaras, sus usos, significados y un intercambio de información con los maestros y guías de la exposición, sobre interculturalidad, diversidad cultural y las relaciones entre España y América Latina. Finalizada la exposición en Valencia, la colección viajó a Génova, Italia, y fue presentada en Casa América, donde se organizaron otras actividades de difusión turística y cultural sobre Nicaragua. La colección cuenta con un catálogo en edición de lujo publicada por el Instituto Valenciano donde se muestran las máscaras y su proceso de restauración¹⁰⁰.



Imágenes 16 y 17. Portada del libro sobre la colección de máscaras del IHNCA y póster ilustrativo de las máscaras pintadas por los niños.

100 Ver IVACOR (2011).

Epílogo

Yo me retiré de la dirección del IHNCA en diciembre de 2017. La persona preparada para asumir mi puesto era un joven investigador copartícipe del aliento que inspiraban en esos días los estudios culturales. Para mi sorpresa, a inicios de 2018 la universidad aceleró un proceso de reestructuración de los centros e institutos de investigación. El fin era reunir todos los equipos de investigación en un solo instituto. Los investigadores de estos centros e institutos, incluyendo el que yo dirigía, el IHNCA, fueron trasladados al nuevo Instituto Interdisciplinario de Ciencias Sociales, cuya estrategia era volver a las ciencias sociales tradicionales. Desde esta perspectiva, el esfuerzo de muchos años para construir una comunidad académica alrededor de la agenda de investigación del IHNCA quedó truncado. También fue interrumpido el impulso iniciado por los estudios culturales. Los equipos de investigación se dispersaron. Todos los que se formaron en la maestría trabajan ahora en otros países y lugares, pero su impronta aleccionadora y singular permanece en los libros y revistas publicados, como haber fundacional.

La explosión social de abril de 2018, constancia de la honda crisis sociopolítica que sacude al país, dura ya cinco años. Las universidades nicaragüenses han estado en el centro del huracán autoritario que ha demolido nuestras frágiles instituciones democráticas. Dentro y fuera de Nicaragua se trabaja para construir consensos que permitan, una vez más, resolver la crisis, refundar el Estado y abrir nuevas sendas de paz y democracia con memoria y justicia. Hoy es menester afirmar, con las palabras de Enzo Traverso, que el acontecimiento traumático de una explosión social suscita reacciones colectivas fuertes que solo puede expresar la poesía. En tales momentos, imperan las emociones. El sentido de impotencia y frustración es una especie de hormigueo que se apodera de la población y afecta todas y cada una de las acciones y pensamientos. Un sol negro ha caído sobre Nicaragua y es inevitable

el pasmo, el éxtasis del espanto ante el colapso íntimo que rompe los diques entre el duelo personal y la emoción colectiva, esa sensación en la que uno cree haber apresado “el aliento de la historia”¹⁰¹.

Bibliografía

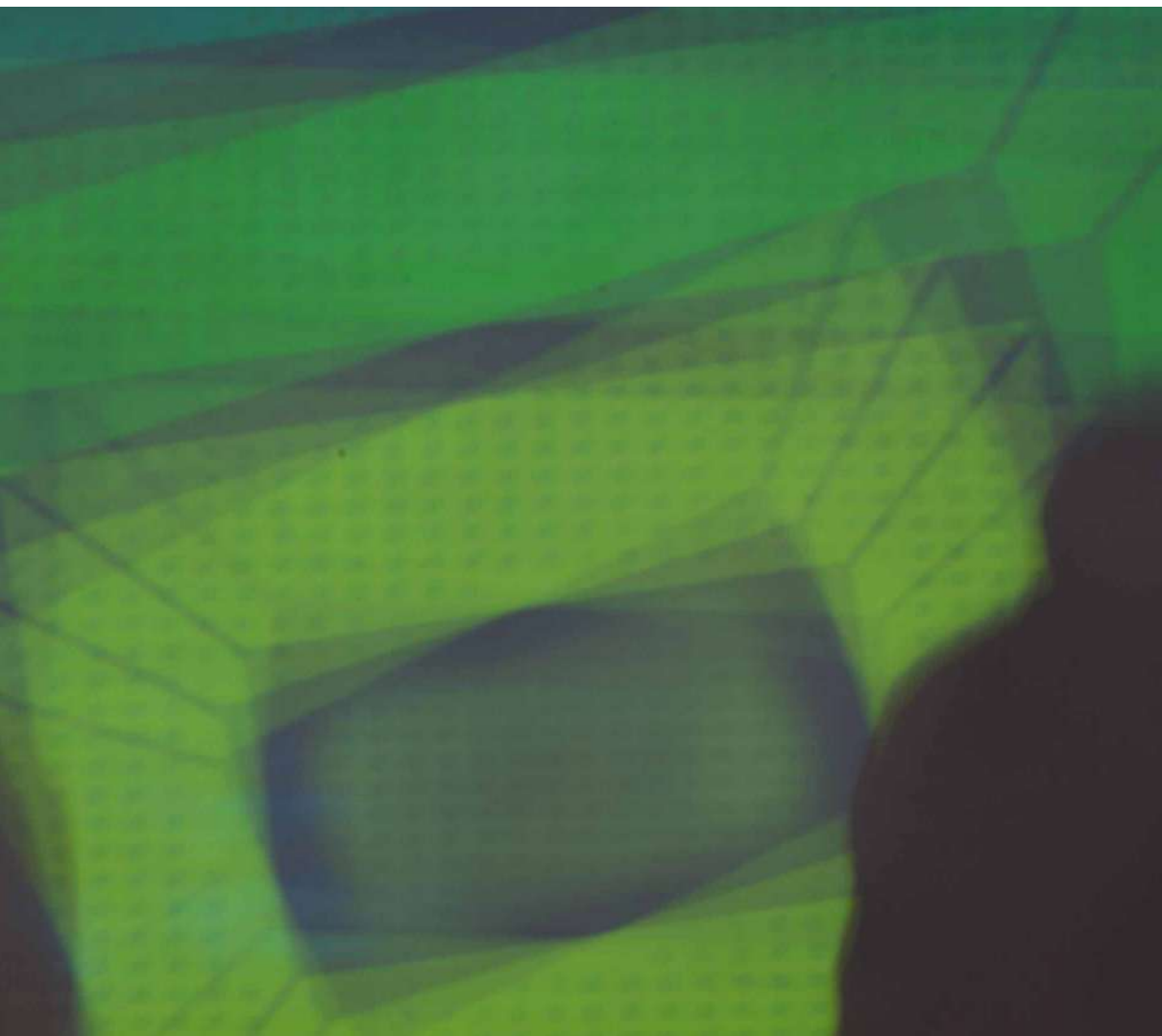
- Agudelo, I. (2017). *Contramemorias: discursos e imágenes sobre/desde La Contra. Nicaragua 1979-1989*. Managua: IHNCA-UCA.
- Close, D. (2005). *Los años de Doña Violeta. La historia de la transición nicaragüense*. Managua: Lea Grupo Editorial.
- Instituto de Historia de Nicaragua, Universidad Centroamericana (1994). *Memoria 1992-1993*.
- Instituto de Historia de Nicaragua, Universidad Centroamericana (1996). *Memoria de Actividades 1994-1995*.
- IHNCA-UCA (2008-2010). *Revitalización cultural y fortalecimiento de la identidad Chorotega. Identidad y derecho de los pueblos indígenas*. Programa de investigación IHNCA-UCA / IBIS.
- IHNCA-UCA (2012). *Memoria, Cultura y Ciudadanía II. Revista de Historia*, 28.
- IHNCA-UCA (2013). *Estado, cultura y ciudadanías en Nicaragua. Revista de Historia*, 30.
- IHNCA-UCA (2014). *Pedagogías de la Memoria: Cultura y Ciudadanía. Revista de Historia*, 31.
- IHNCA-UCA (2014). *Pedagogías de la memoria: cultura y ciudadanía. Memoria del IV Encuentro Interdisciplinario de Estudios de Memoria. Revista de Historia*, 32.
- IHNCA-UCA (2015). *Pasado/Presente: Intervenciones Culturales. Revista de Historia*, 33-34.
- IHNCA-UCA (2019). *Recordar el pasado para imaginar otro futuro: artes y políticas de la memoria en Centroamérica. Revista de Historia*, 36.
- IVACOR (2011). *Máscaras. La colección del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica*. Valencia.
- Lacayo, A. (2005). *La difícil transición nicaragüense en el gobierno de doña Violeta*. Managua: Colección Cultural de Centroamérica.

101 Ver Traverso (2022).

- Monte, A. (2017). *Paisaje/sujeto/Nación, Turismo e inversión en Nicaragua (1892-1940)*. Managua: IHNCA-UCA.
- Ramírez, S. (1999). *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*. México: Aguilar.
- Rocha, D. (2019). *Crónicas de la Ciudad: Cochones, lirismos, memorias*. Managua: Soma Fondo Editorial.
- Rodríguez; I. (2012). Programa de Maestría Interdisciplinaria en Memoria, Cultura, Ciudadanía. Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica. Universidad Centroamericana. *Revista de Historia*, 27, 129-135.
- Traverso, E. (2022). *Pasados Singulares. El “yo” en la escritura de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vannini, M. (2007). El Tren Cultural: Memoria de la Cruzada Nacional de la Alfabetización de 1980 en Nicaragua. *Revista de Historia*, 22, 149-161.
- Vannini, M. (2013). Memoria y Ciudadanía: la digitalización del patrimonio documental en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana. Ponencia presentada en el IV Congreso de Estudios Culturales. San José.
- Vannini, M. (2020). *Política y memoria en Nicaragua. Resignificaciones y borraduras en el espacio público*. Guatemala: FyG Editores.

LA CULTURA ENTRE LA TEORÍA Y LA GESTIÓN PÚBLICA. DESACOPLES, TENSIONES Y COMPLEJIDADES

Por Mónica Lacarrieu



La cultura entre la teoría y la gestión pública.

Desacoples, tensiones y complejidades

Por Mónica Lacarrieu

Recientemente se llevó a cabo en México la Mondiacult 2022, evento desarrollado bajo el título de “La cultura como bien público global”. La mayoría de nosotros recordamos la Mondiacult 1982 como un espacio en el que se redefinió el término cultura desde la concepción antropológica, considerando que esta perspectiva contribuiría a trascender el concepto asociado a las “bellas artes” y la idea de excelencia cultural. Cuarenta años después, muchos de los que nos dedicamos a este campo esperábamos un giro cuestionando “nuestros modos habituales de pensar”, o sea, no solo más allá de aquella visión restringida sino, particularmente, en relación a un nuevo “pensamiento descentrado” (Zizek, 2006, p. 13, citado en Agier, 2002, p. 10). Este giro no se produjo, pues aquella definición se replicó a lo largo y ancho del evento.

Aunque conceptualmente no se ha producido ese cambio, sí ha habido descentramientos, tanto desde el pensamiento conceptual como desde procesos públicos, en algunos campos de la cultura (el patrimonio es un buen ejemplo en ese sentido). No obstante, los descentramientos se han constituido más como parte de estrategias diseñadas para tomar las calles, bajar de las sierras, generar espacios culturales propios de los sectores vulnerables en relación a los pensamientos que emergen de encuentros mundiales, de

institucionalidades, incluso, de las academias. De hecho, tanto los expertos, como incluso los gobiernos y sus representantes, tienen y tenemos conciencia de los cambios y problemáticas que están sucediendo. Sin embargo, consensuamos y cuestionamos poco las palabras, discursos y declaraciones que emergen de organismos de cooperación internacional como Unesco (en el caso mencionado al inicio de este texto). Asimismo, las instituciones gubernamentales en las que muchos de nosotros solemos desarrollar actividades de gestión, adoptan perspectivas teórico-conceptuales que han sido cuestionadas desde la academia, en parte porque no cuentan con herramientas prácticas asociadas a las definiciones contemporáneas (es decir ha habido avances conceptuales, pero no necesariamente metodológicos vinculados a la gestión), si bien (como ya mencionamos), algunas áreas, dependiendo de los gobiernos, como las asociadas a la diversidad cultural, las de formación cultural o las de patrimonio (en determinadas coyunturas políticas), retoman aspectos de las nuevas visiones e ideas relacionadas con el concepto crítico de cultura.

El objetivo de este texto es desarrollar cierta reflexión sobre la distancia entre la investigación académica y la gestión pública, un problema frecuente a lo largo del siglo XX, si bien en los últimos años dichos ámbitos han comenzado a reunirse, no por ello sin desaparecer cierta tensión asociada a la brecha preexistente. Y una pregunta que nos inquieta: ¿qué sucede con esta tensión cuando enfocamos nuestro quehacer en el campo de la cultura y los estudios culturales?

Es por ello que nos interesa abordar los desacoples, tensiones, y desafíos en torno de los cuales se constituye la cultura como teoría y como gestión política/pública (cultura pública). Nos preguntamos ¿qué encuadres teóricos/conceptuales sirven para la academia y cuáles pueden acoplarse a las prácticas políticas y de gestión? Brevemente: ¿qué encuadres teórico-conceptuales sirven para la gestión? O bien, ¿cómo ha sido posible convertir el concepto de

cultura en objeto de política pública? (Nivón Bolán, 2006). Es nuestro interés responder a estos interrogantes reflexionando críticamente sobre el lugar de las teorías y estudios de la cultura e indagando sobre prácticas de la gestión pública en casos específicos.

A partir de experiencias personales (como investigadora y en el rol oscilante asociado a la gestión pública), intentaremos responder sobre esa relación compleja, considerando que, desde hace tiempo, se han producido cambios en las perspectivas conceptuales vinculadas a pensar la cultura que no terminan de cuajar en las estructuras organizativas relacionadas con este campo. Partiendo de la comodidad/incomodidad personal, vinculada la primera al lugar académico y la segunda a los espacios de gestión por los cuales transitó, estas páginas son un ejercicio de reflexión asociado a ambos ámbitos. En busca de ciertos atajos que nos permitan movernos entre la comodidad/incomodidad es que procuramos observar las complejidades del vínculo que proponemos analizar e incorporar nuevas lecturas sobre los desajustes y tensiones, intentando gestar un pensamiento y una práctica propositiva que permita encontrar estrategias de complementariedad. Para ello no solo recurriremos al discurso plano, sino también a recursos que contribuyan en la reflexión crítica pasible de ser comprendida y aplicada por diferentes actores sociales, incluyendo gestores, funcionarios, comunidades.

Entre la cultura como concepto y la cultura como asunto público: ¿sirven los estudios culturales?

El siglo XX tuvo a la cultura como un espacio parcelado.

Hoy hay que fracturar esa parcela.

Lo bello, lo artístico y lo estético:

qué tipo de relación han mantenido con el poder.

La cultura es de interés general...

Ramiro Noriega

Ramiro Noriega, exministro de Cultura y exrector de la UARTES¹⁰² de Ecuador, hace unos años y habiendo transitado por el campo de las políticas culturales, planteaba los desafíos contemporáneos que, hasta la actualidad, se presentan en el campo de la cultura como asunto público. Pero al mismo tiempo daba cuenta de la prevalencia de los “viejos contenidos” dados a la cultura, aun cuando algunos de ellos, a través de categorías en auge, puedan ser vistos como innovadores.

Vinculado a ello, Eduardo Nivón Bolán (2022) señaló: “En el siglo XXI, las políticas culturales discuten cómo conformarse de acuerdo a la cultura contemporánea, la cual es un complejo de prácticas articuladas en torno a la *creatividad* y la identidad y que busca desarrollarse en torno a valores tales como la *diversidad, el diálogo, la tolerancia y la democracia*” (p. 19, el resaltado es nuestro). Esta cuestión parece haber llevado por un debate acerca de cómo entender la cultura en el campo de la actuación pública, no obstante, como hemos resaltado anteriormente, bajo el regreso de conceptos perimidos para la academia.

¹⁰² Universidad de las Artes creada en 2013 en la ciudad de Guayaquil por el expresidente Rafael Correa en el marco de la creación de cuatro universidades emblemáticas.

Algunos autores han categorizado a la cultura como un “término con muchos significados”, es decir, en relación a “viejos y nuevos conceptos”:

Autores/Conceptos	“¿Viejas?” categorizaciones	“Nuevas” categorizaciones
Eduardo Nivón Bolán (2022)	- Cultura como excelencia-perfección - Cultura como “modo de vida”	- Cultura “como valor”, ampliada y relacionada al desarrollo cultural, en clave de diversidad cultural, libertad de creación (consecuencia del accionar de la cooperación internacional - Unesco).
Eduardo Restrepo (2012)	- Cultura como “modo de vida” - Cultura como sistema de significados	- Estudios culturales: cultura y poder (tendencia académica).
Susan Wright (1998)	- Cultura como “modo de vida”: “cultura auténtica”	- Cultura como un proceso conflictivo de construcción de significado (concepto académico con efectos políticos).

Como puede observarse en el cuadro elaborado para este texto, siguiendo las apreciaciones de tres antropólogos, la cultura como “perfección” e “instrumento de conocimiento”, pero fundamentalmente como “modo de vida” se incluye dentro de los “viejos significados” (Wright, 1998) vinculados con la idea de “aldea”, “pueblo”, “lugar antropológico” (Augé, 2000). No obstante, como señalamos en la introducción de este texto, la Unesco inicia debates en los años 70 y 80, arribando a una aparente perspectiva ampliada de la cultura como consecuencia de la necesaria vinculación con el desarrollo. Llama la atención que en plena crisis teórico-antropológica de la categoría (la década de los 60 fue el disparador de la misma), el organismo propone redefinirla bajo la concepción “antropológica”, estimulando una amplia aceptación en

todos los niveles de actuación (global, nacional, local) e incluso en el marco de las políticas, planes, proyectos y programas institucionales. Es obvio que la finalidad de la Unesco en aquella Mondiacult de 1982 fue escapar de las restricciones que se había impuesto a la cultura en el campo de las políticas públicas. Nos referimos a la visión elitista asociada a lo artístico, la ilustración y la consagración (tal como lo señalara Noriega cuando fue ministro de Cultura (2009-2010) o bien José Nun cuando fue secretario de Cultura en Argentina (2004-09). Sin embargo, como lo plantea Nivón Bolán, (2022, p. 19), esta perspectiva implicó ver la cultura como externa a la vida social haciendo factible la generación de valores vinculados a la diversidad, los derechos humanos, el diálogo, la paz, pero al mismo tiempo a distancia de la academia: la cultura como hecho social no supone valores.

“Si entendemos la cultura como el flujo de significados que los seres humanos crean e intercambian, no cabe en ella valores éticos positivos o negativos”

(Nivón Bolán, 2022, p. 19).

