

CULTURAS POLÍTICAS Y POLÍTICAS CULTURALES

Red de Estudios y Políticas Culturales



Culturas políticas y políticas culturales

Alejandro Grimson
(compilador)

José Nun - Milena Aneccharico - Renata Camarotti - Fernanda Carvajal
Lucía Durán - Laura Ferreño - Isabel Cristina Giraldo Quijano
Pavel López - Fabio Martínez Serrano Pucci - Jana Montllor Blanes
Mónica Olaza - Luciana Piazzon Barbosa Lima
Adriana Victoria Rodríguez Caguana - Tomás Viviani

Ediciones Böll Cono Sur

 **HEINRICH
BÖLL
STIFTUNG
CONO SUR**



Grimson, Alejandro (comp.)

Culturas políticas y políticas culturales. - 1a ed.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación de Altos Estudios Sociales, 2014.

208 p.; 24 x 16 cm.

ISBN 978-987-33-4437-4

1. Cultura. 2. Políticas Culturales. I. Título

CDD 306

Ediciones Böll Cono Sur

Culturas políticas y políticas culturales

Copyright Fundación Heinrich Böll Cono Sur

Copyright Fundación de Altos Estudios Sociales

ISBN 978-987-33-4437-4

2014, 1ª edición, 800 ejemplares, Buenos Aires, Argentina

Edición: edit•ar, Lucila Schonfeld

Diseño de Portada: Anahí Saa, adaptación de edit•ar

Diseño de interior: edit•ar

Impresión: Artes Gráficas del Sur

Nota Editorial: Los contenidos de cada artículo son responsabilidad del autor o autora y no reflejan necesariamente la opinión de la organización editora. El uso de los textos publicados en este libro es permitido y deseado a fin de informar y sensibilizar a más personas sobre el tema. Se solicita nombrar la fuente.

www.boell.cl

En 2012 se realizó en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín el III Seminario Internacional de Posgrado de la Red de Estudios y Políticas Culturales. Este seminario, que tuvo eventos similares en Chile, México y Colombia, es parte de las actividades de una red de posgrado del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y del Centro de Alto Estudios de la Organización de Estados Iberoamericanos. Para la realización del evento de Buenos Aires contamos con el importante apoyo de la Fundación Heinrich Böll, institución alemana que también auspicia la publicación de este libro.

El seminario estuvo centrado en los estudios y debates sobre “Culturas políticas y políticas culturales”. Los temas abarcaron las configuraciones culturales, las políticas de la alterización, las políticas musicales, las teorías feministas, la diversidad y los derechos humanos, la ciudad y el arte, y las concepciones del sentido común. Dictaron clases Eduardo Restrepo (Universidad Javeriana de Bogotá), Ángel Quintero (Universidad de Puerto Rico), Karina Bidaseca (IDAES-UNSAM), Eduardo Nivón (Universidad Autónoma Metropolitana, de México), Víctor Vich (Pontificia Universidad Católica de Perú), además de José Nun (IDAES-UNSAM) y quien suscribe.

Más de cincuenta estudiantes de doce países de América Latina realizaron el Seminario. Este libro recoge una selección de los textos realizados por los estudiantes, que abarcan diferentes temas y países, así como la conferencia especial de José Nun.

Alejandro Grimson
Instituto de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín



Índice

Introducción. Políticas para la justicia cultural	9
Alejandro Grimson	
El sentido común y la construcción discursiva de lo social	15
José Nun	
1. Diferencias	
Movimientos sociales, cultura política y descolonización. Configuraciones culturales y condición multisocietal: el desafío de la construcción plurinacional en Bolivia en los posibles horizontes de un <i>poscapitalismo</i>	27
Pavel López	
Os bolivianos nos bairros do Bom Retiro, Brás, Pari e a produção da alteridades: como são vistos pela vizinhança?	47
Fabio Martinez Serrano Pucci	
Afrologías porteñas y habaneras. Conexiones, contrastes y algunas reflexiones	57
Milena Annecchiario	
Los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas en el constitucionalismo ecuatoriano: entre el asimilacionismo, el multiculturalismo y el interculturalismo	75
Adriana Victoria Rodríguez Caguana	
Cuerpo de retaguardia. Arte y disidencia sexual en el Chile posdictatorial	89
Fernanda Carvajal	
2. Políticas culturales	
“En nombre de los otros.” Ciudadanía y políticas culturales	109
Laura Ferreño	
As políticas culturais como espaço de intervenção crítica dos estudos culturais	117
Luciana Piazzon Barbosa Lima	
Políticas públicas y cultura política. Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo.....	133
Mónica Olaza	

Patrimonio cultural, políticas de representación y estigma: una mirada desde el Centro Histórico de Quito	145
Lucía Durán	
¿Cultura para el desarrollo? Cruces entre “lo social” y “lo cultural” en las políticas públicas de cultura	163
Renata Camarotti	

3. Heterogeneidades

(Contra) hegemonía en Cartagena de Indias. Revisiones epistémicas a partir del cuerpo y la mirada	175
Jana Montllor Blanes	
Prisioneras políticas en Colombia: la cárcel es también una trinchera	185
Isabel Cristina Giraldo Quijano	
Yo no quiero volverme tan académico. Identificaciones y fronteras en la experiencia de jóvenes músicos platenses	201
Tomás Viviani	

Introducción

Políticas para la justicia cultural

Alejandro Grimson*

La cultura es una condición, un medio y un fin del desarrollo. Generalmente, los dirigentes sociales y políticos saben que tienen restricciones económicas y políticas para su acción. Límites presupuestarios y relaciones de fuerza. No pueden gastar más dinero del que disponen y no pueden realizar acciones sin construir ciertos apoyos.

Sin embargo, existe una tercera restricción que los actores sociales ignoran. Es la restricción cultural. Como ellos conocen los límites económicos y políticos desarrollan una capacidad para manejarlos en diferentes situaciones. Pero como no registran la restricción cultural, en este caso sucede lo contrario: la cultura opera sobre ellos más que ellos sobre la cultura.

El lenguaje, los símbolos instituidos, la imaginación de la sociedad y su propia imaginación acerca de qué es deseable y qué es posible constituyen un límite cultural para la acción pública. Para amplios actores sociales la cultura ha sido concebida fundamentalmente como una dimensión decorativa del resto de las políticas o del resto de las acciones que son consideradas relevantes. Pero la realidad social no puede transformarse sin modificar los lenguajes sociales. La desigualdad no puede reducirse sin modificar concepciones y clasificaciones acerca de las ideas sobre “nosotros” y “los otros”. Innumerales avances y logros pueden evaporarse muy rápidamente porque no se asientan en cambios profundos en el sentido común. Los cambios económicos y políticos solo pueden ser perdurables cuando se enraízan en profundas transformaciones culturales.

Un ejemplo: la propia palabra desarrollo. En una acepción evolucionista el desarrollo es simplemente que “nosotros”, quienes habitamos el Sur, cada vez nos parezcamos más a “ellos”, quienes habitan el norte. O, al menos, a la imagen de ellos que se instituye como legítima, que también puede ocultar realidades heterogéneas. En una concepción economicista el desarrollo implica básicamente un aumento del producto bruto. En una concepción social del desarrollo se planteará la necesidad de articular el crecimiento con la redistribución. Debates de este tipo presuponen que siempre y en todos los casos la finalidad del desarrollo es un incremento de la riqueza, en el segundo caso incluyendo con justicia distributiva.

Múltiples autores y organismos han cuestionado estas nociones del desarrollo e incluso algunos han sugerido la necesidad de descartar el propio uso de la palabra. Podría señalarse que habitualmente hay dos modos distintos de desplegar las disputas políticas y los debates intelectuales. En un caso se busca sustituir un término por otro, en lugar de hablar de “negros” hablamos de “afro”. Al modificar el término también

* Alejandro Grimson es Doctor en Antropología, Investigador Independiente del CONICET, Profesor Titular de la Universidad Nacional de San Martín. Entre sus últimos libros se destacan *Los límites de la cultura* y *Mitomanías argentinas*.

se trastoca su sentido. En otros casos, se mantiene el término pero se cuestionan sus significados. Es la opción que asumimos nosotros aquí para conceptualizar el desarrollo cultural.

¿Por qué la cultura es una condición del desarrollo? Entre las principales variables que inciden en el funcionamiento de la economía y la política se encuentran las dimensiones culturales. Generalmente fue aceptado que el nivel de alfabetización y la calidad de los “recursos humanos” que tiene un país son variables económicas evidentes para su potencial. Los valores, los sentimientos, los significados que puede tener el trabajo, lo público, la democracia, la participación cívica, las comunidades, la moneda, la justicia son cuestiones constitutivas de una sociedad que solo puede emprender de manera sólida el camino del desarrollo sobre la base de lo que ella misma es o puede imaginar ser en una coyuntura específica.

Norbert Lechner, desde el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en Chile, planteó hace varios años que no había posibilidades de construir una noción de desarrollo en Chile sin definir “quiénes somos”. ¿Qué miedos tenemos? ¿Qué deseos tenemos? ¿Con quiénes convivimos? ¿Cuán heterogénea y desigual es nuestra sociedad? Sin definir esto, no podemos pensar realmente un proyecto de país. Tampoco un proyecto regional. Las políticas culturales, en un sentido amplio, son todas aquellas que pretenden incidir explícitamente en la configuración de procesos de significación.

Cabe aclarar que no existen políticas públicas que no tengan una fuerte incidencia en los procesos de significación, en los modos en que una sociedad se piensa a sí misma, define los sentidos de lo que es justo, democrático e igualitario. No nos referimos solo a las políticas educativas. Nos referimos a las políticas económicas, de infraestructura, de transporte o de salud.

¿Por qué la cultura es un medio de desarrollo? Paulatinamente contamos con más datos acerca de cómo la cultura es un instrumento válido para el desarrollo social y para el desarrollo integral de las ciudades y países. Los datos indican cómo va incrementándose el porcentaje del PBI que ocupa la cultura a nivel nacional. En algunos países, como la Argentina, el creciente PBI cultural ya supera a rubros como minería y pesca. Ya es indiscutible la relevancia de la cultura en la generación de empleo en todos los países de la región y en las principales ciudades. En ese sentido la cultura puede ser una herramienta fabulosa y de hecho lo es en muchos espacios para luchar contra los efectos de la exclusión y la desigualdad.

Ciertamente hay un riesgo aquí que vale la pena anotar. No deben culturalizarse los procesos de desarrollo en el sentido de creer que todas las soluciones podrían pasar por la cultura. Es obvio que la producción cultural no va a sustituir a la producción de energía o automóviles. No se trata de contraponer las políticas universales que garantizan los derechos con políticas que reconocen identidades culturales. De lo que se trata es de asumir que es potencial y realmente un medio crucial para el desarrollo en articulación con otros medios.

¿Por qué la cultura es un fin del desarrollo? El célebre antropólogo Marshall Sahlins planteaba que era necesario preguntarse si se concibe a la cultura como “un aspecto o un instrumento del desarrollo entendido como progreso material”, o bien como “el objetivo y la finalidad del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad”. En ese sentido, cabe enfatizar

que un uso exclusivamente instrumental de la cultura como un medio para un desarrollo concebido básicamente como económico, puede generar vastas transformaciones de imaginarios y valores sociales desnaturalizando la finalidad misma del proceso. Si el desarrollo económico alude generalmente al crecimiento del producto y el desarrollo social a la distribución de los beneficios del crecimiento, el desarrollo cultural se refiere específicamente al proceso que incrementa la autonomía y libertad de los seres humanos, proceso que requiere a la vez bases materiales y simbólicas.

Las políticas neoliberales consideraron a las políticas culturales como gastos y redujeron la producción cultural a mero instrumento de desarrollo. En el extremo, los bienes culturales, materiales e intangibles, podrían convertirse en mercancías a ser comercializadas para promover un incremento de los recursos. En situación de extrema escasez y miseria esto es más que una tentación: se trata de un proceso que ya se encuentra en plena expansión en diferentes países. Si no se recupera la noción de que generar un incremento de la autonomía es un fin en sí mismo, esa instrumentalización puede tener graves consecuencias. Evidentemente, tampoco se debe caer en la posición opuesta, que de manera ingenua reste relevancia al crecimiento económico y su distribución. La pobreza implica reducción de oportunidades hasta grados extremos. El desafío consiste en articular políticas culturales autónomas en diferentes campos que puedan dinamizar un desarrollo económico equitativamente distribuido.

Generar autonomía ¿en qué sentido? En el mundo de la cultura las concentraciones de poder reducen diferentes autonomías. Autonomías de los países, de las ciudades, de las regiones respecto de fuerzas y actores transnacionales. Autonomías de grupos, de sectores sociales que muchas veces se reducen cuando tienden a concentrarse los poderes de los medios de significación. El Estado debe procurar incrementar la autonomía nacional, regional, urbana en el contexto global; incrementar la autonomía de cada uno de los grupos y ciudadanos que participan de la producción cultural; incrementar la autonomía de los ciudadanos frente a los sentidos comunes instituidos.

Hay una tensión entre la noción antropológica de cultura y la noción cultural de Estado. ¿Por qué? Porque en realidad cuando una agencia gubernamental construye viviendas está interviniendo sobre los significados que tiene el territorio para los habitantes de esas nuevas viviendas. Interviene en cómo se va a configurar el espacio, la vida cotidiana y el diálogo público en ese nuevo barrio o comunidad que se va a crear. No existen políticas públicas que no tengan un impacto en los procesos de significación. Esto es obvio en las políticas educativas o comunicacionales. Pero las políticas de salud, de trabajo, las construcciones de carreteras intervienen por default en la cultura. Por default porque generalmente quienes implementan esas políticas no consideran de modo sistemático la dimensión constitutiva de lo simbólico ni tienen previsiones acerca de los impactos que van a tener sobre la ciudadanía, sobre lo público, sobre los sentidos de lo nacional, de la igualdad o de la justicia.

El problema es más sencillo de enunciar que de resolver. Los actores públicos especializados en economía o infraestructura no saben que están regulados por la cultura y no saben que sus acciones producen efectos culturales. Pero, como todos nosotros, son humanos que tienen capacidades, lenguajes y formas de la imaginación. Solo que desde sus acciones específicas inciden en los procesos culturales de modo relevante.

Nociones como esta se oponen a otras dos, bastante frecuentes. La concepción

neoliberal considera que el Estado no debe intervenir en el mundo de la comunicación y la cultura, ya que eso sería coartar libertades. La otra, que podemos llamar iluminista clásica, postulaba que había que educar al soberano y, en ese sentido, partía de la noción de difundir y facilitar el acceso de todos a la "cultura", entendiendo a esta en un sentido humanista. En una noción el Estado desaparecería; en la otra opción el Estado es quien sabe cuál es la "cultura" que debe difundirse.

¿Cuál es el rol del Estado? ¿El Estado debe repartir pescado, enseñarnos a pescar o promover la pesca? Estas serían las tres grandes opciones que se han planteado en las políticas públicas: es decir, un Estado asistencialista que distribuye bienes relativamente escasos para salir de coyunturas críticas pero que construye lazos escasamente cuidados en ese vínculo societal; un Estado pedagógico que enseña a pescar porque es el Estado Civilizador, viene a abordar una sociedad casi bárbara o escasamente educada; o un Estado promotor de aquello que está vivo en la sociedad civil. Si la finalidad es construir empoderamiento y autonomía de la sociedad, la clave se encuentra en el Estado que promueve a una sociedad que crea, inventa, gestiona.

Si un gran programa público "promoviera la pesca", activara y multiplicara las potencialidades de la sociedad, tendríamos una cartografía que permitiría detectar desigualdades. Desigualdades de conocimientos, saberes, tecnologías. Por eso, esa promoción pública de las iniciativas autónomas de la sociedad debe complementarse con un Estado que enseña y promueve el acceso igualitario a los conocimientos. Y con un Estado que regule las formas de concentración del poder, de la producción y difusión, cuando estas limitan una mayor igualdad.

Mayor justicia como mayor igualdad implican que al detectar desigualdades de capacidades, de acceso a tecnologías, de usos de saberes diversos, se despliegan políticas complementarias. En ese sentido, tomando el Estado como prioridad la promoción de la actividad cultural que la propia sociedad genera, también el Estado puede proponerse enseñar a pescar con nuevas técnicas. Repartir, más que pescado, cañas de pescar. E impedir que las grandes empresas se lleven toda la pesca.

Ahora, se torna necesario un diagnóstico complejo acerca de los orígenes de nuestras desigualdades. Porque, retornando al inicio de este texto, quien crea que con instrumentos económicos va a resolver las inequidades se encuentra completamente equivocado. América Latina y cada uno de los países de la región tienen grandes heterogeneidades culturales. Todos nuestros países han tenido durante la mayor parte de su historia grandes obstáculos políticos para comprender y reconocer esa heterogeneidad constitutiva. Y el Estado Civilizador intentó eliminarla con sucesivos genocidios.

Vivimos así en países con gigantescas injusticias culturales. Hay diferencias relevantes en términos territoriales, étnicos, de género y de clase social. El racismo social, que muchos consideran secundario, está en el origen de formas contemporáneas de la desigualdad profundamente enraizadas. En varias zonas de América Latina esas calificaciones se remontan a épocas coloniales. Otras, no por más recientes son menos dolorosas. Se encuentran tan naturalizadas que para muchos resultan irrelevantes, no solo porque les resulten útiles a sus propios intereses. Muchas veces porque lo natural no puede visualizarse.

Las vidas de los descendientes de indígenas, de los descendientes de afro, de los mestizos, de los mulatos, de las mujeres y de muchos "otros" hasta el día de hoy no

tienen idéntico valor para los medios de comunicación, para sectores del Estado y para sectores sociales, que la vida de aquellos que los discriminan.

Que todos tengan acceso a los derechos y que haya una mejor distribución de la riqueza está vinculado a la justicia social. La justicia cultural implica, nada más ni nada menos, que una revolución de las clasificaciones sociales y culturales por las cuales persisten nociones de ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda. A diferencia de nociones como "igualdad cultural", que puede despertar a los monstruos de la homogeneización nacional y el asimilacionismo, la idea de justicia cultural apunta a revertir desigualdades históricas sin que exista un horizonte uniformante. Se trata también, de una justicia intercultural. Que reduzca drásticamente las desigualdades políticas entre diferentes perspectivas del mundo y heterogéneas formas de vida. Que sacuda la naturalización y la legitimidad de las desigualdades persistentes de América Latina.

Es claro que la valencia es doble: nuestras historias y horizontes democráticos reclaman, claro está, la construcción social de una cultura de la justicia, de la igualdad de derechos, de la igualdad entre todos los seres humanos. Ese objetivo tiene como condición, como medio y como fin el desafío de la justicia cultural.

Esa transformación no es un acontecimiento, sino un proceso complejo. Potenciar las políticas educativas, comunicacionales y culturales que apunten en esa dirección es un desafío para un desarrollo cultural sólido, democrático, justo e igualitario. A la vez, descolonizar los lenguajes tecnocráticos que no se asumen como lenguajes específicos y que colocan a la economía en el centro de los valores morales y políticos.

Una política desde el Sur implica comprender que aquellas heterogeneidades constitutivas, pensadas por los desarrollistas clásicos, como obstáculos culturales al desarrollo, son en realidad la base para responder preguntas respecto de quiénes somos y qué podemos construir. Para construir, ciertamente, deberán desplazarse los obstáculos que los economistas ortodoxos han instituido para impedir un genuino desarrollo cultural.

El despliegue de todas las formas de producción cultural de una sociedad heterogénea distribuye el poder de un modo más equitativo. Esa creciente autonomía y libertad de todos los grupos, movimientos y ciudadanos puede posicionar a los países en nuevos lugares en relación con América Latina y el mundo. Se construyen hoy horizontes regionales inéditos en la historia, que deben tener al intercambio y a la articulación cultural como una avanzada. En ese sentido, la cultura no será decoración de otros objetivos, sino que estará en el epicentro de procesos de redistribución, de reindustrialización, de creación de empleo y de mecanismos de generación de mayor igualdad.

Por eso, es necesario recuperar estudios y sugerencias concretas referidas a las culturas populares, a las formas de construcción de las diferencias, de alterización, a las desigualdades que persisten, a la políticas de empoderamiento de la sociedad civil, a los múltiples instrumentos para promover el desarrollo creciente de las industrias culturales, atendiendo a las tensiones entre concentraciones y democracia, con atención especial al mundo audiovisual, a la promoción del cine, del libro, de las músicas, de las artes, de los museos, todos temas muchas veces atravesados por nuevas preguntas y enfoques, como en el caso del patrimonio. Nuevos enfoques también desigualmente distribuidos en el territorio nacional y en la región.

Deconstruir las nociones evolucionistas y economicistas del desarrollo, camino que han abierto diversos autores, resulta una tarea decisiva. Solo así será posible desandar

un sentido común sobre nuestro presente y sobre nuestro futuro. Solo así podremos comprender mejor nuestras heterogeneidades, dificultades y potencialidades. Desarrollar el sentido común implica también trabajar en común para construir nuevos sentidos. El desarrollo cultural como generación de autonomía, libertades y poderes colectivos se traduce en que no habrá una sociedad más democrática e igualitaria sin asumir los desafíos de la justicia cultural.

El sentido común y la construcción discursiva de lo social*

José Nun**

Quisiera hacer un señalamiento inicial: la amplitud del tema que me han asignado lo torna inabordable en el espacio de tiempo disponible. Por eso, lo que haré es limitarme a tratar ciertos aspectos teóricos de la cuestión que son muy poco discutidos en estos ámbitos y cuya importancia espero poner en evidencia.

Wittgenstein decía que lo maravillaba que una interpretación pudiera verse. Y, en verdad, todo el tiempo estamos “viendo” interpretaciones. Un conservador, por ejemplo, suele ver en un desocupado a un holgazán y un socialista, a alguien que necesita ayuda y protección. En medio de la crisis de 2008, la revista conservadora inglesa *The Economist* publicó un par de editoriales memorables sosteniendo que no había que confundir entre *intervencionismo* y *pragmatismo*. Para que se entienda mejor: que los gobiernos rescatasen a los bancos que especularon vorazmente y a las empresas inmobiliarias que estafaron al público no debería ser visto como intervencionismo (una mala cosa) sino como pragmatismo. Dicho en otras palabras, una interpretación que tiene éxito y se generaliza acaba siendo constitutiva de la realidad que uno ve y por eso es siempre producto de una lucha. En este sentido, la presencia aquí de varios amigos mexicanos me lleva a formular una pregunta que marcha en la misma dirección. ¿Cómo pudo Hernán Cortés con tan solo unos doscientos hombres dominar a un ejército azteca de veinte mil? La clave reside, precisamente, en la manipulación simbólica. Hernán Cortés se dio cuenta de que los aztecas vivían en la evocación del pasado y leían el presente en términos de lo ya ocurrido. Promovió, entonces, que viesan en él a la largamente esperada reencarnación de Quetzalcoatl. Lo consiguió, al punto de que los aztecas tardaron diez años en advertir su error y cuando lo hicieron ya era tarde. He ahí la cultura en acto, la interpretación. Porque ¿a quién veían los aztecas cuando aparecía Hernán Cortés? ¿A Hernán Cortes o a Quetzalcoatl? Por suerte para Hernán Cortés, veían a Quetzalcoatl.

Solo que las interpretaciones requieren organización, premisas y estructuras que les den sustento y las establezcan como válidas al tiempo que excluyen lecturas alternativas. Seguramente, ustedes conocen el gran cuento de Borges, “Funes el memorioso”. Como saben, se trata de un paisano que tuvo una muy mala caída de su caballo, de resultas de la cual quedó gravemente lastimado pero adquirió la excepcional capacidad de recordarlo todo. Su memoria se había vuelto fenomenal y registraba cualquier cosa que observaba pero sería un error suponer que esta es la clave de la historia. No, la clave debe buscarse allí donde Borges dice que “el problema de Funes era que no podía pensar”. ¿Por qué? Ya lo había explicado brillantemente William James, un autor

* Versión corregida de la conferencia presentada en el marco del Seminario “Culturas políticas y políticas culturales” brindada en Buenos Aires en agosto de 2012.

** José Nun es fundador y director honorario del IDAES-UNSAM.

frecuentado por Borges y en quien no dudo que se inspiró: “*El principal trabajo de la memoria es olvidar*”. Funes no lo podía hacer. Su mente absorbía todo pero carecía de principios de interpretación que le permitieran ordenar el material y prescindir de lo irrelevante. O sea que su pobre cabeza albergaba un caos absolutamente inmanejable. Pues bien, básicamente llamamos *cultura* al complejo conjunto de interpretaciones que organizan en forma selectiva nuestro modo de darle sentido al mundo.

Apelo en este punto a una contribución que hizo Hegel y que no ha sido suficientemente valorada, por lo menos entre nosotros. En un texto muy temprano, de 1804, Hegel critica a Kant porque su individualismo partía de la idea de *Moralität*, de la moral como un deber ser. Y esto oscurece, dice Hegel, un hecho previo: antes de referirse al individuo y a aquello que *debe ser* resulta preciso comprender a la sociedad que habita y a aquello que es. Lo denomina *Sittlichkeit*, un término difícil de traducir pero que generalmente se toma como sinónimo de “espíritu objetivo” o “ética concreta”. Son las normas y los usos establecidos, el sentido que nos transmiten las instituciones, las ideas fundamentales vigentes acerca de lo que está bien y de lo que está mal, las interpretaciones específicas de la realidad propias de comunidades históricas concretas. Nacemos en una familia, habitamos un barrio, vamos a una escuela, tenemos amigos y, sobre todo, aprendemos un lenguaje. Se trata, nada más ni nada menos, que de las reglas constitutivas tanto de nuestra individualidad como de nuestra vida en común y, como en el caso de la gramática o de la sintaxis, podemos no hallarnos en condiciones de enunciar esas reglas pero nos damos cuenta de inmediato cuando se las viola. Sin esto no resultaría posible la convivencia.

La pregunta que se impone es qué pasa cuando las instituciones dicen una cosa y hacen otra, cuando el lenguaje de las palabras se aleja cada vez más del lenguaje de los hechos. Por ejemplo, ¿qué ocurre cuando los tribunales no administran justicia o la escuela no educa o el gobierno no cumple las leyes? Es aquí que Hegel avanza por primera vez su idea de la *alienación*. Es decir, la gente no se siente contenida y acaba perdiendo confianza en sus semejantes y en la sociedad. Da varios ejemplos de las salidas que se buscan en tales casos, que podríamos multiplicar: el repliegue en comunidades mucho más pequeñas, en sectas donde los individuos tratan de reconstruir su relación con los otros; la búsqueda de refugio en las drogas; el recurso a la violencia; el encierro en un individualismo egoísta; o el esfuerzo por tratar de cambiar las cosas. Lo cual confirma que la ética objetiva es la que nos ayuda a vivir en sociedad, naturalizando interpretaciones que es más fácil violar que transformar.

Pero así como la pregunta central de la física moderna es cómo está compuesta la materia, la nuestra es cuáles son los factores en los que se sustenta esa ética objetiva, esa cultura. Voy a referirme entonces al que considero uno de los principales, partiendo de una hipótesis que comenzó a gestarse hace más de 24 siglos. Pienso en Aristóteles, quien en el siglo IV antes de Cristo postuló la existencia de un sexto sentido. Y este sexto sentido es el *sentido común*, que nos permite coordinar y articular las percepciones de los cinco sentidos clásicos. Por ejemplo, yo reconozco inmediatamente al azúcar y sé que es blanco y dulce. Pero también sé que lo blanco es diferente de lo dulce y que el azúcar es distinto a la sal, que es blanca pero no es dulce. Resulta obvio pero no lo es tanto que sean cosas que se saben sin pensarlas porque las organiza ese sexto sentido que tomamos por dado. Se trata de algo que vamos aprendiendo a medida que somos

socializados. De ahí que Aristóteles diferenciara este sexto sentido del pensamiento racional para ubicarlo en el campo de las sensaciones y que lo situara más precisamente en el corazón. Así lo plantea en *De anima*, obra que se volvió fundamental en la Alta Edad Media europea.

En el siglo XI, el sabio persa Avicena retoma la cuestión y corrige a Aristóteles para postular que el sentido común no corresponde solo al campo de las sensaciones sino que articula a estas con la razón y por eso su lugar reside en el cerebro. Esto se convierte, a su vez, en el saber convencional de la gente culta durante todo el periodo escolástico. Por ejemplo, Santo Tomás habla continuamente del sentido común y procura integrar a Aristóteles y a Avicena. Será recién en el siglo XVII que Descartes hará tambalear esta construcción. Para poder pensar, argumenta, hay que hacer *tabula rasa* con todos los prejuicios de evidencia, con todas las verdades que damos por descontadas. Y a partir de su dualismo entre el cuerpo y el alma funda la primacía de la razón y reserva la idea de sentido común, el *bon sens*, para las cosas menores, para los comportamientos más habituales de la vida cotidiana.

Le va a corresponder al protestantismo rescatar la importancia del sentido común, abandonando el supuesto universalismo del latín (al cual tenían acceso muy pocos), haciendo que en las misas se emplease el idioma nacional y reivindicando el valor de la vida ordinaria del pueblo. Por esta vía, alguien tan intolerante como Lutero iba a terminar por franquearle el paso a la libertad, confirmando que de estas contradicciones está empedrado el camino de la historia. Después, en el siglo XVIII, se producen una serie de acontecimientos que son centrales para lo que intento explicar. Así, aparece en 1776 *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, y marca un hito fundamental. No solo por su reivindicación del libre mercado sino porque es la primera vez que se teoriza al trabajo como creador de la riqueza. Hasta mediados del siglo XVIII, el trabajo estaba lejos de ser considerado una actividad valorable en sí misma. Basta recordar que, cuando Dios expulsa del Paraíso a Adán y a Eva, el castigo que les impone es que él se gane el pan con el sudor de su frente y que ella deba parir con dolor, esto es, tenga que soportar los “trabajos” de parto. Ahora, en cambio, el trabajo pasa a convertirse en el gran cimiento de la civilización moderna.

A la vez, conviene acordarse de que, hasta entonces, el trabajo se hacía básicamente en la casa. Sea en la mansión del amo donde habitaba el trabajador, sea en la vivienda del artesano, sea en la cabaña del campesino. Pero es en ese mismo siglo XVIII europeo que empieza a separarse la casa del lugar de trabajo, un proceso decisivo que hace que las personas entren cada vez más en contacto con otros. De manera concomitante, crecen notablemente las ciudades. De nuevo, aumenta así la relación entre desconocidos. Desde finales del siglo XVII se habían anulado en Inglaterra algunas de las restricciones a la libre expresión. Dentro de límites todavía estrechos, se podía hablar o escribir con mayor libertad. Comienza a formarse así eso que Habermas ha denominado una esfera pública. Es el contexto en el cual se produce el ascenso del Iluminismo y, con él, el privilegio de la razón y el creciente desprecio de la gente culta hacia el sentido común popular.

Estamos en el momento en el cual se genera la llamada opinión pública, que es el espacio donde surgen las ideologías políticas. Para abreviar, usemos nuevamente como ejemplo a Inglaterra, cuna de la revolución industrial. A comienzos del siglo XIX

aumentó rápidamente allí la población. Además, se inauguró un largo período de paz y los soldados regresaban al país. La expansión demográfica fue tal que solo se la pudo paliar gracias a los avances económicos y a que por lo menos dos de cada tres adultos emigraban. En cualquier caso, creció con gran rapidez la demanda de ropa. ¿Por qué lo menciono? Porque esta demanda iba a incidir en la producción de un bien que hasta entonces era muy escaso y caro. Hablo del papel.

Hans Holbein el Joven pintó varios retratos de Erasmo de Rotterdam. Uno de ellos describe con mucho detalle su estudio, que era a la vez el dormitorio y el comedor de la familia. El cuadro es minucioso en su registro y, sin embargo, no van a encontrar en él un cesto de papeles. Es que el papel no se tiraba. Tampoco se acostumbraba hacer borradores y por eso una de las materias esenciales que se enseñaba en las universidades era la mnemotecnia. Los expertos y sabios de esa época poseían una memoria mucho más desarrollada que la nuestra y aprendían sofisticados sistemas de almacenamiento mental de datos. Vuelvo al papel. Se lo producía en base al lino, que ni abundaba ni era barato. Todo esto cambia con la Revolución Industrial. Se maquinizan la producción textil, el hilado y el tejido y se inventa la desmotadora de algodón en Estados Unidos. Es una historia que seguramente muchos de ustedes conocen: proliferan las telas de algodón a precios muy accesibles, que le permite vestirse a una población que sigue aumentando. La consecuencia es el incremento de los desperdicios de algodón, que van a ser utilizados para hacer papel. Se inventan, en efecto, las máquinas de fabricar papel y de encuadernar y, a la vez, se transforma la imprenta (que no había tenido innovaciones desde el siglo XV) con la introducción de los tipos móviles y las rotativas. El proceso es rápido, complejo y espectacular: la construcción de los ferrocarriles y la creación del telégrafo, por ejemplo, revolucionan las comunicaciones al tiempo que avanza la alfabetización. De este modo, los diarios, los libros, las revistas, los folletos alcanzan una circulación que jamás habían conocido antes. Más aun: quienes escriben deben adaptar su vocabulario y su estilo a las nuevas condiciones porque ahora van a ser leídos por un público que ya no les resulta familiar. Es ese momento al que aludía, cuando aparecen las ideologías políticas contemporáneas, tema en el cual deseo detenerme por un instante.

Conviene enfatizar que tal aparición marcha de la mano con la emergencia de las ciencias sociales. Las nuevas teorías sociales alimentan a los ideólogos y les permiten basar entonces sus propuestas en diagnósticos de la realidad que se quieren científicos. Esto es fundamental y ha sido muy bien estudiado. Fíjense que en *La ideología alemana*, por ejemplo, Marx y Engels casi no se ocupan de desmitificar la religión; su principal interés radica en criticar las pretensiones científicas de los proyectos de transformación de la sociedad con los cuales compiten. Quiero subrayar con fuerza que, en mayor o menor medida, con más o con menos consistencia y apelación a elementos afectivos, este doble movimiento diagnóstico/proyecto sigue siendo hasta hoy característico de las ideologías políticas. Otra cosa es lo ideológico, los intereses ocultos que el observador pueda discernir en los argumentos o en las configuraciones sociales. Aquí hablo del discurso ideológico mismo que, por un lado, pretende brindarnos una interpretación racional de la realidad y, por el otro, nos propone un programa de acción fundado en esa interpretación. De esta manera, se tiende a relegar al sentido común como pensamiento vulgar, como aquello que debe ser transformado, aun en el caso del dirigente

populista que halaga al pueblo pero se arroga el derecho de hablar por él, postulándose típicamente como la voz de los sin voz.

Desde este punto de vista, Marx es un hijo de su tiempo cuando suscribe la idea de que la teoría le puede llegar a las masas en el modo de la transparencia. Por eso, cuando tanto él como Engels plantean la unidad de la teoría y de la práctica es exactamente a esto que se están refiriendo. Para comprobarlo, vale la pena leer su correspondencia. El primer periódico obrero ya había aparecido en Inglaterra en 1831 y fue seguido por otros en Francia, en Alemania y en Italia. Marx y Engels son explícitos en su entusiasmo: "Por fin tenemos los instrumentos para esclarecerle a los trabajadores su práctica, para explicarles cómo están siendo explotados y para que lo entiendan". Fijense que Marx pondrá como condición para la traducción de *El Capital* al francés que se publicase en forma de folletín de entrega quincenal, tal como sucedió.

Y, en alguna medida, ocurrió lo que imaginaron. En Buenos Aires, a comienzos del siglo XX, por ejemplo, era típico que los obreros anarquistas llevaran al taller un periódico que compraban entre todos y uno de ellos lo leía en voz alta mientras sus compañeros trabajaban o se tomaban un descanso. Esta idea de que la teoría puede penetrar la cultura popular en el modo de la transparencia fue tan potente que en el *¿Qué hacer?* de Lenin, el trabajador que debe ser reclutado por el partido no es el más combativo sino el más educado porque es quien va a estar en condiciones de entender más rápidamente los principios teóricos en que se sostendrá la revolución y lo podrá transmitir adecuadamente a sus compañeros.

En este punto, quisiera incluir en mi exposición a un italiano de enorme talento, que nació en Cerdeña, que vivió nada más que 46 años y que se llamó Antonio Gramsci. Entre los muchos méritos de su pensamiento, cuenta el de que nadie puede convertirse en un gramsciano dogmático, salvo que no lo haya entendido. Porque el suyo es un pensamiento que se sabe en transición, desgarrado, original, recorrido por tensiones fuertes y a menudo contradictorias. Fue uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano y, desde luego, leyó a Marx pero bastante selectivamente. Para ilustrarlo, alcanza con señalar que interpretó de manera distinta nada más y nada menos que la idea de sociedad civil de Hegel. Para este, el concepto designaba a la economía, a la justicia, a las cárceles, a las asociaciones. Marx lo identificó exclusivamente con la economía; Gramsci, en vez, excluyó a la economía y se concentró en las organizaciones. Se trata de perspectivas muy diversas elaboradas a partir de la misma fuente. Por eso, una de las dos nociones de hegemonía que usa Gramsci alude al equilibrio que se establece entre la sociedad civil y la sociedad política o estado en sentido estrecho. Pero no me quiero desviar.

Pasa que Gramsci no solamente leyó a Marx sino que fue muy influido por el pensamiento de Benedetto Croce y, también, por lo que se ha dado en llamar "la literatura de los Napolitanos", el más importante de los cuales fue un autor del siglo XVIII que se llamó Giambattista Vico. Vico es una pieza esencial en esta breve reconstrucción porque critica fuertemente a Descartes y rescata la centralidad del sentido común frente a la razón que gobierna la ciencia moderna. Para él, el sentido común es un tipo de pensamiento distinto al racional, muy concreto y dinamizado por el ingenio y la imaginación. Es el que cohesiona a las comunidades y a las naciones y alimenta su vida moral y política, distinguiendo lo bueno de lo malo y lo correcto de lo incorrecto. Y su lugar

de expresión por excelencia es el trabajo. Agregó que Gramsci recibe este énfasis en el sentido común no solamente de Vico, sino también de un ingeniero francés que se llamó Georges Sorel. Sorel teorizó, en efecto, sobre el sentido común y lo juzgó fundamental para la revolución: si no se movilizan el sentido común popular y el principio de separación que le es propio, dice, no hay revolución posible. Y uno de los principales recursos que postulaba para tratar de transformar el sentido común era el *mito*. De ahí su conocido planteo de la huelga general. La idea es que si un día todos los trabajadores decidiesen dejar de trabajar, la burguesía se derrumbaría. Contra lo que enseñan algunos malos vulgarizadores, Sorel no imaginaba que esa huelga general llegaría alguna vez a concretarse. No hablaba del futuro sino del presente. Era un mito dirigido a que los trabajadores tomaran conciencia de su papel protagónico en el capitalismo. Al mismo tiempo, Gramsci leía a Henri Bergson, otro anticartesiano francés, y sobre todo a alguien que ya mencioné. Me refiero a William James, el filósofo pragmatista norteamericano de quien recibió la idea de que en una sociedad no existen significados universales sino diversas provincias finitas de significado.

Claro que al incorporar a su análisis toda esta temática del sentido común, de cómo la gente vive e interpreta su realidad cotidiana, Gramsci enfrenta un problema pues debe reconocer que, como ya había dicho Sorel, el sentido común es un magma donde se puede encontrar de todo. Más aun, el propio Gramsci afirma que “es incoherente, es dogmático, se aferra a lo que sabe, y por eso es conservador”. ¿Cómo transformarlo, entonces? La solución a la que apela es poco convincente. Su empeño consiste en conciliar a Marx y su lógica de la transparencia con la distinción entre niveles de razonamiento y en volver plausible que la “filosofía superior” (son términos de Gramsci para eludir la censura) se convierta en un discurso ideológico que logre penetrar el sentido común popular, al que denomina “la filosofía de los no filósofos”. Según se advierte, en su caso estamos ante una lógica de las diferencias y no de la transparencia y el trabajo político debe encargarse de construir los puentes que faciliten las transiciones entre los niveles. ¿Por qué supone que podría llegar a tener éxito esta empresa? Porque el sentido común popular (y esta es la respuesta) alberga siempre un *núcleo de buen sentido* que proviene del lugar que ocupa el trabajador en el proceso de producción, en tanto vendedor de fuerza de trabajo que es víctima de la explotación capitalista. Conforme al programa gramsciano, el intelectual orgánico de la clase obrera debe esforzarse por hacer pie en ese núcleo de buen sentido para expandirlo y dotarlo de los elementos que le brindan la ideología y la filosofía superior, en un proceso siempre anclado en la práctica concreta de sus protagonistas. La acción política debe preparar y promover así un momento catártico en el que la idea soreliana de separación devenga un sentimiento pleno de escisión y de ruptura.

Es un programa que ha fracasado, más allá de sus éxitos parciales en determinados lugares y épocas históricas. En otras palabras, la hipótesis del núcleo de buen sentido se ha revelado esencialista y, en términos generales, no se sostiene. A pesar de lo cual vale la pena reflexionar sobre ella por lo menos por tres razones. Una es que, como dije, da testimonio del esfuerzo de un gran pensador por integrar dos tradiciones muy distintas. Por otra parte, actualiza el teorema de Thomas en el sentido de que definir como real algo que no lo es, torna reales sus consecuencias. Precisamente ese programa y su redefinición de la sociedad civil lo llevaron a Gramsci a retomar una distinción que ya

había esbozado Trotsky entre la revolución en Oriente y en Occidente. En un país muy débilmente articulado como Rusia, con una tasa de alfabetismo de apenas 5 o 6 % y con partidos y sindicatos casi inexistentes, tomar el Palacio de Invierno era apoderarse del núcleo duro del sistema de dominación, centrado en el aparato coercitivo del Estado a falta de una sociedad civil mínimamente abarcativa. Allí pudo prosperar entonces una “guerra de movimiento”, condenada al desastre en los países de Occidente donde una sociedad civil muy densa amortigua los efectos de las crisis económicas y el aparato coercitivo dista de ser el único factor importante de poder. En este caso, es necesario librar una “guerra de posiciones” en el seno de las organizaciones de la sociedad civil a fin de ir construyendo una voluntad nacional y popular que concite el apoyo de las mayorías oprimidas. O sea que la consecuencia real a la que aludo fue un diagnóstico certero de la no viabilidad de la estrategia soviética en los países desarrollados.

Pero hay una tercera razón para la reflexión que propongo. Gramsci no llegó a conocer los análisis fenomenológicos de las relaciones sociales de Alfred Schutz ni, mucho menos, las contribuciones posteriores de la etnometodología. Baste indicar que es Schutz quien introduce una diferencia crucial entre el *caudal de conocimientos de sentido común* y las *prácticas de razonamiento de sentido común* que movilizan partes de ese acervo según la cuestión de que se trate. El caudal mismo es, en efecto, una sedimentación heterogénea, incoherente y contradictoria de interpretaciones de la realidad, que contiene un núcleo reducido de conocimientos que resultan claros y consistentes, rodeado por zonas cuyos grados de vaguedad, de oscuridad y de ambigüedad se incrementan a medida que se alejan de ese núcleo. De ahí que nada autorice a identificar a priori tal núcleo con el *buen sentido* gramsciano, que –cuando existe– es ubicado por las investigaciones sociológicas sobre la conciencia obrera en áreas bastante difusas y, en todo caso, suele consistir en una percepción no necesariamente antagónica de la desigualdad. Perspectivas como esta (con su examen de las tipificaciones dominantes, de la estructura variable de los sistemas de relevancia según el problema, de la distribución social del conocimiento, etc.) sin duda hubieran enriquecido mucho los planteos de Gramsci y sus modos de intervención en un campo cultural que el marxismo apenas había explorado. (Es de estricta justicia decir que Trotsky constituyó una excepción, cuando en los primeros años de la Unión Soviética, por ejemplo, realizó una encuesta entre los delegados de los trabajadores intentando comprender qué sentidos les asignaban sus representados a sus experiencias.) Cierro estas observaciones con dos ejemplos simples pero ilustrativos. En el caudal de conocimientos de sentido común se pueden encontrar aforismos discrepantes tales como “Al que madruga, Dios lo ayuda” y “No por mucho madrugar se amanece más temprano”. Sin embargo, las prácticas de razonamiento de sentido común nunca apelarán a ambos a la vez sino que, según la ocasión, aplicarán el que corresponda. Mi segundo ejemplo concierne a la forma en que naturalmente delimitamos los espacios de validez de estas prácticas. El astrónomo que, al despertarse, se alegra porque el sol haya *salido* más temprano está usando un lenguaje de sentido común que abandonará en cuanto llegue a su observatorio, donde sabe que es la tierra la que gira alrededor del sol y no a la inversa.

Apuro el paso. Decía Samuel Johnson que la fuerza del hábito es muy débil como para que nos demos cuenta de que existe pero adquiere una gran potencia cuando queremos cambiarlo. Por ejemplo, como ya dije, no hace falta que conozcamos las

reglas de la sintaxis para hablar un lenguaje y, sin embargo, advertimos de inmediato cuando se las viola. Lo mismo pasa con las tipificaciones constitutivas de la realidad de sentido común en la que estamos inmersos. Fíjense ustedes, por ejemplo, que el cristianismo ha predicado siempre la igualdad de sus fieles. Pero en el estado de Kerala, en la India, las iglesias cristianas aceptan la división por castas porque de lo contrario no podrían funcionar. Otra mención: en Sudáfrica, se acaban de cumplir dieciocho años del acceso de Mandela al poder y de la liquidación del apartheid, o sea que ya hay jóvenes de esa edad que no conocieron esta siniestra institución. A pesar de ello, la nación del arco iris que predicaba Mandela con tanta fuerza está lejos de haberse concretado, como lo comprueba cualquier blanco que entra a un bar de negros o cualquier negro que entra a un bar de blancos.

Ya Francis Bacon enseñaba que la mente humana no debe equipararse a una pizarra. En esta última, es posible escribir, borrar y escribir de nuevo. En cambio, en la mente humana no hay forma de borrar. El único recurso es escribir sobre lo ya escrito, que persistirá y, eventualmente, irá desapareciendo (o no) con el tiempo. Estamos otra vez en el terreno complejo de las sedimentaciones históricas de sentido. No lo señalo porque crea que los proyectos de cambio están condenados al fracaso sino para poner en evidencia la densidad del sentido común como cemento social y las dificultades que enfrentan y deben resolver esos proyectos para disipar oscuridades e incongruencias. No resulta casual el papel que en esto han desempeñado tanto elementos objetivos como subjetivos.

Entre los primeros, cuentan sobre todo las grandes crisis y las guerras que ponen en cuestión aquello que hasta entonces se tomaba por dado. Aunque inclusive aquí corresponde una nota de cautela. Después de la Primera Guerra Mundial, es verdad que avanzó el comunismo pero también existió en muchos lugares el deseo de regresar a un tipo de sociedad más o menos semejante a la de 1914. No fue así luego de la Segunda Guerra Mundial pues no hay que olvidar que el conflicto bélico fue precedido por la terrible depresión de la década de 1930 y todas sus secuelas económicas, sociales y políticas. En cuanto a los elementos subjetivos, alcanza con citar el rol de los agitadores, que ilumina parte de lo que llevo dicho. Recuerdo a un viejo agitador comunista que me explicaba su función recurriendo a una analogía. Cito sus palabras. "Imagínese un obrero que hace 20 años que está casado con la misma mujer. Su matrimonio y sus costumbres están dominados por la rutina. Hasta que un día abre su armario en la fábrica y encuentra una nota que le dice que la esposa lo engaña. Esa noche, cuando vuelva a su casa, ya nada va a ser igual. Si su mujer le ha cocinado el plato que le gusta, pensará que lo hizo por culpa; si no, confirmará que él ha dejado de importarle. Agitar es desrutinizar, es hacer que lo normalizado deje de serlo para abrirle paso a nuevas ideas, a nuevas formas de mirar la realidad."

Con lo cual vuelvo al comienzo de esta charla. Contra lo que ha sido corriente, las políticas culturales no pueden limitarse a las "bellas artes", por un lado, y a ofrecerle "pan y circo" a los sectores populares, por el otro. Dije antes que el marxismo le prestó una atención muy escasa al sentido común como campo cultural. Lo mismo puede afirmarse de los gestores culturales en su conjunto. No es bueno que así sea. Como ha sostenido con vigor Gadamer, en el sentido común reside la potencialidad de un desarrollo de la democracia en términos participativos y humanistas. Por eso recomen-

daba “modestia epistemológica” a los especialistas, que deben saber que también sus razonamientos están condicionados por una historia y un lenguaje particulares y no se hallan nunca libres de “prejuicios”. Llevar la palabra, hacer asistencialismo o distribuir entradas gratis para un espectáculo no es lo mismo que entablar un diálogo auténtico y constructivo.

Es el tema que recorre la obra de Hannah Arendt: dadas ciertas condiciones, cultivar el sentido común constituye la mejor manera de abrirle el camino a una verdadera democracia y resulta indispensable para una vida pública basada en el respeto al prójimo, que estimule tanto las relaciones comunitarias como el desarrollo individual. Solo que, como he procurado poner de manifiesto, para que esto sea posible hace falta conocer el terreno en el que se va a actuar, las gradaciones que le son propias, sus áreas de luz, de penumbra y de oscuridad. Lo cual me lleva a mi último punto: toda intervención cultural en el campo del sentido común (y me refiero al sentido común popular) supone una toma de posiciones y es, por lo tanto, siempre conflictiva.

La lucha de interpretaciones se vuelve aquí cualitativamente distinta a la que puede existir en el espacio de las “bellas artes”. No concierne a los gustos estéticos sino que hace directamente a la política y a la moral. Quienes lo entendieron rápidamente son los populismos de derecha de Europa y de América del Norte que, en las últimas décadas, han venido explotando con éxito los contenidos conservadores, xenófobos y anti-humanistas que también incluye el caudal de conocimientos de sentido común. Baste recordar el discurso de despedida del presidente Reagan, en 1989, cuando explicó que su “revolución” había consistido en “el gran redescubrimiento de nuestros valores y de nuestro sentido común”. Cuál es la medida en la que fenómenos análogos, con sus características propias, se encuentran ahora en curso en nuestros países tendrá que ser el objeto de otra charla. Para alguien que, como yo, desearía que el sentido común popular se transformase en el cemento de un mundo más igualitario y pluralista, sería suficiente haber conseguido dirigir hoy la atención de ustedes a una esfera que las políticas culturales acostumbran tratar de soslayo.



1. Diferencias



Movimientos sociales, cultura política y descolonización

Configuraciones culturales y condición multisocietal: el desafío de la construcción plurinacional en Bolivia en los posibles horizontes de un *poscapitalismo*

Pavel López Flores*

La moderna patología de las ideas está en el idealismo, donde la idea oculta la realidad en vez de traducirla, así, esa idea es tomada como única realidad. La enfermedad de la doctrina está en el doctrinarismo y en el dogmatismo, que cierran a la teoría sobre ella misma y la petrifican. Y la patología de la racionalidad está en la racionalización, pues encierra a lo real en un sistema coherente de ideas parcial y unilateral, no sabe que una parte de la realidad es irracionalizable, no sabe que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable...

Edgar Morin

1. Introducción

En el actual contexto sudamericano caracterizado por diferentes situaciones e intensidades de cambios políticos y sociales, presentan una especial relevancia algunos procesos como los que se vienen desarrollando en la región andina, en particular en países como Bolivia y Ecuador, en los que hace algunos pocos años se vivieron momentos constituyentes y se aprobaron nuevas constituciones que reconfiguran y desafían superar el carácter del Estado-nación, a partir de transitar hacia la construcción plural de estructuras estatales en base al reconocimiento de la plurinacionalidad, de su matriz social fuertemente comunitaria y de la necesidad de desmontar esquemas de colonialidad inherentes a su conformación histórica como países. En esos procesos tuvieron un rol protagónico fundamental movimientos sociales, principalmente indígenas-campesinos, como generadores de los principales referentes de cambio político-estatal a partir de sus resistencias, luchas, visiones y propuestas frente a esquemas de exclusión y dominación de raíz colonial-capitalista y monocultural.

* Pavel López es boliviano, investigador de la Comunidad de Estudios JAINA en Tarija y candidato a doctor en Sociología por el Instituto Italiano de Ciencia Humana y la Universidad de Milán-Bicocca en Italia.

Se trataría entonces de reflexionar sobre formas sociales y políticas de origen “no moderno” que se movilizaron y movilizan contra los efectos causados por los procesos modernos de explotación de la naturaleza y de las personas. En ese sentido, en Bolivia se habrían configurado verdaderos movimientos sociales, los que continuarían hoy manifestando y desplegando resistencias y propuestas alternativas. Movimientos que en tanto formas de protesta, rebelión y movilización social trastocaron y trastocan al Estado-nación, acaso todavía en plena vigencia, al cuestionar sus políticas y estructuras, constituyendo marcos de contra-hegemonía, emancipación y descolonización, en un contexto de crisis del capitalismo y de posibles horizontes pos-capitalistas en Sudamérica.

En ese sentido, se abordan algunos ejes analíticos y elementos argumentativos con enfoques teóricos que, desde perspectivas decoloniales y críticas desde “nuestras” ciencias sociales, reflexionan, deconstruyen y proponen concepciones y herramientas interpretativas de la sociedad, a través de la exploración de su compleja conformación cultural y de sus dinámicas de reproducción y cambio. Principalmente se analizan e intenta poner en diálogo y articulación algunos planteos teóricos de autores latinoamericanos contemporáneos, a través de ciertas nociones; como la propuesta, más bien antropológica, de pensar la sociedad a partir de configuraciones culturales, desarrollada recientemente por Alejandro Grimson, así como la propuesta, desde la teoría política, planteada por Luis Tapia de pensar algunas de nuestras sociedades a partir de su condición multisocietal y su carácter abigarrado. Asimismo, se retoman brevemente y de manera dialógica con estas propuestas y argumentos, ciertos aportes teóricos que reflexionan la categoría y noción de sujeto político y, consecuentemente, la constitución de movimientos sociales y sociales en tanto agentes de des-organización y re-organización de estructuras sociales y políticas en sus dimensiones materiales y simbólicas. Así, se intenta al final realizar una rápida articulación a partir de todos estos elementos analíticos como una base mínima y posible para pensar el actual y complejo proceso de construcción plurinacional boliviano.

2. Des-simplificar y descolonizar el saber

Sabemos que muchas de las operaciones utilizadas por nuestra lógica son comúnmente dirigidas por paradigmas; principios supralógicos de organización que se ocultan del pensamiento y en ocasiones de la conciencia, los cuales determinan nuestra visión del mundo y de las cosas muchas veces sin darnos cuenta de ello. Para Morin, un paradigma es un tipo de relación lógica; inclusión, conjunción, disyunción, exclusión, entre un cierto número de nociones o categorías maestras, el cual privilegia ciertas relaciones lógicas en detrimento de otras, y es por ello que maneja y dirige la lógica y la semántica del discurso (Morin, 2003). Según este teórico del pensamiento complejo es necesario que desde la producción de intelectual (científica y filosófica) tomemos conciencia de la naturaleza y de las consecuencias de los paradigmas, ya que muchos de ellos desfiguran la realidad y mutilan el conocimiento. Si partimos de la premisa de que para el “acto de conocer”, debemos acercarnos a los problemas a través de las estructuras de pensamiento, de alguna manera podemos decir, siguiendo a Raúl Prada, que los problemas dependen de las estructuras de pensamiento; estas los inventan o los

construyen (Prada, 2011); por lo menos están asociadas estructuras de pensamiento y problemas. Es decir, como señala Foucault (1980), “no podemos separar las formaciones enunciativas de las reglas que definen los juegos de verdad”.

Para Ana E. Ceceña con la “modernidad” y el capitalismo, del imaginario de un mundo policéntrico, se pasó al de un mundo solar en el que los márgenes parecen cobrar vida por la benevolencia del “centro”. Así, “la imagen autosuficiente de un ‘centro generador de vida’, no sería sino la visión legitimadora del saqueo impune que las armas occidentales impusieron en todo el resto del planeta que, en el mismo acto creativo colonial, aparece como margen” (Ceceña, 2008: 7). De esta manera esta autora plantea que la constante insubordinación de los saberes sometidos que rehacen las “marañas” y recuperan el fructífero desorden del caos intersubjetivo, a contrapelo del orden disciplinario del colonialismo y del capitalismo, se obstina por desconocer las separaciones y mantener la complejidad y el abigarramiento.¹

Pensar, entonces, la sociedad, la cultura y política, desde la perspectiva de la complejidad inescindible de la vida, supondría desde estas otras miradas un proceso epistemológico muy distinto al de pensarla desde y para la sociedad objetivada y simplificada del orden colonial-eurocéntrico y del control capitalista. La visión del sistema orbital metaforizado por Ceceña, en tanto coloca al “centro” como elemento explicativo y ordenador universal, tiende a simplificar lo que por naturaleza es complejo; “La realidad, vista con otros ojos, parece evadir sistemáticamente ese centramiento; y las relaciones sociales responden a una multiplicidad de impulsos y modalidades en las que se entretajan costumbres, imaginarios, concepciones y prácticas reveladoras de un abigarramiento cultural oculto bajo el manto de la homogeneización occidental” (ídem: 39). Así, a pesar de la violencia con que fue implantado el capitalismo y la cultura universal y universalizante, el mundo seguiría siendo irreductiblemente complejo.

Pero se manifiesta socialmente la “complejidad”, evocada insistentemente desde teorías como las representadas por Morin, y de lecturas latinoamericanas como las de Ceceña y otros tantos autores. Cómo se expresan esas complejidades en las realidades sociales, culturales y políticas de nuestros países, sociedades y Estados latinoamericanos? Esta (y varias otras) son seguramente interrogantes que fueron y son asumidas, reflexionadas, investigadas y debatidas por –no pocos– estudiosos y especialistas desde distintas áreas de las ciencias sociales y desde diversas corrientes de pensamiento y perspectivas teóricas. En este caso, nos interesa centrarnos en algunas de estas miradas, más bien de producción contemporánea y desde autores latinoamericanos, que nos invitan y provocan a pensar más allá de los códigos, esquemas y parámetros epistemológicos y teóricos eurocéntricos, objetivantes y simplificantes, por bastante tiempo hegemónicos en “nuestros” científicos sociales y centros académicos.

1 La noción de sociedad abigarrada la introduce el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado para pensar la conformación social boliviana, como una condición de disposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de unas sobre las otras. En estas sociedades la colonización se mantiene, sobreponiendo diferentes civilizaciones en un mismo ámbito territorial, político y social.

3. Configuraciones culturales y condición cultural multisocietal

En una muy reciente publicación del intelectual argentino Alejandro Grimson,² tal como este mismo autor señala en la introducción a ese trabajo, “se indagan los desafíos que implica la realidad intercultural en la que vivimos para repensar posibles horizontes de imaginación social y política. Para ello es necesario considerar las relaciones entre cultura, identidades y política, desde una perspectiva que permita comprender algunos de los fracasos más angustiantes del mundo contemporáneo” (Grimson, 2011: 15). Así, este autor, desde una perspectiva crítica proveniente desde la antropología social despliega un cuerpo argumentativo que comienza por meter en cuestión los supuestos conceptuales y discursivos de perspectivas teóricas que habrían operado –en diversos contextos y con diferentes características y efectividad– en la sedimentación y naturalización de matrices y formas de lectura e interpretación de los procesos sociales, en particular en lo que se refiere a esas relaciones entre las nociones de cultura, identidad y política.

A partir de una revisión crítica del clásico debate teórico entre objetivismo y subjetivismo, Grimson rescata algunos válidos aportes de ciertas corrientes del construccionismo, subjetivismo y ciertas variantes del posmodernismo y pone en evidencia algunos de sus graves límites y peligros analíticos. En ese marco, Grimson plantea que la pregunta teórico-política para el análisis cultural y político, es cómo construir una perspectiva posconstructivista para el análisis de los fenómenos y relaciones socioculturales y de sus procesos permanentes –contingentes y contextualizados– de movimiento y cambio. La propuesta de análisis que plantea Grimson, como él mismo señala, contribuye a pensar y debatir críticamente “la relación entre cultura, identidad y hegemonía, a partir de un poco de anti-antiobjetivismo: una crítica a la crítica del objetivismo a cerca de las relaciones entre cultura, poder, identidad, conflicto, historicidad, heterogeneidad” (ibídem: 19). De esta manera Grimson relanza la noción de ‘contextualidad radical’, también desarrollada por Grossberg (2009) y por Restrepo (2010), la que permitiría advertir, para este autor, que no hay una relación ahistórica entre sujeto y estructura o entre sujeto y procesos “estructurantes y estructurados”. En ese sentido, la situacionalidad radical sería, según Grimson, un aspecto básico en cualquier debate contemporáneo sobre cultura, ya que objetaría contundentemente una pretensión academicista que ocultaría la propia contextualidad de sus postulados (ibídem: 171).

De todo este horizonte de análisis, crítica y propuesta teórica desarrollados en el último trabajo de Grimson (conscientes de la imposibilidad de profundizar todos sus tópicos en un artículo como este) lo que interesa analizar con más centralidad es su propuesta inherente a la noción de “configuraciones culturales”, en tanto “noción imbricada en el sentido común, los hábitos, las creencias y los rituales, pero que va un poco más allá y nos permite pensar más adecuadamente las desigualdades, la historia y el poder dentro de cada cultura y entre culturas” (ibídem: 43). Es decir, una noción teórica que constituya una herramienta analítica que, en el marco del “posconstructuccionismo” planteado por este autor, pueda ser útil para la reflexión y posible análisis

2 *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2011.

empírico sobre las relaciones y procesos culturales y políticos de nuestras sociedades latinoamericanas y que como tal pueda ser sometida a un diálogo contrastante y/o acoplado (como fugazmente se intentará trabajar aquí) con otras propuestas contemporáneas también elaboradas y desarrolladas con el mismo propósito. En ese marco, el autor propone pensar la idea de “configuraciones culturales”, en tanto una noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos y de articulaciones complejas de la heterogeneidad social (ibídem: 172).