El concepto antropológico de la cultura retoma la visión universalista y evolucionista (cuyo referente fundamental ha sido Taylor a fines de siglo XIX), así como la particularista-relativista (desarrollada principalmente por Franz Boas en los inicios del siglo XX) y, siguiendo a Susan Wright, la perspectiva funcionalista británica representada en la figura de Bronislaw Malinowski, para la misma época en que Boas elaboraba su idea de cultura. Probablemente la definición más relacionada a esta concepción es la legitimada por Taylor (1975, p. 29):

“La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”.

No obstante, la caracterización de la cultura como “modo de vida” no deja de estar relacionada, también, a las culturas como entidades acotadas y auténticas (relativistas), así como a la cultura como comunidad de pequeña escala, homogénea y equilibrada (funcionalistas).

La noción ampliada no incluyó, entonces, un pensamiento descentrado (retomando la visión de Michel Agier 2012, p. 10, quien cita a Zizek, 2006, p. 13), un pensamiento que podría cuestionar nuestros modos habituales de pensar, tal como lo señalara Zizek. Es así que, aunque esta concepción que fue consensuada desde la cooperación internacional y en el campo de la cultura pública, supuso algunas aperturas, también derivó en un relativo retroceso respecto de las teorías contemporáneas de la cultura. En este sentido, llama la atención que, si bien esa categoría de cultura había surgido de la necesidad de negar la raza, en tanto concepto propio de fines de siglo XIX, al mismo tiempo se había constituido como instrumento de negación de los procesos históricos, el conflicto y el poder, y es por ello que Trouillot (2011) planteó que el éxito popular de la cultura fue su desaparición teórica de la antropología (obviamente hablando de los años 60 y al menos hasta los 80-90).

Recientemente y luego de analizar estos cambios producidos en Unesco, Eduardo Nivón (2022, p. 39) se preguntó:

¿Cómo ha sido [es] posible convertir la cultura en objeto de política?

Hace un tiempo, cuando la discusión recién asomaba, Ticio Escobar (2005) consideraba que el concepto amplio de cultura facilitaba la inserción de los

derechos culturales (identidades, memorias, bienes y prácticas simbólicas, entre otros componentes) en el espacio legislativo, mientras el restringido y más específico permanecía en el campo de las políticas culturales. Cabe acotar que esta distinción se fundaba en una definición ampliada de la cultura que, evidentemente, trascendía y trasciende la valorada por Mondiacult. El argumento de Escobar (2005) puede sintetizarse en el siguiente cuadro:

Cultura: concepto ampliado	Cultura: concepto restringido
La ampliación de la cultura, en este caso, se asume por fuera y más allá de la concepción antropológica evolucionista-particularista-funcionalista. Por un lado, supone incluir dentro del concepto los bienes y prácticas que atraviesan la vida social ordinaria en sus diferentes aspectos. Por el otro, implica la cultura como redes de sentido y los procesos de significación que atraviesan las acciones de los sujetos y a partir de los cuales se reconocen en sus colectivos y se diferencian de otros (p. 165).	El concepto ampliado tiene límites en el marco de las políticas culturales. Estas “refieren a intervenciones planificadas que el Estado hace a nivel de los asuntos culturales”. “Regula, determina criterios, orienta, impulsiiona determinadas prácticas para compensar los desequilibrios que el mercado produce”. Pero, estas acciones del Estado en clave del concepto ampliado puede convertirse en un “intervencionismo público”. O sea el Estado “no puede intervenir en las maneras de pensar, sentir, comer, vestir, etc.” de los grupos sociales. Dicho en otras palabras, las políticas culturales y las intervenciones que se derivan de las mismas no pueden accionar en el terreno de los microcircuitos (pp. 166-167, traducción propia).

Como en el caso de Escobar, otros autores promovieron el debate sobre la conceptualización, sin por ello desarrollar teorías de la cultura, evitando, incluso, la distinción que realiza este autor y la vinculación entre los debates académicos y las políticas culturales y/o la cultura como política. Por ejemplo, Arjun Appadurai (2001) salió de la idea sustantiva y objetivada de la cultura incorporando una adjetivación que lo llevó a distinguir la “cultura” de lo “cultural”. El autor partió de pensar como elemento más valioso de la cultura, el concepto de

diferencia. No obstante, a distancia de la idea de cultura como “modo de vida” y la diversidad que la atraviesa, pues lo “cultural” ubica a la cultura entre las diferencias, los contrastes, las confrontaciones, los conflictos.

¿Cómo ha sido [es] posible convertir la cultura en objeto de política? es la pregunta que, como ya mencionamos, se hizo Nivón Bolán recientemente (2022, p. 39). Un interrogante que en un texto anterior incluía otro: ¿qué aspectos de la cultura involucran un objetivo público? (2006, p. 20). Este fue realizado en relación a los debates contemporáneos sobre las políticas culturales, en un intento por dilucidar qué definición de cultura sería la apropiada en la gestión de aquellas. Y no resulta sorprendente que, como Escobar, estableciera una brecha entre el concepto y el recorte que debe hacerse sobre el mismo en el marco de la acción pública. Así, en primer lugar, Nivón Bolán habla de dos sentidos implicados en el término, de los cuales el segundo es el que procura retomar la Unesco a partir de la concepción antropológica:

La cultura vinculada a valores y prácticas reducidas al campo de lo estético y/o del conocimiento.

Las culturas entendidas como los valores, prácticas y representaciones que subyacen a toda actividad humana. Se asume como la totalidad de la experiencia aprendida por una comunidad (“modo de vida” para la Unesco).

Tanto Escobar como Nivón Bolán encuentran un énfasis asociado a la concepción antropológica que ha llevado a pensar que la “cultura es todo” o que “todo es cultura”, o sea que todo debería ser objetivo de la política pública. No obstante, como señala Nivón Bolán y como observamos en la apreciación de Restrepo (2012), aunque relacionada a la corriente simbólica, en la versión sofisticada de la academia se ha compartido una definición contemporánea vinculada a la “cultura como entramado de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se las reproduce y transforma constantemente” (Nivón Bolán, 2006, p. 20).

Desde esta cuestión, la pregunta de Nivón Bolán (op. cit.) acerca de qué componentes de la cultura involucran un objetivo público se expande hacia un interrogante más específico vinculado a la definición académica:

¿Pero todo proceso de significación debe tratarse como asunto público?



Como Ticio Escobar, aunque con ciertos matices, Eduardo Nivón Bolán considera que debe hacerse un corte “para solo convertir en objeto de la política aquellos segmentos de la cultura que para existir, preservarse o generalizarse requieran de atención como parte de lo público. (...) No todo fenómeno cultural —en cuanto producción de sentido— debe volverse objeto de política pública, sino solo aquellas prácticas socialmente organizadas que para ejercerse requieran protección, fomento, salvaguardia o reglamentación (pp. 20-21).

Citar a la primera dama de México en ocasión de la última Mondiacult (2022), puede contribuir a afinar la temática:

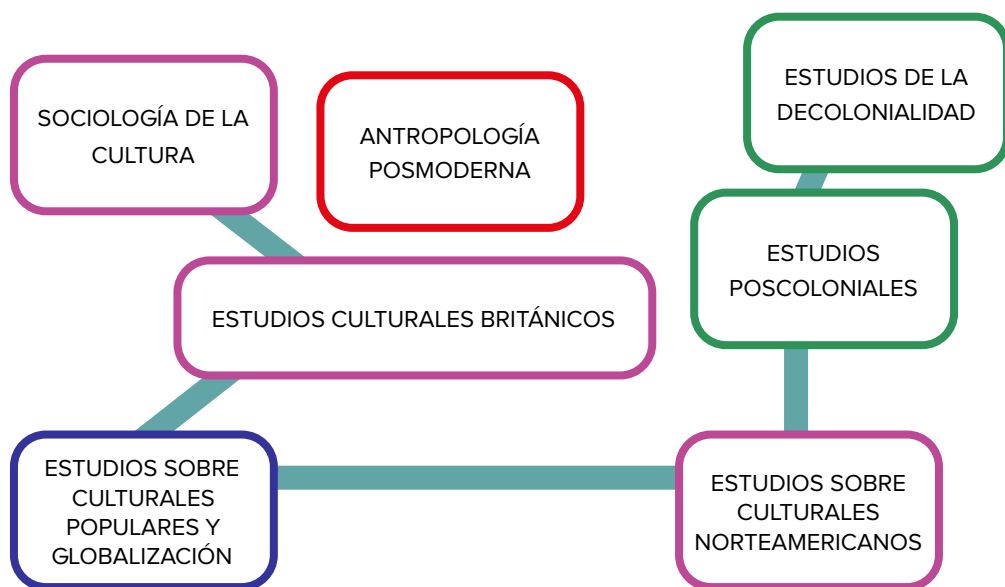
“La cultura es el poder de lo múltiple, la diversidad y la cultura incluyente, antirracista...”.

Sin embargo, las políticas públicas de la cultura suelen ser excluyentes en los procesos vinculados a la gestión, aun cuando en el discurso se refieran a la inclusión. No obstante, como se observa en la frase seleccionada, mediante la puesta en escena de discursos y programas, la “cultura como modo de vida” encuentra un espacio cuestionado por los autores mencionados. Lo múltiple y la diversidad apuntan a la concepción antropológica, llevando a la idea de que la “cultura [puede ser] todo”, sin embargo, silenciando las tensiones, disputas y relaciones de poder emergentes de escenarios multiculturales, y en ese sentido, negando la posibilidad de situar el campo de la cultura en procesos antirracistas. Incluso, si miramos casos como los conflictos asociados a los mapuches del sur de Argentina y de Chile, es posible observar que, en escasas ocasiones, este es un objetivo y un interés construido desde la visión de lo “múltiple”, pero tampoco es parte de su inclusión en los segmentos a legitimar por las políticas culturales.

Es por ello que cuando se aceptó, particularmente en los espacios de gestión y/o práctica institucional, que la cultura se asumiría en relación a su concepción antropológica, la academia se separó, aun más, en tanto se plasmó como noción y estrategia negadora, como solución o instrumento reparador de los problemas de otras áreas de la vida social, como no problemática (es decir, se evitó la idea de la “cultura como problema”). Según la perspectiva en la que encuadramos este texto, en este contexto tan complejo, esta decisión se ha profundizado: la negación de la cultura o de lo cultural como un problema público y social legitimado, no solo por los gobiernos sino también por la sociedad en su conjunto, llevan a esa profundización.

La problemática que estamos tratando a lo largo de este artículo amerita una breve digresión y que fuera objeto de interés en la conferencia dictada (24 de octubre de 2020) en el marco del ciclo “¿Para qué sirven los estudios culturales?”, organizado por el Instituto Rodolfo Walsh del Chaco y la Universidad

Javeriana de Colombia. Como ha señalado Restrepo (2012), los estudios culturales están próximos (no siempre en términos de la misma distancia) de otros estudios o teorías que graficamos en la diapositiva que mostramos a continuación.



Kuper (2001), quien retoma a Terence Turner (1993), señala que las nuevas tendencias en cultura, como los estudios culturales, no han mirado a los antropólogos y sus teorías sobre la cultura (de allí que, en la primera diapositiva, la antropología posmoderna que avaló las luchas multiculturales fue ubicada por fuera del mapa de articulaciones que se pueden observar en relación a los otros enfoques). Pero sí es posible decir, como lo resalta Kuper, que los estudios culturales se plantearon como un desafío para la antropología cultural, pues incluyeron las bellas artes pero también la cultura popular, los medios de comunicación, el multiculturalismo, entre otros temas. O en palabras de Restrepo (2012), quienes se manifiestan incómodos con estos estudios son los antropólogos que sienten que son redundantes respecto de lo ya

construido por esta disciplina, al mismo tiempo en que los que se muestran cómodos, los observan transdisciplinarios y asociados a problemas como la globalización, las industrias culturales o la gestión cultural. Es evidente que, más allá de su carácter transdisciplinar, estos estudios son comprensibles en diferentes ámbitos institucionales (británicos, norteamericanos e incluso latinoamericanos) y también en relación a contextos sociohistóricos específicos (por ejemplo, los latinoamericanos se han constituido más como parte de una exportación de los estudios que nacieron en los EE.UU., aun cuando la producción de Stuart Hall, instalado en Birmingham¹⁰³, fue sumamente relevante en nuestra región).

Como se observa en el gráfico, los estudios culturales no pueden entenderse si no es en diálogo con los otros enfoques (sean teorías o estudios). En ese sentido, los vínculos dependieron de ese cruce transdisciplinar y de los contextos de emergencia, si bien más que en el campo de la cultura propiamente dicha, todas estas perspectivas han estado mayormente centradas en lo cultural visto como proceso y como “diferencia situada” (Appadurai, 2001). Los estudios culturales han sido al mismo tiempo una “búsqueda académica y un movimiento político” (Kuper, 2001, p. 265), tal como fue posible observar en la trayectoria de Hall, quien, además de debatir sobre la diferencia y las identidades (entre otras cuestiones), fue un activista de la negritud en relación a los multiculturalismos presentes en Inglaterra y a su propia historia jamaicana, estrechamente vinculada a esa identidad negra. No obstante, no todo vale dentro de estos estudios e incluso por momentos es difícil de especificar a qué se dedican los mismos. De allí que los antropólogos hayan objetado los estudios culturales en relación a algunos de los temas que trabajaron, como artes, medios de comunicación, etc., es decir solo una parte de aquello que

¹⁰³ Este Centre for Contemporary Cultural Studies en la Universidad de Birmingham, creado por Hoggart en 1964, fue el espacio de investigación de Hall y desde el cual gestó sus estudios y conceptualizaciones.

la antropología ha denominado cultura y bajo una perspectiva más específica. Tal vez por ello es que Unesco optó por la concepción antropológica de la cultura.

Los *estudios culturales* se han visibilizado como una tendencia progresista vinculada a su campo, mediante la visibilidad de la articulación entre la cultura y el poder. En ese sentido, de acuerdo a Restrepo (2012, pp. 128-129), no se interesaron por la cultura en sí (como se supone hizo la antropología), sino “por cómo se encuentra articulada constitutivamente con los dispositivos del poder (y de la resistencia) concretos, de particular relevancia política para la comprensión e intervención en el presente”.

Agregando que “para los estudios culturales, el poder es más el ejercicio de ciertas relaciones de fuerza donde las subjetividades, corporalidades y espacialidades son producidas y confrontadas en diversas escalas” (p. 129). En esta línea de pensamiento es que la antropología, enfrentada a los estudios culturales, se preocupó (desde la academia) por incluir “la cultura [como un concepto y una herramienta que] sirve al poder y que es (y debe ser) contestada” (Kuper, 2001, p. 266).

Ahora bien, las diferentes corrientes teóricas y perspectivas contemporáneas relacionadas entre sí (como se observa en la diapositiva anterior), redefinieron crítica y académicamente la cultura como campo procesual de disputas y de relaciones de poder, y como un ámbito de conflicto y productor/reproductor de desigualdades sociales (tal como se presenta en las diapositivas 2 y 3).

Vertientes contemporáneas: de la “Cosa cultural” al proceso cultural.

De la cultura a lo cultural

- La cultura como instancias en la que cada grupo organiza su identidad: la cultura como diferencia situada - lo cultural
 - Dimensión de cualquier práctica o relación social mas que una cosa en el mundo: lo cultural no es un ámbito separado y autónomo de la vida social
 - Lo cultural nos lleva al terreno de las diferencias, pero también de los contrastes y las comparaciones
- La cultura como instancia de producción y reproducción de la sociedad: lo material y lo simbólico / lo cultural y lo social
- La cultura como instancia de construcción de consenso y hegemonía: configuración de la cultura política/pública y de la legitimidad
 - Como dramatización eufemizada de los conflictos sociales
 - La cultura como arena de disputas materiales y simbólicas

Definición contemporánea: en el cruce de las disciplinas con fuerte incidencia de lo antropológico

- **La cultura como proceso: “Cultura abarca el conjunto de los procesos sociales de significación, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo y transformación de la significación en la vida social” (García Canclini, 2004)**
- Producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido
- **La cultura como arena de disputas materiales y simbólicas**

La trayectoria de la cultura (en su historización) es la de un concepto que se distancia del contexto de su práctica, un concepto creado, en parte, como respuesta teórica a problemas políticos, perdiendo, en ocasiones, su potencia teórica y su potencial político. No obstante, su surgimiento y su éxito de origen fue “una jugada política en la teoría” (Trouillot, 2011, p. 180) a fin de neutralizar la raza y de contribuir al ejercicio colonizador de las administraciones coloniales. Sin embargo, tal como lo plantea este autor, “Dentro de la academia la cultura pudo ser interpretada como un paso atrás con relación a la política; este paso hacia atrás pudo haber sido saludable si el espacio privilegiado que creó hubiera servido para hablar al poder, aunque fuera indirectamente. Desafortunadamente el péndulo nunca regresó. El espacio privilegiado se volvió un refugio [teórico]”, es decir, una “jugada teórica de la política”. En relación a ello, el autor ha dicho:

La cultura nunca salió para hablar al poder. Dentro de los términos de su historia de despliegue el concepto de cultura fracasó en enfrentar su contexto. Lo que veo como un alejamiento de la política es inherente a ese despliegue y a los silencios que produjo. Los silencios en los que insisto no son políticos —aunque también hubo bastante de ellos—. Son silencios teóricos que escudaron a la teoría de la política o, mejor dicho, de lo político”. (p. 188)

Si desde la antropología hubo durante mucho tiempo (a pesar de la “jugada política de la teoría”) un silenciamiento del poder / lo político en relación a la cultura, por el contrario, los estudios culturales (sin descartar otros enfoques teóricos) han supuesto, antes que una acumulación de conocimientos, “una *práctica intelectual* en estrecha relación con intervenciones políticas concretas” (Restrepo 2012, p. 130). Esto quiere decir que, en este sentido, la teorización de lo político y la politización de lo teórico (como señala el mismo autor) no se vincula necesariamente a las políticas de la cultura, sino a las luchas

de poder en situaciones concretas que solo se entienden en contextos específicos. Aunque no por ello son la panacea, como dice Restrepo (Op. cit., p. 132), de “la politización del trabajo intelectual y de la teorización de la agencia política”. Pero sí tanto los estudios culturales como otros enfoques (incluso algunos relacionados con la antropología) están politizando la cultura o la insertan entre territorios del poder y en ese sentido, los “tomadores de decisiones” (como señala Susan Wright, 1998) se apropian de conceptos que encajan (aunque en ocasiones distorsionados de la producción académica) en procesos de disputa por la construcción de significados en torno al poder.