Así esta noción se caracterizaría, siguiendo a Grimson, por cuatro elementos constitutivos que son la base para pensar una configuración cultural: en primer lugar, una “configuración cultural” es un “campo de posibilidad”, ya que en cualquier espacio social hay representaciones, prácticas e instituciones posibles; hay representaciones, prácticas e instituciones imposibles y hay representaciones, prácticas e instituciones hegemónicas. Un segundo elemento, constitutivo de una configuración cultural, lo conforma una “lógica de interrelación entre las partes”. Esta lógica para Grimson es particular de cada configuración, la que “puede ser de escisiones dicotómicas, en las identificaciones políticas o en las divisiones espaciales, articulaciones u oposiciones que aparecen con diferentes intensidades en sus instituciones, en su cotidianidad, en las grandes crisis o en los conflictos” (ibídem: 176). Un tercer elemento implica una “trama simbólica común”, con lenguajes en los cuales quienes disputan pueden, a la vez, entenderse y enfrentarse. Esto significa que hay categorías de identificación que se oponen, pero que forman parte de la misma trama. El cuarto elemento, se refiere a algunos “aspectos culturales compartidos”, ya que si no hubiera nada compartido, en acepciones que refieren a un grupo con ciertas identificaciones comunes, no se podría hablar de configuración cultural (ibídem: 176-177).

En ese marco, Grimson también subraya la importancia de entender que en los procesos de interacción social las compresiones tienden a ser parciales. Como todo espacio social es heterogéneo, no existen fronteras objetivas e inmutables. En esa línea, este planteamiento de configuración es pensando por el autor como una noción que ya no indaga por los rasgos y los individuos, sino que apunta a examinar más bien los espacios y los regímenes de sentido (ibídem: 189).

Asimismo, desde otra entrada disciplinaria y teórica, con algunas comunes preocupaciones respecto a la complejidad de las conformaciones sociales y a la pluralidad de disposiciones de las relaciones identitarias y culturales, el filósofo boliviano Luis Tapia, en diversos trabajos publicados desde inicios del presente siglo, propone pensar algunas de nuestras sociedades reconsiderando conceptos, nociones y categorías que permitan dar cuenta de la diversidad de realidades culturales y sociales al interior de un espacio social general, como, por ejemplo, en el interior de un país. Su propuesta la desarrolla desde una reflexión de carácter más bien político-sociológico, para pensar crítica y particularmente procesos sociales y políticos como el que se presenta y desarrolla en Bolivia. En ese sentido, Luis Tapia propone la categoría de lo “multisocietal” (2002), que este autor concibe como un término que deriva de la noción de formación social abigarrada de René Zavaleta Mercado,³ que básicamente consistiría en pensar en la

3 René Zavaleta Mercado: sociólogo e ideólogo político boliviano (1935-1984), posteriormente exiliado en México, profundizó en la concepción de lo nacional-popular y definió a la sociedad

sobreposición desarticulada de varios tipos de sociedad, lo que implica varios tiempos históricos, modos de producción, lenguas y formas de gobierno, entre otros factores.

Así, Tapia emplea esta categoría de multisocietal en el caso, por ejemplo, de Bolivia, para describir aquellos territorios donde se han marcado fronteras en la creación de un Estado “moderno”, dentro de las cuales existen, de hecho, varios tipos de sociedad, producto de la colonización (ibídem). Este concepto permitiría reflexionar acerca de la manera en que en un mismo territorio, de fronteras políticas modernas, coexisten varios tipos de sociedad que se han mantenido casi como totalidades, aunque afectadas por todas las relaciones coloniales, las formas liberales y las nacionalistas. Así, en un trabajo posterior (Tapia, 2006), el autor precisa:

El grado de diversidad más gruesa y compleja es aquello que he propuesto nombrar a través de la noción de lo “multisocietal”, esto implica que en un mismo territorio -país en los términos políticos de hoy- existen varios tipos de sociedad, no sólo varias lenguas y conjuntos de creencias y tradiciones. Una sociedad implica un tipo de articulación de relaciones sociales que producen estructuras y conjuntos institucionales, que producen un tipo de continuidad cualitativa entre las formas de producción y transformación de la naturaleza como condición de posibilidad de la reproducción del orden social y las formas de gobierno que éste va adquiriendo, lo cual se acompaña de una concepción del mundo, que contiene un tipo de conocimientos, valores, fines, lengua. La sociedad es un tipo de unidad de estos subconjuntos de relaciones e instituciones sociales, articuladas por un mismo tipo de civilización (ibídem: 30).

De esta forma, Tapia realiza una distinción conceptual y política de esta noción propuesta de lo multisocietal diferenciada, por ejemplo, del término multicultural, precisando que el uso del término multicultural es usado –en sus consideraciones teóricas y sus análisis empíricos– en varios otros sentidos; así el término multicultural para Tapia, en uno de sus sentidos, describe la existencia de varias culturas en un espacio social (la ciudad, el país, la región). Según este autor, la colonización ha generado una “condición multicultural”; cuando no es el dominio de una cultura sobre pueblos de una misma cultura, es una condición que es parte de la colonia y de todas las formas modernas de la reproducción de desigualdades que se instauraron desde entonces. En este sentido, se da la condición multicultural, que para Tapia solo en algunos casos es multisocietal, esto es cuando existen espacios sociales donde la vida social y la política podrían existir sin el Estado-nación. En tal caso, aunque no estén presentes el Estado o el gobierno, la vida se encuentra organizada y la gente podría autogobernarse porque tiene sus propias estructuras (Tapia, 2011). Existiría según Tapia otra situación en que la multiculturalidad no es multisocietal, porque se hablan varias lenguas, la gente puede tener diferentes identidades, pero no cuenta con una forma de unificación de gobierno político diferente y es parte de las mismas estructuras económicas y políticas. Lo multisocietal implica entonces en la perspectiva de Tapia, una complejidad y diferenciación mayor que la multiculturalidad, así, no todo lo “multicultural” es “multisocietal”.

boliviana como *abigarrada*. Este y otros aportes convierten a Zavaleta Mercado en uno de los más importantes referentes de las ciencias sociales en Bolivia y Latinoamérica desde la década de 1950.

En la perspectiva analítica trabajada por Tapia, la condición de separación sociedad/Estado necesita de mediaciones, que por lo general se han organizado a través de sistemas de representación. Estas son diferencias cualitativas de diferentes modos de articular totalidades sociales y no así diferencias territoriales (Tapia, 2006). Es decir, el mismo tipo de civilización y de sociedad es compartido por varias culturas, por ejemplo, la condición de “civilización agraria”, donde el tipo de civilización agraria existe a través de varias culturas que hablan diferentes lenguas.

Existirían así diversos tipos de civilización, lo que implica según Tapia que existen diversos modos de producir, diversos modos de relacionarse con la naturaleza en la producción, diversidad de estructuras sociales, en particular una diversidad de estructuras de autoridad y de gobierno, una diversidad de concepciones del mundo, y diversos modos de concebir derechos y formas de pertenencia a la comunidad, la sociedad y el estado (ibídem: 33). Así por ejemplo, en el análisis de Tapia, Bolivia fue constituida como un país unitario en lo político, con una estructura de Estado que se basa en un conjunto monocultural de instituciones políticas de gobierno, en condiciones sociales de una “multiculturalidad” producida por la colonización y la diversidad existente. Producto de la revolución de 1952 se reconoce ciudadanía universal, que incluye a mujeres e indígenas, pero se lo hace a través y en el seno de las instituciones políticas de la cultura dominante, del cual surgen las transformaciones que pasan por la colonia, la independencia y los procesos de construcción del Estado-nación. “Bolivia siempre fue un territorio multicultural. En diferentes articulaciones esta multiculturalidad siempre ha existido como desigualdad entre culturas y relaciones de dominación y explotación, practicada como discriminación, marginamiento, autoritarismo y racismo” (ibídem: 13).

Esta lectura propuesta por Tapia llevaría a una consideración más general, que es pertinente tomar en cuenta para pensar en condiciones múltiples de diversidad de tiempos históricos. Así, la idea de “ciudadanía” forma parte de un conjunto de procesos políticos que devienen del más grueso proceso histórico de separación del Estado respecto del resto de los procesos de reproducción social y de producción económica, que resultan en la constitución del Estado como un conjunto especial de organizaciones y estructuras de administración del poder político y legislación global sobre territorios históricamente configurados como fronteras estatales.

Es en esta dimensión de la recurrente pulsión política que atraviesa una compleja conformación social, o a una configuración cultural –para decirlo en términos de Grimson– de algunas de nuestras sociedades, el lugar donde parecen coincidir enfoques y planteos conceptuales como los propuestos por Tapia y Grimson, coincidiendo en su mirada histórico-contextual de crítica, dentro, claro está, de sus respectivas y diversas elaboraciones y argumentaciones teórico-analíticas. Así, tanto en la propuesta de Tapia como en la perspectiva de Grimson –guardando las particularidades y mayores complejidades de cada uno de estos enfoques⁴ se consideran de manera general la historicidad, la contingencia y la contextualidad como aspectos en los que

4 Es importante precisar que ambos enfoques son bastante más extensos, complejos y profundos en sus respectivas argumentaciones y consideraciones. Igualmente es necesario puntualizar que en particular la propuesta teórica de Luis Tapia, si bien fue planteada hace casi una década, la misma ha venido siendo enriquecida y re-contextualizada a partir del cambio político-constitucional que tuvo y tiene lugar en Bolivia.

se enmarcan los procesos sociales que producen y reproducen los diversos tipos de identificaciones y, por tanto, de diferenciaciones, exclusiones y alteridades identitarias, las que luego irían sedimentándose por las propias dinámicas de esos mismos procesos sociales.

En ese proceso, situado contextualmente, es donde un elemento central, común para ambas perspectivas, lo constituyen las permanentes tensiones y disputas por los significados (y significantes) que dan sentido a una sociedad o configuración cultural, a través de luchas por la hegemonía por imponer determinados sentidos de la realidad, de visión del mundo –obviamente dentro de parámetros de una “espacialidad” territorial– de parte de ciertos grupos sociales sobre otros. Esto, a su vez se traduciría en procesos de naturalización de relaciones y estructuras sociales, materiales (institucionales, normativas) y simbólicas (prácticas, discursos, categorías) que son impuestas por los agentes (grupos) dominantes en su temporalidad y espacialidad hegemónica. Esto se operaría, sobre todo, en configuraciones sociales de nivel macro o general, como una configuración cultural nacional, es decir, en el marco del Estado-nación moderno, que sería el espacio por excelencia de disputa política y cultural por los sentidos de una sociedad, pensando siempre en los límites de una sociedad en y desde la “modernidad”.

4. Hegemonía y cultura política

En cuanto se refiere a la dimensión de “politización” de disposiciones y relaciones culturales dentro de las complejidades sociales, en particular en las formas societales con condiciones de inmanente diversidad identitaria y con una pluralidad de pueblos y formas culturales, ¿de qué modo es asumida y articulada (o no) dentro de las dos perspectivas aquí tratadas? (Esto es, dentro de la definición de “configuraciones culturales” propuesta por Grimson y en la noción de “condición multisocietal” planteada por Tapia.) En ese sentido, parece necesario plantear el interrogante en torno a cómo se manifiestan esas dinámicas de tensión, conflicto y disputas por los sentidos políticos que performan, sedimentan y, finalmente, dan sentido a las identificaciones y los imaginarios colectivos compartidos de lo que se conoce y reconoce como cultura política, en un espacio macro-social (también compartido) como el espacio nacional.

En el primer caso, la noción de configuración cultural desarrollada por Grimson, en una de sus versiones macrosociales, esto es en tanto “configuración nacional”, contendría una lógica dinámica que operaría más bien como un “campo de interlocución”. Así, este autor afirma que dentro de ese campo, “en ciertas ocasiones los agentes sociales intervienen sobre las propias reglas buscando reforzarlas o socavarlas. Se trata de coyunturas históricas donde las suturas son socialmente visualizadas en su contingencia y, por lo tanto, existe la posibilidad de que se resquebrajen parcial o totalmente. Es decir que se abren movimientos culturales de los que pueden emerger nuevas cualidades del proceso hegemónico” (Grimson, 2011: 178). Aquí claramente Grimson alude a un tipo específico de configuración cultural, como sería el espacio nacional o “configuración nacional”, detonando su inmanente característica contingente, no solo en tanto totalidad social históricamente producida y sedimentada, sino también, a decir de Grimson, como “campo de posibilidad” con posibilidad reconstitutiva en permanente devenir y

pulsión social. Es decir, como campo de irreductible potencia auto-conformativa a partir de su inherente carácter conflictivo y contenedor de disputas por los sentidos que la constituyen como tal, como espacio y totalidad social, esto es como sociedad misma.

En ese sentido, parece pertinente vincular aquí la idea de la espacialidad cultural nacional, también, como "campo de lucha" por los sentidos y la organización política de su cultura y por la producción de su "sentido común" como sociedad nacional.

En consecuencia, es ineludible ubicar y precisar la dinámica de construcción y reconstrucción hegemónica, así como el rol que juegan los actores (o agentes) sociales en la dinámica de esos procesos de disputas de los sentidos y, por tanto, de lucha hegemónica en y por ese espacio social nacional. Sobre esta dimensión nacional, en tanto espacio social de conflicto, disputas y luchas por el control de los sentidos de la sociedad, Grimson además precisa el rol específico del Estado, en tanto espacio material de poder político y de producción de sentidos, por tanto disputa y lucha por su control, señala que "La estructuración de un espacio social también conlleva lenguajes políticos específicos [...]. La peculiaridad de la configuración nacional entre las diversas configuraciones es la acción del Estado y las acciones sociales dirigidas a él, incluyendo las acciones dirigidas a constituirlo" (ibídem: 178).

Parece pertinente, entonces, retomar aquí la idea central de hegemonía propuesta por Gramsci, tanto para pensar las formas y dinámicas de dominación y por tanto de producción y reproducción política y cultural una sociedad "nacional", así como para poder (de manera crítica) analizar los procesos contra-hegemónicos que se manifiestan y desarrollan en ese espacio cultural general, tomando en cuenta la complejidad y heterogeneidad que caracteriza a algunas de nuestras sociedades. Así, de manera muy resumida, recordemos que Gramsci propuso entender la hegemonía no como un sistema formal cerrado, absolutamente homogéneo y articulado sino que, por el contrario, la hegemonía para Gramsci era un proceso que expresaba la conciencia y los valores organizados prácticamente por significados específicos y dominantes en un proceso social vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa. En una palabra, la hegemonía de un grupo social equivale a la cultura que ese grupo logró generalizar para otros segmentos sociales. En este sentido, la hegemonía es idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura porque además incluye necesariamente una distribución específica de poder, jerarquía e influencia; "como dirección política y cultural sobre los segmentos sociales 'aliados' influidos por ella, la hegemonía también presupone violencia y coerción sobre los enemigos" (Gramsci, 1978). Lo que con mayor énfasis quiere destacar Gramsci, es que "la clase dominante ejerce su poder no solo por medio de la coacción, sino además porque logra imponer su visión del mundo, una filosofía, una moral, costumbres, un 'sentido común' que favorecen el reconocimiento de su dominación por las clases dominadas" (Gramsci, 1986). Así, en términos gramscianos, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva, está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de "disputas"; por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a su adversario incorporando sus reclamos pero desgajados de toda su "peligrosidad".

En este cuadro, Luis Tapia precisa que la dominación es una relación política, que por un lado organiza y se reproduce como Estado, pero también es "algo" que se produce al organizar la cultura de una sociedad o un país. Así, siguiendo la propuesta

teórico-política de Gramsci, Tapia indica que el poder político se produce en el proceso de organización de la cultura (2007: 87) y, en torno a este núcleo argumentativo, plantea entender el sentido común como producción política y parte de la lucha por la hegemonía; “[...] La política es un conjunto de prácticas instituyentes de la forma de lo social, esto es, como proceso que se da como organización de la cultura que implica la organización y desarrollo del Estado así como el de un bloque histórico, es la condición de posibilidad macrohistórica de una buena articulación política de economía, cultura, vida social, forma de gobierno y Estado” (Tapia, 2007: 87). De esta manera, la teoría gramsciana en la perspectiva propuesta por Tapia sería útil para pensar las formas óptimas de la dominación moderna y los obstáculos para un bloque histórico que sustituya ese horizonte civilizatorio y, de ese modo, es una teoría política que no puede explicar aquella si no es por el proceso de articulación del conjunto de procesos sociales intersubjetivos que Gramsci llamó organización de la cultura. Esto, según Tapia, tiene como reverso el hecho de que no se puede pensar la cultura como una matriz pre-política sino como una articulación política de procesos, que tienen su especificidad, pero que al articularse con otros se politizan (Tapia, 2008).

En síntesis, desde la lectura de Tapia, en la producción de hegemonía es clave la dimensión cognitiva; así la hegemonía significaría que se han producido y articulado un conjunto de conocimientos que sirven como núcleo de comprensión del mundo, de inteligibilidad de los hechos históricos y la dimensión de la vida humana, articulados con un conjunto de fines y valores. Dentro de esa concepción analítica de la hegemonía en su dimensión política-cultural, Tapia remarca la extensión y carácter fundamentalmente político de esos valores y fines, con los que se habrían articulado el conjunto de conocimientos producidos por esa hegemonía, en tanto “sentido común”. Un sentido común asumido aquí como un tipo de conocimiento social que sería, a decir de Tapia, aquel conjunto de creencias que organizan de modo predominante las relaciones intersubjetivas y/o las intervenciones cotidianas y que producen certidumbre y así reproducen el orden social legitimándolo (ibídem: 89). En otros términos, en la mirada propuesta por Tapia el ‘sentido común’ es una normativa que ordena el sentido de los hechos sociales, es también una suerte de compuesto de memoria histórica y valoración; “un modo de ordenar los hechos sociales e históricos de acuerdo a una estructura ideológicamente armada en el proceso de constitución de una ‘cultura política’ como hegemónica” (Tapia, 2007: 89).

Por su parte Grimson –siempre desde la perspectiva de pensar el espacio político nacional en tanto configuración cultural y como un campo de interlocución– sostiene que en términos de “culturas políticas”, “un éxito específico del Estado consiste en su capacidad para imponer las clasificaciones y la lógica en la que se desarrolla el conflicto sociopolítico. No obstante, el Estado no siempre tiene éxito. [...] También ocurren múltiples fracasos cuando los sectores subalternos rechazan las interpelaciones impuestas, postulan otras identificaciones y las imponen en el escenario político” (Grimson, 2011: 178). En ese sentido, Grimson realiza aquí una acertada interpretación de la noción de hegemonía de traza gramsciana que en combinación con algunas consideraciones de enfoque antropológico, en lo que respecta a la dimensión de las formas de clasificación, identificación y alterización, son las que se operan en los procesos de construcción hegemónica.

En ese sentido, es aquí, precisamente, donde entrarían en escena de forma fun-

damental los actores sociales que, tanto dentro de la perspectiva propuesta por Tapia como en parte dentro del enfoque desarrollado por Grimson, serían uno de los principales factores que activan –en ciertos casos de manera decisiva– los dispositivos y los acontecimientos que desorganizan las condiciones sociales, políticas y culturales (por tanto ideológicas) en las que se fundamenta y estructura, produce y reproduce la dominación hegemónica. Por tanto, estos actores sociales, a su vez, desplegarían sus acciones de frente y contra las condiciones, arreglos y circunstancias que hacen efectiva esa hegemonía, esto es, sobre el esquema de naturalización de las clasificaciones, jerarquías y subordinaciones o subalternidades sociales que son organizadas y sostenidas desde las lógicas, aparatos y mecanismos del Estado como espacio social de poder a nivel “nacional”. Estos actores o agentes, constituidos como “sujetos políticos”, serían en última instancia los que portan, articulan y re-articulan proyectos contra-hegemónicos no necesariamente dentro de los parámetros de la lógica, el alcance y los marcos del Estado.

5. Sujetos políticos, movimientos sociales y movimientos sociales

Si se asume que la política es una práctica que resulta del movimiento de lo social en el tiempo, según Luis Tapia, en tanto ese movimiento implica dirección y gobierno, la política es una de las prácticas de producción y reproducción de los diversos órdenes sociales, por tanto productora y reproductora de sus propios espacios. En ese sentido, los lugares de la política serían una configuración que resulta de las propensiones determinadas por el conjunto de las estructuras sociales y principalmente por el modo en que las acciones políticas responden a estas, definiendo para sí mismas las condiciones institucionales de intervención en la articulación y dirección de sus sociedades (Tapia, 2008). Buena parte de las instituciones de la sociedad civil funcionan como mediaciones hacia el Estado. Así, según este autor, una porción de la sociedad civil se organiza como resultado de la diferenciación estructural y social que deviene un conjunto organizado de intereses y acciones que se institucionalizan para interactuar en el seno de la sociedad civil y con el Estado.

Siguiendo la línea de análisis de Tapia, cuando los “sujetos” y prácticas que han configurado dichos momentos políticos de la sociedad civil –o los que no han constituido todavía sociedad civil– y las esferas de lo público que resultan de su acción o despliegue en relación al Estado y la política nacional, desbordan esos lugares de la política, entonces puede estar constituyéndose un “movimiento social” (ibídem). Desde esta mirada, un movimiento social comienza a configurarse cuando la acción colectiva empieza a desbordar los lugares estables de la política, tanto en el seno de la sociedad civil como del Estado, en torno a un cuestionamiento sobre los criterios y formas de distribución de la riqueza social o de los propios principios de organización de la sociedad, del Estado y del gobierno.

Tapia propone así, pensar desde los “no-lugares”⁵ de la política para ubicar ahí

5 Conviene aclarar, sin embargo, que esta idea de *no-lugar* de la política, que aquí es trabajada por Tapia es pensada y desarrollada en un sentido más bien de análisis socio-político y crítico-práctico, y no tanto en el sentido más ontológico-antropológico trabajado por Marc Augé y algunos autores identificados dentro de una línea de corte teórico posmoderno.

los procesos sociales desde donde se despliega la acción de los movimientos sociales como un fenómeno sociopolítico. En esta perspectiva, lo característico de un movimiento social es que no tiene un lugar específico para hacer política sino que, a partir de algún núcleo de constitución de sujetos, organización y acción colectiva, empieza a transitar y politizar los espacios sociales con sus críticas, demandas, discursos, prácticas y proyectos. En relación con este planteamiento, entraría en sintonía una de las afirmaciones que se presenta en el reciente trabajo de Grimson, cuando señala que tanto en las configuraciones nacionales, como en otras, existen diversos actores que pueden tener, fuera del Estado, un peso decisivo sobre estos procesos (Grimson, 2011: 178). En ese marco, para Tapia un 'movimiento social' sería una política de algunos gobernados que cuestionan ese ordenamiento y la distribución de los recursos, así como los reconocimientos sociales que los complementan. En este sentido, pretenden cambiar su lugar político y social, a la vez que para hacerlo de facto ya cambia el lugar de la política (Tapia, 2008). Para plantear ese cuestionamiento hay (o debería haber) una "reconstitución" de esos sujetos gobernados, en tanto se desarrolla cierta capacidad de auto-organización y producción de sentidos más allá de las formas vigentes.

Retornando al sentido político-cultural del análisis de "sujetos", Tapia sostiene que la constitución de un movimiento social implica que han proliferado los núcleos de constitución de sujetos, los principios de organización de la política y los fines de la misma. La constitución de los movimientos sociales implica un conflicto de fines en la política, porque se han diversificado los sujetos de la misma. Un movimiento social, entonces, sería "una alteridad de fines en el interior de un mismo sistema o conjunto de relaciones sociales, que ocurre cuando las desigualdades y diferencias se politizan y se convierten en acción conflictiva y querellante. Un movimiento social es el planteamiento de una querrela sobre la forma de organización y dirección de la sociedad y del Estado" (ibídem: 53). En ese sentido, un movimiento social sería una complejización de la política de la política y del sistema de relaciones entre sujetos políticos; una política de tensión que conduce a alineamientos y realineamientos. Los movimientos sociales promoverían una política de explicitación de tendencias, sentimientos, prejuicios, valores y fuerzas de aquellos sujetos sociales y políticos que no estaban directamente involucrados en el conflicto. La generalización del mismo o la movilización a través de la sociedad y todos sus lugares de la política hace que la gente tienda a tomar posiciones o las revele.

Uno de los rasgos del desarrollo de un movimiento social es que su accionar tiende a incluir ya no solo la protesta o la demanda, sino también la factualización de las formas alternativas de apropiación, gestión, organización y dirección de recursos y procesos sociales y políticos (Tapia, 2008). Esa factualización sería un arma dirigida a convencer al Estado y a la sociedad civil de la posibilidad de hacer, organizar, dirigir y vivir las cosas de otro modo; la capacidad ya desarrollada por el movimiento para pasar de la crítica a la reorganización de las cosas. En ese sentido, los movimientos sociales suelen ser la forma de acción para la reconstitución y la reforma de las sociedades y estados, una vez que sus instituciones se han vuelto demasiado conservadoras, rígidas y excluyentes o productoras de desigualdades desintegradoras. Ocurre a veces, en la lectura de Tapia, que algunos movimientos sociales, más radicales, atacan directamente los campos de relaciones sociales cuestionados con un conjunto de prácticas que las problematizan y a veces se sustituyen por prácticas organizativas alternativas.

Asimismo, para Grimson, si bien en un espacio nacional –al igual que en cualquier espacio cultural– los conflictos sociales por lo general tienden a desarrollarse en esa lengua compartida, utilizando las categorías identitarias sedimentadas en función de posiciones de sujeto autorizadas, también habría “conflictos sociales” en los que se disputa la propia lógica de interrelación y generan posiciones imprevistas. En este caso, según Grimson, se trataría de acciones o lógicas (movimientos) que se desplegarían en la propia frontera de la hegemonía, “no solo sobre el sentido de una identidad o una posición sino sobre la propia configuración cultural, es decir sobre el sentido de todas las interrelaciones” (Grimson, 2011: 186). Aquí según Tapia se estarían operando reformas de la sociedad, las que no pasarían necesariamente por la reforma de las instituciones del Estado, sino que serían de carácter más profundo y duradero porque no han sido impuestas por la coerción estatal. Se trata de reformas de la sociedad a partir de la acción de movimientos sociales que van modificando las costumbres, las creencias y las relaciones.

De esta forma, la “condición multisocietal”, en tanto superposición de sociedades propuesta por Tapia complejiza la cuestión de los movimientos sociales, ya que no es solo una forma de acción colectiva que establece una forma de querella en relación a alguna de las estructuras de desigualdad existentes, es decir, no es simplemente un movimiento social; la noción de movimiento social emerge para pensar la constitución de sujetos críticos dentro de un tipo de sociedad; en este sentido es resultado de las contradicciones propias de un tipo de sociedad y el sistema de sus relaciones sociales, y se dirige a reformarla desde adentro, aunque contenga un proyecto de revolución o sustitución amplia de estructuras (Tapia, 2008). Así, en países multisociales como Bolivia hay configuraciones de la protesta, rebelión y movilización social y política que tuvieron un carácter más denso que el de un movimiento social, y se movilizó un conjunto significativo de las estructuras políticas y sociales de otras sociedades para cuestionar las políticas y estructuras del Estado, a sus gobernantes y los modos de reproducir, en nuevas condiciones, la desigualdad entre pueblos y culturas. Estas acciones de otras sociedades, como los pueblos indígenas y civilizaciones agrarias –históricamente subalternizadas por la colonización–, que se movilaron para reformar las estructuras de la sociedad dominante, habrían constituido un movimiento social y político anticolonial, por tanto, un “movimiento societal”.

Un movimiento societal, pues, como el propuesto en el análisis de Tapia, trataría de formas sociales y políticas de origen no moderno que se movilizan contra los efectos expropiadores de su territorio y destructoras de sus comunidades causados por los procesos modernos de explotación de la naturaleza y de las personas, proponiendo otro horizonte social, también civilizatorio y alternativo. Así, en tanto las estructuras y las relaciones de la sociedad dominante han penetrado en las otras sociedades o pueblos y culturas, hay movilizaciones que buscan reformar las políticas y leyes en el seno de las estructuras de la sociedad dominante, a la cual han sido incorporadas de manera subordinada. Sin embargo, como sucedió (y aún sucede) en países como Bolivia, al igual que en el caso de Ecuador, de la emergencia y constitución, en principio, de movimientos sociales, que buscaban reformas dentro de las estructuras y las relaciones existentes, se habría transitado un proceso de movilización profundo donde lo que se pone en cuestión (y se propone cambiar) son las estructuras mismas y las relaciones sociales y

políticas y los sentidos culturales al interior de una sociedad, lo que se expresaría con el proyecto del Estado Plurinacional.

Es decir, lo que tiene lugar en un proceso de movilización social, que luego deviene un movimiento societal y que se traduce después en un “proceso de cambio” de las estructuras, las relaciones y los significados más profundos de una sociedad y el Estado en su conformación como país (configuración cultural nacional), son la disputa y la transformación hegemónica de los sentidos que articulan social, política y culturalmente una sociedad. Este proceso se manifiesta con más fuerza y profundidad cuando esta sociedad presenta un carácter complejo y condiciones de identificación multiculturales y coexistencias civilizatorias multisociales, como en el caso de Bolivia. En ese escenario de complejidad multisocietal esa rearticulación hegemónica se estaría manifestando en el proceso de construcción de un Estado Plurinacional en Bolivia y en la constitución de estructuras y relaciones fácticas y simbólicas que apuntan a expresar, contener y desplegar de forma plural toda esa complejidad social.

6. El desafío de la plurinacionalidad en Bolivia

En el 2009 se aprobó en Bolivia una nueva Constitución Política del Estado, resultado de un intrincado, polémico e histórico proceso constituyente, la misma que replantea la forma en que se reconfiguran las estructuras político-institucionales y territoriales del Estado y de cómo se modifica radicalmente la relación con la sociedad, lo que se expresa principalmente en el reconocimiento del carácter plural y condición multisocietal de Bolivia como país (Tapia, 2002), asimismo de cómo se recompone un diseño también plural y complejo del Estado. Este proceso de transformación constitucional a la vez ha sido caracterizando como el “tránsito” democrático desde lo que Rene Zavaleta Mercado (1986) décadas atrás denominara un Estado aparente,⁶ en tanto se trataría de un Estado ilusorio que no lograría condensar la totalidad de la sociedad y solamente representa a un fragmento social privilegiado, sin articular la totalidad social y territorial de un país, hacia lo que Gramsci (1977) anteriormente había definido como un Estado integral,⁷ que sería aquel aparato político gubernamental que une y sintetiza externamente a todos los sectores y clases sociales, a los grupos nacionales, a las regiones y a las colectividades, que permite crear el sentido de pertenencia y representación de todos en las estructuras del Estado. En ese sentido, según el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera (2009), el proceso de constitución de un “Estado Plurinacional” resultaría, en esa perspectiva, de materializar ese “Estado integral” como producto del sentido histórico que los movimientos sociales bolivianos habrían ido moldeando para la construcción de un nuevo país, movimientos particularmente de carácter y matriz comunitaria (indígenas y campesinos), constituidos en “movimientos sociales”.⁸ Lo

6 Para Zavaleta Mercado, un “Estado aparente” es aquel que no logra incorporar los hábitos, la cultura y las formas de organización política de la sociedad, articula solo ciertos hábitos políticos y deja al margen a otros sectores sociales, regiones, territorios y prácticas políticas.

7 El Estado es aquí, entendido en su sentido orgánico y más amplio como el conjunto formado por la sociedad política y la sociedad civil. Es en el *Cuaderno 6* que esa definición es presentada de modo explícito por Gramsci, bajo el concepto de “Estado integral”.

8 Categoría teórica propuesta por el intelectual boliviano Luis Tapia, para caracterizar los movimientos de carácter subalterno, principalmente indígenas y campesinos, que abrieron el ciclo

que, al mismo tiempo plantea una alternativa que nace de la propia realidad y pluralidad organizativa, económica, política, social y cultural de este país andino-amazónico.

Según propone De Sousa Santos (2007) se podrían ubicar de manera general, al menos dos principales tipos diferentes de origen teórico de los que surgen las nociones e imaginarios del concepto de nación; Por un lado, está el "concepto liberal-moderno", que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, la nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y, por ende, los Estados modernos se llaman Estado-nación: una nación, un Estado (ibídem). Y, de otro lado, un concepto "comunitario" no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente al Estado. En esta segunda vertiente de la noción de nación, desde la tradición comunitaria, es la que han desarrollado, reivindicado y posicionado los pueblos indígenas. "Este concepto de nación conlleva un concepto de 'autodeterminación', pero no de independencia" (ibídem: 31).

En ese sentido, en América Latina, la difusión y posicionamiento en el imaginario colectivo y en el debate teórico-político de la plurinacionalidad podría ubicarse en las propuestas de "Estado Plurinacional" que fueron reivindicando y planteando los movimientos y organizaciones indígenas y campesinas particularmente de Ecuador y Bolivia que lograron generar e incidir de forma fundamental en los respectivos procesos constituyentes y los subsecuentes nuevos textos constitucionales de ambos países, en los que está establecido el Estado Plurinacional.

Como lo demuestra el detallado estudio coordinado por María T. Zegada (Zegada y otros, 2011) sobre las transformaciones del campo político boliviano, fueron las organizaciones sociales e indígenas más representativas de Bolivia reunidas en el "Pacto de Unidad", las que propusieron la construcción de un Estado unitario, plurinacional, pluricultural, multilingüe y con autonomía territorial, como puede verse en su propuesta de agosto de 2006. Una definición congruente a esta última es la propuesta de un "Estado Unitario Plurinacional Comunitario" al que se añaden las definiciones de "libre, independiente, soberano, democrático y social, que reconoce el pluralismo jurídico, político, cultural y lingüístico; descentralizado y con autonomías territoriales" (Pacto de Unidad, 2007). Tal como fue presentada la propuesta por el Pacto de Unidad a la Asamblea Constituyente conteniendo la idea y reivindicación de la plurinacionalidad estatal, en tanto (re) significaba un nuevo pacto social fundacional y legitimado a través de una práctica plural, los pueblos y organizaciones indígenas y campesinas lo entendían de la manera siguiente:

Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para "vivir bien", con una visión solidaria, de esta manera ser los motores de unidad y bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de los derechos.⁹

de movilizaciones sociales desde el año 2000 en Bolivia y que tuvieron y tienen la capacidad de querellar e influir en la transformación de las estructuras mismas de la conformación estatal.

9 Parte de la propuesta de las organizaciones Indígenas, Originarias y Campesinas a la Asamblea Constituyente, en Sucre, Bolivia, agosto de 2006. (Citada por Valencia en "Descolonización, estado plurinacional y autonomías indígenas", en *Tiempo de los pueblos* n° 2, La Paz, 2009.)

Se trataría entonces, siguiendo a Zegada, de una demanda proveniente de los pueblos indígenas originarios campesinos, los cuales finalmente consiguen ser parte de un Estado “fundado en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico”. Con esto, se cambiaría por completo el carácter y el tenor del texto constitucional no solo a nivel simbólico (nomenclatura institucional) sino también a nivel práctico (ingeniería institucional) (Zegada y otros, 2011).

En ese sentido, según Tapia (2007) la emergencia y la demanda societal de la plurinacionalidad encontraría sus orígenes más directos en la propia crisis del Estado-nación, ya que se trata de una propuesta de repensar plural y complejamente la re-ingeniería de un nuevo Estado, partir de la des-articulación de sus supuestos y estructuras mono-nacionalistas y mono-culturales y que coloca un desafío que iría mucho más allá de una simple adaptación “plurinacional” a estructuras estatales ya establecidas: “Si la unidad plurinacionalidad adopta la forma de un Estado, la unificación política se realizará en torno a la forma política de la vieja cultura dominante; esto es, la diversidad cultural comunitaria o no estatista se unificará bajo una forma externa a sus principios organizativos [...]; todas las culturas y pueblos que no corresponden al núcleo colonial y moderno no tienen una forma estatal en su seno, no la han producido históricamente, la forma estatal no corresponde a sus relaciones y estructuras sociales” (Tapia, 2007: 61).

En ese sentido, el tránsito hacia un nuevo Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario como establece el artículo 1 de la Constitución Política del Estado en Bolivia, se instituiría como expresión de un patrón de la diversidad en lugar de la homogeneidad, diversidad de distintas bases culturales, económicas, sociales, políticas y territoriales articuladas de manera compleja, armónica e interdependiente, esto es el carácter y condición “multisocietal” de Bolivia como país. Así, en territorios donde existe diversidad cultural la idea de Estado plurinacional implica el reconocimiento de la organización política de la pluralidad y pluralismo jurídico, territorial y económico que establece la constitución.

Por su parte, para García Linera (2009) el nuevo texto constitucional boliviano sería el programa de toda una generación para un “Estado integral pos-neoliberal” y, en el horizonte a largo plazo, determinar si a la vez es el tránsito hacia una sociedad “pos-capitalista”, lo que dependería de la vitalidad de las luchas y de la cohesión de las clases trabajadoras y naciones indígenas. En consecuencia, el Estado Plurinacional, en tanto “Estado Integral”, asumido como una etapa transitoria, sería el puente entre el capitalismo y un Estado y sociedad “pos-capitalista”.¹⁰ En este sentido con estas puntualizaciones, García Linera asumiría que este proceso de implementación del “Estado Plurinacional” sería un momento transitorio de un “Estado aparente” a un “Estado integral” en Bolivia. Es decir, en lo que Zavaleta Mercado (1986) identificó como superación de la ausencia de una relación orgánica óptima entre sociedad civil y Estado. Esto es, cuando el Estado es y se presenta abiertamente como organización política ex-

10 Álvaro García Linera, en varios escritos y discursos oficiales como Vicepresidente del nuevo Estado Plurinacional, llegó a sostener que, a partir de la nueva Constitución Política del Estado, se podía comenzar a pensar en la construcción de un socialismo comunitario, que sería la vía para un poscapitalismo en Bolivia.

clusiva de una parte de la sociedad en apronte, contención y exclusión de otras partes mayoritarias de la sociedad civil (García Linera, 2009), lo que Zavaleta Mercado (1986) denominó un 'Estado aparente'. Lo que en términos de García Linera es: "pasar de una forma estatal que nunca se había constituido como condensación de las fuerzas sociales ni 'comunidad política', sino siempre se presentó como 'parte', por ello, como impostura de comunidad política, como apariencia, hacia una relación orgánica óptima entre Estado y sociedad" (García Linera, 2010: 13). Esta sería entonces, en términos del Vicepresidente, en tanto su principal intelectual "orgánico", la visión político-teórica oficial del Gobierno, en la perspectiva de que la idea del "Estado plurinacional", sería una "versión plural de Estado integral gramsciano y constituiría todo lo contrario del "Estado aparente" que se tuvo durante 180 años de vida republicana" (ibídem: 11).

Dentro de esas consideraciones teóricas sobre la construcción del Estado plurinacional, Raúl Prada¹¹ sostiene que la propuesta de la nueva institucionalidad plurinacional del Estado boliviano presente en la nueva Constitución consiste en asumir la "descolonización" desde sus mismas estructuras, prácticas y discursos. Así, la composición colonial del aparato estatal y la urgencia de desmontar todos los mecanismos explícitos e implícitos que connotan y denotan esta "colonialidad" se debe a que está impregnada en la estructura del Estado y en su funcionamiento cotidiano (Prada, 2011). Así, descolonizar el Estado y construir la plurinacionalidad significaría en esta mirada reconocernos como somos, diversos y múltiples, en un largo proceso que partiría de la subjetividad social hasta llegar a una conciencia colectiva de una nueva identidad nacional plurinacional e intercultural. El desmontaje del colonialismo alcanzaría así a la institucionalidad, por su vocación excluyente y su normatividad institucional diferenciadora y colonizante. Siguiendo a Prada (ibídem), esto involucra asumir la crítica a la lógica civilizatoria de la modernidad y el capitalismo, que determina las relaciones sociales entre las personas y la relación con la naturaleza. Lo que fundamentalmente vendría planteado en la Constitución como el reconocimiento y ejercicio efectivo de la "democracia comunitaria" y la "pluralidad económica", a partir principalmente de la recuperación y expansión de las prácticas y lógicas comunitarias. En ese sentido, se trataría de retomar la herencia y la experiencia comunitaria de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, como nombra la misma constitución, herencia que transmite la forma de organización integral de la economía, política, cultura, a partir de códigos e instituciones culturales en el horizonte del denominado "vivir bien" (ibídem).

El transitar, entonces, hacia nuevos Estados Plurinacionales, en países como Bolivia, al igual que Ecuador, aparentemente se habría instituido como expresión, en cierta medida, del carácter multisocietal de esas sociedades. Así, la idea de Estado plurinacional, si bien es un componente central en el contexto y debate sobre la refundación del Estado en América Latina (De Sousa Santos, 2010), implicaría, a la vez, el cuestionamiento de uno de los principios de organización en las formas centrales de la modernidad, que es el Estado en general y en particular el Estado-nación; implicaría el reconocimiento

11 Intelectual boliviano, ex asambleísta constitucional y miembro del Grupo Comuna (en el que también participaba activamente García Linera antes de ocupar la investidura de Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia).

de organización política de la pluralidad, el reconocimiento de una diversidad de formas de autogobierno que responden a diferentes tipos de organización, producción y reproducción del orden social (Tapia, 2011). En este sentido, la idea de un Estado plurinacional, estaría constituyendo a decir de Tapia (ibídem) uno de los principales componentes del horizonte contra-hegemónico que se está configurando en la zona andino-amazónica de América Latina.

7. Conclusión

Los actuales esfuerzos en países como Bolivia y Ecuador, según señala De Sousa Santos (2010), de transformar la estructura institucional estatal y sacudirla de su peso colonial, (neo) liberal e imperial estaría significando su re-fundación desde abajo, para que realmente refleje y represente la diversidad de pueblos, de culturas, de procesos históricos (ibídem), así como de formas de concebir y ejercer el derecho, la autoridad, la democracia, y para que promueva el Vivir Bien/Buen Vivir –una nueva vida en sociedad en armonía con el entorno–, representarían esfuerzos realmente históricos, insurgentes y trascendentales, no solo para Bolivia y Ecuador sino para América del Sur en su conjunto. En esa línea, a decir de Walsh (2008), América del Sur está viviendo cambios, innovaciones y rupturas históricas. Son estas innovaciones y rupturas, las que señalan y perfilan nuevas formaciones, construcciones y articulaciones sociopolíticas y epistémicas de Estado y de sociedad, y que son resultado y parte de las estrategias de acción y lucha de los movimientos ancestrales, de su insurgencia política-epistémica que –sin duda– está abriendo camino a la posibilidad de un nuevo horizonte –de un vuelco o giro– de carácter decolonial (ibídem).

Estos procesos de transformación estatal con perfil o giro decolonial, tendrían en el caso de Bolivia la premisa de la descolonización misma del Estado como condición para la construcción de un Estado Plurinacional, los que no vendrían solo de algunos contenidos y enunciados del actual texto constitucional, sino de la potencia y resistencia de los imaginarios y memorias de los pueblos indígenas, originarios y campesinos acumuladas y latentes durante años y siglos de dominación colonial y que re-emergieron de manera contundente en los últimos ciclos de movilización social y societal a finales del siglo XX.

Este proceso de descolonización del Estado, precisamente, habría sido abierto de forma radical desde la crisis del Estado-nación que se manifiesta desde el año 2000 en Bolivia y que desde entonces ha venido removiendo las estructuras simbólicas y materiales del campo político boliviano, desorganizando y des-estructurando los supuestos y esquemas de ese Estado-nación, acaso desde entonces en evidente crisis, y que encontró como clímax de realización máxima el proceso constituyente y la consecuente aprobación de una nueva Constitución Política del Estado en el año 2009. Constitución que habría devenido en portadora articuladora de esa energía descolonizadora, encarnada fundamentalmente en el mandato de construcción de un Estado Plurinacional Comunitario y Autónomo, como expresión material del reconocimiento de la diversidad, pluralidad y multisocietalidad cultural, política, económica y socioterritorial de Bolivia como país.

Asimismo, en el actual contexto latinoamericano, caracterizado por diferentes

procesos e intensidades de cambios políticos, económicos y sociales, el proceso de construcción de un Estado Plurinacional constituye un enorme desafío, pese a las grandes contradicciones y dificultades que atraviesa. Desafío que, a partir de la constitucionalización y condensación contingente de años de resistencias, luchas y reivindicaciones de movimientos sociales –en particular de movimientos indígenas y campesinos– constituidos como sujetos políticos, en un territorio estructuralmente complejo y con una pluralidad de “configuraciones culturales”, parece estar re-articulando (hegemónicamente) a un conjunto de diversidades culturales y “sociales”. Esto evidenciaría la manifestación de contenidos profundos y posibilidades reales de constitución de proyectos civilizatorios alternativos a la dominación capitalista, dentro de un horizonte de posibilidad de descolonización y de tránsito a una era poscolonial y poscapitalista en el subcontinente.

Bibliografía

Cecea, Ana Ester (2008), *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, México, CLACSO/Siglo XXI editores.

Cecea, Ana Ester (2012), “Los horizontes civilizatorios”, en *Encuentros del Buen Vivir*, México, Encuentros del Buen Vivir (blog).

De Sousa Santos, Boaventura (2007), “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”, en *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 22 (pp. 25-46), CLACSO.

——— (2010), *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Perú, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación Global.

Foucault, Michel (1980), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

García Linera, Álvaro (2009), “El Estado Plurinacional”, en *Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*, 7, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

——— (2010), “Del Estado aparente al Estado integral, La construcción democrática del socialismo comunitario”, en *Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*, 8, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Gramsci, Antonio (1977), *Cuaderni del carcere. (Edición crítica del Istituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana)*, Turín, Giulio Einaudi. (Citado como *Cuadernos de la cárcel*, México, Era-Universidad Autónoma de Puebla, 6 volúmenes, 1985-2001.)

——— (1978), *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos.

——— (1986), *Antología*, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI editores.

Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Grossberg, Lawrence (2009), *Estudios culturales en tiempo futuro: Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Morin, Edgar (2003), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

Prada, Raúl (2011), *Genealogía de la Dependencia*, La Paz, Bolivia, Horizontes nómadas (blog).

——— (2012), *Descolonización y Transición*, La Paz, Bolivia, Comuna/Muela del diablo.

Restrepo, Eduardo (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca (con Axel Rojas).

Tapia, Luis (2002), *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA/Muela del Diablo.

——— (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, La Paz, Bolivia.

——— (2007), *Gobierno Multicultural y democracia directa nacional. En La transformación pluralista del Estado*, La Paz, Bolivia, Comuna/Muela del Diablo.

——— (2008), *Política salvaje*, La Paz, CLACSO/Comuna/Muela del diablo.

——— (2011), "La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*", *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Venezuela (Zulia, Universidad del Zulia), 53, pp. 119-125.

Zavaleta Mercado, René (1986), *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI editores.

——— (1978), "Las formaciones aparentes en Marx", en *Revista Historia y Sociedad*, 18, pp. 3-25, México (en *La autodeterminación de las masas* / René Zavaleta Mercado, Antología (L. Tapia comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO).

Zegada, M.T., Arce, C., Canedo, G. y Quispe, A. (2011), *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*, La Paz, Bolivia, CLACSO/Muela del Diablo.

Walsh, Catherin (2008), *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*, en *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, N° 9, julio-diciembre, pp. 131-152.

Os bolivianos nos bairros do Bom Retiro, Brás, Pari e a produção da alteridade: como são vistos pela vizinhança?

Fabio Martinez Serrano Pucci*

1. Introdução

O tema da Alteridade me despertou o interesse porque o estrangeiro exerce sobre mim uma espécie de fascínio. Vivi isso quando vi um grupo de bolivianos caminhando pelo parque da Luz, em uma noite de características especiais, onde ele estava todo iluminado, com velas acesas por todos os lados, em uma espécie de show *new age*.¹ Em alguns locais da praça artistas desempenhavam performances pirotécnicas que hipnotizavam o público. Gostei de ficar ali sentado vendo aquilo. Naquela ocasião vi um grupo de bolivianos, o que despertou a minha imaginação: da onde viriam? Será que viviam nos “subterrâneos” da cidade e apareciam apenas nestas ocasiões? Depois os associei com alguns seres do filme *Delicatessen*,² que surgem dos subterrâneos durante a madrugada para buscar alimentos, principalmente grãos, como milho e arroz. Uma comunidade de humanos vestidos de ratos, muito bem organizados. Lembrei-me de uma lenda urbana que afirma que em algum lugar do túnel da Avenida Nove de Julho que passa embaixo do MASP e da Av. Paulista existe uma passagem para uma parte subterrânea da cidade, que haveria sido construída junto com a linha verde do metrô, mas depois abandonada. Então, minha imaginação me levou a pensar que ali viveriam aqueles bolivianos.

Depois deste dia, passei a me interessar mais pelos bolivianos, e quando houve a Anistia de 2009,³ prestei voluntariamente – na Praça Kantuta – informações aos imigrantes sobre os documentos necessários para o pedido, em um mutirão criado pela Defensoria Pública da União. Então, desenvolvi meu projeto de Iniciação Científica

* Fabio Martinez Serrano Pucci realiza la maestría en Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (Brasil) y tiene grado en Ciencias Sociales por la misma universidad.

1 Neste dia o parque da Luz estava todo iluminado à luz de velas, durante a *Virada Cultural de 2009, no Ano da França no Brasil*.

2 *Delicatessen* (1991, França), dirigido por Jean-Pierre Jeunet e Marc Caro.

3 A Anistia de 2009 foi uma lei criada pela União para regularizar a situação de imigrantes indocumentados, ingressos no país até 01 de fevereiro de 2009.

(Pucci, 2011),⁴ em que analisei como são vistos os bolivianos pelos seus vizinhos. O presente artigo traz as principais conclusões da pesquisa desenvolvida como projeto de iniciação científica.

Elaborou-se um *plano de pesquisa de campo*, com o objetivo de criar grupos de entrevistados, a saber: professores e diretores de escolas públicas, comerciantes e comerciários, vizinhos e profissionais que lidam no dia a dia com os bolivianos. E também com o grupo dos próprios imigrantes. Realizou-se cerca de dez entrevistas com cada tipo de entrevistado.

Então, firmaram-se *roteiros de entrevista* com perguntas abertas para cada tipo de entrevistado, procurando abordar o tema da discriminação. Serviu-se do método “snowball”, em que cada entrevistada indica outros em potencial.

Por fim, utilizou-se do método estatístico para analisar em que distritos da cidade de São Paulo estão concentrados os imigrantes bolivianos. Selecionaram-se os bairros do Brás, Bom Retiro e Pari para a realização das entrevistas, pois neles se encontram os principais pontos de sociabilidade, moradia e trabalho dos bolivianos. As entrevistas realizaram-se de setembro de 2010 a maio de 2011.

A obra *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*, de Abdelmalek Sayad, foi a principal referência do trabalho. Este autor trabalha com o paradoxo de ser um imigrante. Adentrando um pouco mais ao tema principal da pesquisa, a alteridade, fundamentou-se em Elias e Scotson (2000), em *Os Estabelecidos e os Outsiders*, que analisa a estigmatização como ferramenta para afastar os indesejados da concorrência pelo poder. Trabalhou-se também com Stuart Hall (2010), Michel Wieviorka (2006) e Grimson (2011) para desenvolver as noções de “identidade cultural”, (in)tolerância, reconhecimento das diferenças e o próprio racismo. Quanto mais um grupo está segregado, mais ele reforça o discurso do racismo. Para trabalhar com “segregação” baseou-se em Marques (2005). Ele a conceitua como *separação e desigualdade de acesso*.

2. Apresentação dos resultados da pesquisa

El Alto (departamento de La Paz) é uma cidade com importante papel na migração interna boliviana. Um terço de sua população não é originária da cidade (Xavier, 2009) e sofreu um crescimento de 200% na década de 1980 para 1990 (Silva, 1997). É uma cidade com um milhão de habitantes, onde 75% deles são de origem aimará – contra 25% de aimarás entre a população total da Bolívia. Portanto, há uma concentração importante da população da etnia aimará nesta cidade. Além disso, 97% de sua população é urbana.

Segundo Xavier (2009), o maior fluxo de bolivianos para São Paulo provém desta cidade. Primeiro porque ela atrai um grande fluxo de migração interna.⁵ Depois,

4 Vinculado ao projeto de Vêras (2009): *Alteridade e Segregação em São Paulo: habitações da pobreza e a produção do “OUTRO”*. Vínculos e Rupturas. Projeto de Pesquisa aprovado pelo CNPq, período 2010-2014.

5 Silva (1997) afirma que há quatro tipos de migração dentro da Bolívia: 1) a migração rural-urbana; 2) a migração rural-rural; 3) a migração *golondrina* (de pessoas que migram em busca de algum recurso e, depois de satisfeitos, retornam ao lugar de onde vieram); 4) migração urbana-urbana: “que se dá entre as cidades de médio porte em direção a uma cidade maior, dentro do próprio país, e daí para outros centros urbanos no

porque esta cidade apresenta uma especialização muito evidente no ramo da costura e produção têxtil (ibidem), mesmo setor econômico em que os bolivianos costumam empregar-se em São Paulo.

Em São Paulo, a maior concentração de bolivianos está nos bairros do Belenzinho, Bom Retiro, Brás e Pari⁶. Segundo Silva (2003), se deu na última década um processo de *feminização* do processo migratório – um efeito cuja causa, para o autor, é a consolidação da imigração boliviana em São Paulo. Para o autor, se trata de uma migração econômica e de caráter familiar. Nesta cidade, ainda segundo o autor, empregam-se rapidamente no ramo da costura, pois o seu “grupo étnico” facilita a sua inserção.

A pesquisa foi norteadada por dois eixos: a questão da moradia e da alteridade. Neste ensaio nos deteremos nesta.

Elaborou-se um quadro com as três principais formas pelas quais os brasileiros manifestam – ou não – o seu preconceito em relação aos bolivianos.⁷ O uso do tipo ideal não tem a pretensão de esgotar o assunto, mas antes de ser um instrumento para melhor compreender nosso objeto de estudo. Alguns entrevistados se aproximam muito de um tipo ideal em específico. Entretanto, existem outros que se aproximam de mais de um tipo ideal, dependendo do fator que estamos analisando. Assim, esta construção não visa classificar os entrevistados, mas as suas respostas.

O “sujeito fanático”, em geral vê os bolivianos como escravos, colocando-os como vítimas. A seguinte fala exemplifica isto:

Porcos, muito porcos. Muito... E muito escravo. Eles são muito escravizados. (...) Mas eles são sem cultura. Eles não têm um mínimo de civilização.(...) Pra nós são coitados. (Vizinho do Brás, aposentado).

Esta é a maneira pela qual um vizinho “fanático” se refere à questão do trabalho. Primeiro ele desqualifica os bolivianos com o estigma da escravidão, distinguindo entre “nós” – livres e com uma legislação trabalhista, e “eles” – que se submetem a condições de trabalho semelhantes a da escravidão. Além disto, este vizinho acrescenta o estigma da origem indígena, associando isto a uma *ausência de cultura* e a um *estágio anterior de civilização*, como povos primitivos ou bárbaros.

Segundo Wieviorka (2006), existe a prática de um “racismo renovado”.⁸ No depoimento acima, o vizinho pratica este tipo de racismo, pois reduz a diferença do *Outro* a

exterior, particularmente para Buenos Aires, Miami, Nova York, São Paulo, etc.” (Silva, 1997: 82). A migração do quarto tipo é a que melhor se adequa à cidade de *El Alto*, embora isso não exclua a possibilidade dela atrair os outros três tipos de migrantes.

6 Dados do Censo de 2000 (IBGE).

7 Baseou-se no artigo de Cárdenas que tem como objetivo “estudar as formas que assume o preconceito para com os imigrantes de origem boliviana” (Cárdenas, 2006, n. p.). Este autor define duas formas de preconceito: *sutil* e *manifesto*. Três sujeitos são definidos por ele: 1) o *sujeito fanático*: são abertamente hostis aos grupos minoritários, manifestam-se de forma agressiva e sem pudores; 2) o *sujeito sutil*: se utiliza da defesa dos valores tradicionais, o exagero das diferenças culturais e a indiferença em relação aos bolivianos como uma estratégia para manter o *status quo*; 3) o *sujeito igualitário*: defende os direitos deste grupo, bem como sua melhoria de vida.

8 “Esse racismo renovado diz de seus alvos e de suas vítimas que elas são diferentes culturalmente, irredutivelmente diferentes, fundamentalmente incapazes de integrar-se à sociedade e de partilhar os valores do grupo dominante” (Wieviorka, 2006: 143).

uma substância que não pode ser assimilada. Portanto, para este vizinho, os bolivianos são fundamentalmente incapazes de integrar-se à sociedade brasileira devido à sua origem indígena e falta de cultura.

Já para Alejandro Grimson (2011), existe uma distinção entre o “racismo clássico” e o “fundamentalismo cultural”. Enquanto o primeiro se pauta pela superioridade da raça, o outro valoriza a diversidade; o racista submete o “outro”, o fundamentalista segrega-o; o racista quer civilizar o “outro”, o fundamentalista deseja preservar a sua diversidade.

En síntesis, el racismo justifica el sometimiento de la alteridad por su supuesta inferioridad, mientras que el fundamentalismo cultural justifica la segregación del otro en función de las diferencias culturales y de su manera de conceptualizarlas. El racismo se elogia a sí mismo como civilizador; el fundamentalismo cultural se autoexalta como preservador de la diversidad, y especialmente de “nuestra pureza” (ibídem: 65).

Ainda segundo este autor, a especificidade do fundamentalismo cultural está em sua “coisificação da cultura”, enquanto a xenofobia se constitui como uma atitude inerente à natureza humana. Um dos efeitos mais perversos do fundamentalismo cultural é a segregação do outro. Respeita-se a diversidade do seu grupo, desde que com a finalidade de afastá-lo do convívio e segrega-lo (ibídem).

Segundo a lógica dos fundamentalistas, a cultura do “outro” é imutável, é naturalizada. Não seria possível convertê-los ao que desejamos que sejam. E, posto que o ser humano é xenofóbico por natureza, cria-se uma tensão. Dessa maneira, a única maneira de evitar um conflito ou um “choque de civilizações” é manter este grupo afastado, segregado (ibídem).

O “racismo clássico” (ibídem: 2011), pelo contrário, vê o outro como assimilável. Dessa maneira, não procura segrega-lo, mas submetê-lo, subalternizá-lo, convertê-lo e assimilá-lo. As diferenças, desse ponto de vista, são marcas que provam a inferioridade de um grupo.

Neste sentido, os “sujeitos sutis” defendem posições que se aproximam mais do “racismo clássico” (ibídem) – pois defendem a permanência dos bolivianos em escolas, no bairro, desde que eles adotem nossos referenciais de cultura, vale dizer: desde que se convertam ao nosso modo de vida. Já os “sujeitos fanáticos” agem como “fundamentalistas culturais” (ibídem), pois adotam o ponto de vista de que os bolivianos são inassimiláveis e, portanto, devem voltar para o seu país de origem.

Por exemplo, no que diz respeito ao posicionamento político, os “sujeitos sutis” são a favor da regularização dos bolivianos no país, desde que paguem impostos e se adaptem a nossa cultura – o que os distancia da posição radical tomada pelos “sujeitos fanáticos” – de que eles devem retornar à Bolívia.

Quadro 1 – Tipologia das formas de preconceito e os sujeitos correspondentes

Como veem...	"Sujeito fanático"	"Sujeito sutil"	"Sujeito igualitário"
<i>o Trabalho dos bolivianos?</i>	Em geral, afirmam que são todos escravos. Não os qualificam como trabalhadores.	São trabalhadores, porém escravos. Qualificam-nos como "coitados", mas dão ênfase à sua garra.	Defendem as suas preferências. Não os veem como vítimas, dando ênfase à sua autonomia.
<i>a Cultura e os hábitos dos bolivianos?</i>	Os qualificam como "porcos". Utilizam sua origem indígena para afirmar que são menos civilizados.	Fazem menção ao fenótipo dos bolivianos e aos seus hábitos de higiene de forma negativa, porém de maneira mais sutil.	Aceitam as diferenças culturais. Procuram conscientizá-los sobre os hábitos e costumes malvistas pelos brasileiros.
<i>As festas e feiras?</i>	Eles estariam trazendo a criminalidade para o bairro. Fazem muita sujeira, bebem demais e até tarde.	Fazem menção aos roubos de que os bolivianos são vítimas quando ficam bêbados nas festas, e reclamam do seu barulho e falta de modos.	Enriquecem a cultura da cidade. São vistas como festas bonitas, animadas e autênticas. Fazem pouca menção à bebida, ao barulho, à sujeira e aos roubos.
Como se posicionam...	"Manifestos"	"Moderados"	"Igualitários"
<i>diante da convivência com os bolivianos?</i>	Não fazem nenhum esforço para tornar esta convivência mais suportável, criando atritos desnecessários e manifestando abertamente o seu preconceito e ódio contra os imigrantes.	Convivem com eles pacificamente, desde que se adaptem ao nosso modo de vida. Evitam criar atritos desnecessários, porém não costumam andar na companhia de bolivianos.	Mantém uma relação mais próxima com eles. Frequentam as suas festas. São mais solidários e procuram criar um diálogo, negociando a sua diferença com o Outro.
<i>frente à política migratória do país?</i>	São a favor do fechamento das fronteiras e defendem a extradição dos que já estão aqui. Achem que o governo deveria privilegiar o acesso de brasileiros aos serviços públicos.	Em geral, são a favor da regularização dos bolivianos no país e defendem apenas um maior controle na entrada de novos imigrantes. A favor da criação de impostos para os imigrantes.	Abertura das fronteiras, regularização dos indocumentados, maior acesso às políticas públicas, voto, autonomia, informação e cidadania. A favor de uma legislação menos punitiva.
<i>em relação à concorrência por trabalho?</i>	Veem a concorrência com eles como desleal, porque aceitam péssimas condições de trabalho.	A maioria não acredita que os bolivianos estejam ocupando os empregos dos brasileiros.	Não estão ocupando o trabalho dos brasileiros, porque estes não se interessam por um trabalho precário.
<i>Exemplos das categorias de entrevistados que mais se enquadram em cada tipo</i>	Vizinhos e alguns comerciantes.	Comerciantes, comerciários, alguns vizinhos, professores e diretores das escolas, além de alguns visitantes das feiras.	Padres, professores e diretores, visitantes das feiras, profissionais que trabalham com eles, e pouquíssimos vizinhos.