Entonces, ¿sirven los estudios culturales? En cierta forma sí, pero podríamos aventurar que, como señala Wright, también puede servir la antropología, cuando se enfrenta a los nuevos significados de la cultura, u otras perspectivas teóricas que se aproximen al campo de la cultura desde una mirada asociada al poder / lo político. Entonces esta pregunta es relativa y solo comprensible en relación a las prácticas concretas en las que los académicos (a veces activistas o gestores) intervengan, considerando que, en líneas generales, cuando el especialista se aproxima al ámbito de las experiencias institucionales o comunitarias (por mencionar solo dos tipos) suele encontrarse con el dilema asociado a un desajuste al que llega cuando se alejó de la academia: entre los debates propios de las perspectivas teóricas y las prácticas empíricas con las que deberá lidiar sin herramientas para resolver problemas.

Por lo tanto, ¿se trata de pensar si sirven los estudios culturales, la antropología, los estudios poscoloniales, o cualquier otro enfoque contemporáneo? Tal vez no, o al menos no necesariamente. En todo caso, puede tratarse de virar la mirada desde lo político / la politización hacia la cultura como asunto público (cuestión que ya hemos comenzado a abordar en este tópico).

Tensiones y complejidades entre las teorías, las políticas culturales y la gestión pública a la luz de experiencias concretas

Iniciar este tópico con un caso concreto del que participamos (la autora de este texto y un equipo interdisciplinario) puede contribuir en el análisis que estamos realizando.

Probablemente una de las mejores experiencias en las que mi lado académico y mi rol institucional tuvieron cercanía, fue cuando contribuí a la creación de un Instituto de Cultura Pública. Pero sobre todo esa cercanía tuvo relación con la misma noción que seleccionamos y decidimos utilizar y que procuró distanciarse de la categoría de gestión cultural. Me refiero al concepto de cultura pública en tanto implicaba trascender el ámbito de lo estatal, aunque el instituto fuera parte del Estado. Esa trascendencia estaba vinculada, sobre todo, a articular la relación entre Estado y sociedad en clave de compromisos públicos, así como de orientar el sentido de lo público, considerando no solo los contenidos culturales sino, en especial, los intereses de los ciudadanos. No obstante, el instituto se construyó entre tensiones: aunque constituido en un formato superador de ámbitos convencionales de la cultura y que al mismo tiempo confrontaba con otras lógicas como las universitarias y la creación de un observatorio, también al interior del instituto, nunca pudo desafiar la visión académica (particularmente en relación a la creación de un posgrado, espacio en el que se debatieron perspectivas teóricas diversas, si bien los seminarios se dictaron en instituciones del Ministerio de Cultura y sus directores fueron parte de charlas sobre las metodologías implementadas para su funcionamiento), tampoco la perspectiva cuantitativista de la cultura (sobre todo en relación al rol del observatorio) y, tal vez lo más complejo, la visión de la cultura asociada a la democratización cultural.

La experiencia relatada expresa (aunque sutilmente) que las políticas culturales continúan invisibilizadas, sobre todo en el ámbito del debate académico latinoamericano¹⁰⁴. Incluso naturalizadas como políticas del pasado que se reproducen bajo un modelo de sectorización de las diferentes áreas de la cultura, una caracterización marcada por una inercia de la cultura que sucede encriptada en un entramado institucional cristalizado que, bajo supuestos discursos democratizadores produce restricciones y desigualdades que, obviamente, son silenciadas. También políticas aparentemente potenciadas por retóricas globales que los Estados nacionales, a través de sus gobiernos, procuran incorporar, toda vez que los organismos de cooperación internacional (como Unesco) imponen directrices desde las cuales se intenta transformar discursos y modelos pero que, a la hora de ser ejecutadas en el marco de políticas nacionales, son olvidadas.

El ejemplo del cual partimos da cuenta de esas tensiones. Aun cuando fue una propuesta que intentó esquivar la agenda convencional de las políticas tradicionales de acceso, al mismo tiempo (con excepción de discursos y prácticas que sí permitieron trascenderlas), se retomaron formatos vinculados a la limitada democratización cultural. Como ha señalado Barbieri (2017, p. 184), “Históricamente, las políticas de democratización se han limitado en términos generales, al hecho de construir y gestionar infraestructuras (...). Estas intervenciones se concentraron en la administración y regulación de los equipamientos, promoviendo el acceso a bienes y servicios considerados de calidad (...). En un segundo plano han quedado las implicaciones que tiene el uso de estos equipamientos y su integración en la vida cotidiana de las

104 Este fue un tema de gran interés en América Latina en la década de los 80 y parte de los 90. Este asunto es bien claro a través del texto de Néstor García Canclini, “Políticas culturales en América Latina” (1987), del cual fue editor, pero en el que escribieron referentes de fuste respecto de esta temática, como Guillermo Bonfil, José Joaquín Brunner, Oscar Landi, Jean Franco y Sergio Miceli.

personas y las comunidades”. El autor, interesado por las políticas culturales en los ayuntamientos del cambio en Barcelona, parte de la hipótesis acerca de que los mismos solo superaron parcialmente “la dinámica tradicional de las políticas de acceso” (op. cit.).

En este sentido, para muchos de los que hemos participado de procesos institucionales, pero también del campo académico, el desafío se centraría en imaginar otras políticas culturales, específicamente desapropiando la cultura de sus “lugares propios” que la aíslan y, aún más, la despolitizan. En cierta forma, como lo resaltó Catherine Walsh en 2008, tal vez solo será posible si desmontamos la trama institucional estabilizada, por ende, repensando esas políticas en torno de tiempos de incertidumbre que se viven actualmente y hacia el futuro, descontracturando lo aprendido, desestabilizando lo conocido y desquiciando los tiempos y espacios de la modernidad occidental.

Entonces, el gran desafío es cómo trasvasar la idea y visión sobre las políticas culturales, para integrar el campo cultural y el campo de lo político. Tal como se observa en el cuarto gráfico, esa integración no se resuelve desde la noción e implementación de la gestión cultural, tampoco desde las políticas culturales tradicionales, aunque, parcialmente, para algunos expertos, sí en mayor grado desde la politización de la cultura, desde el valor público de la cultura o bajo el formato de la cultura pública.

La cultura pública: El valor público de la cultura

- **Más allá de lo estatal/privado**
 - **La cultura / lo cultural:**
 - Un espacio de representación
 - Un espacio de conflicto y consenso
 - Un espacio de identificación y distinción
 - **Cultura y política**
 - Lo público involucra Estado y Sociedad, considerando que ninguno de estos campos son bloques monolíticos, sino espacios de heterogeneidad, disputas y tensiones en los que intervienen instituciones, diferentes agentes del campo de la cultura, y ciudadanos constituidos a partir de sus múltiples pertenencias.
 - Esta forma de mirar lo público involucra campos de compromisos públicos entre diferentes actores, de los cuales el Estado, en sus diversas instancias, es quien debe orientar el sentido de lo público, no obstante, considerando los intereses y necesidades de los ciudadanos, en este caso necesidades culturales.
 - Lo público no es el sentido de legitimación del Estado, sino el compromiso respecto de los intereses y necesidades de los ciudadanos. El Estado debe atender esos intereses y necesidades, no solo promover ciertos contenidos culturales.
-

Desde esta perspectiva y tal como se plantea en la diapositiva presentada, la articulación entre cultura y política implica orientar este campo más allá de lo estatal y lo privado, involucrando lo público en tanto espacio de heterogeneidades y disputas entre diferentes y desiguales actores (Estado, mercado, sociedad, sin desdeñar diversidades dentro de cada bloque). Es decir que las decisiones y acciones realizables en el contexto de procesos gestivos, institucionales e incluso comunitarios requieren de ámbitos culturales vistos como espacios de representación, de identificación y de conflicto y consenso.

No obstante, en las experiencias por las cuales hemos transitado, aún en las más exitosas como la mencionada al inicio de este tópico, fue posible observar desajustes y desacoples entre los saberes académicos y los formatos de lo público (en su sentido más amplio e integral).

Desde el rol académico parece imposible extrapolar las discusiones y/o conceptos que hemos mencionado, que ya fueron zanjadas en las “tribus

académicas” y en consecuencia superadas por los diferentes enfoques teóricos. En cierta forma porque las herramientas conceptuales no cuadran en los formatos, procedimientos y en las formas naturalizadas de construir el campo institucional de la cultura (no solo desde los gobiernos, también desde los ciudadanos). Esta problemática se nos ha hecho muy evidente en algunos contextos patrimoniales. Hace bastantes años, los mapuches (de la Patagonia Argentina) reclamaban:

Más que nada el *Estado* dice que nuestro pueblo se reconoce exclusivamente por la parte de *artesanías*, lo que son los telares o alfarería, pero para nosotros son los elementos tangibles y es parte de lo que propone nuestra cultura. También en las actividades cotidianas que tenemos, nuestra vestimenta y los instrumentos que utilizamos, son aspectos de la *cultura mapuche*, y otro es la cultura como *organización social*. Tenemos la *cultura como cosmovisión*, que es el aspecto de la cultura mapuche donde se destaca la forma particular que tenemos como pueblo de ver el mundo.

Pero aún a sabiendas de que su queja tenía sentido, hubiera sido difícil trasladar nuestra perspectiva antropológica, afín a sus testimonios, hacia las instituciones, e incluso hubiera sido complejo hacer comprensible para las comunidades y el Estado que lo material y lo inmaterial debieran tratarse en forma integral. Las solicitudes de declaratorias patrimoniales, por ejemplo, provienen no solo de los gobiernos nacionales y/o locales, sino también de las comunidades, cuestión que no nos permite abordar la cuestión de la salvaguarda como una estrategia fundamental para el campo del patrimonio, sobre todo del denominado inmaterial o “patrimonio vivo”. Así en este campo de la cultura, como en otros, es muy clara la dominancia de un concepto de cultura restrictivo en el que

se suelen seleccionar segmentos asociados al patrimonio distantes de la realidad social, pero también de los debates académicos en los que ya se obturó esa idea tradicional.

Como en otros casos, las “zonas de contacto” entre la academia y la institucionalidad de la cultura en general se producen más en los discursos y retóricas desde los cuales se apropian de lenguajes académicos, producidos por el conocimiento y asociados a nuevos sentidos dados a la concepción de la cultura. Asimismo, en zonas que colisionan en las prácticas y lógicas de acción institucionales cuando esos lenguajes y conceptos son invertidos, desviados y hasta utilizados para la reproducción de la “inercia cultural”, pero también para consolidar ámbitos autónomos de la cultura.

Es probable que la experiencia en el ámbito patrimonial haya sido de las menos positivas, pues no parece posible descentrar el sentido dado al mismo desde sus orígenes. Y con descentramiento nos referimos a cuestionar los modos habituales del pensamiento tradicional (como señaláramos previamente citando a Agier, 2002) que, en el caso del patrimonio, implica “habitarlo” problemáticamente en clave de apropiaciones antes que de accesos y usos por parte de los grupos sociales implicados¹⁰⁵.

105 Sugerimos observar detenidamente la quinta diapositiva, donde explicamos minuciosamente nuestra referencia al “habitar el patrimonio”. Las imágenes que la acompañan (estancia jesuítica de Jesús María en la provincia de Córdoba y los conventillos del barrio de La Boca en Buenos Aires) son ejemplos interesantes para pensar el problema de cómo habitar infraestructuras patrimoniales o referentes potencialmente patrimonializables y la visibilización de los sujetos en clave de “sentirse/estar habitados” por lo patrimonial. Sin embargo, por falta de espacio no serán analizados exhaustivamente.



Habitar el patrimonio: “Habitar problemáticamente lo que hemos sido obligados a habitar” (Spivak, 2003, citado en Ruffer 2017, p. 65)

- Habitar el patrimonio: se ha constituido en/desde relatos de desposesión, des-apropiación, silenciamiento y negación, hasta despojo
- Habitar el patrimonio: integrarlo a la sociedad actual y ocuparlo. Aunque ocuparlo no se traduce en apropiación social. Ocuparlo = “reafectación del patrimonio”, “re-ocuparlo” sin cambiar la forma, aunque probablemente sí la función
- Pero, ¿ocuparlo no continúa ausentando y silenciando al sujeto “en la toma de decisiones patrimoniales”?
- Habitar el patrimonio: entre la posesión-desposesión, entre las relaciones contradictorias entre el “lugar patrimonial” y los sujetos implicados en dichos lugares
- En este habitar el patrimonio: “usuarios”/“espectadores”/propietarios/turistas “con derecho a mirarlo”
- Entonces, ¿habitar el patrimonio resuelve la cuestión de la negación o invisibilización de los sujetos? Solo parcialmente. Nos conduce hacia el habitar pero no al “sentirse/estar habitado” por el lugar

En sentido similar, parece difícil dar primacía a las lógicas y dinámicas sociales de los actores involucrados. Por ejemplo, la relación establecida en su momento con el Movimiento Afrocultural de la Ciudad de Buenos Aires fue parte de una solicitud hecha por sus integrantes. La académica fue consultada sobre el rol del patrimonio inmaterial a fin de responder una acción legal iniciada por vecinos del casco histórico (San Telmo, en la Ciudad de Buenos Aires), y más tarde, fue nuevamente convocada para resolver el pedido de un subsidio, en relación al cual debían rellenar formularios a ser enviados a la institución

regional que había realizado la convocatoria¹⁰⁶. Cuando el subsidio fue otorgado la especialista fue relegada en la toma de decisiones, debido a lo cual los “tomadores de decisiones” (Wright, 1998) no fueron gestores estatales, ni académicos, sino la misma comunidad que interpeló a todos ellos con sus lenguajes, prácticas y herramientas reconocidas internamente. Podríamos aventurar que, como señala hace tiempo Barbieri (2017, p. 185), las políticas de lo común son formas de gestión compartida de recursos que implican comunidades que saben cómo gestionarlos a partir de sus propias normas y métodos. Estas maneras colectivas de gestionar desde los sujetos y grupos sociales situados por fuera de las instituciones, pero también de la academia (aunque en ocasiones algunos de sus miembros transiten también estos espacios), podríamos pensarlas como una posibilidad de descentramiento de la cultura pero que, sin embargo, no resolvería totalmente los vínculos entre los diferentes ámbitos. Por otro lado, como señala Barbieri (p. 186), en estos casos el reto de compartir decisiones y responsabilidades implicará también compartir poder, al mismo tiempo que reconocer las desigualdades y las formas de resolver conflictos y relaciones de poder de las propias comunidades (p. 187), asunto que lleva a repreguntarnos: ¿para qué serviría la academia? O ¿para qué sirven los estudios culturales en contextos de este tipo?

Claramente la(s) desigualdad(es) son un capítulo clave en las agendas académicas de las ciencias sociales (incluyendo los enfoques revisados en las páginas anteriores) y, como ha analizado Barbieri (p. 184), son también en el campo de la cultura “el principal problema al que se enfrenta” en términos de su valor público y de su vínculo con la política. De allí que se silencia y se niega bajo supuestos asociados a la cultura como inclusión y mayor equidad. En sentido similar, como lo señalara el mismo autor en otro texto (2018, p. 1), “la cultura es la dimensión relegada de la desigualdad”. Desde esta perspectiva,

106 Nos referimos al Crespial, organismo de categoría 2 de Unesco dedicado al patrimonio inmaterial en la región de América Latina y el Caribe. El Crespial se encuentra localizado en Cuzco, Perú.

“la promoción de la equidad en cultura se limita a ideas como el desarrollo de ‘nuevos públicos’ o de la ‘verdadera accesibilidad’” (op. cit.), a lo que agregaríamos que los nuevos relatos asociados a la inclusión como supuesto naturalizado en este campo omite la exclusión como cuestión que se sitúa en primer plano (o antes de la inclusión).

Un caso diferente como el de la Casa de la Cultura situada en la Villa 21-24 del barrio de Barracas, ubicada en el sur de la Ciudad de Buenos Aires, resulta de interés, pues allí nuestra entrada fue desde el rol de investigadores académicos, simultáneamente en que la autora de este texto trabajaba en el Ministerio de Cultura del que dependía la casa.



Casa de la
Cultura Villa 21



Una serie de interrogantes vinculados al campo académico abrió las puertas de la Casa de la Cultura:

- ¿Es posible desestructurar el sentido estático y esteticista del sistema cultural?
- ¿Es posible y viable transcender (sin desestimar) el sentido difusionista de la cultura, es decir, como recurso de medición de actividades y productos culturales?
- ¿Es viable generar relaciones de complementariedad entre políticas de acceso y accesibilidad y las políticas de lo común en tanto concepción de democracia cultural?
- ¿Cómo neutralizar ese sentido eventista, artístico, cultural, en sentido estricto, incorporando agencias sociales asociadas a la vida social y cotidiana?

Aunque la idea de la casa por parte de la ex Secretaría de Cultura de la Nación estuvo atravesada por la visión de superación de la cultura como “bellas artes”, la misma no dejó de estar, aunque disputada por una perspectiva comunitaria que de a poco se apropió de la casa. Entonces podríamos agregar que ciertos preconceptos constituyeron su instalación, al mismo tiempo que movieron parte de la inercia institucional, entre ellos:

- Acercar la cultura a la población en un territorio en el que preexistían otros espacios culturales vinculados a organizaciones sociales y en los que participaban jóvenes, pero también niños y adultos.
- Acercar la cultura, pero bajo la premisa de que esta iniciativa institucional cambiaría la noción de cultura dominante (paradigma conservacionista que como vimos prevalece en otras áreas como el patrimonio) con solo trasladar la sede de Cultura nacional al territorio de la villa de emergencia.
- Acercar la cultura vinculándola a políticas de acceso y a la democratización cultural. En una primera instancia hay una reproducción del

espacio desde un sentido de la cultura hegemonizado y naturalizado por el Estado: se establece qué es cultura, qué debe exhibirse, qué debe contemplarse (muestras, incluso las que surgen de “artistas populares”) y aprender (talleres), utilizando canales institucionales para que los vecinos se sumen a los mismos.

- Acercar la cultura bajo la concepción antropológica: abierta para todos y todas y dirigida por militantes barriales bajo la idea de que con este formato se produciría el acceso, pero también la transformación social (que ya vemos que en términos culturales estrictos no se produjo porque los sectores del barrio que dirigieron la casa tendieron a reproducir ese concepto de cultura, o bien a tomarla como la “ambulancia cultural” para solucionar problemas sociales más importantes —cloacas, agua, salud, calles—: los mismos militantes colocaron a la cultura en forma relegada o como idea romántica, el oasis).