Fonte: Elaboração própria.

A única coisa que eu vejo é que... agente vê nas reportagens e as próprias pessoas que sabem. Aqui do Brás, do Bom Retiro. Esses coitados sofrem, uns escravos. (Comerciante do Brás).

Neste depoimento ainda percebe-se a *vitimização* dos bolivianos pela sua condição de escravo. Mas, diferentemente do vizinho “fanático”, esta comerciante não se serve deste estigma para menosprezá-los. É interessante notar como ela legitima a escravidão dos bolivianos referindo-se às reportagens veiculadas nos meios de comunicação, como se o que transmitissem fosse uma verdade incontestável. Ela poderia ser vista como “sujeito igualitário” em alguns aspectos, pois parece querer ajudar os bolivianos. Porém, há uma diferença fundamental entre a maneira pela qual ela vê os bolivianos da dos “sujeitos igualitários” – o que a torna um “sujeito sutil”.

(...) quando a imprensa fala que o trabalho escravo, não sei o que, dá impressão que o patrão é um carrasco, um explorador, um senhor de escravos e o coitadinho do boliviano é a vítima [...] Mas enfim, os trabalhadores são coniventes. E eles também tem as formas de burlar, quando eles não querem mais, eles vão embora ou rompem o contrato. Vão buscar outro patrão, etc. Quer dizer, não é uma submissão total. (Sidney Antonio da Silva, antropólogo).

Silva percorre um caminho distinto dos outros dois tipos ideais. Ele está preocupado em desmistificar a relação do boliviano com o seu patrão: o primeiro sempre visto como um coitadinho e o último um explorador. Ele respeita a autonomia dos bolivianos, ou o seu direito de ter preferências (Bauman, 1999). Segundo este autor, “só posso respeitar a minha própria diferença respeitando a diferença do outro.” (ibidem: 249). Esta diferença é fundamental, pois torna os bolivianos sujeitos de sua própria história, rompendo com a *vitimização* presente na mídia e nos interlocutores acima mencionados. Portanto, ele é um “sujeito igualitário”.

De uma maneira semelhante, Grimson (2011) critica aqueles que se dizem os porta-vozes dos subalternos, indicando que devemos dar os meios para que expressem a sua própria voz. Geralmente o grupo dos igualitários é o que deseja bem aos bolivianos. Mas de que maneira eles compreendem a alteridade? A partir de seus próprios valores ou entendendo que os bolivianos têm autonomia para decidir o próprio rumo?

Já se distinguiu como cada tipo de sujeito vê a questão da escravidão. Nesta etapa objetiva-se analisar as diferenças destes grupos na maneira pela qual se referem à origem dos bolivianos. O discurso dos “sujeitos igualitários” é o mais fácil de caracterizar, pois não procura reduzir a multiplicidade de outros à unidade do mesmo. Eles não veem o outro como um obstáculo para a realização do Eu, mas antes como uma possibilidade de projetar este Eu para um fim que o transcende, o Outro. Entretanto, os “sujeitos sutis” e os “sujeitos fanáticos” se confundem mais. Objetiva-se, portanto, analisar as suas principais diferenças.

Para começar, ambos compartilham um ponto: almejam reduzir a multiplicidade dos outros à unidade do mesmo. Porém, o que os distingue é a estratégia de que se utilizam para obter este mesmo fim. Os “fanáticos” acreditam que podem alcançar este objetivo criando atritos com o grupo dos bolivianos, por isso são os mais agressivos

entre os três tipos. Utilizam-se da força para reduzir as diferenças do outro ao máximo. Isto acaba gerando alguns atritos desnecessários como o exemplo que se segue:

Eu não sei se vocês sabem que aqui tem uma feirinha de boliviano no sábado. Essa feira é muito boa até as oito horas da noite. Porque é família... Depois só fica boliviano pingüço e nóia. Aí, se chama a polícia... Eu já não chamo mais. Porque eu to manjado disso, diz que eu sou xerife da rua, aí prometeu me matar. (Vizinho, Brás).

Este vizinho é radical em sua pregação contra o grupo de bolivianos. Ele é o “manifesto” por excelência, pois não esconde o seu desagrado com este grupo de imigrantes, chegando a afirmar que “de cada dez bolivianos, onze são ruins”. Não que ele seja mais ou menos racista que os “sujeitos sutis”, mas ele não procura dissimular esta prática. Ele defende políticas governamentais mais punitivas, como a deportação de todos os imigrantes bolivianos e a total proibição de entrada pelas fronteiras.

Para Grimson (2011), quando uma pessoa interage com outra pertencente a uma “configuração cultural”⁹ distinta, produz-se um contato pleno. No entanto, podem existir obstáculos para este contato, como o desconhecimento da língua ou das tramas simbólicas deste “outro”. Dessa maneira, este contato se traduz em uma compreensão nula. Esta situação, segundo o autor, é geradora de uma incerteza.

Por outro lado, como nos recorda Todorov (apud Grimson, 2011), nem sempre o desconhecimento está relacionado a atitudes hostis com o outro. Bartolomé de Las Casas pretendia salvar os índios com os quais interagia. No entanto, o seu conhecimento a respeito destes era menos desenvolvido que o de Hernán Cortés, responsável por muitas atrocidades contra a civilização azteca, culminando na ruína deste povo. Portanto, enquanto se pode relacionar desconhecimento com incerteza e hostilidade, o inverso não é necessariamente uma verdade. O conhecimento pode – como foi constatado historicamente – estar relacionado com a destruição do “outro”.

Analisa-se, a seguir, alguns elementos da estereotipia presentes nos depoimentos dos entrevistados.

Eles ainda estão com aquelas *origens das tribos indígenas* que eles são. Os maias, né, origem dos maias. Das tribos, né. E tem aqueles *costumes* deles. Então você se sente um pouco *deslocado* por ser brasileiro e ver as pessoas diferentes. (...) E povo de cultura indígena não tem o mesmo tipo de *formação* – *acadêmica* – do que nós (...). Então os caras já vêm lá das *montanhas*, das *tribos* deles, (...) porque lá eles estão *miseráveis*. (Vizinho, Pari).

Ele manifesta o seu incômodo diante da diferença, um sentimento de deslocamento. A sua estratégia para se livrar deste incômodo não é tanto o uso da *força*, mas antes a adoção de uma prática *sutil* de preconceito. Está claro aqui como este vizinho “estereotipa” (Hall, 2010) os bolivianos. Segundo Stuart Hall, estereotipar significa “reducir a unos pocos rasgos esenciales y fijos em la Naturaleza.” (ibidem: 429). Ainda para este autor, ela funciona de três maneiras:

9 Segundo Grimson (2011: 28), “una configuración cultural es un espacio en el cual hay tramas simbólicas compartidas, hay horizontes de posibilidad, hay desigualdades de poder, hay historicidad.”

1) **Naturalização:** “la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la diferencia” (ibídem: 430). Se as diferenças entre os bolivianos e os brasileiros são vistas como “culturais”, então há possibilidade de mudanças e transformações. Entretanto, se são “naturais” – como se percebe neste depoimento – não há espaço para mudança. “La ‘naturalización’ es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fijar* la ‘diferencia’ y así *asegurarla para siempre*” (ibídem: 428).

2) **Cerrar fileiras:** “otro rasgo de la estereotipación es su práctica de ‘cerradura’ y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece” (ibídem: 230). Segundo Hall, ela funciona como uma maneira de manter a ordem social e simbólica. Estabelece uma fronteira entre nós que somos normais e os “outros” desviantes. “Facilita la ‘unión’ o el enlace de todos nosotros que somos ‘normales’ en una ‘comunidad imaginada’ y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos – los ‘Otros’ – que son de alguna forma diferentes, ‘fuera de límites’” (ibídem: 230).

3) **Poder hegemônico e discursivo:** “la estereotipación tende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder.” (Hall, 2010, p. 230). Neste ponto, o autor atenta para a dimensão em que a estereotipação se insere como uma estratégia do grupo para manter a sua hegemonia, entendida como “una forma de poder basada en el liderazgo por un grupo en muchos campos de actividad al mismo tiempo, por lo que su ascendencia demanda un consentimiento amplio y que parezca natural y inevitable” (ibídem: 231).

No depoimento do vizinho acima mencionado percebem-se estes três elementos da “estereotipia”. Primeiro ele menciona “*Eles* ainda estão com aquelas origens das tribos indígenas que *eles* são. Os maias, né, origem dos maias. Das tribos, né. E tem aqueles costumes *deles*.” Ou seja, ele demonstra um total desconhecimento dos bolivianos, que estariam muito mais próximos do que foi a civilização inca, do que a dos maias. Além disso, ele naturaliza a diferença dos bolivianos, relacionando a sua pobreza material com a sua origem cultural andina: “Então os *caras* já vêm lá das montanhas, das tribos *deles*, (...) porque lá *eles* estão miseráveis.”

Então, este vizinho cerra fileiras, diferenciando eles de nós, hierarquizando, a partir da suposta ausência de educação dos “outros”: “Então você se sente um pouco deslocado por ser brasileiro e ver as pessoas diferentes. (...) E povo de cultura indígena não tem o mesmo tipo de formação – acadêmica – do que nós”. Percebe-se um etnocentrismo, ele analisa o “outro” a partir dos seus próprios referentes culturais. “Eles” não têm a mesma formação do que nós. São diferentes, desviantes, não pertencem ao nosso grupo, à nossa “comunidade imaginada”, por isto devem ser enviados para o exílio – é a forma pela qual a estereotipia cerra fileiras ao grupo de residentes em São Paulo.

Por fim – e não menos importante do que estes elementos – a *fantasia*:

El punto importante es que los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como “real”. Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad – el significado más profundo – reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar (ibídem: 435).

Percebem-se muitos elementos de fantasia na fala do entrevistado. Ele imagina que os bolivianos vêm das tribos dos maias que vivem nas montanhas, recebendo uma

formação cultural primitiva que os tornaria miseráveis em uma sociedade desenvolvida como a nossa. Percebe-se, então, até que ponto a fantasia influi na maneira pelo qual representamos o “outro”: algo que vai muito além do que pode ser dito ou representado, constituindo um imaginário a respeito dos bolivianos.

3. Considerações finais

Os vizinhos formam o grupo com o maior número de “sujeitos fanáticos”, em geral homens adultos. Entre as vizinhas e os mais jovens costuma-se encontrar mais “sujeitos sutis”, ou até mesmo “sujeitos igualitários”. Este fato se deve, em parte, pela proximidade com o grupo de bolivianos, obrigando os vizinhos a desenvolverem alguma estratégia de convivência, pois mantêm contato constante com pessoas pertencentes a uma alteridade cultural. O desconhecimento destes outros, é potencial gerador de incerteza.

Dessa maneira, os vizinhos escolheram o recurso da *estigmatização*. Para entender melhor este processo, consideremos a relação bolivianos-brasileiros por meio da figuração *estabelecidos-outsiders*.¹⁰ Segundo a pesquisa de Elias e Scotson (2000), “a exclusão e a estigmatização dos outsiders pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar” (ibídem: 22).

Como vimos, a *estigmatização* é levada a efeito a partir da “estereotipia” (Hall, 2010), que reduz a diferença dos outros a certos elementos fixos. Assim naturaliza-se esta diferença e cerram-se fileiras aos “outros” desviantes. Assim como afirma Elias, este recurso é uma forma de manter a “hegemonia” do grupo dos “estabelecidos”. Enfim, analisamos os efeitos que a estereotipia têm sobre o inconsciente dos entrevistados, por meio de suas fantasias.

As informações coletadas demonstram que a estigmatização dos bolivianos nos bairros do Brás e do Pari revelam uma necessidade dos vizinhos de se afirmarem diante dos imigrantes bolivianos. O mesmo não ocorre com os demais grupos – com exceção de uma costureira e uma comerciante que se viram prejudicadas em suas atividades econômicas por causa da presença dos imigrantes. Portanto, na atual conjuntura, a proximidade física explica mais o preconceito aos imigrantes do que os fatores concorrenciais – por emprego, por exemplo.

Além disso, constata-se que os bolivianos incorporam um sentimento de inferioridade, pois reproduzem individualmente o discurso do grupo dominante. Dessa forma, constatou-se até que ponto é eficiente o recurso da “estigmatização” (Elias, 2000) e da “estereotipia” (Hall, 2010) como parte de uma estratégia para manter a “hegemonia” (Gramsci apud Hall, 2010).

10 Os estabelecidos formam um grupo que se vê e é visto como a “boa sociedade”. Ou seja, que reivindica a si serem melhores homens do que os outsiders. Este grupo partilha de uma tradição em comum e possui muita influência. Já o grupo dos outsiders é formado por pessoas que são estigmatizadas por pertencerem a este grupo. É um grupo que não tem uma memória e uma tradição em comum, o que os torna bastante desintegrados. Eles são considerados pelos estabelecidos como marginais, sujos e principalmente desordeiros. Ambos os grupos formam identidades sociais distintas e complementares. Os estabelecidos só formam a “boa sociedade” porque os outsiders compram essa ideia e veem a si próprios como humanamente inferiores. (Elias e Scotson, 2000).

É um caso de um boliviano que afirma que “os brasileiros deram uma mão e os bolivianos pegaram a mão inteira”. Para Elias e Scotson (2000), os indivíduos do grupo estabelecido podem fazer com que os indivíduos outsiders se sintam humanamente inferiores.¹¹ Portanto, é preciso estudar como se dá este processo.

Referências

Bauman, Z. (1999), *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, trad. Marcus Penchel.

Cárdenas C., M., “Y verás cómo quieren en Chile...”: Un estudio sobre el prejuicio hacia los inmigrantes bolivianos por parte de los jóvenes chilenos. Última década., Santiago, v. 14, nº 24, julio de 2006. Disponible en <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362006000100006&lng=es&nrm=iso>. Acceso 27 de marzo de 2011. doi: 10.4067/S0718-22362006000100006.

Elias, N. y Scotson, L. (2000), *Establecidos e outsiders*, San Pablo, Zahar.

Grimson, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Hall, S. (2003), *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Org. Liv Sovik ; trad. Adelaine La Guardia Resende et al., Belo Horizonte, UFMG-Brasília, Representação da UNESCO no Brasil.

——— (2010), “El espectáculo del otro”, en Restrepo, E.; Walsh, C. y Vich, V. (ed.), *Stuart Hall Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Envión Editores, pp. 419-446.

Marques, E. (2005), “Elementos conceituais da segregação, da pobreza urbana e da ação do Estado”, en Marques, Eduardo y Torres, Haroldo (orgs.), *São Paulo: segregação, pobreza e desigualdades sociais*, San Pablo, Editora Senac São Paulo.

Martinez Serrano Pucci, F. (2011), “A Inserção dos Bolivianos nos bairros do Bom Retiro, Brás e Pari e a Produção da Alteridade: como são vistos pela vizinhança”. Relatório Científico, San Pablo, CNPq, 316 pp.

Sayad, A. (1998), *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*, San Pablo, Editora da Universidade de São Paulo.

Silva, S.A. da (1997), *Costurando Sonhos - Trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*, San Pablo, Paulinas.

——— (2003), *Virgem/Mãe/Terra: Festas e Tradições Bolivianas na Metrópole*, San Pablo, HUCITEC/ FAPESP.

Wieviorka, M. (2006), *Em que mundo viveremos?*, San Pablo, Perspectiva, Trad. Fabio Landa e Eva Landa.

Véras Pardini Bicudo, M. (2009), *Alteridade e Segregação em São Paulo: habitações da pobreza e a produção do “OUTRO”*. Vínculos e Rupturas, Projeto de Pesquisa aprovado pelo CNPq, período 2010-2014.

Xavier, I.R. (2009), “A Cidade de El Alto e os Fluxos de Bolivianos para São Paulo”, San Pablo, Travessia, año XXII, nº 63, enero/abril.

11 Segundo Elias (2000), isto ocorre pela desigualdade existente na relação de poder entre os dois grupos.

Afrologías porteñas y habaneras. Conexiones, contrastes y algunas reflexiones

Milena Anzecchiarico*

Introducción

Voy a proponer unas reflexiones en torno a discursos y experiencias en relación a “lo afro” en Argentina y en Cuba a partir de mis trabajos de investigación desarrollados en las ciudades capitalinas de Buenos Aires y de La Habana. Esta indagación, que tiene la forma de un trabajo escrito pero el cuerpo de una performance intelectual y vivencial, se presenta a modo de contraste interconectado en torno a la africanía y la afrodescendencia, las hegemonías y los discursos de la/s identidad/es nacionales, en estos dos países y contextos diferentes, con específicas geografías humanas, historias y representaciones de “lo afro”.

¿Cómo se inscribe la cuestión de la africanidad o negritud, según el término propuesto por Retrepo, o como quiera llamarse la experiencia histórica, cultural y política del legado africano, en cada una de estas sociedades? ¿Cuáles son los discursos hegemónicos sobre las identidades nacionales? ¿Qué papel juegan las políticas públicas culturales en estos escenarios diferenciales? ¿En qué términos es reapropiado el concepto de afrodescendiente?

Este trabajo no pretende responder de manera acabada a estas preguntas, pero sí partir desde ellas como disparadoras de reflexiones que puedan generar conocimiento e intercambio entre investigadores y sociedad en su conjunto. Me basaré en algunas reflexiones desarrolladas en estos últimos años de investigación, que me llevaron y llevan en la actualidad a recorrer las experiencias en torno a las africanías o afrodescendencias en Cuba y en la Argentina, sus conexiones con las cuestiones de poder, de representaciones y de imaginarios sociales del legado africano en los discursos hegemónicos y no hegemónicos en ambas sociedades (Anzecchiarico 2009 a, b; 2011; 2012 a, b). A estas reflexiones, traté de integrar algunos de los aportes del Seminario de Políticas Culturales y Culturas Políticas (Idaes-Clasco, Buenos Aires, 2012) para ampliar y problematizar el marco de análisis y las referencias teóricas para mi proyecto de investigación doctoral actual.

* Milena Anzecchiarico es argentina, magister en Antropología Cultural (Universidad de Turín-Italia), estudiante de Doctorado en Antropología (UBA-CONICET).

La diversidad de narrativas hegemónicas con respecto de la cuestión “afro” en Cuba y en la Argentina me lleva a tratar de reflexionar acerca de las divergencias y convergencias en los discursos y en las prácticas en relación a la africanidad en estos dos países, considerando las formaciones nacionales de alteridad (Segato, 1999, 2007). De esta manera, he encontrado dos interesantes puntos de reflexión: la cuestión racial y el rol del discurso del “mestizaje”, por un lado; los diferentes usos y problematizaciones local/global de la afrodescendencia como término político, por el otro. Con este objetivo, propongo algunos aportes teóricos de la antropología en torno al poder en relación a la “cultura”, la formación de alteridades y de la diferencia en las hegemonías identitarias nacionales.

Lo que destaco desde la perspectiva de una antropología humanamente comprometida, es reconocer el valor de acción creativa y de resistencia de las autodeterminaciones de los propios sujetos, en este caso “afroamericanos”, que actúan según modalidades y estrategias específicas de autodefinición. Es un debate que merece ser profundizado, ya que tanto en Cuba como en la Argentina, la cuestión racial es una herencia colonial que atraviesa la historia de la formación de las nacionalidades, las identidades, los cuerpos y las memorias, un legado colonial que comparten todos los países de las Américas. Este vínculo histórico compartido probablemente influye en la formación de las cegueras “culturales” argentinas y cubanas: la primera, remite al mito de la nacionalidad blanca o el imaginario sedimentado de la no-negritud nacional argentina. La otra, es la ceguera cubana en torno a la cuestión racial: no hay clases, no hay razas, hay cultura.

1. Hegemonías, culturas y poderes

En los debates antropológicos de las últimas décadas, surgió la necesidad de posicionar la cuestión del poder en el centro del análisis cultural, lo cual tuvo y tiene muchas implicaciones, sea a nivel del desarrollo teórico de las disciplinas sociales, sea a nivel de la práctica intelectual, por lo cual ya no se puede fingir más que el trabajo intelectual no sea también un acto de poder (Grimson, 2011; Mignolo, 2011; Quijano, 2000; Trouillot, [2003] 2010; Yudice, 2002). Algunos autores contemporáneos, siguiendo los estudios foucaultianos, hablan de sociopoderes como aquellas fuerzas de condicionamiento que plasman la relación entre individuo y colectividades, que determinan las formas culturales, modelos de conducta, valores, praxis, a través de un proceso de omisión de las diferencias y estandarización de las alternativas (Boni, 2011). Dice Boni: “La cultura [...] se mantiene a través de un continuo culturicidio, es decir la exclusión de praxis y pensamientos que no concuerdan con los cánones de aceptabilidad” y también que las transformaciones culturales muestran que no todas las alternativas son desechadas y son incorporadas en las nuevas configuraciones (ibídem: 37). En esta misma línea, siguiendo a De Certeau, Boni considera que cada orden hegemónico se constituye gracias a lo que elimina, “lo que es” es producto de un proceso de extinción de lo que no hemos visto o no hemos elegido (ibídem). En esta perspectiva de análisis encontramos algunos puntos de encuentro con la idea de hegemonía como frontera de lo pensable y de lo hacible, una postura que Grimson adopta, entre otros, al considerar las “configuraciones culturales” como campos de posibilidades de representación

e imaginarios sociales, de prácticas y de instituciones, en cuyo proceso cobra relevancia la sedimentación o estandarización de la heterogeneidad ("lo que es" versus "lo que no es", no porque no sea sino porque no se lo deja ser), la determinación de algunas opciones culturales (de representaciones, de relatos, de prácticas corporizadas, de modelos, de valores, etc.) que se convierten en hegemónicas y naturalizadas (Grimson, 2011). Una configuración cultural se refiere a aquellos elementos históricos procesuales compartidos, un espacio simbólico en donde se incluyen los campos de posibilidad, es decir lo imaginable, lo representable, lo instituible (ibídem). Así, la formación nacional de alteridad, tal como lo aborda Rita Laura Segato, es parte de este proceso de selección-exclusión hegemónica, un proceso que implica "cegueras" en los imaginarios sociales acerca de estos procesos de formación-identificación-exclusión, que incluyen las lógicas de interrelación entre las partes (Segato, 1999; 2007). Retomando los aportes de los Estudios Subalternos, Restrepo rescata la propuesta de pensar la alteridad y la diferencia como política de representación, en la cual la dimensión del poder es central. La representación de la diferencia tiene tres dimensiones: la dimensión epistémica ("de"); la dimensión del poder ("por" o "sobre") y dimensión del lugar "desde" donde se representa (cuerpos, espacios e historias). La cuestión "afro" recorre las venas abiertas de las naciones americanas justamente por situarse en estos espacios de representaciones de, por y desde la diferencia en las formaciones de ideologías, entendiendo por ideología el "proceso general de la producción de significados e ideas" (Williams, 1997 [1977]: 71). Las ideologías y las prácticas materializadas, hechas cuerpo, sedimentadas, se presentan como "fronteras de lo posible", de lo hacible, de lo pensable (Grimson, 2011: 176). Estas fronteras son específicas, diferentes, históricamente situadas en las diferentes tramas o culturas. Las diferentes genealogías de lo "afro" en Cuba y en la Argentina, y en general en las Américas, se desarrollan en complejos entramados de transformaciones, de visibilidades y de cegueras, aspectos que Restrepo enfatiza en su análisis de las epocalidades de la alterización.¹

En este sentido, las propuestas presentadas en el Seminario confluyeron en la reflexión en torno a esta relación poder-cultura. Sin querer aquí entrar en el debate sobre el concepto de "cultura" como se desarrolló en la antropología y al uso que hoy se le da desde diferentes lugares (Trouillot, [2003] 2010), podemos pensar en la cultura como "trama donde se producen disputas cruciales sobre las desigualdades, sus legitimidades y las posibilidades de transformación" (Grimson, 2011: 41). Es precisamente a lo largo de estas disputas, desde diferentes actores y posicionamientos, epocalidades y perspectivas, que se centra buena parte de la producción del saber en torno a lo "afro" en estos últimos años (diría mejor, desde que se creó la necesidad de reflexionar y escribir acerca de lo "afro" en antropología). Desde una labor intelectual, lo "afro" o las afrologías son en la actualidad cubana y argentina, tramas de disputas sobre desigualdades, legitimidades y posibilidades de transformación que nos obligan a pensar en estos términos desde nuestros diferentes posicionamientos como sujetos. Nos movemos en una o más tramas de significados y de prácticas compartidas pero no determinadas una vez por todas –hay espacios siempre abiertos, flexibles, sutiles o poderosos para la recepción, negociación o transformación de "lo que es" desde la

1 Sobre la genealogía afrocolombiana, véase Eduardo Restrepo, 2013.

hegemonía—. Claramente, la cultura como concepto tiene límites en función de que, como todo concepto, es una creación situada en y desde un contexto específico con relaciones de poder, historicidades y usos diferenciales. Es decir que “las conceptualizaciones encapsuladas o no por una sola palabra, solo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue” (Trouillot, [2003] 2010: 178). Grimson prefiere usar el término configuraciones culturales en lugar de cultura para enfatizar la heterogeneidad y el poder que el concepto de cultura tiende a ocultar y a cristalizar, es decir, los modos específicos en que los actores se enfrentan, se alían o negocian, en una sociedad determinada y en una cultura situada (Grimson, 2011: 86). Es una perspectiva que desmitifica todo tipo de universalismo que pretenden los conceptos, también en antropología. Esta propuesta se inserta en el debate en torno a las limitaciones y a las divergencias de las perspectivas esencialistas y constructivistas del análisis cultural y de la etnicidad (Restrepo, 2004). Los aportes constructivistas o no-esencialistas posmodernos, lejos de haber agotado su discurso, nos permiten reflexionar acerca de las alteridades y la etnicidad en clave procesual, histórica y situacional, rompiendo con toda concepción homogenizadora, esencialista y naturalizante de las culturas y asumiendo la cuestión del poder al centro o, por lo menos, en un centro entre otros (Quintero, 2011). Asumiendo las críticas posmodernas y constructivistas hacia toda reificación y esencialización de las culturas como sistemas cerrados, puros, aislados, esencializados según la concepción predominante en los enfoques clásicos de la antropología, considero sin embargo necesario en el análisis cultural y del poder el análisis del uso de categorías esencializadas, como “identidad” “cultura” “nación” “raza”, por parte de los sujetos; esto nos obliga a posicionar nuestras reflexiones en territorios y temporalidades específicos, en relación a hombres y mujeres vivos. Analizar las consecuencias en la práctica social de los fenómenos o de los imaginarios socialmente construidos y reificados, significa considerar los usos estratégicos que los sujetos confieren a aquellas categorías como es el caso de “afro” o de “negro”, en los contextos (o configuraciones culturales) diferenciales. Es decir, la “invención de tradiciones” o la esencialización de discursos y prácticas por partes de los sujetos se sitúan en el uso estratégico de categorías, conceptos y tradiciones, con objetivos políticos determinados, lo cual implica la agregación de todos los individuos en colectividades construidas ad hoc para existir como grupos (Spivak, 1988, Amselle, [2009] 2008).

1.a. ¿Configuraciones culturales “afro”?

Siguiendo la propuesta de Grimson, las configuraciones culturales son campos de posibilidad, espacios simbólicos heterotópicos de representaciones, prácticas e instituciones con una trama simbólica compartida y modalidades específicas de establecer legitimidades, desigualdades, inclusiones y vínculos (Grimson, 2011: 172-176). Un Estado puede ser una configuración cultural, también una ciudad o un barrio. Puede haber configuraciones culturales nacionales y transnacionales, como las llamadas culturas diaspóricas afroamericanas o indígenas. ¿Cuál es el límite o frontera entre las configuraciones? Parecería volver a viejos problemas de la marcación teórica de un fenómeno objetivado, una vez más, que está allá afuera (afuera del investigador, en el espacio social total...). De esta manera, podemos argumentar que hay tantas con-

figuraciones culturales como el investigador decida analizar o, tantas configuraciones culturales como son las organizaciones humanas que compartan lo expresado antes. Por lo tanto, ya que el mismo investigador que está situado espacial y temporalmente, es decir que pertenece a su época, con sus paradigmas y sus cegueras, la configuración cultural es y sigue siendo como todo concepto, un instrumento analítico para abordar el análisis antropológico.

No solamente la homogeneidad determina una configuración cultural, como podría parecer. Si observamos la formación nacional de alteridad, esta se da en un proceso de confrontación, según diferentes escalas, niveles, intensidades y consecuencias, entre homogeneidades estandarizadas y heterogeneidades marginalizadas. Por esto, dice Grimson, la heterogeneidad constitutiva de una configuración cultural se da en relación a la lógica de interrelación entre las partes, que habilita o inhabilita posiciones de sujeto y lugares de enunciación. En otras palabras, la hegemonía que cada configuración cultural conlleva no establece su éxito según su capacidad de anular el conflicto, más bien en la definición de los espacios y modos en los que el conflicto puede desarrollarse (Grimson, 2011: 81). Con esto, la configuración cultural habla también y sobre todo de las articulaciones situadas de la heterogeneidad, de las desigualdades, de las producciones de diferencias y las geopolíticas de la diversidad. Pero no todo se determina únicamente desde la cuestión del poder, ni hay que leer todas las prácticas, saberes y espacios culturales exclusivamente desde (o contra) el poder, relacionando el poder a un único centro-de-poder; admitir eso sería caer en un determinismo que contribuiría (y contribuye) al establecimiento de "cegueras" intelectuales muy peligrosas. Las prácticas sutiles, silenciosas, invisibles frente a los ojos del "poder" hegemónico (incluyendo a las prácticas intelectuales hegemónicas de las academias nacionales) viven y actúan en espacios no hegemónicos, pero no necesariamente contra-hegemónicos.