La casa fue objeto del dilema entre la amplitud y la restrictividad de la cultura. El intento por transversalizar la cultura indujo a una “politización de la cultura” (no en clave de política pública, pero tampoco de asociación entre cultura y política) atravesada por modelos culturales convencionales. Sin embargo, en la segunda etapa de la casa (2014) cambia de nombre, de Casa de la Cultura a Casa Central de la Cultura Popular, y en esa instancia se produjo un corte selectivo acerca de qué compete a un espacio cultural en un barrio popular, retomando, por ejemplo, expresiones propias del lugar (una feria gastronómica que se realizó en la vereda de la casa, solicitada por las mujeres del barrio, particularmente paraguayas y bolivianas, que exhibieron y vendieron sus comidas “típicas”), rastreando y encontrando las reconocidas por los habitantes, sobre todo los más jóvenes (como talleres de bachata, rap, hip hop). Aun así, la idea de definir qué es cultura o qué contenidos darle se tornó más en un asunto institucional que de las personas

del barrio que van a la casa. Pero también la visión de la cultura como inclusión social y promotora de la misma, fue un tema más de la institucionalidad que de las personas que comenzaron a hacérsela suya.

Mientras todo esto ocurrió, también se produjeron procesos de “rebelión de los sujetos”, por fuera de los “controles institucionales”, disputando el poder en la casa, desautorizando a la autoridad, incluso la del “vecino a cargo” (cuando el director era un vecino más de la villa). Estas disputas por el poder y por la apropiación del espacio se fortalecieron, a tal punto que cuando el Gobierno nacional en 2016 quedó en manos del macrismo y los intentos por modificar la casa se volvieron una especie de deseo sin resolución concreta, el director, que ya no era un vecino ni un militante barrial, se preguntó por las tensiones que había en la casa, sin tomar conciencia clara de que los jóvenes eran parte de una comunidad con lógicas y dinámicas propias, desplegando agencias sociales. Así, su análisis giraba en torno a un preconceito que en la casa no tenía validez:

**¿Habría que licuar al
Estado para que los jóvenes
vengan a la casa?**

Podemos aventurar que haber mirado la casa desde el rol académico y haciendo etnografía sobre la casa y sus dinámicas, permitió ver estos matices y oscilaciones, también observar cómo la institucionalidad omite lógicas de inclusión-exclusión, relaciones de poder, acuerdos y desacuerdos colectivos, incluso cómo se invisibilizan los efectos de la politización o de los vínculos entre cultura y política entre los sectores naturalmente vistos como “no productores de cultura”.

Entonces... ¿es posible acoplar la “academia” y la cultura como “cuestión pública”?

Parafraseando a Catherine Walsh (2003), sobre el final de este artículo, cabe preguntarnos:

**¿Qué hacer? ¿Qué saber?
¿Cómo ver?**

Sería difícil plantearnos un formato relacionado con un nuevo paradigma desde el cual las tensiones entre la academia y la gestión pública se diluyeran, de modo que los debates conceptuales sirvieran a las prácticas institucionales o comunitarias, o bien que desde el entramado de la cultura en el ámbito de toma de decisiones políticas se convocara al campo de los académicos munidos de sus herramientas metodológicas y conceptuales, imaginando, además, que las mismas pudieran encajar en la gestión.

La autora mencionada más arriba toma un ejemplo del movimiento zapatista vinculado al subcomandante Marcos y que resulta de interés para nuestro análisis:

La llegada de fotógrafos para retratar la vida de los zapatistas (para presentar en un evento mundial de internet, desde un interés testimonial y artístico) llevó a que Marcos tomara el lente y fuera desde ese momento quien invitara a seguir sus fotos y a que miren desde el lado del pasamontañas lo que la fotografía no les dirá jamás. (2003, p. 15)

Con el ejemplo, Walsh cuestiona la división modernista vinculada a la estructura y el sujeto, y lleva a observar cómo Marcos tiende un puente entre los zapatistas y los fotógrafos y desde allí se pregunta cómo resolver esos tres interrogantes

(mencionados al comienzo), revelando el problema del disciplinamiento del saber desde los estudios de la cultura, o bien el del indisciplinamiento, en tanto “en países como el Ecuador y otros de la región, [se puede pensar] sobre las relaciones de poder, y sobre el legado colonial/imperial que da especificidad a América Latina [...]”, hablando desde allí y desde la región (p. 16). Es decir:

¿Qué hacer?	¿Participar en la representación (institucionalizada) que intenta lograr un efecto de realidad o actuar/accionar de otra manera la relación con la sociedad civil?
¿Cómo ver?	¿A partir de la mirada distante y objetivizada, del relativismo de un universo des-centrado, o a partir de una óptica crítica y reflexiva?
¿Qué saber?	La utilidad [del ejemplo] no solo descansa en las comunidades indígenas del Ecuador, Perú o Bolivia invadidas por etno-eco-turistas o en los lugares “fronterizos” de insurgencia. Su utilidad atraviesa los campos académicos donde se estudia “lo cultural” y se trata de disciplinarlo o indisciplinarlo.

Fuente: Walsh (2003, pp. 15-16).

Generar aperturas disciplinares o bien, desestructurarlas, es un inicio crítico en relación a reconsiderar disciplinas como la antropología, particularmente en relación a la necesidad de comprender los problemas de la sociedad y desde allí producir transferencias de saberes. Siguiendo a Walsh (p. 20), esto puede implicar “pensar ‘lo cultural’ de manera diferente” y desde allí “evidenciar la relación entre cultura y poder”. En esta línea de pensamiento, la misma autora descentra los estudios culturales para llegar a los estudios culturales alternativos. Claro que, mirado desde el recorrido que hemos realizado, con esa desestructuración puede no alcanzar. Se hace necesario incorporar la idea de politicidad, es decir de “otras políticas” que ya no sean solo las políticas culturales convencionales, desde las cuales clasificar y encuadrar segmentos rígidos de la cultura, deslegitimando las prácticas que no ingresan en esos encuadramientos, así como denominándolas bajo etiquetas relegatorias: por ejemplo, los textiles artesanales pueden ser parte de otras

políticas, sin embargo, se continúan viendo como “costumbres ancestrales” que no ameritan ser recreadas como parte de esa politicidad.

Entonces, ¿cómo hacer para re-acoplar los contextos académicos con los que vinculan la cultura y lo político? Parece difícil pensarlo en términos genéricos y más fácil pensarlo desde algún lugar. Así, por ejemplo, cuando hemos ingresado en el rol de “gestores”, sea en la trama institucional de la cultura o entre miembros de una comunidad, nos hemos aproximado a procesos históricos a partir de los cuales hemos podido observar cómo se ven a los grupos sociales desde el Estado y cómo nos ven a nosotros, o bien, cómo se ven hacia adentro de su vida social cotidiana, cómo suponen que el Estado los observa y cómo nos ven a nosotros.

En este sentido, se trata de desmontar y descolonizar prácticas institucionales, integrando “insurgencias” y “desobediencias”:

```
graph TD; A[La desobediencia de los sujetos entendida como una forma de interpelar las estructuras, pero también de desmontar la autoridad universalizada.] --> B[En esta perspectiva la desobediencia no es tan solo un acto espasmódico reactivo al que, como dice Ruffer (2017, p. 76), los sectores poderosos miran con cierta displicencia, sino un proceso que acabaría erosionando la autoridad y el poder.]
```

La desobediencia de los sujetos entendida como una forma de interpelar las estructuras, pero también de desmontar la autoridad universalizada.

En esta perspectiva la desobediencia no es tan solo un acto espasmódico reactivo al que, como dice Ruffer (2017, p. 76), los sectores poderosos miran con cierta displicencia, sino un proceso que acabaría erosionando la autoridad y el poder.

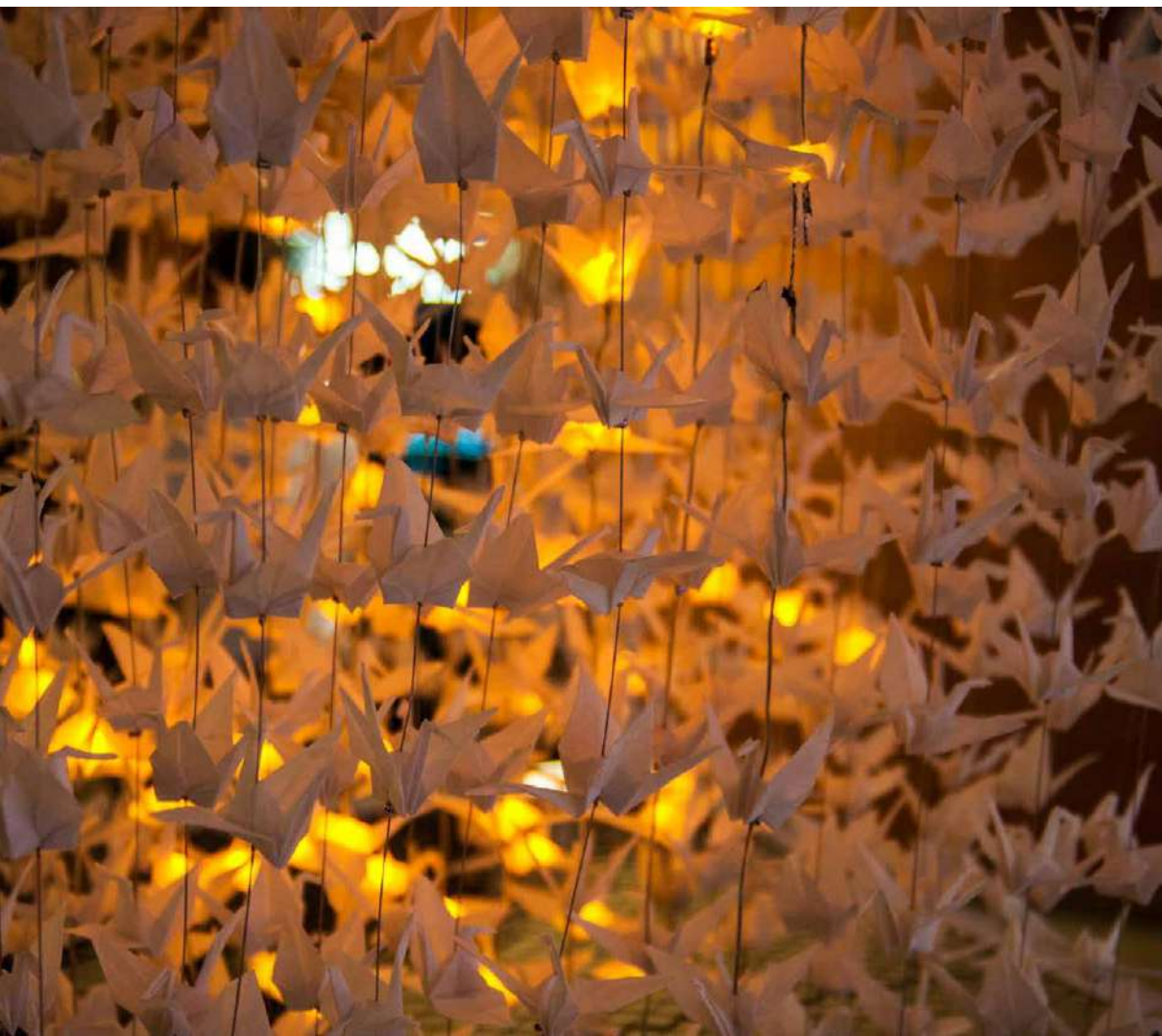
En consecuencia, así como Agier (2012) plantea el descentramiento del sujeto, es decir, un sujeto que se expresa, toma iniciativas, ocupa espacios, podríamos especular que en el campo académico y en el de la cultura y la política esto solo será posible si los mismos procesos asociados a lo cultural y lo académico acaben descentrándose.

Bibliografía

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Trilce / Fondo de Cultura Económica.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.
- Barbieri, N. (2017). Políticas culturales en los ayuntamientos del cambio: ¿Hacia unas políticas públicas de lo común? *Periférica, Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, 18.
- Barbieri, N. (2018). Es la desigualdad, también en cultura. *Pensamiento de Cultura y Ciudadanía*.
- Escobar, T. (2005). A diversidade como direito cultural. En M. Allende Serra (Org.), *Diversidade cultural e desenvolvimento urbano*. Sao Paulo: Iluminuras, Arte Sem Fronteiras.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*, Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Nivón Bolán, E. (2006). *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. México: Conaculta / Fondo Regional para la Cultura y las Artes de la Zona Centro.
- Nivón Bolán, E. (2022). La noción de cultura en la Unesco. Problemas y posibilidades. En L. Calabre, R. Rocha y A. A. Canelas Rubim (Orgs.), *Mondiacult 40 anos depois: impactos e desdobramentos nas políticas culturais na América Latina*. Salvador: EDUFBA.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y Estudios Culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. México: Siglo XXI Editores.
- Walsh, C. (2003). *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9. Bogotá, Colombia.
- Wright, S. (1998). La politización de la “cultura”. *Anthropology Today*, 14(1).

ESTUDIOS CULTURALES Y PROYECTOS COLABORATIVOS DE IMPACTO SOCIAL

Por Robert McKee Irwin
y Mónica Szurmuk



Estudios culturales y proyectos colaborativos de impacto social

Por Robert McKee Irwin y Mónica Szurmuk

Los estudios culturales han sido un campo fértil para desplegar proyectos que buscan impactar comunidades vulnerabilizadas, y a la vez llevar a cabo colaboraciones significativas entre la academia y estas comunidades. El compromiso comunitario garantiza resultados al nivel comunitario, y posibilita la flexibilización metodológica frente a las eventualidades a las que están sujetas las vidas de los sectores marginados de la sociedad. Se necesita, por consiguiente, establecer para el diseño de cualquier proyecto de esta naturaleza una cronología que dé lugar a tiempos diferentes: los de la academia y los de los proyectos comunitarios. En este capítulo examinaremos los logros y limitaciones de este tipo de colaboraciones a partir de dos proyectos concretos: “Cartografías íntimas en comunidad”, que propone una experiencia vivencial entre estudiantes de 16-18 años en el conurbano bonaerense para crear nuevos modos de rememoración y relación con el espacio geográfico a través de recorridos en comunidad y talleres de creación artística; y “Humanizando la deportación”, que ofrece una plataforma para que migrantes vulnerables compartan sus experiencias y conocimientos sobre fronteras, migración y repatriación en el formato de narrativas digitales para publicación en un archivo público. Nos interesa indagar en los siguientes temas: el rol de lxs diferentes actorxs en el diseño de los proyectos, el impacto de preguntas académicas en el diseño de los proyectos comunitarios, la relación con las instituciones estatales ocupadas de las poblaciones participantes y el impacto del financiamiento internacional en el diseño de estos proyectos.

Nos enfocaremos en estos dos proyectos, pero confiamos en que muchas de las preguntas que nos hacemos son compartidas con proyectos de magnitudes

y alcances diferentes a los nuestros, que consideramos grandes en términos de personal, participación comunitaria y lazos con instituciones participantes de la sociedad civil. “Cartografías íntimas en comunidad” forma parte, además, de una red internacional que cuenta con dieciocho proyectos en el sur global. La decisión de hacer un proyecto pequeño o grande tiene que ver con el tipo de trabajo que se piensa emprender, la cantidad de personal que puede participar y el compromiso económico que se puede asumir.

Estudios culturales: colaboraciones de impacto social

Cualquier proyecto académico con el fin de ofrecerle alguna contribución a una comunidad determinada debe empezar en la misma comunidad (y no en la academia). Para no solo maximizar el beneficio sino también para garantizar la aceptación de cualquier producto que el proyecto genere para la comunidad, es esencial identificar desde antes de la etapa de planificación una organización local o un equipo de colaboradores que tengan arraigo en la comunidad para que esta sienta confianza en su capacidad de representar sus intereses. Estas instituciones pueden ser ONG, instituciones civiles, estatales e incluso grupos sin reconocimiento formal que estén preocupados por un mismo tema. Por ejemplo, muchos de los trabajos de colaboración alrededor de preocupaciones ambientales parten de colaboraciones informales entre grupos afectados y académicos que pueden darles forma a estas preocupaciones para llevarlas a la atención pública y al sistema jurídico nacional o internacional. Aunque hay proyectos que pueden realizar lxs académicxs mismxs, sin exigirle un nivel de compromiso importante (en términos de tiempo, dinero, recursos humanos) a sus interlocutores comunitarios, un primer paso importante es el diálogo entre lxs representantes de la comunidad beneficiaria y lxs actorxs académicxs, para no solo cultivar confianza entre ambos grupos, sino también para fomentar una comprensión mutua sobre los recursos, esperanzas y necesidades de cada uno. De tal manera, se

pueden identificar intersecciones entre los intereses de ambas partes para así evitar conflictos y malentendidos, y también instaurar entre todxs un espíritu de empatía y cooperación. Es importante ser sensible a prácticas culturales y a aspectos comunitarios como las lenguas habladas.

El siguiente paso es el diseño del proyecto que debe realizarse en colaboración con la comunidad. El diseño de los proyectos debe tener en cuenta si se proponen ser pequeños o grandes. A pesar de que los proyectos mismos pueden crecer, en el primer momento es importante tener una idea relativamente fehaciente del tamaño en cuanto a investigadorxs involucradxs y sujetos que serán alcanzadxs por este proyecto. Esta relación debe ser explicitada con la mayor claridad posible y se debe tener en cuenta cuál será la dedicación de cada unx de lxs investigadorxs involucradxs, cómo su participación en este proyecto será reconocida, tanto a nivel financiero como a nivel simbólico. Unas preguntas relevantes para considerar en los inicios son: ¿será esta participación parte de una formación académica? ¿Será independiente de la formación académica? Si se producen artículos académicos, ¿cuál será el modo de organización del trabajo de investigación, escritura y revisión? ¿Cuáles serán los roles y responsabilidades de lxs investigadorxs respecto a los productos de entrega a la comunidad, y también a los productos académicos? ¿Cómo se controlarán los cronogramas? ¿Cómo se manejará la comunicación dentro de los equipos académicos y también entre estos equipos y las diferentes organizaciones o grupos comunitarios? Y ¿qué tipo de actividades de difusión pública (eventos públicos, páginas web, medios sociales, entrevistas mediáticas, etc.) se programarán?

Proponemos partir de la impronta de los estudios culturales que proponen que las investigaciones se organicen alrededor de una pregunta que debe ser relevante, coyuntural y que pueda ser contestada, pero que no tenga una respuesta obvia. Los proyectos de investigación-intervención que proponemos parten de una pregunta que invita a la vez a la intervención, la creación de

archivos propios y la investigación. Estos proyectos desdibujan la relación entre diferentes aspectos de la investigación y proponen crear archivos propios que permitan la proliferación de nuevas preguntas y ejercicios de respuestas. Hay proyectos que se establecen como proyectos de intervención sin vocación de investigación, aunque pueden producir material que luego sea usado para la investigación académica.

Para dar un ejemplo muy concreto en el ámbito de la educación para la memoria en adolescentes en escuelas podemos mencionar el programa “Jóvenes y memoria” que ya tiene una duración de más de veinte años. Este programa trabaja con una población similar a la de “Cartografías íntimas en comunidad”, pero se propone como proyecto de intervención y no necesariamente de investigación, aunque se han hecho estudios sobre el proyecto a posteriori.

Creemos en la posibilidad de realizar proyectos que crucen elementos comunitarios con la tarea de investigación. Los proyectos deben estar guiados por intereses académicos, impulsos de colaboración y también una actitud generosa que incluya el respeto por todos los involucrados. Para asegurarse que un proyecto cumpla con estos objetivos hay dos tipos de procesos complementarios: uno es el proceso ético continuo de trabajo en comunidad y el otro es un proceso formal de evaluación ética que realizan las instituciones a través de comités organizados con esa función. Cada proyecto, pase o no por un proceso formal de evaluación de salvaguarda, tiene la responsabilidad de:

- a) promover que todas las personas que participan acepten y cumplan sus responsabilidades;
- b) proveer mecanismos de denuncia y respuesta cuando haya problemas que socaven la integridad del proyecto; y
- c) promover una cultura institucional que proteja los derechos de participantes, investigadores y personas asociadas.

Un segundo paso es decidir de dónde provendrá la financiación de este proyecto. En primera instancia, hacer un cálculo realista de cuánto financiamiento se necesitará y si hay una preferencia de acudir a organizaciones

públicas y/o estatales, o a organizaciones privadas, académicas o internacionales. Las diferentes versiones tienen, por supuesto, ventajas y desventajas. Lo fundamental en esta instancia es ser realista y también consultar a quienes hayan tenido experiencias similares. En muchos casos en vez de decidir de antemano entre fuentes de financiamiento, la mejor opción es explorar todas las opciones, y antes de hacer una solicitud evaluar las condiciones que el financiador impondría. Como el índice de aceptación puede ser bajo para muchas becas, y las agencias muchas veces administran agendas que apoyarían algunos, pero no todos los componentes de un proyecto, en muchos casos hay que solicitar fondos simultáneamente en diferentes fuentes. A veces se tienen que ajustar las prioridades, las dimensiones, el cronograma y otros aspectos de un proyecto para cumplir con los requisitos de las agencias patrocinadoras o para tomar en cuenta los recursos disponibles.

En cualquier proyecto de investigación hay que prepararse siempre para la necesidad de realizar ajustes. Para proyectos de colaboración entre diferentes instituciones (académicas y no académicas) que involucren la participación de muchas personas y que se despliegan a través de un tiempo extendido, esta regla se impone con más fuerza. Las modificaciones inevitables pueden ser superficiales (por ejemplo, cambios en horario o sitios de trabajo), pero también podrían requerir repensar aspectos del método de investigación, los protocolos de colaboración, o incluso las preguntas de investigación. A menudo los resultados preliminares motivan reconsideraciones, pero también pueden ir cambiando las prioridades de las instituciones patrocinadoras, o las preocupaciones de lxs participantes comunitarixs. Aunque siempre hay que controlar ciertos aspectos de las actividades realizadas por lxs académicxs en la comunidad (por ejemplo, los que pueden afectar la seguridad de lxs participantes), también es importante estar dispuestxs a alterar protocolos, a veces de forma improvisada, para responder a situaciones imprevistas o entornos inestables. Los cambios tienen que realizarse de forma transparente y la comunicación frecuente entre las diferentes

instituciones interesadas y colaboradorxs tanto académicxs como comunitarixs es imprescindible para evitar malentendidos. Para proyectos que tienen múltiples fases de realización, vale la pena incorporar momentos de reflexión, retroalimentación, diálogo y revisión como parte del proceso.

A continuación exploraremos estas propuestas a partir de nuestras experiencias personales en proyectos recientes:

Humanizando la Deportación

¿Cómo emprender un proyecto de investigación sin articular una pregunta de investigación para definirlo y guiarlo? Fácilmente se perdería lx investigador sin tener en mente unas cuestiones que necesitan aclararse. Pero, ¿cómo saber qué preguntar cuando el archivo de análisis no existe? Y ¿cómo colaborar con un colectivo que no se ha constituido como tal, y que se encuentra en un estado constante de movilidad?

El proyecto “Humanizando la deportación” se inició en 2016, en el último año de la presidencia de Barack Obama, por inquietudes compartidas entre colegas en Estados Unidos y México (en primera instancia: Robert McKee Irwin de la Universidad de California, Davis y Guillermo Alonso Meneses del Colegio de la Frontera Norte, Tijuana) sobre el fenómeno de la deportación de números alarmantes de migrantes de Estados Unidos a México en la primera década y media del nuevo milenio. En Estados Unidos se reportaban casos trágicos de la expulsión forzada de padres y madres de hijxs nacidxs en Estados Unidos, gente que había vivido décadas en el país, jóvenes traídxs al país en su infancia que crecieron como si fueran ciudadanxs estadounidenses y hasta de veteranxs de las fuerzas armadas (Kanstroom, 2012; De Genova y Puetz, 2010; Golash Boza, 2015; Boehm, 2016). Todos los días llegaban a la frontera norte de México personas deportadas desorientadas o traumatizadas por el desplazamiento inesperado. Se encontraban en todas partes de la ciudad de Tijuana: algunas lograron integrarse de

algún modo en la fuerza laboral, otras acabaron en la calle y en muchos casos, según las indagaciones que se difundían en los medios, adictas a la droga o el alcohol (Woldenberg y Loyola, 2013). Muchos mexicanos interpretaban la deportación con menosprecio: esta implicaba el sueño americano perdido, un fracaso que solían atribuir a la irresponsabilidad o hasta la transgresión criminal (Alarcón y Becerra, 2012; Alonso Meneses, 2014; París Pombo y Peláez Rodríguez, 2016; Albicker y Velasco, 2016).

Las estadísticas del Department of Homeland Security de Estados Unidos (agencia de seguridad nacional que se ocupa del control fronterizo y migratorio) y de la Secretaría de Gobernación de México invitaban a realizar análisis demográficos (Kohli, Markowitz y Chávez, 2011; Velasco, Coubès y Alegría, 2013). También se podía observar cómo las leyes y políticas migratorias suscitaban prácticas de detención y repatriación a nivel masivo, y cómo los intentos de frenarlas para proteger la integridad familiar o para evitar repercusiones severas en las vidas de lxs migrantes solían frustrarse en contextos jurídicos. Asimismo, se percibía la inacción de parte de las instituciones estatales mexicanas para la recepción de los números desmedidos de migrantes retornadxs, sobre todo lxs que habían vivido fuera del país por muchos años o quizás casi toda la vida. Faltaba la perspectiva de lxs migran-txs y eso era lo que nos interesaba estudiar.

Pudimos articular una pregunta básica: ¿cuáles son las repercusiones humanas del desplazamiento forzado de tantxs migrantxs mexicanxs? O, dicha de otra forma: ¿cuáles son los sentimientos y los conocimientos encarnados de lxs migrantxs deportadxs respecto a las leyes y políticas actuales de control migratorio y fronterizo de EE.UU.? Eran preguntas muy generales que no se podían matizar, complicar o profundizar sin tener más información directa sobre las experiencias migratorias concretas.

Hubiéramos recurrido a las organizaciones comunitarias de lxs migrantes deportadxs para dialogar acerca de diseñar la investigación, pero casi no

había. Las únicas excepciones, dos asociaciones que representaban a veteranxs militares deportados, y un pequeño grupo de madres deportadas. Estas organizaciones servían a una proporción minúscula de la población de migrantes forzosamente repatriadxs que residían en Tijuana. La gran mayoría de la gente deportada en la ciudad no pertenecía a ningún grupo que representara sus intereses. De hecho, un gran número de ellxs vivía entre albergues y las calles, y parecía estar aislado de cualquier institución social.

La narrativa digital

Por lo tanto, recurrimos a una metodología no convencional: la narrativa digital. En lugar de elaborar cuestionarios o guiones para entrevistas etnográficas —lo que hubiera implicado plantear listas de preguntas en cierto detalle, elegir temas, áreas de énfasis y conceptos claves basándonos en criterios determinados por análisis de datos, informes institucionales o comunicaciones parciales de grupos activistas—, buscamos un método de orientación comunitaria que evitara lo más posible moldear el contenido por los intereses puramente académicos. Queríamos crear un archivo comunitario de memoria pública, una base de datos cualitativos que reflejara las necesidades y preferencias de lxs migrantes mismxs.

La narrativa digital (“*digital storytelling*”) se planteó hace unas décadas como un método para facilitarles el acceso a la esfera pública a grupos marginados. Una narrativa digital (“*digital story*”) es un cortometraje audiovisual de orientación testimonial que consiste en una grabación de audio de una historia personal narrada en primera persona acompañada por una serie de breves clips o, más convencionalmente, imágenes fijas con efectos de movimiento. Suelen ser de un máximo de cinco minutos de duración y de producción estilo bricolage, con atención a captar la voz auténtica de lx narradorx y no a la calidad cinematográfica (Lambert, 2012).

El método ortodoxo de narrativa digital se realiza en talleres comunitarios en los que unx facilitadorx externx, expertx en el género, capacita a la comunidad para producir sus propias narrativas digitales, en un contexto de diálogo y apoyo comunitario. El rol de lx facilitadorx es empoderar a la comunidad al ayudarles a llevar sus historias y los mensajes que quieren difundir a un público determinado a través de vías digitales, tales como una página web o redes sociales. Hay que enfatizar que no se producen videos sobre las personas marginadas, sino que se les capacita para que puedan producir sus propios registros. Lxs narradorxs comunitarixs son lxs autorxs, creadorxs y directorxs de sus videos. Lxs colaboradorxs externxs funcionan de mediadorxs en la realización de la visión de aquellos (Lambert, 2012; Lundby, 2008). Elegimos el nombre, “Humanizando la deportación”, para comunicar una actitud de solidaridad de parte del equipo académico con migrantes que posiblemente se sientan deshumanizados por las instituciones. Pero diseñamos protocolos de colaboración que pretendían minimizar la intervención académica en la elaboración de las narrativas testimoniales y su transformación en cortometrajes (Irwin, Calvillo Vázquez y Román Maldonado, 2022).

El género es atractivo pero no convencional para la investigación debido al control que mantienen lxs narradorxs comunitarixs sobre sus historias. Se fue construyendo un archivo de datos cualitativos orientados no por los intereses académicos, sino por las prioridades de la comunidad. Un archivo verdaderamente comunitario no puede ser moldeado por académicos o configurado por cualquier propuesta externa. Asimismo, el proyecto de investigación se diseñó sin la articulación de preguntas más concretas y puntuales. La etapa inicial, de hecho, se dedicó a facilitar la producción del archivo comunitario. Una vez establecido, se ha empleado este mismo archivo para identificar temas específicos de importancia —temas señalados por la comunidad—, los cuales han estimulado la elaboración de preguntas de

investigación. La investigación en realidad no se ha hallado en el trabajo de campo o la producción audiovisual, sino en el análisis del material publicado en el archivo.

La idea de facilitar la producción de un archivo comunitario para este grupo estigmatizado nos motivó a elaborar un borrador para un plan del proyecto, a pesar de la impracticabilidad de integrar de forma significativa o formal a la comunidad en el proceso inicial de diseño. Sin embargo, el proyecto resultó atractivo para una agencia interinstitucional (entre el sistema de la Universidad de California y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en México), cuyo apoyo en forma de una beca nos permitió lanzarlo. Tampoco nos resultó difícil reclutar a un equipo de investigadorxs (principalmente estudiantes de posgrado de la Universidad de California, Davis y el Colegio de la Frontera Norte, Tijuana), quienes realizaron su primera fase de trabajo de campo en 2017.

Revisiones e improvisaciones

Aunque planteamos protocolos concretos para guiar al equipo en su trabajo de campo, sobre todo en cuanto a sus interacciones con lxs migrantes deportadxs y los procesos de colaboración en la producción audiovisual, estábamos preparadxs desde el inicio para improvisar el acomodamiento de las preferencias de nuestrxs colaboradorxs mientras íbamos interactuando de forma íntima con migrantes de una variedad cada vez mayor de perfiles demográficos. Al ir conociéndolxs, efectivamente tuvimos que ir revisando los protocolos (Irwin, 2022).

Por ejemplo, aunque no alteramos notablemente los pasos que habíamos planteado para la creación y producción de las narrativas digitales (definir historia, grabar audio, realizar diseño visual, etc.), muy pronto nos dimos cuenta de que había que estar dispuestxs a agregar un paso anterior a la grabación de las historias. Varias veces llegamos a una cita con unx colaboradorx migrante

para grabar el audio de su narrativa y antes de grabar la historia que estx contemplaba compartir públicamente, la que sería de una duración de unos cinco minutos, lx narradorx insistió en contarnos su historia completa de migración y repatriación, que era mucho más larga. Íbamos entendiendo que muchxs nunca habían contado esta historia, y al sentir nuestra empatía, apreciaban tener la oportunidad de desahogarse. Muchas veces este paso era muy emotivo. Servía por un lado como una catarsis para lx migrante y por otro como una consolidación de su vínculo de afecto y confianza con nosotrxs. En muchos casos estas colaboraciones se convirtieron en amistades que siguen vigentes después de ya más de cinco años. Para contemplar las necesidades de muchxs migrantes deportadx, empezamos a estar preparadx para invitar a lxs migrantes a realizar este paso de desahogo con nosotrxs, lo cual también implicaba asegurar que nuestros equipos académicos estuvieran bien preparados emocionalmente para escuchar estas historias traumáticas.

También observamos que algunas historias simplemente no podían contarse en cinco minutos. La duración recomendada de dos a cinco minutos del género en su forma ortodoxa refleja las preferencias de las personas que surfean el internet. <I toparse con un video, a lo mejor si dura cuatro minutos, lo ven completo, pero si es de diez minutos, quizás pierden la paciencia. Muy pronto nos dimos cuenta de que pocas historias de deportación se podían contar en tres o cuatro minutos, y algunos simplemente exigían más espacio. La primera historia que publicamos ese verano duraba casi siete minutos, la cuarta más de ocho (Sánchez Pérez, 2023; Sánchez de Paulsen, 2017). Otra migrante grabó un audio muy largo que, después de editarse para quitar repeticiones y detalles no esenciales, quedó en dieciséis minutos. Tomamos la decisión de dividir su historia y publicarla en tres partes, cada una de unos cinco o seis minutos (Morales, 2017).

Asimismo, fue evidente casi desde el principio que lxs migrantes no querían trabajar en talleres con otrxs migrantes. Estaban cómodos en contarnos sus

historias (versiones completas), y en publicarlas (versiones concisas), pero no se inclinaban a contarles sus historias a otrxs migrantes, ni tampoco se motivaban para escuchar las historias trágicas de sus pares en reuniones presenciales. Así que, desde el inicio, trabajamos casi exclusivamente de forma individual con lxs narradorxs comunitarixs, omitiendo el mecanismo de retroalimentación comunitaria, que es un elemento clave para el método ortodoxo de narrativa digital.

Más adelante hicimos otra improvisación grande con la llegada de una enorme caravana de migrantes centroamericanxs a Tijuana en el otoño de 2018, cuando decidimos empezar a grabar historias de migrantes en tránsito hacia el norte. Aunque no llegaban a Tijuana por una expulsión de Estados Unidos, nos íbamos dando cuenta de que en México estxs estaban expuestxs constantemente a la detención y deportación de parte de las autoridades mexicanas, y que al cruzar la frontera a EE.UU. muchxs también podrían acabar siendo deportadxs de este país. Así que, por un lado, ajustamos un poco nuestro propósito, que ya no era solo de documentar las consecuencias humanas de las leyes y políticas actuales de la deportación en los Estados Unidos, sino que de ahí en adelante documentábamos las consecuencias humanas de las leyes y políticas de control migratorio y fronterizo en el corredor migratorio Centro América – México - Estados Unidos. Y, por otro lado, repensamos nuestro método.

Al conversar por primera vez con un migrante de caravana, encuentro que llevaría a la posible grabación de una narrativa digital, nos dimos cuenta de que no podríamos seguir los protocolos que solíamos aplicar con lxs migrantes deportadxs. Hasta ese momento, la producción completa de una narrativa digital implicaba un proceso de interacción que se extendía por unas cinco reuniones, o más. Ahora, no conocíamos a lxs migrantes en tránsito meses o años después de asentarse en México, sino en medio de su proceso de movilidad. Ni ellxs sabían en muchos casos cuánto tiempo se quedarían en

Tijuana (u otra ciudad fronteriza, para ese entonces trabajábamos también en Ciudad Juárez), ni en dónde se encontrarían el día siguiente. Entonces, para lxs migrantes en tránsito desarrollamos nuevos protocolos de producción exprés, los que se aplicarían solo cuando no había seguridad en mantener la comunicación por suficiente tiempo para completar la producción del video, y cuando lx migrante sentía suficiente urgencia para publicar su historia y la confianza adecuada en nosotrxs para encargarnos de la producción de su historia de acuerdo con su visión, pero sin poder garantizarle la posibilidad de ver y aprobar la versión final antes de su publicación. Antes de ese momento, siempre cumplíamos con una última reunión con cada migrante para mostrarles la versión final de su historia y pedirles en ese momento la firma de un contrato de derechos intelectuales compartidos (por lo que lx migrante nos otorga el derecho de publicar y proyectar su historia, pero sin ceder su derecho de retirarla del proyecto en el futuro). Con este migrante de caravana grabamos su historia el mismo día que lo conocimos. De ahí hablamos en detalle sobre su visión para su banda visual, y nos firmó el contrato. Aunque no sabíamos si lo volveríamos a ver, debido a la retórica política negativa sobre la caravana y la sensacionalización mediática de su llegada a Tijuana, este migrante quería que su historia se publicara y confió en nuestro proyecto para difundir su historia de acuerdo a sus instrucciones. Aunque el representante de nuestro equipo volvió unos días más tarde al lugar donde lo habíamos conocido, no lo encontramos. Por lo tanto, publicamos su historia (con la autorización de su contrato “prefirmado”) el día siguiente sin que él pudiera darnos ninguna retroalimentación (Un migrante hondureño, “Desde la caravana”).