Nos preguntamos: ¿es posible hablar de configuraciones afroamericanas? ¿De una (o varias) configuraciones afroargentinas y una (o varias) configuraciones afrocubanas? ¿Configuraciones de la diáspora? ¿Hasta qué grado o nivel o límite es posible definir una configuración? ¿Será posible pensar en las configuraciones como un juego de Matrioska? Es decir, ¿una configuración cultural más general o amplia puede contener otras y muchas configuraciones siempre más específicas? Para salir de esta suerte de espiral epistemológica, sugiero correr nuestra atención centrada en las figuras y fronteras (cultural, simbólica, territorial, etc.) de la Matrioska-configuración, y mirar los múltiples centros con los cuales se relacionan las formas: pienso de nuevo en las prácticas y saberes multicentrados afroamericanos, de los que habla, entre otros, Quintero (2011). Este autor invita a considerar las prácticas afroamericanas como prácticas multicentradas, es decir con muchos centros de representaciones y de prácticas, sea en lo corporal (en la danza o en la música) como en lo político (ibídem). Desde un punto de vista más estrictamente terminológico, hablar de "configuración" podría implicar una idea estética y estática de figura, algo representacional, con el foco en el resultado, en la figura, en la frontera; por el contrario, hablar de "conformación" podría enfatizar más el proceso, un cuerpo móvil, en devenir, con una forma específica a partir de diferentes centros, que no llega a ser figura, a determinar la frontera, porque siempre está en transformación.

Deslocalizar y multicentrar las prácticas y los saberes también en los estudios cul-

turales, en el sentido de situarlas en múltiples centros y en múltiples lugares, no en ninguno o en uno solo, es un desafío que tenemos que correr el riesgo de asumir.

2. Argentina, o la negación de lo “afro”

Me pregunto sobre la posibilidad de pensar en términos de configuración (o conformación) cultural como postulado por Grimson, la cuestión de la/las identidad/es argentinas en relación a “lo afro”; pensar en una conformación nacional argentina hegemónica, que planteó históricamente desde la construcción de los Estados Naciones, la negación de los africanos esclavizados y sus descendientes en el proyecto de nacionalidad; pensar en una o varias configuraciones afroporteñas en la que se posicionan diferentes actores, se trazan campos de posibilidad, espacios simbólicos heterotópicos de representaciones, prácticas e instituciones con una trama simbólica compartida y modalidades específicas de establecer legitimidades, desigualdades, inclusiones y vínculos. En este sentido, podemos sondear las convergencias y los conflictos que se dan en estos procesos de conformación y fagocitación de discursos y prácticas en torno a “lo afro”, idas y vueltas de la sociedad civil y las artes performáticas de matriz africana, las políticas públicas de visibilización y culturalización en una óptica multiculturalista, de diálogos intercultural y diversidad cultural. Propongo un boceto de análisis, en lo que va de la formación nacional de identidad/alteridad y el lugar de los afrodescendientes en el imaginario social hegemónico.

En la Argentina, los discursos hegemónicos acerca la “argentinidad”, desde el Estado o desde la producción intelectual dominante, excluyen otras posibilidades de “ser” argentinos: en primer lugar, el legado cultural, social e ideológico de la trata esclavista de africanos y africanas en el país está ausente hasta la actualidad de los imaginarios colectivos, del discurso social y de los espacios públicos del poder y del saber (Frigerio, 2000, 2006, 2008; Martín, 2006). En este sentido, la participación de los africanos esclavizados y de sus descendientes en la construcción de lo que hoy es la Argentina, está ausente de la memoria histórica oficial, una ausencia tan significativa y escandalosa si visitamos por ejemplo el Museo del Bicentenario, ese espacio público que conmemora los doscientos años de historia argentina, relatada solo en relación a los acontecimientos que involucran a aquellos personajes ilustres que el relato histórico dominante sigue reconociendo como próceres, blancos o blanqueados, pero sin reconocer o siquiera nombrar la presencia negra en esa historia. El espacio destinado a la población afro, si queremos fijarnos bien, se limita a recordar, en un cartelito marginal en la disposición del museo, los regimientos de pardos y morenos en las guerras de independencia; una muñeca negra, con vestidos coloniales (pañuelito blanco y vestido rojo) cuya didascalia dice: “MUÑECA. Regalo de la Fundación Eva Perón, entregada a todos los niños en las Fiestas Navideñas”. En este sentido, podemos reflexionar acerca de estas sombras discursivas como una específica política y práctica de invisibilización de la población negra argentina que operó y sigue operando, en estos doscientos años de historia; la invisibilización incluye sea el relato histórico, sea las prácticas culturales, como las músicas y las danzas del repertorio popular argentino.²

2 Sobre estos temas, realicé un cortometraje documental titulado “Los argentinos también descendemos de esos barcos”, Buenos Aires, 2012-2013.

El discurso nacional acerca de la “identidad” argentina como “crisol de razas” remite específicamente al gran mito fundacional de la contemporaneidad argentina: la inmigración europea comenzada a finales del siglo XIX, en años cruciales para la formación del “etnos argentino” (Segato, 1999), llamada justamente para cumplir el proyecto civilizador de acercamiento a la pulcritud de Europa, con sus mercaderes y su proyecto de ser y alejamiento definitivo del hedor y al estar de América, retomando los conceptos del filósofo argentino Rodolfo Kush (1999). Esto es lo que cada argentino aprendió de su historia y sigue reproduciendo en sus prácticas sociales y discursivas, a través de la acción de las instituciones estatales educativas, mediáticas y de salud. Según esta lógica, tampoco habría espacio para la discriminación racial, ya que las únicas “razas” habilitadas para habitar la idea de argentinidad serían las blancas nor-europeas. No hay negros, no hay discriminación racial.

Encontramos así, y a lo largo de todo el siglo XX, una doble invisibilización de la negritud argentina: a nivel macro o institucional (desaparece de los censos la variable de raza o de descendencia, ya que existe un único etnos argentino; desaparece de la historia argentina y de los programas educativos; desaparece del debate público); a nivel micro (la mezcla genética lleva al blanqueamiento fenotípico de los porteños; existe un marcado ocultamiento de la descendencia negra en las familias; no se forma una comunidad negra unida, segregada y hasta organizada como se da en otros países de América) (Frigerio, 2006).

En este sentido, opera una ideología de nacionalidad sin razas que encontramos, con semejanzas y diferencias, en el proyecto cubano republicano. Imaginar una sociedad sin esclavos, ni razas, sino de ciudadanos iguales y libres, coincidió con el proyecto blanqueador decimonónico. Las dicotomías discursivas entre argentinos/negros deja bien marcada esta línea de fractura en las formaciones nacionales de identidad y de alteridad, que sigue operando hasta el día de hoy, a través de diferentes discursos y diferentes prácticas de poder y de representación.

2.a. Afrodescendencias argentinas

Podríamos ver cómo la oposición blanco-negro opera de manera contundente en el trasfondo ideológico argentino, una de las principales antinomias coloniales que se convirtieron en representaciones sociales, o sea en tema de elaboración simbólica en la sociedad, a la cual podríamos asociar muchas otras dicotomías, como civilización-barbarie, pulcritud-hedor, ciudad-campo, costa-interior, que bien representan el proyecto nacional argentino de “nación moderna”.³ La presencia de los afroargentinos, como sujetos históricos y como sujetos de derecho, constituye probablemente un nudo político y cultural central en la conformación nacional de las alteridades del país o más bien, una deslocalización de la formación de nacionalidad, si decimos “los negros también hicieron la Argentina”. La afrodescendencia como concepto y como sentimiento llega hoy para replantear los centros de estos procesos. En este sentido, consideramos que

3 Es interesante apuntar el papel que tuvo el tango en la construcción de la modernidad argentina, en cuanto símbolo nacional, y en especial los debates en torno a su negritud. Véanse Oscar Natale, 1984; Vicente Rossi, 2001 [1926]; Néstor Ortiz Oderigo, 2008, 2009; Robert Farris Thompson, 2005; Florencia Garramuño, 2007.

juega un papel muy importante la transnacionalidad que posiblemente implique la afrodescendencia, al considerar como elemento central en las identidades al margen o multicentradas argentinas, el concepto de diáspora, como instrumento que sirva para pensarse y reconocerse, en una tensión constante entre lo local, lo regional y lo global.

En los últimos años vemos en la Argentina un surgimiento de movimientos político-culturales de la población afroargentina y a la vez, una reaparición en contextos académicos y en debates políticos de temas relacionados con la presencia y el legado histórico cultural de los afroargentinos (López, 2006; Geler, 2010; Frigerio, 2000, 2006, 2008). En estos debates, se incorpora y se reelabora una nueva categoría “políticamente correcta”: los afrodescendientes. El término de afrodescendiente se lanzó a nivel internacional con la conferencia mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las formas conexas de intolerancia llevada a cabo en Durban, Sudáfrica, en el año 2001, propuesto anteriormente en la Conferencia Regional de las Américas en Santiago de Chile en diciembre de 2000 (Ferreira, 2009). En la Argentina he rastreado su aparición en las agendas políticas y académicas a partir de una prueba piloto preliminar para el Censo de 2010, que se realizó entre los años 2003 y 2004 (Stubbs y Reyes, 2006; Annecciarico, 2013). En su acepción terminológica, la afrodescendencia involucra un abanico bastante amplio de sujetos que tienen en común una descendencia africana, que sería el factor objetivo de estas posibles definiciones y configuraciones: encontramos tanto a los argentinos descendientes de los esclavos de la época colonial y pos-colonial; los argentinos descendientes de inmigraciones sucesivas, por ejemplo los caboverdianos; encontramos a inmigrantes afrolatinoamericanos y a descendientes de inmigrantes africanos llegados al país en la actualidad. El término parecería indicar que en su fundamento hay un factor de conciencia individual, ya que un criterio determinante utilizado en el relevamiento poblacional del Censo 2010 es la autoadscripción a esta categoría. Vemos que la objetividad, es decir, la validez de esta categoría se fundamenta ya no más sobre el color de la piel, en algo visible, sino en la composición de la sangre y en una cuestión de memoria y autoadscripción, invisible. Pasamos de un sistema de clasificación latinoamericano basado en la apariencia (negro, morocho, mulato, etc.), que implica discriminación racial, a un sistema anglosajón más típicamente estadounidense basado en la descendencia o en la regla de la “gota de sangre”, que por un lado implica que todos aquellos con una gota de sangre negra son negros; por el otro, el “ser negros” no implica necesariamente discriminación racial por la categoría afrodescendiente (porque no todos los afrodescendientes son fenotípicamente negros). De esta manera, se lograrían eliminar las problemáticas y las ambigüedades de una definición que se basa en representaciones socio-raciales que varían en el tiempo y según cada contexto (blanco, negro, mulato, etc.) con una supuesta objetividad universal que se obtiene a través de la genética y de la conciencia individual, aplicable a cualquier contexto y época.

La afrodescendencia en la Argentina interpela hoy nuevas estrategia de afirmación identitaria que adquiere mayor fuerza política. De este modo, si el mestizaje borrara las huellas de africanía de los rostros, estas quedarían indelebles en la sangre y en la memoria: sangre y verdad, memoria y verdad. Un pasaje delicado y a la vez fundamental que se inserta en el contexto argentino actual, no solo en relación a la cuestión afro, de debates en torno a memoria histórica, identidad y justicia en la Argentina. El pasaje de categoría de negro a afrodescendiente permite la visibilización de una negritud

argentina oculta: el aumento de la autoadscripción de muchos argentinos, que si no son negros, sí son afrodescendientes, permite relevar un desplazamiento de identificaciones (Frigerio, 2006). Así es que en la Argentina hoy personas blancas se autodefinen afrodescendientes o negras para posicionarse en reclamos de justicia social y políticas de inclusión que tienden a basarse en derechos diferenciales y que, por otro lado, se insertan en una óptica de etnicización de las políticas públicas y de visión fragmentada de la nación, con sus riesgos y sus logros. En definitiva, la afrodescendencia (o las afrodescendencias) en la Argentina es una categoría heterogénea y multicentrada, un campo de posibilidades, espacios simbólicos heterotópicos de representaciones (¿quiénes son los afrodescendientes?, ¿cómo y por qué y para qué se autoadscriben a esa categoría?), prácticas (culturales, performáticas, discursivas) e instituciones (agrupaciones de la sociedad civil, espacios públicos institucionales).⁴ Retomando de esta manera la perspectiva desarrollada por Grimson, la heterogeneidad es constitutiva de la afrodescendencia y, como la configuración cultural, se da en relación a la lógica de interrelación entre las partes, que habilita o inhabilita posiciones de sujeto y lugares de enunciación (Grimson, 2011).

3. Africanía y ceguera racial en el proyecto nacional cubano

Voy a considerar brevemente el papel de la africanía en los discursos nacionales cubanos para relacionarlo con la que podríamos llamar la ceguera nacional actual más poderosa y en discusión: la cuestión racial, la contracara silenciada del proyecto socialista cubano. Cuba en cuanto Estado socialista, anula las asimetrías de poder y las desigualdades de clase, celebra su africanidad en la identidad nacional y a la vez, silencia la cuestión racial. El discurso cubano oficial implica el reconocimiento de su heterogeneidad cultural según la lógica del mestizaje, el “ajiaco cubano” como diría Fernando Ortiz, funcional a una identidad cubana “multiétnica y uninacional” (Guanche, 2009) que incluye la africanidad como elemento fundacional de la cubanidad (Guanche, 2008, 2002; Fernández Martínez, 2005; Ortiz, 2001 [1950], 1985 [1951]). Esta narrativa acerca la “identidad” cubana se resignifica a partir del discurso oficial en el cual no hay espacio para las desigualdades sociales y, por ende, tampoco para las discriminaciones con base racial. La africanidad o africanía cubana son reinterpretadas como culturas cimarronas o de la resistencia, en el marco de un discurso nacional que rescata las tradiciones populares, el folklore cubano, resignificando estas “tradición de resistencias” a lo largo de la historia cubana. A partir de la Revolución Cubana de 1959, cambian los postulados del discurso oficial sobre la identidad nacional: comienza en la isla un largo proceso de valorización y de rescate de la “tradición afrocubana” como cultura popular, la africanía es erguida hoy a emblema identitario de la isla.

Los atentos análisis de la “herencia africana” o las “huellas de africanía” de estudiosos cubanos, a partir de Fernando Ortiz entre otros, ponen de manifiesto una convergencia entre cuestiones ideológicas revolucionarias y cuestiones identitarias de

4 En relación a la autopercepción de diferentes sujetos según el término afrodescendiente en Buenos Aires, es posible ver, por ejemplo, el estudio de Bidasaca, Karina y equipo, 2010.

rescate de una historia de resistencias y rebeldías (Barnet, 1998 [1981]). Los africanos en la historia de Cuba jugaron un papel fundamental, en cuanto víctimas de la esclavitud y de la dominación colonial y sobre todo como cimarrones y luchadores, en el proceso de liberación nacional, un proceso en el cual se inserta, según su propio discurso, la misma Revolución de 1959. Estos acontecimientos históricos son considerados hoy los antepasados en la historia de resistencia y de lucha antiimperialista de la nación. Podríamos entonces decir que los africanos esclavizados asumen hoy el rol de antepasados culturales-revolucionarios de la nación cubana sea por su legado cultural, con sus aportes en la música, en la religión, en el idioma, en la comida, en fin en la “cubanía” (Fernández Martínez, 2005). Por decirlo de alguna manera, la historia de Cuba es la historia de su emancipación social y política y de rebeldía nacional en el marco de una “tradicción revolucionaria”, que une a través de un mismo recorrido histórico las primeras sublevaciones de esclavos hasta los guerrilleros de la Sierra Maestra (Annekchiarico 2011). La afrocubanía o africanía, términos introducidos por Fernando Ortiz (Ortiz, 1985 [1951], 2001 [1950], 1993) son hoy asumidas como emblema identitario nacional en el discurso del poder revolucionario en cuanto le permite fundar su autoridad en la descendencia cultural y política cubana de los africanos esclavizados, no por africanos, sino por esclavos y por cimarrones.

Con la Revolución de 1959 Cuba emprende profundos cambios en las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales: el “otro” con respecto al poder colonial y neocolonial, representado de forma ejemplar por el esclavo africano y sus descendientes, es incluido en la definición de la identidad nacional. Las líneas divisorias de la alteridad dejan de ser, por definición del proyecto socialista, clasistas y raciales. Vemos aquí a la “cultura” como un espacio en el que ubicar las diferencias. Eliminando de jure las desigualdades sociales, habría sido eliminado el problema de la discriminación racial. Un distinguido pensador cubano, Manuel Moreno Fraginals, sostiene que es solo con la ruptura definitiva con el capitalismo que es posible eliminar el prejuicio racial en las estructuras socioeconómicas y de poder, esa misma estructura que sostiene la teoría y la práctica de la marginalidad en las sociedades capitalistas contemporáneas, lo contrario, sería “una divagación en el vacío. Nada puede hacerse si se olvida que el negro africano vino como productor de plusvalor, y sus descendientes han continuado en la misma función” (Fraginals, 1996: 33; Annecchiarico, 2011).

En este discurso encontramos dos clases de problemas, que aquí brevemente planteo: el primer problema, es que la concepción desde el poder cubano (e incluyo desde la práctica intelectual) de la africanía se parece mucho a un artefacto exteriorizado en las prácticas culturales, a través del folklore o de las tradiciones afrocubanas. La africanía entonces es así concebida como un producto, con su forma (los componentes africanos distinguibles y reconocibles), sus espacios específicos en las religiones, en el idioma, en la música, en los rasgos etc.; sus “portadores”, es decir, aquellas personas que llevan y transmiten una herencia cultural histórica, ahora en las religiones, ahora en las músicas y danzas. La reificación de la africanía pasa por considerarla en todas estas facetas exteriores-observables-visibles, es una “cosa” que tiene que ser reconocida, asumida, valorizada y festejada, desde el poder por aquellas razones que vimos rápidamente más arriba. En esta acepción, encontramos una concepción de la cultura objetivada, culturalizada, o por lo menos está la sospecha de que sea así. La africanía tiene espacios

específicos, reconocibles, visibles y reglamentados para su manifestación (hago hincapié en los términos que remiten a la visibilidad, a la performatividad observable, a lo exterior, que es justamente lo “afro” que “se ve” y “se vive” en Cuba). Lo visible “afro” en Cuba está al alcance de cualquier ojo, la africanía rompe la dicotomía hegemonía-subalternidad porque es parte de la representación por y desde el poder y por y desde los cuerpos, los espacios y las memorias que ya no son más subalternas. Es así que la africanía cubana es asumida como cultura de la resistencia o cultura cimarrona (Fernández Martínez, 2005). El segundo problema que podemos encontrar, es que la africanía asumida como emblema identitario nacional cultural-histórico-político, esconde, oculta, silencia una cuestión central en el proceso social: la cuestión racial y las formas de discriminación vigentes.

3.a. La cuestión racial y lo “afro”

Ya el célebre estudioso cubano Fernando Ortiz se interrogaba acerca la cuestión racial en Cuba, debatiendo sobre la persistencia de los racismos y el “engaño de las razas” (Ortiz, 2011 [1946]). Luego de varias décadas de revolución socialista, estos debates y cuestiones interpelan hoy a la sociedad cubana. El problema que muchos intelectuales cubanos abocados a la causa ponen de relieve es la persistencia de un legado colonial eurocéntrico en la memoria histórica nacional que, según las palabras de un conocido artista cubano, Tato Ordóñez, “no ha podido independizarse de un canon patriótico eurocéntrico”.⁵ En la misma línea, Roberto Zurbano, pensador e intelectual cubano, nos hace reflexionar acerca de las dificultades del reconocimiento de la persistencia del racismo en cuanto marca colonial o “costra tenaz del coloniaje”.⁶

La persistencia del racismo en la sociedad cubana de hoy puede explicarse siguiendo esta interpretación, por la permanencia de esta óptica racista excluyente de los no blancos con que la élite criolla de la sociedad colonial y republicana concibió su proyecto de nación cubana, que la revolución socialista no consiguió romper del todo. Esta herencia ideológica colonial operó en todas las Américas según formas y dinámicas parecidas en los diferentes países del continente, quienes en las gestas libertadoras decimonónicas compartieron un proyecto de nación más blanco y europeo que afroindioamericano. Ada Ferrer, una estudiosa cubana de la cuestión racial en la historia de Cuba, afirma que la idea de una nacionalidad sin razas se comenzó a gestar en las guerras de independencia, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando en juego estaba el poder de autorrepresentación como nación independiente “sin blanquitos ni negritos, sino cubanos” (Ferrer, 2011: 14).

La ausencia o timidez del debate público actual acerca de la cuestión racial en Cuba se debe a la idea arraigada y difundida por el discurso dominante y tantas veces repetida hasta silenciar los hechos de racismo, que gracias a la revolución socialista que anuló las desigualdades en términos económicos y sociales (¡esto sí Revolucionario para toda América!), se pensó que con dejar de nombrar el “problema racial” o el “racismo”, este

5 Carta dirigida al director del periódico cubano *Granma*, por Tato Ordóñez, escritor, ensayista y director de la Cofradía de la Negritud de La Habana. <http://afrocubaweb.com/coneg/cartagranma10-09.htm>.

6 Para leer la nota entera de Zurbano: <http://legadoafro.bligoo.com/cuba-doce-dificultades-para-enfrentar-al-neo-racismo-o-doce-razones-para-abrir-el-otro-debate>.

desaparecería y estaría así por fin resuelto. En una sociedad de iguales, no hay lugar para las diferencias. Es decir, se pensó y se sostuvo por mucho tiempo que tratar la cuestión racial y hablar de racismo en Cuba es repetir la experiencia racial estadounidense de división de la sociedad en base a la “raza”. Las cuestiones raciales fueron expulsadas de las políticas culturales porque incluirlas sería imitar las políticas afirmativas “para negros” de los Estados Unidos (Sawyer, 2006). Anulando las condiciones de desigualdad sociales se anularían las condiciones de perpetuación de las desigualdades en clave simbólica que sustentan la existencia misma del racismo. Se dejó de nombrarlo por miedo a reproducirlo, pero se siguió actuando sin asumir su existencia.

El racismo es antes que todo una herencia ideológica colonial, no es solamente una cuestión de clase. Mark Sawyer, un estudioso norteamericano que visitó la isla, hipotetizó la idea de ciclos en las políticas culturales cubanas en relación a la cuestión racial (Sawyer, 2006). Él considera ciclos de apertura y de clausura de las políticas raciales desde la época republicana hasta el último período luego del derrumbe de la Unión Soviética, sobre el cual enfoca su análisis. El autor observa cómo en estas últimas décadas, la ideología racial aflora nuevamente en el sector privado (en relación al turismo y a la prostitución) y en las relaciones personales, en donde nunca dejó de operar. En estos sectores, las políticas públicas no intervienen para evitar caer en el “engaño de las razas” del vecino norteamericano. Otra hipótesis que avanza Sawyer es que, en definitiva, la contradicción entre la ideología socialista y la ideología racial se resolvió en el momento en que Fidel tuvo que aceptar la ideología de la clase media, que incluía la negación del racismo, a la par de otras naciones latinoamericanas. En este caso, no hubo un quiebre revolucionario. La ideología racial siguió operando.

El caso cubano de la significación política de la africanía en el discurso nacional, analizada en el apartado anterior, nos permite ver también en este caso, como la “cultura” reemplaza a la “raza”, corriendo el eje de visibilidad de una comunidad, como “portadora de tradiciones” y no “portadora de desigualdades”; la diferencia no es considerada hoy sujeto de derecho: si la sociedad socialista incluye, la diferencia se incluye solo si es enunciada como “cultura”. Cuanto dice Trouillot acerca de la cultura, tal como surgió y se interpretó desde el contexto estadounidense, como “negación de la raza, de la clase y de la historia” ([2003] 2010: 181), da para reflexionar sobre el caso cubano: la africanía como cultura de la resistencia, niega la raza, niega la clase pero no la historia.

Considero interesante anotar cómo en estos últimos años, diría por lo menos desde que estoy siguiendo la cuestión, se está comenzando a debatir en la sociedad cubana la cuestión racial, en diferentes lugares y desde diferentes actores (Annechiarico, 2012c). Hoy el contexto nacional e internacional está favoreciendo y propiciando el surgimiento de otras narrativas, articulando nuevos espacios de debate que interpelan acciones desde la sociedad civil para enfrentar una de las cuestiones no resueltas a lo largo de la revolución socialista. Especialmente, considero que posiblemente las coyunturas internacionales de nuevas narrativas sobre la afrodescendencia están siendo elaboradas y digeridas en los debates intelectuales y políticos en la isla. Políticas y programas internacionales llegan para interferir en las agendas políticas y culturales locales en temas afro y de lucha a la discriminación racial (Conferencia de Durban de 2001; activaciones locales en relación al programa UNESCO “Ruta del Esclavo”; iniciativas en ocasión de 2011 Año internacional de los afrodescendientes). Por ejemplo, actualmente hay un in-

tenso debate entre estudiosos acerca de la falta de reconocimiento en la historiografía oficial de algunos sucesos históricos protagonizados por los descendientes de esclavizados africanos: en 1812, la Conspiración José Antonio Aponte, considerado el primer cubano en rebelarse contra el gobierno colonial español; en 1912, la matanza racista del Partido de los Independientes de Color. Estos son dos sucesos poco investigados y en general marginales en el relato histórico de la época republicana.

Finalmente, el término afrodescendiente también llegó a Cuba para interpelar políticas y poéticas de identidad. Sin detenerme en un análisis detallado de la cuestión, podemos considerar el concepto de afrodescendencia en Cuba desde diferentes ángulos: por un lado, es considerado una cuestión irrelevante o lejana a la experiencia cubana, ya que las categorías vigentes de autopercepción en la sociedad no hacen referencia a la descendencia, sino al color de piel, según la marcación racial latinoamericana, como vimos. El término es netamente criticado por parte de intelectuales, blancos o negros, que lo consideran un falso problema relacionado con una óptica norteamericana de entender la cuestión racial y la división social por relaciones de sangre, que no se condice con la realidad social cubana y considerándolo como una nueva interferencia estadounidense en las cuestiones latinoamericanas:

Igual que en la época colonial, los otrora “indios” y “negros” del imaginario de dominación europeo resulta ahora que son “afro” del colonialismo yanqui o gringo, pero solapado en otros comunicadores llenos de “buenas intenciones”. Antes era oro por baratijas y hoy son identidades por becas y viajes (Guanche, 2009).

Otra perspectiva es la de algunos activistas negros cubanos que muestran una apertura estratégica hacia estos conceptos que circulan internacionalmente: si el término afrodescendiente puede ser apropiado para visibilizar cuestiones ocultas de las historias nacionales, en lugar de rechazarlo sin más, ¿cómo puede ser apropiado para la reivindicación de la lucha contra la discriminación racial en Cuba? Diferentes políticas culturales glocales muestran una apertura hacia estos temas, un momento que intelectuales y activistas negros cubanos están protagonizando. Un acontecimiento recién concluido que va hacia estos reconocimientos en las articulaciones locales/globales, es la Articulación Regional Afrodescendiente (ARA), una red continental que tomó cuerpo justamente en La Habana en septiembre de 2012, “a partir de las voluntades de líderes, activistas e intelectuales comprometidos con las luchas de sus comunidades en América Latina y el Caribe”.⁷ La afrodescendencia cubana está en pleno proceso de significación, apropiación o rechazo, en donde la transnacionalidad juega un papel importante, sea por crear ocasiones de apoyos financieros a proyectos, como marca Guanche, sea por permitir el debate interno sobre la discriminación racial y la equidad social, tal como afirman unas mujeres activistas negras: “si para hablar de la cuestión racial en Cuba nos tenemos que llamar afrodescendientes, nos llamaremos afrodescendientes”.⁸

7 Véase: http://www.lajiribilla.cu/2012/n595_09/595_06.html.

8 En las palabras de Diarenis Turnebull, entrevista, enero de 2012.

Consideraciones finales

Si hablamos de conformaciones culturales que son pensadas como hegemónicas, ¿es posible hablar de conformaciones contrahegemónicas, o sea que desafían y mueven las fronteras de lo posible de las primeras?

Mucha literatura contemporánea no se cansa de nombrar a las culturas contrahegemónicas afroamericanas como contra-culturas y contra-narrativas de la modernidad (Gilroy, 1995). Estableciendo qué es hegemónico, qué es cultural y qué es narrativa, seguramente una propuesta que mueve a criticar, contradecir y superar, romper o anular, según los diferentes grados de contraposición, es contrahegemónica, no-hegemónica, y presentarse como una alternativa política, cultural y discursiva. También, las conformaciones que se plantean como alternativas no provocan necesariamente cambios o desean salir de la lógica hegemónica o de las "estructuras de subordinación" en la cual habitan. Relevo un hábito muy sedimentado en la práctica intelectual contemporánea: reflexionar en términos de hegemonía/contra-hegemonía o no-hegemonía. En esta dicotomía, considero que hay por lo menos dos clases de problemas: por un lado, un proyecto que se plantea y es considerado (desde un punto de vista emic o etic) contrahegemónico, no lo es necesariamente en sus consecuencias. Dos, podemos definir una perspectiva hegemónico-céntrica cuando se sitúa todo lo que hacen los sectores populares o las diferentes partes sociales siempre en relación a la hegemonía: ahora en clave de subalternidad y opresión, ahora en clave de resistencia. En este sentido, hablar de contra-hegemonías es hegemónico-céntrico, ya que el eje sigue siendo la relación con el poder hegemónico, así como las dicotomías opresión-oprimido, dominante-subalterno. A estas, agrego otras dicotomías menos profundizadas en los análisis culturales: la dicotomía visible-invisible, negación-reconocimiento que, entre otras, dejan de lado otras posibilidades de entender el poder, otras formas de pensar en lo común y de ser-en-el-mundo, que unos análisis estrictamente basados en estas dicotomías no permiten entrever. En fin, retomando como empezamos, introducir la cuestión del poder en el análisis cultural y de ahí reflexionar sobre las conformaciones (o configuraciones) culturales, no tiene que anular otras cuestiones centrales, reforzando una vez más el sentido multicéntrico también de la práctica intelectual. Como comenté más arriba, me interesa correr la cuestión de las "fronteras", así como vimos en el caso de la configuración cultural propuesta por Grimson, hacia la cuestión de los centros, como sugiere Quintero. Si pensamos en un mundo, y en culturas, como espacios con fronteras, si nos concentramos en los límites, entonces no vemos los lugares o centros de enunciación y de experiencia que dan significado y vida a esos espacios. Las afrodescendencias en América mueven las fronteras y reafirman los centros que son siempre múltiples.

En fin, va una invitación a no racionalizar, culturalizar o antropologizar siempre todo en nuestros análisis culturales y humanos. La dimensión del poder atraviesa todos los ámbitos sociales y culturales, de acuerdo. Pero no queremos pensar en una humanidad, una cultura, una práctica intelectual o científica poderocéntrica. La dimensión del sentimiento, de la vivencia cotidiana, de los lazos afectivos y empáticos; los significados de la sangre, de la leche materna, de la herencia, el "secreto", no pueden ser excluidos de los campos del saber y de la experiencia en antropología, en cuanto son

campos de experiencias y de saberes de la vida misma. Es una propuesta que hace el antropólogo uruguayo Luis Ferreira, entre otros, que queremos seguir y repetir.⁹

Referencias bibliográficas

Amselle, Jean-Loup (2002) [2001], "Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture", Turín, Bollati Boringhieri.

——— (2009) [2008], "Il distacco dall'Occidente", Roma, Meltemi.

Anecchiarico, Milena (2009a), "La diáspora africana en Cuba: memoria histórica, identidad y modernidad", en *Memorias del XIII Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana*, La Habana, Casa de África, pp. 392-403.

——— (2009b), "Performance culturali e folklore a Cuba. Un'indagine antropologica delle pratiche e dei discorsi identitari del presente", en Giorgio Cingolani (ed.), *Etnografie*, Armando Siciliano Editore, Messina-Civitanova Marche, n° 1, mayo, pp. 96-114.

Anecchiarico, Milena y Martin, Alicia (eds.) (2012), *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, Buenos Aires, Ediciones Puentes del Sur.

——— (2009), "La diáspora africana en Cuba: memoria histórica, identidad y modernidad", en *Memorias del XIII Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana*, Casa de África, La Habana, pp. 392-403.

——— (2011), "Un estudio antropológico de la africanía cubana entre identidad, memoria y política", *II Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*, Universidad de Buenos Aires, Florencia Guzmán y Lea Geler (coord.), Buenos Aires, Editorial Mnemosyne.

——— (2012a), "Argentina negra. Presencias, desapariciones y reapariciones de los afroargentinos", XVI Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana, en *Diálogo*, Boletín de Casa de África, enero, Casa de África-Oficina del Historiador, La Habana, Cuba.

——— (2012b), "Los afroargentinos entre invisibilización y autoafirmación. Narrativas y representaciones en disputa", XXIII Jornadas Lascasianas Internacionales, Los retos de los pueblos originarios y afrodescendientes frente la autonomía: interculturalidad e interlegalidad, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

——— (2012c), "Sobre la discriminación racial en Cuba", en *Antropocosmos - Papers*, versión digital http://www.antropocosmos.org/?page_id=682.

——— (2013), "Afrologías multisituadas, más allá de lo visible/invisible. Algunas aproximaciones a los discursos de identidad, raza y nación en Argentina", X RAM, Universidad de Córdoba.

Barnet, Miguel (1998) [1981], *La fuente viva*, La Habana, Letras Cubanas.

Bidaseca, Karina y equipo (2010), "Perspectivas socioculturales y sociodemográficas de la población afrodescendiente y africana", Proyecto El legado de África. Cátedra de Sociología y los estudios poscoloniales, Buenos Aires, UBA/Asociación Civil África y su Diáspora.

9 Me refiero a los apuntes tomados a lo largo de conferencias y cursos dictados por Luis Ferreira en la Argentina, entre 2011 y 2012.

Boni, Stefano (2011), "Culture e poteri. Un approccio antropologico", Milán, Elèuthera.

Carnese, Francisco R. et al. (2006), "Mezcla genética en una muestra poblacional de la ciudad de Buenos Aires", en *Revista de Medicina*, Buenos Aires, N° 66, pp. 113-118.

De Certeau, Michel (1980), "Arts de faire", en *L'invention du quotidien*, París, Union générale d'éditions.

Domínguez, María Eugenia (2009), "Suenan el río. Milongas, candombes, murga y tango en los músicos rioplatenses", Tesis de Doctorado, PPGAS, Universidad Federal de Santa Catarina.

Fernández Martínez, Mirta (2005), "Oralidad y Africanía en Cuba", La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Ferreira, Luis (2008), "Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales", en Lechini, Gladys (org.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Córdoba, CLACSO-CEA/UNC, pp. 225-250.

——— (2009), "Demandas de los movimientos sociales afrolatinoamericanos en materia de diversidad cultural en el proceso de Durban (III Conferencia Mundial Contra el Racismo) y de su seguimiento", Actas del VIII RAM, Buenos Aires.

Ferrer, Ada (2011), "Cuba insurgente. Raza, nación y revolución. 1868-1898", La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Fraginals, Manuel Moreno (rel.) (1996) [1977], "África en América Latina", México, Siglo XXI editores-París, Unesco.

Frigerio, Alejandro (2000), "Cultura negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto", Buenos Aires, Universitas SRL

——— (2006), "Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales, en Leticia Marínese (comp.), *Buenos Aires negra. Identidad y Cultura*, Temas de Patrimonio Cultural N° 16, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la ciudad de Buenos Aires, pp. 77-98.

——— (2008), "De la 'desaparición' de los negros a la 'reaparición' de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina", en Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires, CLACSO.

García Canclini, Néstor (1990), "Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad", México, Grijalbo.

Garramuño, Florencia (2007), "Modernidades primitivas. Tango, samba y nación", Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Geler, Lea Natalia (2010), "Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX", Rosario, Ediciones Prehistoria.

Gilroy, Paul (2003) [1995], "The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza", Roma, Meltemi.

Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Guanche, Jesús (1997), "La cuestión 'racial' en Cuba actual: algunas consideraciones", La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana, Papers 52: 57-65.

——— (2002), "Transculturación y africanía", La Habana, Ediciones Extramuros.

——— (2008), "Africanía y etnicidad en Cuba. Los componentes étnicos y sus múltiples denominaciones", La Habana, Centro de Estudios Juan Marinello.

——— (2009), "¿Existe una problemática racial en Cuba?", Jorge Domingo Cuadriello (coord.), en *Dossier del Espacio Laical*, Publicaciones del Consejo Arquidiocesano de Laicos, La Habana, nº 2.

Kush, Rodolfo (1999) [1975], "América profunda", Buenos Aires, Biblos.

López, Laura (2006), "Organización política y articulación con espacios locales-globales de los afrodescendientes en Argentina en la última década", en *Buenos Aires negra. Identidad y Cultura*, Temas de Patrimonio Cultural, Nº 16, pp. 99-114.

——— (2012), "Que América Latina se sincere: los movimientos negros frente a los actuales desafíos de políticas públicas y reparaciones en el Cono Sur", en Annecchiarico M. y Martín, A. (eds.), *Afropolíticas en América Latina y el Caribe*, Buenos Aires, Puentes del Sur.

Martín, Alicia (2006), "Presencias ausentes. El legado africano a la cultura nacional", en *Buenos Aires negra. Identidad y Cultura*, Temas de Patrimonio Cultural Nº 16, Buenos Aires, pp. 205-216.

Menéndez, Lázara (2003), "Rodar el coco. Procesos de cambio en la santería", La Habana, Fundación F. Ortiz.

Mignolo, Walter (ed.) (2001), *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el Debate Contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo-Duke University Press.

Natale, Oscar (1984), *Buenos Aires, negros y tango*, Peña Lillo editor, Buenos Aires.

Ortíz, Fernando (1963) [1940]. "Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar", La Habana, Consejo Nacional de Cultura.

——— (1985) [1951], *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana.

——— (1993), *Etnia y sociedad*, (ed. Isaac Barreal), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

——— (2001) [1950], "La africanía de la música folklórica cubana", Letras Cubanas, La Habana.

——— (2008), "El esquema de la música afroargentina", Buenos Aires, Norberto P. Cirio editor, Eduntref.

——— (2009), "Latitudes africanas del tango", Buenos Aires, Norberto P. Cirio editor, Eduntref.

——— (2011) [1946], *El engaño de las razas*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz.

Ortíz Oderigo (1974), "Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata", Buenos Aires, Plus Ultra.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 201-245.

Quintero Rivera, Ángel (2011), "Las prácticas descentradas afro-caribeñas de el-

boración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad". Ponencia para el Encuentro del GT de CLACSO sobre Cultura y Poder, México.

Restrepo, Eduardo (2004), "Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

——— (2013), "Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia", Popayán, Universidad del Cauca.

Rossi, Vicente (2001) [1926], "Cosas de negros", Buenos Aires, Edición Taurus.

Sawyer, Mark Q. (2006), "Introduction. Race Cycles, Racial Hierarchy, and Inclusionary Discrimination: A Dynamic Approach", en *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*, pp. xix-xx, pp.1-12. Cambridge: Cambridge University Press.

Segato, Rita Laura (1999), "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Anuário Antropológico/97*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

——— (2007), "La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad", Buenos Aires, Prometeo Libros.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Subaltern Studies, Deconstructing Historiography", en *Selected Subaltern Studies*, R. Guha y G.C. Spivak (ed.), Nueva York, Oxford University Press, pp. 3-35.

——— (1988), "In Other Words: Essays in Cultural Politics", Londres, Routledge.

Stubbs, Josefina y Reyes, Hiska N. (eds.) (2006), "Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina. Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina", Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Thompson, Robert F. (2005), "Tango. The Art History of Love", Nueva York, Pantheon Books.

Trouillot, Michel-Rolph [2003] (2010), "Adieu, cultura: surge un nuevo deber", en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Cesu-Universidad del Cauca.

Williams, Raymond (1982), "Cultura. Sociología de la comunicación y el arte", Buenos Aires, Paidós.

——— [1977] (1997), "Marxismo y literatura", Barcelona, Ediciones Península.

Yudice, George (2002), "El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global", Barcelona, Ediciones Península.

Los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas en el constitucionalismo ecuatoriano: entre el asimilacionismo, el multiculturalismo y el interculturalismo

Adriana Victoria Rodríguez Caguana*

Introducción

Los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional de los derechos humanos son relativamente recientes; sin embargo, en los estados latinoamericanos, especialmente en la América andina, poseen una trayectoria que pasó por varios niveles de interpretación. Si analizamos la historia de las políticas estatales para gestionar la diversidad cultural-lingüística indígena, nos encontraremos con varios períodos que van desde el asimilacionismo y el integracionismo hasta el multiculturalismo y, por último, el interculturalismo. Las dos primeras tuvieron como propósito ocultar, negar, asimilar o integrar la cultura y la lengua indígenas; las dos últimas se diferencian porque se acercan a un mayor reconocimiento de la cultura-lengua indígena. Tal como lo sostiene Grimson:

Si bien cada caso es bastante peculiar, lo cierto es que ninguna idea de pluralidad de culturas dominó América Latina hasta años recientes y que los pueblos indígenas o afro fueron ocultados, aniquilados, marginados o nacionalmente reconvertidos sin participación ciudadana efectiva (Grimson, 2011: 217-218).

El presente trabajo analizará la evolución del reconocimiento de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas en las constituciones ecuatorianas, especialmente la de 1998 y la de 2008. Estas constituciones corresponden a dos períodos distintos de reconocimiento de derechos que llamaremos multiculturalismo e interculturalismo. Para llegar al análisis de estos períodos es necesario entender la dinámica del contexto social y político en el que se desenvolvía el movimiento indígena en el Ecuador; en la segunda parte, se analizará uno de los puntos más controvertidos en ambos períodos, la auto-

* Adriana Victoria Rodríguez Caguana es ecuatoriana, magíster en Derechos Humanos por la UNLP. Actualmente es becaria doctoral del CONICET/UBA.

nomía de las instituciones educativas interculturales bilingües, la que será analizada en la última parte del trabajo.

1. De la asimilación a la integración

La asimilación se consolidó a partir del nacimiento de los estados independientes en Latinoamérica, Bolívar buscaba el ideal liberal de la igualación de todos los “naturales” en una única identidad latinoamericana. Si bien es cierto que esto representaba una negación de la diversidad, el asimilacionismo fue contrario a la política de exterminio que todavía persistía en el pensamiento de algunos independentistas de la época (cfr. Stavenhagen, 2010). Es importante tener en cuenta que la igualación fue la política de los nacientes estados independizados; los que ocultaban las diferencias y creaban un sentimiento de patriotismo. En este punto es interesante lo que señala Walzer (1997) sobre el hecho de que los estados nacionales fueron en muchos casos menos tolerantes de las diferencias que los antiguos imperios. Esto también lo explica Balibar (1991) porque entiende que los estados necesitan instaurar un tipo de unidad “étnica” a través de la homogenización de la lengua y de la “raza” para establecer una pertenencia y un origen común entre los ciudadanos; estos dos elementos permitirán precisamente que la unidad se concrete y no sea simplemente una ficción.

En este contexto Bolívar, en el Congreso de Angostura en 1819, abogó por el mestizaje como una construcción única del ciudadano americano. El mestizo se presentó así como la construcción “racial” del sujeto americano que negaba la indianidad:

Nosotros ni aún conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado [...] La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y este se ha mezclado con el indio y con el europeo.

Sin embargo, un año después en el decreto emitido en el Rosario de Cúcuta se vio en la necesidad de declarar expresamente que los “naturales” eran hombres libres, y ordenó la devolución de las tierras que habían sido tomadas arbitrariamente. Esto explica que el ideario de igualdad en una sociedad que poseían formas de explotación “racializada” necesitaba de normas expresas que prohibieran la sobreexplotación. En el mismo decreto se declaraba la educación en castellano obligatoria para todos los niños de la república con el fin de crear una identidad a través del monolingüismo. La escolarización se convertía entonces en uno de los principales lugares en donde se aplicaba la política lingüística. Esta forma de unidad no fue compartida por su maestro Simón Rodríguez, quien consideraba indispensable que fueran los hispanos quienes aprendieran la lengua y la cultura de los indígenas. “Es más importante, y útil, aprender el quichua que el viejo e inusado latín” (citado por Hernandez y Vega, 1993: 111-116).

Es así como el asimilacionismo supuso una negación de la diversidad cultural y

lingüística bajo el ideal de la igualdad proveniente de la Revolución Francesa. En el Ecuador, desde el siglo XVII hasta el XIX, se mantuvieron posiciones de negación de la cultura y de la lengua indígenas, consideradas inferiores y sin contenido científico. Los iluministas más destacados fueron el padre Juan de Velasco, el médico Eugenio Espejo y el arzobispo González Suárez. Espejo, prócer mestizo-indígena de la independencia, no encontró otra salida para el indio que el de su completa integración a la sociedad criolla, porque para él esa cultura padecía de ignorancia, suciedad, pureza y obstinación contra todo lo que puede conducir al progreso. González Suárez, por su parte, reconoció que: La causa principal del “atraso de los indios” era la sobrevivencia de la lengua indígena, la que era mantenida obstinadamente. “Hasta que sobreviva el quichua será imposible cristianizar a los indios” (ibidem: 9-11).

Según Irygoyen (2011: 139) la relación de subordinación de los indígenas solo se lo puede explicar desde el hecho colonial que “naturalizó la inferioridad”. Esta condición de subordinado y discriminado no cambió con las independencias políticas de las colonias puesto que si bien los nuevos estados poseían constituciones liberales, también estaban presos de la carga colonial que permitía una permanencia de la subordinación del indígena.

En este período republicano de asimilación la situación indígena fue ambigua: se movía entre el estatus medio del sujeto tributario miserable y el tratar de alcanzar el reconocimiento de la ciudadanía. En el caso de Ecuador la lucha por la unidad nacional estuvo atravesada históricamente por la amenaza de la división territorial y las guerras con el Perú; esto hizo que las constituciones se construyan sobre el imaginario de un sentimiento patriótico de unidad.

Las primeras constituciones conservadoras que disponían el catolicismo y el saber leer y escribir en castellano como requisito previo para ser ciudadanos fueron las siguientes: la Constitución de 1830 (Riobamba), la de 1835 (Ambato), la de 1843 (Quito), la de 1845 (Cuenca), la de 1851 (Quito), la de 1852 (Guayaquil), la de 1861 (Quito) y la de 1869. Estas constituciones se negaban a dar la ciudadanía a los que no hablasen el castellano; sin embargo, de forma paradójica, fue el gobierno conservador de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875) el que inauguró una de las reformas educativas más importante del período republicano que consistió en la apertura de universidades, así como el normalismo para los indígenas y el plan de alfabetización masivo que estableció la primera experiencia de una política educativa del Estado para el sector indígena.

Le siguieron las Constituciones de 1878 (Ambato) y la Constitución de 1884 (Quito). No fue sino la Constitución de 1897 (Quito) la que definió el triunfo de las ideas liberales en el país, siendo uno de sus mayores logros la Ley de Instrucción Pública. En la Asamblea Nacional de octubre de 1906 (Quito) se declaró al Estado laico pronunciándose en nombre del pueblo. Este primer período liberal estuvo marcado por una pugna entre el pacto liberal-conservador y los liberales-radicales; este último estuvo liderado por Eloy Alfaro, quien fuera dos veces presidente del Ecuador (1897 a 1901 y 1906 a 1911) –llamado por los indígenas como “el indio Alfaro”–. Finalmente, Alfaro fue traicionado por un nuevo acuerdo entre los liberales y los conservadores que vieron en el liberalismo radical una amenaza para los intereses de la burguesía agroexportadora. En las dos constituciones liberales de Alfaro se logró la educación gratuita, el

ingreso de las mujeres a la educación y las limitaciones al concertaje. Las condiciones de los pueblos indígenas que habían apostado por el liberalismo radical no cambiaron significativamente. Estos sucesos demuestran lo señalado por Gargarella (2011: 5) que existían coincidencias entre los políticos liberales y conservadores en varios temas, esto tuvo como efecto una *filosofía de la libertad imperfecta y la democracia limitada*, lo que incidió en las condiciones concretas de los pueblos indígenas, quienes habían participado en la revolución liberal.

El período conocido como integracionismo surgió a partir de las décadas de 1930 y 1940 cuando los estados latinoamericanos empezaron a reconocer ciertos derechos colectivos de los pueblos indígenas. Este reconocimiento se dio gracias a la organización de los trabajadores bajo la dirección de los partidos de izquierda, así como el reconocimiento internacional de los derechos laborales. En el Ecuador hubo dos períodos revolucionarios que hay que destacar: uno, fue la Revolución Juliana y con ella la Constitución de 1928 y el otro, la Revolución “La Gloriosa” y con ella la Constitución de 1945. La primera inauguró el constitucionalismo contemporáneo y liberal declarando el fin del bipartidismo y acuerdo con los conservadores. En su artículo 167, se señaló una medida de protección especial a la “raza india”: “Los Poderes Públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social, muy especialmente en lo relativo a su educación y condición económica”. Fue la primera Constitución liberal que reconoció al sujeto indígena y visibilizó su condición económica, social y educativa. Empezó entonces un período desarrollista y el reconocimiento de derechos de un indigenismo oficial, que tuvo su origen en el I Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, México, 1940), con la creación del Instituto Indigenista Americano. Esta forma de reconocimiento, más que reconocer derechos, fue un resurgimiento de las medidas de protección o tutela (doctrina que se sustenta en la incapacidad e inferioridad del indígena). Estas políticas fueron herederas de las corrientes antropológicas del evolucionismo y el funcionalismo norteamericano.

A inicios de 1940 se suscitó una guerra con el Perú llevando a la firma del Protocolo de Río de Janeiro, el 29 de enero de 1942, en el que se perdería la soberanía del río Amazonas. Esto contribuyó a una reacción popular que llevó a los militares de izquierda, junto a los sindicatos, movidos por las ideas socialistas de la época, a la revolución de mayo de 1944, denominada *La Gloriosa* –en la que participó el movimiento indígena con la dirigente indígena Dolores Cacuango– y que originó el inicio de la primera Constitución socialista de 1945 (Quito). En la Asamblea Constituyente participó el movimiento indígena a través de Ricardo Paredes, militante del Partido Comunista. Esto marcó el principio de los derechos sociales y por primera vez se declaró el reconocimiento de la diversidad cultural y de la lengua quichua:

Artículo 5. El castellano es el idioma oficial de la República. Se reconocen el quichua y demás lenguas aborígenes como elementos de la cultura nacional. El Estado y las Municipalidades cuidarán de eliminar el analfabetismo y estimularán la iniciativa privada en este sentido. En las escuelas establecidas en las zonas de predominante población india, se usará, además del castellano, el quichua, o la lengua aborígen respectiva.

La Constitución de 1945 supuso una ruptura momentánea con el integracionismo cultural porque admitió un Estado republicano, participativo y distributivo que reconoció la diversidad cultural y lingüística; además, aseguraba la participación de los indígenas en el poder político a través de un escaño en el Congreso Nacional (artículo 23, numeral 2) y se declaraba punible la discriminación racial (artículo 141, numeral 2). Esta Constitución duró tan solo un año no logrando alcanzar los objetivos planteados. Resumiendo, podemos decir que este primer reconocimiento de la lengua indígena estuvo marcado por la necesidad de asegurar la participación indígena en el poder político y la eliminación de la discriminación racial; sin embargo, permanecieron las limitaciones del reconocimiento de ciudadanía de los analfabetos. Es indudable que las ideas de Mariátegui habían sentado sus bases en los partidos de izquierda de la época contribuyendo al nacimiento de un indigenismo clasista. Sería un error afirmar que esta Constitución fue una anticipación de una declaración multiculturalista, pero tampoco tuvo un discurso liberal tradicional unificador, sino que fue la primera en declarar la diversidad bajo el esquema de la democracia socialista. Esta constitución fue desconocida y traicionada por el autogolpe de Estado de José Niña Velasco Ibarra, quien fuera cinco veces presidente del Ecuador y expidió una nueva Constitución conservadora en 1946 (Quito).

El auge de los derechos económicos, sociales y culturales promovidos por los partidos de izquierda se realizó bajo la articulación del movimiento obrero con el naciente movimiento indígena, esto permitió una forma de indigenismo de tipo clasista influido por las ideas de Mariátegui (1894-1930). Este indigenismo clasista estuvo representado por dos mujeres indígenas, Dolores Cacuango (1881-1971) y Tránsito Amaguaña (1909-2009), las que resistieron a las formas de integracionismo por parte del Estado tras el fracaso de la revolución socialista de 1945. Dolores fundó las primeras escuelas interculturales bilingües con la ayuda del Partido Comunista. Poco tiempo después estas escuelas fueron cerradas por la dictadura de Ramón Castro Jijón (1963-1966) con el pretexto de que el Estado tenía escuelas normales para la formación de indios. Es la primera experiencia de educación autónoma del siglo XX y dejó profundas huellas de la necesidad de reivindicar la lengua y el aprendizaje intercultural bilingüe en las comunidades indígenas como una apuesta política del movimiento indígena.

2. Multiculturalismo neoliberal, entre el reconocimiento y el aislamiento

En la década de 1990 la izquierda había perdido su poder político e ideológico con la caída del socialismo; el movimiento indígena vio en el multiculturalismo una posibilidad de reivindicar los derechos étnicos. Es entonces cuando surge un indigenismo de tipo más étnico. Las demandas por las autonomías fueron asumidas por el movimiento indígena alejado de las reivindicaciones clasistas de la década de 1940. En este mismo período se intensifica una política económica privatizadora.

El multiculturalismo, como teoría política, es un aporte de la filosofía política de los Estados Unidos y de Canadá. Aparece como una crítica al liberalismo tradicional por considerarlo limitado en los siguientes aspectos: 1) El liberalismo es “ciego a las diferencias”, 2) Posee una construcción falseada de que la dignidad humana proviene de

la autonomía de la persona (Taylor, 1992: 95-96), 3) Presupone que existe una neutralidad en el Estado y el derecho (ibídem: 101, 102) y, 4) Es esquizofrénico y se construyó a partir de la separación de lo público y lo privado (Walzer, 1984). El multiculturalismo aboga entonces por una política de la diferencia; entiende que existe una especificidad única e intransferible que está en el derecho a la identidad. Para Taylor las sociedades heterogéneas necesitan de un Estado no neutral que proteja las otras formas de identidad desde la revalorización y la conservación de las culturas y las lenguas; la autonomía se presenta aquí como una forma de gestionar las diferencias culturales en sociedades heterogéneas.

Bajo este presupuesto nació un constitucionalismo que tomó los reclamos por los derechos de identidad étnica, pero al mismo tiempo consolidó las bases para una política de privatización neoliberal. En el contexto internacional ya se había firmado el Convenio 169 de la Organización de Internacional del Trabajo (1989) que proclamaba los derechos de los Pueblos indígenas. Tal como lo señala Grimson (2011) el multiculturalismo nació en el momento en el que otros sectores como los sindicatos estaban debilitados por la caída de la Unión Soviética:

Podríamos formular una hipótesis. Durante los años noventa buena parte de las demandas sociales se formulaban en los términos que el poder había autorizado [...] Los gobiernos neoliberales no desalentaron esos procesos, pero intentaron restringirlos al plano de los valores al no aceptar ni promover los reclamos de tierras ni el control de recursos. Buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía (ibídem: 79-80).

La Constitución ecuatoriana de 1998 se fundó sobre las bases del reconocimiento de la diversidad y la preservación cultural. Los derechos indígenas estaban establecidos en el artículo 84. Se declararon las autonomías de las instituciones indígenas en medio de un contexto privatizador y bajo el interés general del Estado neoliberal (art. 84). No se puede negar que el período multiculturalista significó, en su comienzo, un reconocimiento de una serie de derechos para los pueblos indígenas pero limitados por el contexto político y económico.

En este marco y en aplicación del artículo 84 se estableció el principio de la autonomía en la educación a través de la Dirección de la Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), bajo la ley reformativa de la ley orgánica de educación 150; señala en su Art. 2:

Añádase al artículo 28, el siguiente inciso: La Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, especializada en culturas y lenguas aborígenes, funcionará como una organización técnica, administrativa y financiera descentralizada, tendrá su propia estructura orgánico-funcional, que garantizará la participación en todos los niveles e instancias de la administración educativa, de los pueblos indígenas en función de representatividad.

Sin embargo, la institución contaba con un presupuesto muy por debajo de la educación regular: \$261 por niño para la educación regular frente a \$134 por niño para la educación intercultural bilingüe (Bustamante, 2010: 230); por otro lado, no existían

planes conjuntos con el Ministerio de Educación, lo que hacía que la DINEIB no tuviera incidencia en las políticas educativas nacionales. Es decir, era un tipo de autonomía limitada a los espacios comunitarios. Se creó así la división entre una llamada “educación hispana” y una “educación indígena”; esta última estaba siendo visiblemente discriminada.

A pesar de este aislamiento por parte del Estado, la DINEIB procuró crear una propuesta de educación propia basada en los valores y en la historia de los pueblos. Los intelectuales indígenas estaban comprometidos con este proceso e intentaron que fuera un modelo ejemplar de autonomía. El modelo educativo fue reconocido por la Unesco en la reunión de París en el año de 1993 como un conjunto sistémico y dinámico de políticas, fundamentos, principios, fines, objetivos, estrategias, estructura educativa, y el currículum, que reflejaban las más caras aspiraciones educativas de los pueblos y nacionalidades en la definición de su identidad y en la consecución de Sumak Kawsay (mejoramiento de sus condiciones y calidad de vida). El Modelo Educativo del Sistema Educativo Intercultural Bilingüe, MOSEIB, promulgado en 2003, inició también su propio proceso de reforma curricular para lograr la inserción secundaria y universitaria de los estudiantes graduados de las escuelas interculturales bilingües.

El problema del multiculturalismo, según Grimson (2011: 61), es que puede llevar a una visión esencialista de lo que se quiere “conservar”; además, representa una paradoja y es que el respeto a la diversidad y a la “conservación de las culturas” puede estar, al mismo tiempo, y sin querer, promoviendo un relativismo que lleve a una nueva forma de discriminación. No hay que olvidar que las alteridades en la América india se construyeron en la negación y la discriminación de la cultura-lengua indígena; en este sentido el reconocimiento de la diversidad reducido a fijar autonomías fue la mejor forma para la desvinculación del interés estatal. Lo que efectivamente ocurrió con la DINEIB en Ecuador. Aquí se pueden observar las limitaciones teóricas del multiculturalismo.¹

Existe otro tipo de crítica al multiculturalismo que nació en la teoría social latinoamericana, la que considera que no fue por casualidad que el reconocimiento de la diversidad surgiera en el contexto del neoliberalismo, ya que las políticas multiculturales son un producto de una llamada “etnofagia universal”, la misma que pretende incluir las diferencias bajo un interés político diferenciador que bien encaja en un contexto de privatización.

Pero la etnofagia universal no puede operar sin un enfoque de afirmación de la diversidad, de exaltación de la diferencia, de “seducción” de lo Otro, y, particularmente, sin una teoría que precise las condiciones y prerrequisitos en que las identidades pueden ser aceptadas, es decir, los “límites de la tolerancia” neoliberal hacia lo diferente. Ambas cosas es lo que ofrece el multiculturalismo (Polanco, 2009: 17).

Por otro lado, las reivindicaciones que tienen que ver con la educación y la lengua indígena en el Ecuador no son concebidas de la misma forma que la teoría del multicul-

1 Algunas de estas limitaciones teóricas son señalizadas en el debate que mantiene Habermas en su debate con Taylor cuando cuestionó la visión estática y preservacionista de las culturas en “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático del derecho” (Habermas, 1999).

turalismo, especialmente la desarrollada en Canadá, puesto que para esta lo esencial es la “preservación cultural y lingüísticas” de una comunidad que goza de prestigio lingüístico, como lo es la francófona en Quebec. Como lo hemos señalado a lo largo de la trayectoria de los derechos de los Pueblos Indígenas, la reivindicación educativa y lingüística está marcada por los conflictos estructurales y sociopolíticos; en este sentido, el movimiento indígena en el Ecuador no promovió una visión esencialista de la cultura sino una propuesta política que cuestiona las estructuras del sistema.

3. La cultura y la lengua en el “interculturalismo” constitucional. ¿Diálogo cultural?

El fracaso del modelo neoliberal en el Ecuador llevó a hacer un replanteamiento de las políticas de diversidad existentes. Hay que tener presente que durante los diez años de permanencia de la Constitución multiculturalista de 1998, el movimiento indígena mantuvo una resistencia activa y movilizadora que desató la caída de varios presidentes hasta las nuevas elecciones de 2007. La nueva Constitución de Ecuador de 2008 va a ser catalogada por Santos (2010) como “transformadora” y superadora del multiculturalismo. Nace así una Constitución plurinacional e intercultural que busca promover un acercamiento dialógico con la cultura indígena.

Las Constituciones de Ecuador y Bolivia van a acordar con algunos puntos formulados por la teoría de deliberativa como la participación activa de la sociedad civil; así como la permanencia de algunos principios dados por el multiculturalismo para el reconocimiento de la diversidad cultural. Es así como surge constitucionalmente la necesidad de un nuevo tipo de Estado. Tal como lo señala Ramiro Ávila sobre el debate en torno al Estado mínimo o neutral, propuesta por el liberalismo o fuerte y controlador, que se desprende del modelo socialista, encuentra que el tema está resuelto en las constituciones andinas por otras explicaciones que tienen que ver en parte por el concierto internacional de los derechos humanos y las propias demandas de la organización indígena.