Por casualidad, el mismo migrante entró en contacto con nosotros seis meses más tarde. Resulta que después de haber cruzado a EE.UU. fue deportado a Honduras, de donde salió de nuevo hacia el norte, pero fue deportado otra vez, ahora de México, lo cual no lo desanimó de volver una vez más. Había

llegado a un pueblo en el sur de México adonde volvimos con él para grabar una segunda entrega de su historia (Un migrante hondureño, “Después de la caravana”). Parece que nuestro método abreviado no nos perjudicaba en nuestro objetivo de establecer relaciones duraderas de confianza y colaboración. Casi tres años más tarde, el mismo migrante grabó una tercera entrega de su historia con nosotros, ahora desde California (Un migrante hondureño, “Ya en el otro lado”).

Saberes migrantes

La evolución del proyecto en el contexto académico empezó a partir del verano de 2017, cuando ya habíamos publicado las narrativas digitales de unxs 36 migrantes deportadxs. Desde ese momento, lxs diferentes integrantes de nuestro equipo de investigación empezamos a interrogar el archivo, o, en algunos casos, analizar nuestro método de trabajo. Empezaron a tomar forma tesis de doctorado y artículos de análisis realizados desde diversas aproximaciones (con enfoques en género, performance, política, afecto, lenguaje, entre otros). A través de los años se lanzaron tres proyectos de libro. El primero, un libro compuesto de nueve artículos realizados por diferentes miembros del equipo, que ya se ha publicado: *Migrant Feelings Migrant Knowledge: Building a Community Archive*. El libro presenta el archivo de “Humanizando la deportación” tanto como un archivo de sentimientos de migrantes como una expresión de sus conocimientos encarnados. Un saber migrante del que lxs investigadorxs aprendemos, no solo al sacar datos cualitativos relevantes para los debates académicos actuales sobre temas de migración, derechos humanos y biopolítica, sino también al considerar el pensamiento crítico de lxs migrantes, cuya orientación a veces era distinta de las que más se contemplan entre las investigaciones especializadas.

En este sentido, el archivo en sí iba colaborando en el diseño de muchos proyectos de investigación. En realidad, la cultivación y producción del archivo

(nuestro trabajo de campo) no representa necesariamente un paso esencial para los análisis que realizamos — cualquier persona puede consultar este archivo público y hacer las mismas interrogaciones que nosotrxs—. En esto se halla el aspecto más irregular de este proyecto en relación con las normas académicas: el trabajo de campo en sí no es investigación. La etapa de colaboración comunitaria en la que se crea el archivo precede la investigación, y precede también la articulación de las preguntas de investigación. En otros modelos de colaboración académico-comunitaria pueden surgir conflictos debido a las distintas exigencias de los colectivos comunitarios (cambios sociales, culturales, políticos, económicos) y las instituciones académicas (producción de conocimiento). En el caso de esta aplicación de la narrativa digital como método no hay conflictos, ya que la primera fase se enfoca únicamente en la creación del archivo de acuerdo a las prioridades de la comunidad, y la segunda fase responde únicamente a las exigencias institucionales de la academia.

Sin embargo, los productos académicos no han sido los únicos. Hemos presentado los videos en foros públicos en muchos sitios distintos, principalmente en México y California, pero también en otras partes de Estados Unidos y América Latina. En muchas ocasiones hemos podido incorporar la participación comunitaria en estos eventos y así tratar de fomentar un sentido de comunidad. Hemos visto repercusiones notables, sobre todo en Tijuana, donde una de las migrantes deportadas del archivo, Esther Morales, se volvió una de las figuras más visibles en el ámbito de los albergues en los que, desde 2020, ha sido una presencia constante con un programa que ella fundó, Comida Calientita, que entrega tamales y otros guisos de su tamale-ría La Antigüita (Morales, “Comida calientita en plena pandemia”). Otro migrante del archivo, Danny Ruiz, quien fue deportado muy joven a Tijuana, después de establecer su propio negocio, con esas ganancias ha podido fundar un centro comunitario para migrantes, que actúa en ocasiones como

albergue de emergencia (Ruiz, “*I feel blessed*”). No somos los responsables por estas empresas, pero sí las hemos apoyado y promovido. También con el tiempo hemos podido colaborar directamente con varias organizaciones que ofrecen servicios más materiales a lxs migrantes, incluyendo Al Otro Lado, una asociación civil que provee servicios legales a migrantes vulnerables, y la Red Franciscana para Migrantes, una cadena de albergues y comedores que se encuentran en múltiples puntos entre Panamá y Estados Unidos. A través de los años, “Humanizando la deportación” se ha establecido como una de las varias y diversas organizaciones que ofrece apoyos diferentes a lxs migrantes. El proyecto ya tiene más de seis años y aunque cada año ha habido una lucha para juntar los fondos necesarios para seguir un año más, esperamos seguir activxs hasta que ya no sea necesario grabar y difundir las historias de lxs migrantes.

Cartografías íntimas en comunidad

“Cartografías íntimas en comunidad” es un proyecto colectivo de intervención-investigación sobre memoria local en Lomas de Zamora, el segundo distrito más grande del conurbano bonaerense. Partimos de una serie de preguntas resultantes del trabajo de investigación en memoria reciente, entre ellas, cómo se articulan las memorias locales con las nacionales, cómo funciona la memoria del terrorismo de Estado en relación con otras memorias, con el presente y con preocupaciones sobre el futuro. Si bien en la Argentina se ha realizado un trabajo de consolidación de experiencias de memoria y procesos judiciales de reparación, y se han creado sitios de memoria y espacios de rememoración a nivel nacional, regional y local, quedan todavía muchas experiencias que no han sido registradas, y a menudo hay una dificultad de relacionar experiencias locales con nacionales. Esto es evidente en el gigantesco conurbano bonaerense donde, a pesar de los esfuerzos de miembros de organizaciones civiles y de derechos humanos, no suele

pensarse la memoria a nivel local sino en un ida y vuelta a la capital. Ya ubicadxs geográficamente en Lomas de Zamora nos hicimos estas preguntas: ¿cómo entender la memoria de una comunidad para adentro de la misma comunidad? ¿Cómo crear un espacio de reflexión sobre memorias traumáticas que sea diferente a lo ya establecido? ¿Cómo hacer parte de un trabajo de memoria a jóvenes que no han vivido las experiencias pero que son “tributarias de ellas” (Ferman, Hirsch, Szurmuk)?

Mónica Szurmuk había estado realizando un trabajo de intervención en el hospital zonal del distrito desde hacía unos años (Szurmuk, 2016). Entre 2018 y 2019 llevó a cabo con las estudiantes doctorales Agostina Invernizzi y Malena Velarde una investigación sobre apropiación de niñxs en la zona que fue registrada en una plataforma digital (Szurmuk, 2020), y en colaboración con el programa de Derechos Humanos a nivel licenciatura y doctorado de la Universidad Nacional de Lanús planearon un recorrido que se hubiera llevado a cabo en marzo de 2020 de no haber sido por el aislamiento obligatorio que fue decretado a causa de la pandemia de COVID-19.

En 2021, hacia fines de la pandemia, reunimos a un grupo para presentarnos a la convocatoria de la red Education/Justice and Memory (EdJam) ubicada en la Universidad de Bristol para realizar una experiencia de divulgación de la memoria a nivel local. Además de Szurmuk y Velarde, integraban el grupo Mariela Peller, Lucas Saporosi y Noelia Lynch. El grupo ya tenía relaciones de trabajo conjunto e intereses compartidos. Mariela Peller es socióloga especialista en la relación entre género, segunda generación y memoria; Lucas Saporosi es sociólogo y especialista en memoria, género y cine; Noelia Lynch es especialista en literatura infantil y en pedagogías de la memoria. De los cinco miembros del grupo original, cuatro tenemos experiencia en docencia en el conurbano y tres en trabajo local en organizaciones civiles. Mariela Peller y Lucas Saporosi colaboran también con el equipo de Memoria Abierta recopilando entrevistas para el archivo. En ese sentido, nuestro proyecto

parte de relaciones establecidas con organizaciones de derechos humanos, profesionales y organizaciones comunitarias. La relación entre academia e instituciones comunitarias estaba establecida desde el principio.

La convocatoria de EdJam nos permitió pensar en realizar con estudiantxs secundarios el tipo de trabajo memorialístico que habíamos planeado en 2020 con estudiantxs universitarios. Nos interesaba principalmente entender cuál era la relación de estos jóvenes con la memoria de la dictadura y cómo ellos pensaban su vida cotidiana en los barrios en que vivían. Buscábamos también relacionar las luchas del pasado con preocupaciones políticas actuales como la violencia policial, la violencia contra mujeres y la degradación ambiental. En el diseño del proyecto nos propusimos los siguientes objetivos:

- Fomentar experiencias de usos democráticos, igualitarios y justos del espacio público en territorios atravesados por la violencia.
- Inspirar formas de convivencia armónica y ética al interior de la comunidad.
- Proponer un modelo de enseñanza y aprendizaje comunitario, reflexivo y creativo sobre el terrorismo de Estado a nivel local para el trabajo con estudiantes y docentes en escuelas de nivel secundario.
- Producir una pedagogía de la memoria del pasado reciente violento a nivel local que establezca continuidades con diversas violencias actuales.
- Compartir recorridos por el territorio comunitario que horaden las fronteras espaciales y permitan imaginar espacios no violentos de vida en común.
- Diseñar cartografías que contengan diversas vivencias emocionales (dolor, felicidad, miedo, amor, seguridad, peligro, entre otras) en relación con el espacio público barrial y sus instituciones.

- Posibilitar que estudiantes y docentes produzcan sus propias memorias locales y comunitarias.
- Evaluar las repercusiones éticas de nuestro proyecto en los participantes.

Buscábamos deconstruir la idea de que el pasado es algo acabado y lejano, que ya no tiene conexión con el presente. Nos interesaba promover la reflexión creativa y la memoria del pasado reciente en las nuevas generaciones de jóvenes, quienes en muchos casos son descendientes de personas nacidas en democracia, y sin experiencias directas durante la dictadura. Entre la población elegida para participar había, además, adolescentes migrantes o partes de familias migrantes. Hacíamos hincapié en la posibilidad de producir conocimiento en el espacio de cruce entre las aulas y las calles: queríamos que los cuerpos se muevan por los espacios y traigan historias muchas veces olvidadas en las narrativas históricas escolares. En los recorridos que propusimos, las calles del barrio podrían tornarse espacios de aprendizaje sobre las violencias del pasado y su actualidad. Partimos de la hipótesis de que las narrativas contemporáneas sobre el terrorismo de Estado que circulan en los espacios educativos locales (como, por ejemplo, algunos de los programas educativos ya existentes en el municipio) reproducen delimitaciones (peligroso/seguro, lindo/feo, bueno/malo, doloroso/feliz, íntimo/común, cerca/lejos) del espacio público que condicionan vivencias inequitativas o desigualitarias de los territorios. Nos interesaba potenciar en lxs jóvenes otros modos de vínculo con el barrio, los espacios públicos y la comunidad en su conjunto, a partir de la conformación de experiencias territoriales que los comprometan emocional y personalmente.

El plan de trabajo propuesto tenía tres etapas: una primera etapa centrada en recorridos por el barrio, una segunda en talleres artísticos donde se trabajarán las experiencias de estos recorridos y una tercera etapa de puesta en común a nivel comunitario y de investigación a nivel académico. Los recorridos

por el territorio incluyen sitios de memoria del terrorismo de Estado ya establecidos, otros sitios que no están marcados y algunos que memorializan otras experiencias como violencia urbana. Después se realiza un recorrido por un bosque y se concluye con una conversación sobre los humedales de la zona. Participan de este recorrido diferentes invitadxs vinculadxs al tema, por ejemplo, artistas, referentes del movimiento de derechos humanos de la zona y miembros de ONG que se ocupan de temas sensibles al territorio como la degradación ambiental. Se abre un abanico histórico que comienza explorando el colonialismo y abre un punto en el futuro para examinar posibilidades de vida más justas y solidarias. Era importante para nosotrxs articular la experiencia de espacios de memoria ya establecidos y relacionados directamente con el terrorismo de estado con otros que registran otro tipo de experiencias memorialísticas. Enfatizamos así el aspecto multidireccional de la memoria (Rothberg) y también abrimos a la densidad de la experiencia memorialística.

Lxs estudiantxs luego volcarían sus experiencias en talleres de disciplinas artísticas (*podcasts*, mural, fotografía, fanzine, escritura creativa). El programa se nutre de las herramientas y la plataforma de la Feria de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (<http://www.unsam.edu.ar/feriahumanassociales/>), organización receptora del proyecto, y también de la larga experiencia de la UNSAM en trabajo en colaboración entre universidad y comunidad.

En la propuesta nos proponíamos hacer aportes a la comunidad en diferentes niveles. Por un lado, generar un compromiso emocional con experiencias de violencia y herramientas para elaborarlas desde el arte, la escritura y el trabajo comunitario. Asimismo, se potencia la autopercepción de la capacidad subjetiva de producir narrativas, memorias y recorridos. Queríamos destacar el modo en que los cuerpos se implican en ejercicios de memoria al ponerse en movimiento para ocupar zonas antes vedadas o inexploradas.

Desde el principio nos interesaba realizar observación participante y tomar notas de campo durante cada etapa del programa. Una vez finalizados los recorridos y talleres, analizamos las narrativas elaboradas por estudiantes y docentes durante las experiencias y en las cartografías. Nuestra hipótesis era que la participación en el programa permite la aparición de historias — sobre los vínculos entre memoria y violencia— que no habían sido contadas previamente en la comunidad.

La solicitud fue realizada en conversación con miembros de ONG locales, de la oficina de patrimonio de la Municipalidad y docentes de las escuelas que iban a participar. Cuando presentamos la solicitud de financiamiento teníamos ya cartas de apoyo de las escuelas y de la Secretaría de Educación de la Municipalidad.

Llega el financiamiento: ¿ahora?

Cuando nos llegó la confirmación del financiamiento en octubre de 2021 nos pusimos nuevamente en contacto con las escuelas y comenzamos a seleccionar posibles talleristas. Esta información sería luego compartida con lxs docentes y la decisión de qué talleres impartir fue hecha conjuntamente. Como la enseñanza formal en escuelas secundarias en la Argentina concluye en noviembre, recién en el mes de febrero pudimos tener reuniones con directivas y docentes en las diferentes escuelas. A principios de 2022 solicitamos, además, la autorización para comenzar el trabajo al comité de ética. Como se trata de un trabajo con menores de edad, nuestra solicitud incluyó una explicación detallada de cómo se iban a manejar las relaciones con lxs adolescentxs, cómo íbamos a asegurarnos de que estuvieran resguardados los derechos de todos los participantes (personal del proyecto, talleristas, estudiantxs). Contamos en este paso con el apoyo de una colega que dirige una ONG que trabaja con niñxs y nos empapamos de las normativas internacionales vigentes.

Cuando comenzaron las clases en marzo de 2022, ya teníamos armado en bastante detalle el programa a realizar, qué docentes iban a participar y quiénes iban a impartir los talleres. Después de las reuniones con lxs docentes y con lxs talleristas hicimos los primeros ajustes al proyecto. Lxs talleristas sugirieron que era importante para ellxs tener una primera reunión antes para darles instrucciones a lxs participantes sobre qué material juntar durante los recorridos, por ejemplo, qué imágenes tomar para el taller de fotografía, qué sonidos grabar para el taller de *podcast*.

Listxs ya para empezar, tuvimos que esperar varios meses por dos razones: por un lado, el financiamiento se demoró por cuestiones administrativas, y, por otro, no podíamos empezar a trabajar hasta no tener la aprobación del comité de ética. Para junio, con la autorización del comité de ética y el financiamiento disponible, comenzamos las tareas.

Aventuras en el Conurbano

*El recorrido que hicimos por Santa Catalina
fue como una aventura.*

Agustina

Los meses de junio a septiembre 2022 fueron intensos y hermosos. En las encuestas que realizamos a lxs participantxs al terminar el trabajo, muchxs se refirieron a los recorridos como aventuras y subrayaron la “buena onda” del equipo y el buen ambiente que se creó. Podríamos decir lo mismo. Tanto estudiantxs como docentxs abrazaron el trabajo, nos recibieron muy bien y se creó un ambiente de colaboración y solidaridad. El trabajo en las escuelas se desarrolló como vendaval. Trabajamos con muchxs chicxs, muchxs docentes, en dos escuelas simultáneas. Habíamos planeado que cada estudiantx eligiera un taller pero lxs chicxs se entusiasmaron y nosotrxs con ellxs y les dimos carta blanca para que se pudieran inscribir en hasta tres talleres.

Los recorridos fueron tremendamente emotivos y llenos de anécdotas. El problema logístico de hacer recorridos con muchxs studentxs nos llevó a tomar decisiones diferentes en cada escuela. En una de las escuelas, una profesora con mucha experiencia en proyectos de este tipo nos propuso hacer la visita con 130 studentxs para crear una sensación de comunidad muy grande y emotiva. Esto de hecho sucedió, pero el costo fue que no pudimos entrar a ciertos espacios, como el campo de concentración, detención y exterminio Pozo de Banfield, y no llegamos a realizar todo el recorrido.

Lxs estudiantes luego trabajaron todo el material en los talleres realizados con especialistas y artistas. Los primeros talleres liderados por miembros del grupo se realizaron antes de los recorridos. En ellos se explicaron los objetivos del proyecto, y la base de colaboración entre comunidad, escuela y universidad. Lxs studentxs debieron firmar contratos y autorizaciones propias comprometiendo su participación en el proyecto y a la vez determinando cómo se podían usar los productos de sus trabajos y su propia imagen. Se fueron estableciendo de a poco los principios de la colaboración y también las relaciones de afecto y de compañerismo entre studentxs, docentes, miembros del equipo Cartografías y miembros de organizaciones comunitarias.

Los resultados fueron muy impresionantes: murales donde se integraron las cuestiones ambientales con el terrorismo de Estado, *podcasts* en los que lxs estudiantes articularon sus propias voces, fanzines, fotografías y entrevistas.

Además, lxs studentxs pudieron llevar estos trabajos y compartirlos en la Feria de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, donde tuvieron contacto con chicxs de otras escuelas del Conurbano y explicaron su propio trabajo a docentes y estudiantes de otras escuelas y de la UNSAM. En el trabajo con las escuelas, nuestro grupo participó de actividades organizadas por las escuelas mismas o por organizaciones relacionadas con las escuelas, como, por ejemplo, la conmemoración de “La noche de los

lápices”, en las que se restituyeron a la escuela los expedientes de lxs estudiantxs desaparecidxs mientras cursaban la escuela.

Cambios y modificaciones

Durante el verano 2022-2023 y a comienzos de 2023 pensamos seriamente en los cambios que debíamos realizar. Si bien el proyecto fue exitoso a nivel intervención, tanto desde la perspectiva de lxs académicos involucradxs como por lxs estudiantxs y lxs docentes, nos dimos cuenta de que no habíamos podido acompañar el proyecto con una reflexión académica similar. Decidimos, por consiguiente, realizar ciertos cambios:

1. Llevaremos a cabo las actividades del proyecto dentro del currículum escolar. Si bien los talleres durante el año 2022 se realizaron en horas de clase, lxs estudiantxs debían salir de las clases para realizar los talleres de manera paralela. Esto tenía la ventaja de crear grupos interesados en diferentes lenguajes artísticos, pero organizacionalmente fue muy difícil mantener la regularidad y muchxs estudiantxs no pudieron cumplir el trabajo de los talleres de modo integral. Durante el año 2023 “Cartografías” funcionará como contenido curricular en algunas materias y con algunxs docentes.
2. Hemos integrado al grupo original a Francisca Ulloa, especialista en cartografía, y a Daniela Dorfman, que investiga la relación entre arte y derecho.
3. Queremos retribuir a las instituciones que participaron en el proyecto a través de una difusión del trabajo realizado en conjunto y también proveyéndolas de las herramientas para que se puedan realizar experiencias similares en otras escuelas y en otros entornos, y para que elementos del trabajo de “Cartografías íntimas en comunidad” puedan ser preservados en el distrito.
4. En colaboración con la oficina de patrimonio registraremos resultados del proyecto a través de la plataforma Memoria - Lomas de Zamora en Foco,

que permitirá multiplicar la posibilidad de recorridos por la zona y que registrará la colaboración en el proyecto de organismos locales de Derechos Humanos, Ecología y Patrimonio. Memoria - Lomas de Zamora en Foco es una herramienta para dialogar con la historia del municipio y hacer públicos los recorridos que hemos realizados con jóvenes por el distrito. A partir de la instalación de placas de chapa galvanizada con un código QR grabado en los diferentes sitios de memoria se podrá acceder a información histórica y de archivo. Pensamos integrar a estas informaciones trabajos realizados por los adolescentes que participaron de nuestro proyecto como *podcasts*, murales y fanzines. La selección de espacios permitirá generar circuitos históricos dinámicos con fines educativos, turísticos y culturales y a la vez integrar al espacio urbano el trabajo realizado. Lxs studentxs que hablan otros idiomas en sus casas (guaraní, quechua, aymara) serán invitadxs a grabar información en sus idiomas maternos.

El tamaño de las placas es de 17 x 10 cm, pensadas para no contaminar el paisaje visual, y serán realizadas en chapa galvanizada, grabadas a láser en bicapa de plata, y colocadas en postes de luminaria. Se trabajará en colaboración con la Secretaría de Patrimonio del municipio para que estas placas se integren a planes de preservación municipal. Su diseño permite escanear el código QR en el punto específico donde el usuario está situado, y la web permite realizar recorridos virtuales desde cualquier dispositivo inteligente.

5. Sitematizaremos el material en una caja de herramientas que permitirá la continuidad del proyecto y su implementación en otros contextos. Esta caja de herramientas estará alojada en una página web del proyecto, lo que permitirá el acceso a los materiales, y enlaces a los recursos pedagógicos y a los resultados de la investigación. La página web será construida en colaboración con el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de UNSAM.

La creación de una caja de herramientas *online* permitirá que los materiales estén disponibles para universidades que quieran establecer contactos con

las comunidades escolares en sus territorios y también para que docentes en escuelas puedan desarrollar modelos similares de intervención.

La creación de una red

Este año lo dedicaremos también a afianzar los resultados de la investigación y la colaboración con otros proyectos similares en otros países latinoamericanos como Colombia, Perú y México. Tendremos una reunión auspiciada desde la red EdJam en la que se compartirán las diferentes experiencias de trabajo a través de talleres vivenciales. Es de notar que todas las propuestas de la red son vivenciales e incluyen un trabajo emotivo con las memorias recientes.

Por otro lado, estamos estableciendo una colaboración con el proyecto “Unfinished Business” de Ciudad del Cabo en Sudáfrica, que posibilita tener un marco de discusión en un contexto en muchos sentidos similar al de la Argentina con procesos de justicia transicional que han sido modélicos y con historias similares de “*settler colonialism*”. Tanto “Cartografías íntimas” como “Unfinished Business” se nutren de la colaboración con artistas y con sitios de memoria establecidos. A través de la colaboración entre ambos proyectos esperamos producir materiales originales de investigación e intervención.

Argentina y Sudáfrica han tenido ya muchas colaboraciones en experiencias de justicia transicional y de intervenciones artísticas. De hecho, la Universidad Nacional de San Martín, donde está alojado nuestro proyecto, realizó una serie de seminarios comparando las experiencias de justicia transicional en ambos países con la organización y supervisión del autor sudafricano y Premio Nobel John Coetzee y ha publicado los resultados de esos encuentros en libros, incluyendo la crónica personal de la participación de Antjie Krog en la Comisión para la Verdad y la Reconciliación. Estas colaboraciones preexistentes nos dan una plataforma desde la cual pensar nuestra propia colaboración. Nuestro proyecto y “Unfinished Business” comparten

algunos puntos de partida, como la creencia en el arte público como espacio de procesamiento de pasados traumáticos, la colaboración con sitios de memoria ya establecidos y la colaboración con organizaciones civiles.

Guiarán nuestro trabajo conjunto las siguientes preguntas: ¿cómo se traducen los procesos de justicia transicional de Argentina en Sudáfrica y los de Sudáfrica en Argentina? ¿Cuáles son las ventajas y las desventajas de esta retroalimentación mutua? ¿Cómo se puede registrar desde el arte la experiencia traumática? ¿Cómo se generan percepciones del pasado en debates memorialísticos desde el arte? ¿Cómo acercar a lxs jóvenes al arte? ¿Cómo incluir experiencias de memoria de larga duración (colonialismo, violencia política, racismo, violencia de género) en proyectos de investigación-intervención?

Queremos subrayar la vida en común y el trauma compartido. Por ejemplo, insistir en que la violencia de la dictadura fue desplegada sobre la sociedad general y que todxs estamos implicadxs en esta violencia del mismo modo en que estamos implicadxs en las situaciones pasadas y presentes de vulnerabilidad que incluyen diferentes instancias de discriminación.

Algunas conclusiones

Los estudios culturales, al integrarse en las disciplinas o establecer sus propios espacios interdisciplinarios en las universidades a través de las Américas, nos ha estimulado a reevaluar los propósitos de nuestras agendas de investigación. Hemos tenido que repensar los métodos que empleamos, haciendo ajustes a las ortodoxias, fusionando técnicas en combinaciones creativas y a veces inauditas (Couldry, 2000; Pickering, 2008). Hemos querido pensar más allá de las teorías críticas para impactar directamente a los sectores sociales menospreciados, marginados, discriminados o ignorados. Estos impulsos nos han llevado a entrelazar disciplinas y también formar grupos de investigación que no solo dialogan sino que colaboran directamente en proyectos cuyas dimensiones exceden las que tradicionalmente solían circunscribir los proyectos

académicos de los campos de humanidades, artes y ciencias sociales, y que asumen rasgos híbridos al incorporar colaboraciones más allá de las instituciones académicas, con asociaciones civiles, grupos comunitarios, artistas, escuelas públicas, entre otros (Reguillo, 2005; Uribe Mallorino, 2012).

Al imaginar, diseñar, lanzar y realizar proyectos de esta índole, no hemos tenido modelos a seguir. Los equipos que primero los proponen y luego los llevan a cabo tienen que pensar creativamente, tomando en cuenta factores diversos, incluyendo las necesidades comunitarias, las exigencias institucionales, las capacidades de lxs diferentes colaboradorxs, y las eventualidades que obligan a ajustes e improvisaciones a través del tiempo. Tales proyectos no pueden pensarse a través de los esquemas tradicionales de las investigaciones que llevan a la producción de un artículo o hasta un libro académico. Sus productos son híbridos y variados y sus cronogramas pueden extenderse por muchos años, durante los cuales los equipos se reconstituyen y los objetivos cambian.

Nos resulta imposible elaborar una guía general para lxs que contemplan proponer proyectos de este tipo. Pero esperamos que las experiencias que hemos resumido acá sirvan para ayudar a imaginar colaboraciones participativas, innovadoras, creativas, ágiles e impactantes.

Bibliografía

- Alarcón, R. y Becerra, W. (2012). ¿Criminales o víctimas? La deportación de migrantes mexicanos de Estados Unidos a Tijuana, Baja California. *Norteamérica*, 7(1), 125-148.
- Albicker, S. y Velasco, L. (2016). Deportación y estigma en la frontera México-Estados Unidos: atrapados en Tijuana. *Norteamérica*, 11(1), 99-129.
- Alonso Meneses, G. (2014). La frontera-gulag y las deportaciones de migrantes mexicanos. *Desacatos*, 46, 14-31.
- Boehm, D. (2016). *Returned: Going and coming in an age of deportation*. Berkeley: University of California Press.
- Castro Gómez, S. y Mendieta, E. (Eds.) (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.

- Couldry, N. (2000). *Inside Culture: Re-Imagining the Method of Cultural Studies*. Londres: Sage.
- De Genova, N. y Peutz, N. (Eds.) (2010). *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham: Duke University Press.
- Golash-Boza, T. (2015). *Deported: Immigrant Policing, Disposable Labor and Global Capitalism*. Nueva York: New York University Press.
- Irwin, R. (2022). The Humanizing Deportation Project: Building a Community Archive of Migrant Feelings, Migrant Knowledge. En R. McKee Irwin (Ed.), *Migrant Feelings, Migrant Knowledge* (pp. 1-32). Austin: University of Texas Press.
- Irwin, R. (Ed.) (2022). *Migrant Feelings, Migrant Knowledge: Building a Community Archive*. Austin: University of Texas Press.
- Irwin, R., Calvillo Vázquez, A. y Román Maldonado, Y. (2022). Approaches and Methods: Migrant Epistemologies through Digital Storytelling. En R. McKee Irwin (Ed.), *Migrant Feelings, Migrant Knowledge* (pp. 33-64). Austin: University of Texas Press.
- Kanstroom, D. (2012). *Aftermath: Deportation Law and the New American Diaspora*. Oxford: Oxford University Press.
- Kohli, A., Markowitz, P. y Chávez, L. (2011). Secure communities by the numbers: An analysis of demographics and due process. Warren Institute of Law and Policy, UC Berkeley. Disponible en: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3527648
- Lambert, J. (2012). *Digital Storytelling: Capturing Lives, Creating Communities*. Nueva York: Routledge.
- Lundby, K. (Ed.) (2008). *Digital Storytelling, Mediatized Stories: Self-Representations in New Media*. Nueva York: Peter Lang.
- Martín-Barbero, J. (1996). “Nosotros que habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera”. [Entrevista]. *Dissens*, 3.
- Morales, E. (2017). Guerrero incansable, Partes I-III. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2017/07/26/guerrera-incansable-i/>, <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2017/07/26/guerrera-incansable-ii/>, <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2017/07/26/guerrera-incansable-iii/>
- Morales, E. (2020). Comida calientita en plena pandemia. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2020/10/20/11e-comida-calientita-en-plena-pandemia/>
- Oberti, A. y Pittaluga, P. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

- París Pombo, M. D. y Peláez Rodríguez, D. (2016). Far from Home: Mexican Women Deported from the US to Tijuana, Mexico. *Journal of Borderlands Studies*, 31(4), 551-561.
- Peller, M. (2016). La historia de las niñas. Memoria, ficción y transmisión en la narrativa de la generación de la post-dictadura argentina. En R. Pittaluga, J. P. Giordano y L. A. Escobar (Coords.), *Figuraciones estéticas de la experiencia argentina reciente*. Santa Fe: María Muratore Ediciones.
- Peller, M. (2020). Hijas aguafiestas: memorias y experiencias de la segunda generación en Argentina. En T. Basile y C. González (Coords.), *Las posmemorias. Perspectivas latinoamericanas y europeas / Les post-mémoires. Perspectives latino-américaines et européennes*. Presses Universitaires de Bordeaux (PUB) y Universidad Nacional de la Plata.
- Pérez, M (2008). Their lives after: Theatre as Testimony and the so-called 'second generation' in post-dictatorship Argentina. *Journal of Romance Studies*, 3, 6-16.
- Pickering, M. (Ed.) (2008). *Research Methods for Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pérez, M. y Capdepón, U. (2022). Infancias 'afectadas'. Los niños sobrevivientes en los procesos de lesa humanidad y los sitios de memoria." En L. Anapíos y C. Hammerschmidt (Coord.), *Política, afectos e identidades en América Latina*. Buenos Aires: Clacso; Guadalajara: CALAS; San Martín: UNSAM; Jena: Universität Jena; Alemania: Bundes - ministerium für Bildung und Forschung.
- Pradelli, Á. (2018). *La respiración violenta del mundo*. Buenos Aires: Emecé.
- Reguillo, R. (2005). Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso. *Redes.com: Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, 2, 189-199.
- Regueiro, S. (2013). *Apropiación de niños, familias y justicia: Argentina 1976-2012*. Rosario: Prohistoria.
- Rodríguez, I. y Szurmuk, M. (2009). *Memoria y ciudadanía*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Propio.
- Ruiz, D. (2022). I Feel Blessed. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2022/03/17/165b-me-siento-bendecido/>
- Sánchez Pérez, G. (2017). Cruelles deportaciones. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2017/05/18/cruelles-deportaciones/>
- Sánchez de Paulsen, E. (2017). El muro separa a familias pero jamás sentimientos. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2017/07/13/el-muro-separa-a-familias-pero-jamas-sentimientos/>

- Szurmuk, M. (2016). Pequeños lectores/Pequeñas lectoras. En A. Gerbaudo e Ivana Tosti (Eds.), *Nanointervenciones con la literatura y otras formas de arte*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Szurmuk, M. (2020). Derivas de lo personal: subjetividades en disputa en Tiempo pasado. *Cuadernos de Literatura*. Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
- Szurmuk, M. (2021). Cartographies of Intimacy. Countermemories of Terror in a Buenos Aires Neighborhood. *ReVista: Harvard Review of Latin America*.
- Unmigrante hondureño (2018). Desde la caravana. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2018/11/21/124-desde-la-caravana/>
- Un migrante hondureño (2019). Después de la caravana. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2019/05/28/166-despues-de-la-caravana/>
- Un migrante hondureño (2022). Ya en el otro lado. *Humanizando la Deportación*. Disponible en: <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/2022/02/23/124d-ya-en-el-otro-lado-parte-iv/>
- Uribe Mallarino, C. (2012). Interdisciplinariedad en investigación: ¿colaboración, cruce o superación de las disciplinas? *Universitas Humanística*, 73, 147-172.
- Velasco, L., Coubès, M. L. y Alegría, T. (2013). Reporte sobre dimensión, caracterización y áreas de atención a mexicanos deportados desde Estados Unidos. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Villalta, C. (2014). Estrategias políticas y valores locales. El impacto de la apropiación criminal de niños en la sociedad argentina. En V. Llobet (Ed.), *Pensar la infancia desde América Latina: un estado de la cuestión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Woldenberg, L. y Loyola, B. (2013). El purgatorio de los deportados. Nueva York: Vice Media. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=amuJm15agFI>

CODA. PUENTES ENTRE ACADEMIA Y SOCIEDAD. ESTRATEGIAS PARA ENTRAR Y SALIR DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Por Álvaro Hernández Bello
y Gabriel Sarmiento



Coda. Puentes entre academia y sociedad. Estrategias para entrar y salir de los estudios culturales

Por Álvaro Hernández Bello y Gabriel Sarmiento

Dos áreas de intervención política han acompañado la identidad del campo de los estudios culturales: el que se da al interior de la academia, especialmente de las ciencias sociales y las humanidades y el que se da al exterior —y en todo caso desde dicha academia— en el escenario social. Esta voluntad de intervención está animada por la intención crítica con la cual se acerca a los fenómenos de estudio/intervención, principalmente por la conciencia de las relaciones de poder/dominación presentes y actuantes en la vida social.

El ciclo de conferencias “¿Para qué sirven los estudios culturales?” es un claro ejemplo de esta doble vertiente. Durante los ocho encuentros, las investigadoras e investigadores expusieron desde distintos ángulos el cruce entre las preocupaciones intra y extra académicas y las interpelaciones que desde los movimientos sociales y los campos del arte y la cultura resuenan en la vida intelectual.

Descubrimos un triple movimiento “ideal” dentro de las propuestas que trabajaron las expertas: se parte de una voluntad, que es una mirada crítica a la realidad que logra interpelar. Dicha voluntad se vuelve acción, experimentación y agencia y en su propia dinámica consigue ser una manera de actuar pero también una manera de pensar. Este “círculo virtuoso” señala no solo un horizonte propio o definitorio de los EECC sino la incidencia que pretende lograr en las ciencias sociales y en las humanidades.

Una voluntad, una fuerza, una disputa

Descubrimos en los encuentros que nos congregaron durante varios meses una línea común que por ser intangible puede darse por supuesta. Se trata de esa especial actitud crítica que acompañó de manera transversal nuestras discusiones y que, para los iniciados, constituye el corazón del campo de los estudios culturales. La crítica es una voluntad consciente que acompaña toda realización en el campo pero es también una fuerza, una pasión que puede percibirse fácilmente entre nuestras invitadas. Dicha crítica reconoce una voluntad de transformación social que la dinamiza, que la impulsa. Y también un deseo orientado hacia horizontes más justos, más inclusivos, más democráticos.

La combinación de la crítica con la pasión lleva a la expansión de los límites en el seno mismo de los campos de estudio particulares: la literatura, la antropología, la sociología, la historia, entre otras.

Este proceso de tratar de enfocar distintas miradas sobre un fenómeno (y creo que eso fue parte de lo que se teorizó inicialmente en los estudios culturales) es la idea de que estar dentro de una sola disciplina nos hacía mirar los problemas solo desde ese ángulo y que con los estudios culturales buscamos las diferentes aristas de un problema; y es el problema el que nos exige pensar cuál sería la teoría o cuáles serían las diversas teorizaciones y las diversas metodologías que ven que exige la reflexión del problema. (Erna von der Walde)¹⁰⁷

Y lleva también a instaurar una conciencia de la composición múltiple y compleja de los objetos de estudio, lo cual los dota de un dinamismo que desafía constantemente las comprensiones, los métodos, las técnicas. Cuando la crítica y la pasión unidas empiezan a desplegar sus múltiples posibilidades,

107 Esta y las demás citas de las presentadoras son transcriptas del ciclo de charlas e intercambios “¿Para qué sirven los estudios culturales?”.

irremediablemente incomodan. En ocasiones, la crítica apasionada descubre las disputas presentes pero invisibilizadas, o bien instaaura otras. Se dice comúnmente que los estudios culturales no solo trabajan sobre problemas, sino que problematizan, es decir, vuelven problema aquello que pasa por lo convencional.

El punto del giro cultural era un desplazamiento en el análisis hacia el papel de la cultura (...) porque convierte la cultura en un campo dinámico, en un campo que está lleno de aspectos políticos. Es un campo de disputa. Podemos decir que la cultura ya deja de ser un objeto colocado afuera para ser descripto o un cuerpo unificado de símbolos sujeto a una interpretación definitiva, sino que se vuelve disputada temporal y emergente. Creo que esto es una cosa que resulta bien interesante. (Marta Cabrera)

Creo que también desde nuestros lugares de enunciación de investigaciones, la transdisciplinariedad se planteó como una necesidad y no como una mera opción de un enfoque metodológico más, si asumimos que planteamos una especie de lucha por la emancipación de las disciplinas, la cual implicaría de alguna manera ir en contra de la reducción de la complejidad de estos objetos multidimensionales a un marco explicativo predeterminado. (Cleopatra Barrios)

Son variadas las formas como se conjuga esta voluntad por complejizar los objetos de estudio (incluida la noción misma de objeto), de las cuales la palabra transdisciplinariedad fue probablemente la de mayor recurrencia en las conversaciones. Ciertamente, no podría haber un modelo de dicha interdisciplinariedad, lo cual tampoco significa que era una simple mezcla. Se trata mejor de la conciencia de que los fenómenos estudiados exigen una serie de herramientas teóricas y metodológicas “hechas a la medida”, si cabe la expresión. La idea de la emergencia y pertinencia de unas “teorías sin disciplina” como también se llamó a una colección de ensayos (Castro

Gómez y Mendieta, 1998) estuvo presente como telón de fondo en estas conversaciones.

Ahora bien, estas voluntades, fuerzas y disputas emergieron al interior del mundo académico, en la persona de investigadores e investigadoras tanto independientes como afiliados a universidades y a centros e institutos de investigación. Ciertamente, antes de la etiqueta “estudios culturales” (Martín-Barbero, 1996). América Latina ya gozaba de una larga tradición crítica que supo poner en diálogo con ideas y prácticas provenientes de países del Norte Global. Las experiencias compartidas en este ciclo de conferencias manifiestan también una disputa por trascender dichos espacios en una doble vía: por el reconocimiento y la inclusión de temas y problemas de la cultura popular, las prácticas artísticas y los movimientos sociales, como por el compromiso en prácticas concretas y la incidencia en políticas públicas.

Creo que para distinguir la tradición de crítica cultural latinoamericana de los llamados estudios culturales debe comenzarse por admitir que los estudios culturales proliferan en la academia norteamericana no solamente por la fuerza intelectual de las propuestas (...) sino porque tales planteamientos se articulan a una crisis real, social, política y epistémica que hace necesario un vuelco radical en las formas de entender las relaciones entre cultura y política, entre praxis social y producción simbólica. Con anterioridad a la adopción de estudios culturales, América Latina contaba ya con una sólida crítica de la cultura que se remonta a tiempos coloniales. (Mabel Moraña)

Una práctica

Las conversaciones propiciadas en este ciclo de conferencias partían de “una reflexión sobre la distancia que se construye entre esta investigación académica y la gestión pública que ha sido constante” (Mónica Lacarrieu) y quizás

se puede añadir entre los movimientos y organizaciones sociales y más allá, en la esfera “más cultural” de todas que es la vida cotidiana:

Visto en términos de afecto, implica una acumulación de intensidades que sucede en el marco de la rutina cotidiana y que es capaz de producir rupturas, es decir, es capaz de irrumpir en una esfera de transformación potencial (...). Me interesa pararme políticamente en ese lugar donde el afecto es capaz de producir rupturas y se convierte en una fuerza capaz de producir cambios. (Marta Cabrera)

Algunas experiencias presentadas nos hablaron sobre iniciativas propiamente institucionales como las que suceden en el Nordeste Argentino, donde “se constituyó el instituto de investigaciones en el marco de acciones de transferencia y de vinculación sociocultural” (Alejandra Reyero).

Esta acción coordinada, que implica la unión de voluntades y la consolidación en instituciones, es quizás uno de los efectos más tangibles a propósito de la interpelación por “hacer algo real y concreto”. Dicha concreción, que resuena con la pregunta que guía todo este trabajo de “Para qué sirven los estudios culturales”, es expresión de un movimiento que se compone de dinámicas en distintas escalas pero que en ningún momento se considera como un “dentro” de la realidad —la práctica— o un “afuera” de la misma —la reflexión—. Por el contrario:

La teoría, el análisis cultural o la reflexión sobre la cultura o la crítica de la cultura son en sí misma también una praxis. Es decir, esto está visto como algo que se articula con otros aspectos del quehacer cultural. Cuando estamos haciendo análisis cultural no estamos por fuera de la cultura, estamos de alguna manera en una praxis cultural. (...) Entonces es siempre una relación compleja entre teorías y prácticas, pero no hay que pensarla como un marco que viene encima y nos encasilla sino como una praxis más que tenemos que ir ajustando. (Erna von der Walde)

No obstante esta conciencia de una praxis crítica y con voluntad emancipadora, también es cierto que ciertos usos y sentidos que se hacen de productos culturales, incluida la reflexión en estudios culturales, pueden ponerse al servicio de agendas que contradicen dicha voluntad contrahegemónica. La conciencia de esta posibilidad constituye una especie de doble vigilancia, que se pudo apreciar durante las conversaciones como una compulsión a autocrítica, cuestión que nos pareció muy interesante, quizás por lo poco frecuente.

Los estudios culturales parecen situarse en relación incómoda entre el mero ejercicio académico y la ruda intervención político-cultural. Intentan instaurar un espacio híbrido no siempre inmune a la inercia institucional (como cuando prolifera la oferta académica más propia de la lógica universitaria que del espíritu crítico), a la cooptación mercantil (como cuando el discurso de los estudios culturales son invocados para sostener discursos curatoriales “políticamente correctos”), o incluso a la domesticación estatal (cuando, por ejemplo, las políticas públicas buscan justificaciones culturalistas). Los estudios culturales no son inocentes, y en ese pecado original se juegan riesgos.

En ese afán de indisciplinar las disciplinas, importa señalar los peligros de instaurar nuevas matrices que encorseta la práctica. Es decir, si la transdisciplinariedad es una subversión académica, que esta no se vuelva una nueva ortodoxia. Necesitamos transdisciplina, pero necesitamos del etnógrafo, del lingüista, del economista, del matemático, del chamán, de los obreros. Cruzar los saberes establecidos al interior de la academia y cruzar los saberes fuera de ella.

Un modo de pensar

Pero si volvemos al terreno de la práctica del pensar, al terreno de la comprensión analítica y de la elaboración teórica, podemos descubrir que las investigadoras y el investigador convocados coinciden en una alta valoración

de la pertinencia y eficacia de la crítica cultural, incluyendo dentro de este denominador a la academia y las instituciones científicas. Si bien se descubren algunas preferencias temáticas, la dupla voluntad política - voluntad teórica se convierte en una *forma* de hacer y de pensar.

Las estimulantes conversaciones, todas en temas realmente variados, parecen coincidir en que están animadas por el gesto crítico y comprometido, de carácter contra o antihegemónico. Las experiencias y análisis presentados son entonces, en sí mismos, intervenciones que muestran la vitalidad, si no del campo de los estudios culturales en un sentido institucional, sí por lo menos de sus realizaciones más concretas, pues como dijo Mabel Moraña en su presentación “lo intelectual siempre ha rebasado lo académico”.

Los estudios culturales, en tanto modo de pensar, recogen tradiciones académicas, intuiciones populares, sentires sociales, proyectos colectivos, incertidumbres políticas. Sin erigirse como un catalejo abstracto y atemporal sobre el que mirar e intervenir en la sociedad, los estudios culturales suponen un ejercicio infinito de reconocimiento de sus propias “limitaciones”. Geopolíticas, en nuestro caso, eso que llamamos América Latina, pero también el suburbio, la periferia, la frontera, la villa, la favela, las veredas, los asentamientos, los resguardos indígenas, las comunidades locales. ¿Quiénes practican los estudios culturales? ¿Cientistas sociales, gestores culturales, campesinos, afrodescendientes? Y más, ¿solo es ejercicio intelectual de incidencia política o intervienen sueños, sentidos, sentimientos, expectativas, afectos?

Conclusión

En esta experiencia virtual de conversación sobre los estudios culturales, un tópico que volvió en más de una oportunidad es esa pregunta sobre si en América Latina no se practicaban los estudios culturales antes de que el producto se fabricara en Birmingham, se empaquetara en los Estados Unidos y

llegara a esta parte del continente. La respuesta fue siempre unánime: “Sí, claro. Ya hacíamos estudios culturales”. Es por ello que no resulta baladí pensar a los estudios culturales a la vez como entrada y como salida, como lugar de partida y de arribo. Los estudios culturales no nos salvarán de las garras del capitalismo neoliberal, ni del imperialismo, ni de la guerra, pero será una apuesta más (vital, hermosa) que habremos usado para un mundo mejor.

Nos gustaría proponer la siguiente hipótesis: los estudios culturales son un movimiento de salida y entrada, salida de las disciplinas establecidas y entrada en ellas, salida de la academia y entrada en ella, salida de la realidad social y entrada en ella. Los estudios culturales como ese ejercicio de desestabilización y de propuesta, de ruptura y reparación. No traicionará su espíritu quien logre conjugar esta gimnasia.

Sobre las autoras y los autores

Marta Cabrera: Doctora en Comunicación y Estudios Culturales. Es profesora titular del Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Co-coordina, junto a Oscar Guarín, el laboratorio de experimentación SensoLab de la Facultad de Ciencias Sociales. Entre sus intereses de investigación se encuentran los archivos y memorias de grupos marginales, violencias, afectos, cuerpos y sentidos y artes/prácticas artísticas.

Marcos Monsalvo Ricci: Profesor en Flauta Traversa y magíster en Estudios Culturales. Candidato a doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Docente, investigador y extensionista en la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la UNNE y del Instituto de Educación Superior Rodolfo Walsh. Sus áreas de interés son las metodologías de investigación participativas desde las cuales ha participado en proyectos relacionados con la educación popular, la música, la memoria y el patrimonio.

Ileana Rodríguez: Profesora emérita en Humanidades en la Universidad Estatal de Ohio, Estados Unidos. Afiliada al Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA). Se graduó en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1963 y obtuvo una licenciatura en Filosofía en la Universidad de California, San Diego, en 1970. Terminó su doctorado en Literatura Hispánica también en la Universidad de California, San Diego en 1976. Sus áreas de especialización son la literatura y cultura latinoamericana, la teoría poscolonial y los estudios feministas y subalternos con un enfoque en las literaturas centroamericanas y del Caribe. Actualmente investiga los reportajes de periódicos de Nicaragua sobre diferentes tipos de abuso, como el incesto, la pedofilia y la violación.

George Yúdice: Es profesor titular de Estudios Latinoamericanos y del Departamento de Lenguas y Culturas Modernas en la Universidad de Miami, y hasta hace poco director del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en la Universidad de Nueva York. Se doctoró en Lenguas y Literaturas Románicas en Princeton University, y también cursó el doctorado en Sociolingüística en el Graduate Center de la City University of New York. Se especializa en investigación en los usos económicos y sociales de la cultura, desde la renovación urbana en las ciudades creativas a la reducción de la delincuencia y la violencia mediante programas culturales.

Mabel Moraña: Titular de la Cátedra William H. Gass de Humanidades en la Washington University in Saint Louis, donde imparte clases de teoría cultural y estudios latinoamericanos. Fue directora de publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Es autora, entre otros libros, de *Políticas de la escritura en América Latina* (1997), *Viaje al silencio* (1998), *Crítica impura* (2006), *La escritura del límite* (2010) y *Arguedas / Vargas Llosa: el demonio feliz y el hablador* (2013). Ignacio M. Sánchez Prado (Ciudad de México, 1979) es profesor asociado de literatura latinoamericana y estudios internacionales en la Washington University in Saint Louis. Se especializa en letras, cultura y cine mexicanos de los siglos XX y XXI.

Mariana Giordano: Doctora en Historia. Investigadora principal del Conicet. Profesora titular de Historia del Arte de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Académica delegada por el Chaco en la Academia Nacional de Bellas Artes. Dirige el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM) del Instituto de Investigaciones Geohistóricas (Conicet/UNNE) en Resistencia, Chaco. Sus investigaciones abordan la historia del arte y la cultura visual del Nordeste Argentino y regiones vinculadas, con particular atención a la fotografía y el cine etnográfico.

Alejandra Reyero: Doctora en Artes e investigadora asistente del Conicet. Miembro del Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM-IIGHI). Docente en la Licenciatura en Artes Combinadas de la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura (FADyCC-UNNE). Su campo de interés es el umbral entre visualidad y escritura, con énfasis en la fotografía y otras prácticas artísticas desarrolladas en el NEA, a partir de los imaginarios de otredad, periferia cultural, modernidad y tradición.

Cleopatra Barrios: Doctora en Comunicación, magíster en Semiótica Discursiva. Investigadora adjunta del Conicet. Miembro del Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM-IIGHI). Docente en la Licenciatura en Comunicación Social (Facultad de Humanidades - UNNE). Investiga sobre representaciones de prácticas de religiosidad del Nordeste Argentino en la fotografía y el audiovisual contemporáneo.

Margarita Vannini: Historiadora con maestría en Estudios Culturales. Investiga los procesos de construcción de memorias en Nicaragua. Actualmente estudia el papel de la memoria en la rebelión ciudadana que estalló en abril de 2018. Autora de artículos publicados en revistas especializadas sobre políticas públicas de la memoria, memoria y espacio urbano, memorias de la Revolución sandinista, propuestas innovadoras en la enseñanza de la historia y la experiencia del Tren Cultural de la Alfabetización. Fundadora y directora general del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana desde 1990 hasta 2017, ha reunido amplia experiencia en la coordinación de investigaciones sobre historia social, memoria, gestión cultural, trabajo editorial y proyectos de proyección social con uso de patrimonio y nuevas tecnologías. En 2019 fue condecorada por el gobierno de Francia con la Orden en las Artes y las Letras en grado de Oficial. Recibió condecoraciones de los gobiernos de Alemania, Nicaragua y durante su gestión el IHNCA recibió el Premio Príncipe Claus otorgado por el Reino de los Países Bajos. Entre 2002 y 2006 fue presidenta

del Comité Regional para América Latina y el Caribe del Programa Memoria del Mundo de la Unesco. Actualmente es investigadora asociada en el Centro de Investigación y Acción Educativa y Social (CIASES) y miembro del Grupo de Trabajo de CLACSO Memorias y Prácticas de Resistencia.

Mónica Lacarrieu: Doctora en Antropología Social. Es investigadora principal del Conicet y profesora titular de la UBA. Dirige la Maestría en Cultura Pública (UNA), la Carrera de Especialización de Gestión del Patrimonio (UBA), la Carrera de Especialización de Gestión Cultural y el Posgrado de Patrimonio Inmaterial (UNC). Fue miembro de la Comisión Gestora y vicerrectora de Investigación y Posgrado de UARTES (Guayaquil, Ecuador). Fue asesora del Programa de Patrimonio Inmaterial (Ministerio de Cultura de la Nación) y directora académica del Instituto de Cultura Pública del mismo ministerio. Colaboró como formadora con el Departamento de Patrimonio Cultural Inmaterial del Instituto de Cultura de Chaco.

Mónica Szurmuk: Es doctora en Literatura Comparada por la Universidad de California, San Diego. Fue profesora e investigadora en Estados Unidos y México hasta el año 2010, cuando se radicó nuevamente en Argentina. Es investigadora del Conicet con sede en los Institutos de Literatura Hispanoamericana e Interdisciplinario de Género de la Universidad de Buenos Aires. Es autora de *Mujeres en viaje* (Alfaguara, 2000) y *Women in Argentina, Early Travel Narratives* (University Press of Florida, 2001, traducido como *Miradas cruzadas: Narrativas de viajes de mujeres en la Argentina 1850-1930*). Ha coeditado *Memoria y ciudadanía* (Cuarto Propio, 2008), el *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (Siglo XXI, 2009, versión en inglés de University Press of Florida, 2010), y *Sitios de la memoria: México Post '68* (Cuarto Propio, 2014). Su último libro, coeditado con Ileana Rodríguez, es el *Cambridge History of Latin American Women's Literature* (Cambridge University Press, 2015).

Robert McKee Irwin: PhD Literatura Comparada, New York University, es profesor en el Departamento de Español y Portugués y subdirector del Global Migration Center en la Universidad de California, Davis. Entre sus libros cuentan *Mexican Masculinities* (autor), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (coeditor, con Mónica Szurmuk), *Listening to Sicarios* (coautor, con Arturo Chacón), *El cine mexicano se impone: mercados internacionales y penetración cultural en la época dorada* (coautor, con Maricruz Castro Ricalde), *Deportes y nacionalismo en Latinoamérica* (coeditor, con Héctor Fernández L'Hoeste y Juan Poblete) y *Los 41: novela crítico-social* de Eduardo Castrejón (editor). Desde 2016 es investigador principal del proyecto de narrativa digital “Humanizando la deportación”, para el cual ha gestionado la publicación de: *Humanizando la deportación: narrativas digitales desde las calles de Tijuana* (coeditor, Guillermo Alonso Meneses), *Migrant Feelings*, *Migrant Knowledge: Building a Community Archive* (editor) y *Caravaneros* de Douglas Oviedo.

Álvaro Hernández Bello: Licenciado en Educación de la Universidad de La Salle, magíster en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana y candidato a doctor en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia en cotutela con la Universidad Sorbonne-Nouvelle, Paris-3. Se ha desempeñado por más de una década como profesor universitario y como asesor de pueblos indígenas de las cuencas del Orinoco y el Amazonas, principalmente en temas educativos. Es director de la Fundación Profesionales Amigos. Sus intereses de investigación se centran en la etnohistoria de los llanos orientales colombianos, la historia de la antropología colombiana y en los sistemas educativos propios de pueblos indígenas.

Gabriel Sarmiento: Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba y magíster en Estudios Culturales por la Pontificia Universidad Javeriana. Es miembro directivo de Encuentro Clínico Lacaniano Asociación Psicoanalítica Río de la Plata y editor responsable de ECLAP Ediciones. Integra la cooperativa de trabajo Milego y es el coordinador del área de Artes Visuales del Centro Cultural Macedonia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Sus áreas de interés son teoría social, arte latinoamericanos y psicoanálisis.