El Estado definitivamente no puede ser mínimo ni neutral [...] tiene la obligación de promover y satisfacer derechos que en la lógica de mercado no son rentables y, en consecuencia, en un Estado mínimo se “garantizaría” su violación (Ávila, 2011: 61).

Al declarar la plurinacionalidad e interculturalidad la Constitución ecuatoriana intenta plantearse una nueva configuración cultural que se distancia de la noción preservacionista de identidad y de cultura traída por el multiculturalismo. Este distanciamiento se debe a que considera que las culturas y las lenguas no son ni homogéneas ni estáticas. En este punto es pertinente lo que señala Grimson cuando conceptualiza la interculturalidad: “Como concepto heurístico, “interculturalidad” no significa que haya culturas homogéneas en contacto; antes bien, permite revelar las intersecciones múltiples entre configuraciones culturales” (Grimson, 2011: 191).

Un estado plurinacional e intercultural supone un conocimiento más profundo de las formas de comunicación entre las culturas. El interculturalismo se presenta teóri-

camente como una apuesta por un paradigma comunicativo radical que lo podemos encontrar en un aspecto de la teoría democrática de Habermas. Tal como lo señala Grimson (ibídem: 193): "Para que la interculturalidad sea posible es necesario el conocimiento de la lengua o de las tramas simbólicas del otro, para acercarse a una comprensión comunicativa de las configuraciones culturales" –entiéndase configuraciones culturales como lo contrario a las llamadas culturas homogéneas–.

En este punto hay que destacar que teóricamente el interculturalismo, a diferencia del multiculturalismo, que reclama la re-valorización de las lenguas y el respeto a su identidad, tal como lo señala Taylor; exige un esfuerzo mayor, el de un nuevo tipo de comunicación que exige a la cultura hegemónica comprender las lenguas y las culturas subalternas. Una anécdota que ilustra el actual momento intercultural es la que señala Ávila: "En alguna ocasión en un foro público, una lideresa indígena me hacía con justo reclamo de que yo no hacía esfuerzo alguno por comprender su cultura y es que no hablo kichwa" (Ávila, 2011: 202).

Este tipo de situación dialógica posee cualidades propias puesto que parte de ciertos principios claramente definidos por los derechos de los pueblos indígenas como lo es la libre determinación de los pueblos presente en la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). Este principio supone una forma de protección de la voluntad de los pueblos en cuanto al manejo de sus instituciones políticas, económicas y culturales. Difiere de una política preservacionista por parte del Estado, puesto que la autonomía debe desprenderse del principio de autodeterminación que tiene que ver con la voluntad política de los pueblos a establecer las configuraciones, límites y alcances culturales. En este sentido concuerda con el concepto de autonomía de Grimson:

¿Qué es la autonomía? El problema de un grupo, de una nación o de una región como América Latina no debe enunciarse desde una supuesta disyuntiva entre la conservación de una diversidad o de una identidad versus su modernización o cambio en cualquier dirección. El problema, más bien, es quiénes serán sujetos capaces de incidir y tomar en sus manos esa decisión. Para la DDPI los derechos culturales y lingüísticos son derechos colectivos que se encuentran bajo el principio de la libre determinación (Grimson, 2011: 15).

La Constitución de Ecuador, puesta en vigencia poco después de la DDPI, posee algunas dificultades y contradicciones en materia lingüística y pondrá en entre dicho las transformaciones que se suponía superar la división existente entre los derechos: cultura-tierra-lengua, que estaban presentes en el multiculturalismo.

Se sabe que uno de los principales mediadores culturales es la lengua. En este punto hay que hacer mención que en el caso de la Constitución de Bolivia –que también declara al Estado como plurinacional e intercultural– se establece la oficialidad de todas las lenguas indígenas en el que cada municipio adopta, además del castellano, al menos una lengua ancestral; en cambio, la Constitución ecuatoriana es de menor alcance y declara solo al quichua y al shuar, lenguas cooficiales de relación intercultural. Alberto Acosta (2008: 235) señala que las reuniones mantenidas con los asambleístas en torno a la oficialización de las lenguas ancestrales fueron problemáticas; en un primer momento se habló de cooficializar el quichua junto con el castellano, pero después se

abandonó esa primera propuesta. Finalmente el quichua y el shuar fueron declarados lenguas oficiales de relación intercultural. No se pudo concretar la pretensión de que el quichua sea una lengua cooficial, ni se llegó al planteo de la necesidad de que todos los municipios adopten lenguas indígenas, algo que les habría dado un significativo avance de prestigio social y mayores oportunidades laborales a sus hablantes.

La nueva constitución declara que una de las cualidades del sistema educativo será la interculturalidad. Incluso señala que se asegurará que se incluya en los currículos de estudio, de manera progresiva, la enseñanza de al menos una lengua ancestral (Art. 347, numeral 10); sin embargo, en cuanto a la administración de la educación intercultural bilingüe el Estado plurinacional optará por centralizarla bajo las rectorías de la educación nacional y dar por terminada su autonomía. En el artículo 57, numeral 14 dice:

Se reconocen y garantizan a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas los derechos colectivos como el desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Además, se asegura una carrera docente digna. La administración de ese sistema será colectiva y participativa, con la alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.

Más adelante en el numeral 9 del artículo 347 se establecerá su centralización: “Es deber del Estado garantizar el sistema de educación intercultural bilingüe, en el cual se utilizará como lengua principal de educación la de la nacionalidad respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural, bajo la rectoría de las políticas públicas del Estado y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades”. Esta inclusión de la EIB a las políticas y rectorías de la política nacional obedece a lo que el Ministerio de Educación y Cultura ha señalado como un ejercicio de la práctica intercultural. Es decir, existe una interpretación de la interculturalidad por parte del Estado en la que quedaría justificada la centralización.

La DINEIB estuvo, hasta antes de 2008, direccionada por el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador), de forma descentralizada y autónoma; sin embargo, atravesó por una serie de dificultades que tuvieron como efecto el completo desinterés de las políticas estatales. Para justificar la centralización se dieron fuertes críticas a la DINEIB autónoma:

–La DINEIB no era más que otra forma de exclusión que pretendía dar la educación de pobres para pobres.

–La DINEIB no cumplía con los más mínimos requerimientos, y la calidad de su educación era tan deficiente que debía ser evaluada y reorganizada inmediatamente; para ello, el Estado y el Ministerio debían recuperar su control.

–Era inaceptable que el Ministerio de Educación no pudiera nombrar a los directivos de la DINEIB.

–Por el bien y el derecho de los propios indígenas, era necesario intervenir la DINEIB y ajustarla a los requerimientos de calidad que todos deseamos (Bustamante, 2010).

Estos argumentos para centralizar la política educativa y lingüística no se diferencian de los utilizados por el integracionismo, en el que estaba claramente definida la protección tutelar del indígena y su incapacidad para administrar con calidad las instituciones indígenas.

En este marco y luego de constantes debates con las organizaciones indígenas del Ecuador se redactó la nueva ley orgánica de Educación Intercultural, aprobada el 11 de enero de 2011, la misma que instalará la centralización de la DINEIB. En la ley, en su artículo 77, se señala:

El sistema de educación intercultural bilingüe (SEIB) es parte sustancial del Sistema Nacional de Educación, a través de la creación de una Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe, de manera desconcentrada y con respeto a los derechos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

Más adelante la Ley en mención hará referencia al carácter plurinacional del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, SEIB, así como a la garantía de la participación comunitaria y el respeto de los derechos internacionales de protección a los derechos de los pueblos originarios. Es decir, prevé mecanismos de participación comunitaria.

En este contexto de interpretación intercultural los pueblos indígenas del Ecuador, a través de su confederación política, CONAIE (Confederación Nacional Indígena del Ecuador), aceptaron la centralización después de varios intentos de resistencia; sin embargo, la CONAIE todavía posee algunas instituciones autónomas como la Universidad Amawtay Wasy que pretende ser un centro de investigaciones educativas y lingüísticas.

En este punto habría que preguntarse si la aceptación de la centralización legítima una disposición contraria al principio de autodeterminación de los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas que se encuentra establecido en la DDPI. Además cabe la pregunta acerca de si es legítimo que se planteen proyectos de ley en la Asamblea sobre temas de interés exclusivo de los pueblos indígenas, como de hecho lo fue el tema de la centralización de la DINEIB.

Como último punto, está presente otro cuestionamiento en materia de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas y es la conservación de las lenguas indígenas como "patrimonio lingüístico". Este tema toma mayor reconocimiento a nivel internacional y nacional y abre nuevos debates en el accionar del Estado. Como habíamos mencionado anteriormente la cuestión lingüística de los pueblos indígenas no puede problematizarse de la misma forma que los francófonos en Canadá o las lenguas de las minorías nacionales en Europa porque las organizaciones indígenas poseen fines políticos que pretenden cambios estructurales en la sociedad. Tal como lo sostuvo el mismo Habermas (2005) estos colectivos son de características "iliberales", por lo que le corresponde un tratamiento diferente del de las minorías nacionales.

Otro tema importante que trae la nueva Constitución es el rescate y la revitalización de aquellas lenguas indígenas que están en peligro de desaparecer, como la lengua zápara en el Ecuador.² En este caso concreto parecería justificarse una política que resca-

2 En el mes de abril de 2012 se presentó el proyecto de la nueva ley orgánica de derechos lingüísticos de los pueblos y nacionalidades indígenas en la Asamblea Nacional por parte de los asambleístas. Este proyecto se da

te la construcción de una identidad que está a punto de desaparecer. En este caso concreto la teoría multicultural preservacionista es la que mejor se aplicaría; sin embargo, si tomamos el principio de autodeterminación coincidiríamos en que incluso en dicha política también debería participar activamente el movimiento político indígena, independientemente de que sea, o no, parte del mismo grupo lingüístico que esté en peligro.

Conclusiones

El presente trabajo trató de explicar los diversos estadios por los que atravesaron las políticas culturales y lingüísticas desde la asimilación, la integración, hasta el período multiculturalista e interculturalista. Las dos primeras estuvieron marcadas por una serie de pactos entre liberales y conservadores que se ven reflejadas en los textos constitucionales. Las que más se destacan en materia educativa y lingüística son las Constituciones de 1929, 1945, 1998 y 2008. La primera en reconocer al quichua en la educación indígena fue la Constitución socialista de 1945, que además aseguró la participación indígena en el poder político a través de un escaño en el Congreso, algo que supera incluso a las nuevas constituciones latinoamericanas. Sin embargo, esta Constitución tuvo una vigencia de apenas de un año.

Más adelante se plantearon las limitaciones del multiculturalismo neoliberal de la década de 1990. Este período entendió la diversidad a través del reconocimiento de las autonomías; sin embargo, estas instituciones, como la DINEIB, no contaron con el presupuesto, ni el respaldo político suficiente para llevar adelante su propia propuesta educativa-lingüística. Esto llevó en la práctica al aislamiento de las comunidades indígenas y a la división educativa entre la escuela “hispana” y la escuela “indígena”. Para algunos autores de la teoría crítica latinoamericana como Díaz Polanco, este tipo de multiculturalismo era completamente compatible con el contexto neoliberal.

El diálogo intercultural de la actual Constitución ecuatoriana pretende una construcción diferente de la identidad y de la protección lingüística en el que las fronteras se puedan desvanecer; sin embargo, no encuentra otra forma de hacerlo sino a través de la centralización de las instituciones educativas indígenas. Si analizamos los diversos estadios de las políticas de la “diferencia”, nos encontraremos con que la centralización es más afín al modelo “integracionista”, puesto que posee políticas indigenistas estatales que no cuentan con la participación del movimiento político indígena. El regreso a un estadio integracionista dificultaría las pretensiones dialógicas del interculturalismo. En todo caso, concordamos con la crítica dada por la academia latinoamericana, que dice que tanto las autonomías de las instituciones educativas como la conservación lingüística de las lenguas en peligro están conjuntamente entrelazadas con la participación política de los movimientos indígenas.

en medio de una de las tensiones más fuertes que posee el movimiento indígena con el Estado ecuatoriano. Después de la ruptura del movimiento con el gobierno, se sucedieron una serie de levantamientos contra los proyectos de ley que vulneraban los intereses. El proyecto de ley dice que el quichua y el shuar son lenguas indígenas privilegiadas en relación con otras lenguas, lo que contraviene el principio de igualdad estipulado en el artículo 11 de la Constitución ecuatoriana, por lo que se considera necesario una ley que proteja las demás lenguas. La permanencia de una lengua indígena como patrimonio cultural no es algo que esté presente en la historia de las reivindicaciones de los pueblos.

Uno de los puntos más interesantes del actual período constitucional es que existe un contexto internacional con la DDPI que contribuirá a una mayor profundización de la conceptualización de los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas en el Ecuador. Estos derechos se diferencian de otros derechos lingüísticos, como los de las minorías nacionales, por una serie de elementos que se señalaron a lo largo del trabajo y que tienen que ver con el hecho colonial.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2008), *Bitácora Constituyente*, Quito, Abaya-Yala, 2011.
- Avila, Ramiro (2011), *El neoconstitucionalismo transformador*, Quito, Edit. Abaya Yala.
- Balibar, Étienne e Wallerstein, Immanuel (1991), *Raza, Nación y Clase*, Madrid, IEPALA [original: *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, París, Éditions La Découverte, 1988].
- Bustamante, Juan Pablo (2010), "Apuntes sobre el Derecho a una Educación Intercultural y Bilingüe para todos los Ecuatorianos", en *Derechos y Garantías de la Niñez y Adolescencia: hacia la consolidación de la doctrina de protección integral*, Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, UNICEF y Alto Comisionado de Naciones Unidas.
- Gargarella, Roberto (2011), fragmento del borrador del libro *200 años de constitucionalismo en América Latina* (caps. 5 y 6), Seminario de Teoría Constitucional y Filosofía Política. Material de lectura. Facultad de Derechos, Universidad de Buenos Aires.
- Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Díaz Polanco, Héctor (2009), *Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Habermas, Jürgen (1999), "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona (pp. 189-227), incluido en la última edición de *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- (2005), "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism", publicado en la revista *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 13, N° 1, pp. 1-28.
- Hernández, Roberto y Vega, Elsa (1993), *Historia Crítica de la Educación y Pedagogía en América*, Quito, CENAISE, Centro de Investigaciones Sociales y Educativas, 1a. edición.
- Irygoyen, Raquel (2011), "El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización", en *El derecho en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Kymlicka, Will (2011), "¿Más allá de la dicotomía indígenas/minorías?", publicado originalmente en Stephen Allen y Alexandra Xanthaki (eds.), *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (Hart Publishing, Oxford) (pp. 183-208). Traducción de Sofía Minieri, Franco Aner y Rodrigo Gallego, revisada por Roberto Gargarella, para la revista de la Universidad Torcuato Di Tella, n° 2, febrero de 2012.
- Polanco, Héctor (2009), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Caracas, Edit. Monte Ávila Latinoamericana.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina, perspectivas desde una epistemología del sur*, Quito, Abya-Yala.

Rodas, Raquel (2007), *Dolores Cacuango pionera en la lucha por los derechos indígenas*, Quito, Crear editores.

Stavenhagen, Rodolfo (2010), *Los pueblos originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, CLACSO.

Taylor, Charles (1992), *El Multiculturalismo y La política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Walzer, Michael (1984), "El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones", en *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001.

Walzer, Michael (1997), "The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World", en revista *Radical Juris*, Vol. 10 (165-176).

Cuerpo de retaguardia Arte y disidencia sexual en el Chile posdictatorial

Fernanda Carvajal

En el año 1990, en la Galería Bucci en Santiago de Chile, Francisco Casas y Pedro Lemebel –Las Yeguas del Apocalipsis– escenificaron en vivo *Las dos Fridas*, una cita a la obra homónima de Frida Kahlo que luego pasaría a la historia como pieza fotográfica. Se trata de una de las pocas obras del dúo que recibió una inscripción textual, al ser leída por el feminismo crítico (Franco, 1996; Richard, 1998) como un desmontaje de la categoría “mujer” concebida como unidad esencial y a la vez, como una dislocación de los usos de Frida como fetiche exótico en el mercado del arte latinoamericano. Ya desde aquellas lecturas de la década de 1990, es posible pensar que *Las dos Fridas* de Lemebel y Casas constituye una de las piezas del dúo que interpela de manera más explícita al mundo del arte. No solo fue la única obra de Las Yeguas del Apocalipsis exhibida en un espacio propiamente artístico, sino que en sus procedimientos cita la genealogía del autorretrato pictórico de artista y de sus técnicas de autoficcionalización de la identidad. Pero a diferencia de la pintora, cuyo soporte de (auto) representación es la tela, en el caso de Lemebel y Casas es su propio cuerpo. *Las dos Fridas* puede ser pensada como una pieza en que Las Yeguas del Apocalipsis juegan al artista, al hacer de su cuerpo su propio autorretrato para ingresar en la historia del arte traficando su corporalidad marica, agresivamente lumpen, bajo el nombre de otra: Frida. Frida como camuflaje para extrañar la mirada y advertir que tanto la raza como el género son ficciones poderosas y sus efectos manifiestan fuertes recodificaciones en los años de la propagación del sida. Es decir, para problematizar lo que la historia del arte y su ímpetu modernizador borra, soslaya y enmudece, toda vez que en sí misma dicha historia constituye un dispositivo discursivo y político de producción y disciplinamiento sexual y racial.

El cuadro de Kahlo, *Las dos Fridas*, muestra una doble imagen de la pintora que aparece ataviada al estilo victoriano de un lado y del otro, vestida de tehuana. La Frida victoriana tiene tijeras médicas en la mano con las cuales ha cortado las arterias de su corazón, mientras que la tehuana sostiene un retrato en miniatura de Diego Rivera. Como señala Jean Franco, “esta pintura se ha convertido en un ícono que inspira todo tipo de

* Fernanda Carvajal es chilena, becaria del CONICET y realiza el Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires.

interpretaciones en torno a los temas del sufrimiento femenino, al dolor por el divorcio con Diego [Rivera] y a la estética de la autorepresentación" (Franco, 1996: 117).

El cuento de la mujer víctima y sufriente asociado a Frida, que el feminismo crítico buscaba desmontar, queda transmutado en la fotoperformance *Las dos Fridas* de Francisco Casas y Pedro Lemebel, en la escenificación de un otro amenazante, indefinido sexualmente, y que en el contexto de la propagación del sida, queda marcado como peligro, como posible portador de la enfermedad.

Las Yeguas del Apocalipsis reiteran la alusión a la estratificación racial y de clases del cuadro original al posar uno con una falda victoriana y otro con una tehuana. El vestido aparece ahí como una piel artificial, como marca de lo blanco o de lo indio. Francisco Casas tiene en sus manos unas tijeras y Pedro Lemebel un pequeño espejo, a cambio del retrato de Diego Rivera en el cuadro original.¹ En vez de la misma persona con aspectos diferentes que presenta el cuadro de Frida, en la fotoperformance de *Las Yeguas del Apocalipsis* hay dos rostros distintos. Se trata de dos cuerpos simbióticos, (auto) intervenidos y acoplados por aparatos quirúrgicos. En tanto cuerpos que se exponen en su artificialidad ambos están con el torso descubierto, con un corazón dibujado adherido al pecho que remite a la gráfica fisiológica de las láminas escolares. Sus arterias están intervenidas y enchufadas por conductos en una transfusión sanguínea. Por uno de los extremos de la sonda, caen gotas de sangre que manchan la falda de Francisco Casas, alterando el blanco inmaculado del vestido y prefigurando la llegada del sida como nueva «mancha» (o estigma) social.

La imagen exhibe cuerpos que desafían el mandato social a impermeabilizarse, al escenificar una transfusión sanguínea que los expondría al peligro del contagio en la mezcla y al intercambio de flujos corporales y sugiere así un cuerpo doblemente colonizado: marcado como mestizo y a la vez como sujeto de riesgo ante el sida, que impone nuevas jerarquías morales y económicas a nivel global. El antiguo miedo a la sangre heredado desde la "Conquista", el remoto temor a los flujos que a través de la sexualidad propagaron la contaminación de razas y estatus que debían permanecer jerarquizados y puros (sin tocarse, la aristócrata y la india), retornará con fuerza adherido al imaginario del contagio del sida. Pero la sangre es capaz de limpiar y contaminar al mismo tiempo, es un flujo vivificador y letal a la vez. Si en el proceso de colonización el contagio de los flujos sanguíneos dio lugar a nuevas identidades, a diferencia de entonces, con el sida el sexo (toda sexualidad y no solo la homosexualidad) se tornará potencialmente mortal.

De alguna manera, *Las dos Fridas* permite anudar varios de los problemas que recorreremos a lo largo de este texto, tanto porque permite ver cómo la parodia travesti y el sida pueden cruzarse en un gesto decolonial, como por lo que deja aún en suspenso, esto es, las formas no siempre lineales o unívocas en las que la disidencia sexual interviene en los desmontajes identitarios y moviliza su deseo de emancipación.

Las Yeguas del Apocalipsis irrumpen en el campo cultural chileno en el año 1988, en el ocaso de la dictadura, el mismo año en que Augusto Pinochet es derrotado en las urnas a través de un plebiscito, viéndose obligado a llamar a elecciones democráticas. Dos años más tarde, en 1990, asume Patricio Aylwin, el primer presidente electo tras

1 La retórica del sufrimiento femenino se sustituye así por la del narcisismo, en una burla a los tópicos psicoanalíticos en torno a la homosexualidad.

diecisiete años de dictadura. Sin embargo, la transición democrática chilena trazó más continuidades que rupturas con la dictadura, dando vigencia a su modelo económico y heredando su constitución política.

En ese contexto, Las Yeguas del Apocalipsis ejercieron públicamente su disidencia sexual. Bajo consignas como “no somos, jugamos, ese es el peligro”, mostraron la insuficiencia de la categoría “homosexual” para inscribir los procesos de ficcionalización de la identidad que ponían en juego. El peligro no era solo la indeterminación de identidades sin límites claros, que desafiaba los códigos de la masculinidad heterosexual dominante. En Las Yeguas del Apocalipsis el peligro era también una cuestión (económica, ideológica) de clase que reforzaba sus adhesiones políticas y generaba anticuerpos en el mundo artístico.

El campo cultural chileno a fines de los años ochenta, atraviesa un momento en que se manifiesta con fuerza el retorno a la pintura, como reacción al experimentalismo intelectual de la denominada “Escena de Avanzada”, que se había desarrollado entre los años 1975 y 1983. “Escena de Avanzada” fue el término acuñado por Nelly Richard (1986) para nombrar la alianza que se da entre obras de carácter fuertemente experimental y críptico, en ruptura con los formatos tradicionales del arte que predominaban hasta ese momento en Chile; y una densa escritura crítica que revolucionaría la crítica de arte local, en la que aún primaba un carácter fuertemente impresionista, al tomar referencias teóricas postestructuralistas y semiológicas. La categoría “Escena de Avanzada”, en tanto principio ordenador, ha sido revisada polémicamente en los últimos años (Oyarzún, 1999a; Thayer, 2002; Richard, 2004). Por un lado, “Escena de Avanzada” fue un nombre que estratégicamente, buscaba tomar distancia de la noción moderna de “vanguardia artística” toda vez que dicha categoría tendería internacionalizar las historias del arte metropolitano para, en cambio, destacar y descentrar la especificidad local de una “escena de emergencia” en un contexto autoritario (Richard, 2004). Por otro, la “Escena de Avanzada” en su autoproclamado quiebre respecto a la producción artística del período anterior al golpe de Estado, se constituyó en canon para el mundo artístico local, inscribiéndose ella misma en una lógica modernizadora, en la lógica acumulativa del progreso y de la superación, que desde cierto punto de vista y como efecto fuera de control, la situaba en tanto discurso, en una *relación ambigua* con el discurso fundacional de la dictadura² y su compleja anudación entre violencia y progreso.³

Pero si la “Escena de Avanzada” había declarado el fin de la pintura en su crítica y quiebre respecto a la generación de pintores informalistas de la década de 1970, a co-

2 Citamos aquí la crítica que hace Pablo Oyarzún (1999a) a la Escena de Avanzada en su texto “Arte en Chile de veinte, treinta años”, argumento que será retomado por Willy Thayer, en una serie de textos, como “El golpe como consumación de la vanguardia”, “Del aceite al collage”, “Crítica, nihilismo e interrupción”. Nos parece importante retener la fórmula “relación ambigua” (utilizada por la propia Nelly Richard) entre el rupturismo de la Avanzada y el fundacionalismo de la dictadura, para despejar la idea de que pueda estar apuntándose a una “complicidad” entre ambos discursos.

3 En Chile, ha sido la filosofía la que ha emprendido la crítica más radical al discurso de la modernización, que prima en el discurso hegemónico de las ciencias sociales y que ha tenido complejas aristas, llegando a ser parte del sentido común de la sociología condenar a la dictadura como una operación biopolítica cruenta y calculada, pero valorarla como régimen de modernización institucional y de liberalización financiera, eclipsando la cuestión de que la aplicación sistemática de la tortura y el asesinato fueron justamente, parte de las condiciones para que dicha la transformación de la sociedad se concretara.

mienzo de los años ochenta se produce lo que ha sido nombrado como “un retorno” a la pintura, encarado por jóvenes artistas que vuelven a la tela bajo la influencia de la transvanguardia italiana y el neoexpresionismo alemán. Sin embargo, como señala Galende (2009), la idea de “retorno” habla de un conjunto de estrategias que no solo hablarían de una recuperación de la representación pictórica, sino de la puesta entre paréntesis de la escena de arte experimental que venía desarrollándose desde comienzos de la dictadura, buscando minimizar la Escena de Avanzada a un intervalo acotado y excepcional.

Es en este contexto que la irrupción de Las Yeguas del Apocalipsis puede ser vista tanto como una impugnación a la tendencia pictórica transvanguardista, como desde una filiación desacralizante respecto a la Escena de Avanzada. Este doble posicionamiento puede ser leído ya en *Las dos Fridas*, donde el uso de procedimientos como la cita apropiacionista de la pintura moderna o la referencia a la representación del cuerpo en las láminas escolares, como recursos para la subversión y la parodia de las representaciones heteronormadas del género, entran en contacto con la obra de Juan Domingo Dávila, un referente clave de la Escena de Avanzada. Las Yeguas del Apocalipsis toman esas tácticas y las sacan de la tela, para ensayarlas sobre su propio cuerpo y fijarlas bajo el procedimiento fotográfico. Así, como señalamos arriba, en *Las dos Fridas*, la sangre, en tanto fluido y pigmento, materializa conflictividades de raza, clase y género que interpelan desde la parodia, la retórica de la “sensibilidad” y la “belleza” (Galende, 2009) que estructuraba buena parte de la pintura transvanguardista.

Sin embargo, la inscripción de la obra de Las Yeguas del Apocalipsis en los relatos del arte del período quedó inconclusa. El travestismo como práctica cultural fue la única dimensión de la obra de Casas y Lemebel que recibió una acotada atención de la crítica, situando a Las Yeguas del Apocalipsis en relación con las performances/instalaciones de Carlos Leppe y la pintura de Juan Domingo Dávila, artistas ya consignados por el discurso de la Escena de Avanzada

A lo largo de este texto nos preguntamos entonces por el marco y el fuera de marco de las categorías con que las intervenciones de Las Yeguas del Apocalipsis quedaron afiliadas, y también por las formas de deseo político inscriptas en ellas que fueron silenciadas u omitidas o que solo perduraron en la clave del mito. Quizás, esa relegación a práctica retardataria, a cuerpo de retaguardia, constituya un síntoma, o el vestigio por el que se asoma un modelo marica del acaecer de la historia, de una otra historia de Chile, largamente soterrada.

I. Travestismos

Uno de los supuestos de este texto es que a partir de la práctica cultural de Las Yeguas del Apocalipsis es posible contribuir a la construcción de *genealogías diferenciales* (Maristany, 2008; Rivas, 2011) de la “disidencia sexual” en Latinoamérica. El intento de abrir una “zona de inteligibilidad” para estas prácticas se enfrenta al problema de que no siempre estuvieron acompañadas de una producción de discurso crítico en el momento de su irrupción y a que, en ocasiones, han tendido a ser leídas retrospectivamente a partir de categorías propuestas por las teorías posfeministas que han surgido principalmente en la academia norteamericana. Se abre entonces la pregunta por cómo leer y poner a trabajar desobedientemente aquellas teorías, evitando una recepción acrítica y deslocalizada de aquellos acervos, para no convertir las prácticas

surgidas en la periferia en casos que “ilustren” los conceptos surgidos en el centro. Por otro lado, resulta necesario intentar recuperar los discursos surgidos en la “periferia”, lo que no implica, como señala Rivas (2011), defender un sesgado localismo latinoamericano, sino provocar contaminaciones y choques impropios que cuestionan el traspaso lineal y unidireccional de la teoría en un sentido norte/sur y, en cambio, mantener vivo un conflicto de interpretaciones abierto y políticamente eficaz.

Fue durante la dictadura, en aquel reducido circuito más tarde ratificado como “Escena de Avanzada”, que surgió un discurso que testificó los tráficos entre arte y teoría feminista. Un discurso que dio cuenta de aquel desvío por el cual el arte se tornó gatillante de una original teoría de la identidad sexo-genérica desde la periferia, estableciendo un contrapunto respecto de los discursos hegemónicos de la historia del arte, historia que en sí misma constituye un dispositivo discursivo y político de producción y disciplinamiento sexual y racial. Nos referimos a los textos publicados por Nelly Richard entre 1980 y 1993, primero en torno a la obra de los artistas Carlos Leppe y Juan Domingo Dávila y luego, de Paz Errázuriz y Las Yeguas del Apocalipsis.⁴ En este corpus de escritura feminista, la figura central tomada por Richard no fue en un primer momento “la mujer”. Sus textos, inspirados en los procesos no resueltos de feminización y masculinización ejecutados en obras de distintos artistas del período, toman en su lugar a la figura del travesti –que funcionó en aquellos escritos de un modo diferencial–,⁵ como una figura estratégica para desmontar el discurso feminista esencialista. Como ya lo sugerimos, estos textos hablan de la fuerte y productiva alianza que hubo entre el discurso feminista y las prácticas del arte chileno que desde la década de 1970 trabajan sobre la subversión de la identidad sexual y, al mismo tiempo, señalan cómo el feminismo teórico constituyó un espacio sustitutivo respecto de un discurso de disidencia sexual autónomo, cuya entrada a escena se postergó por décadas.⁶

Dentro de aquel conjunto de textos escritos por Nelly Richard en este período, la práctica de Las Yeguas del Apocalipsis aparece consignada solo en uno de ellos, titulado “Contorsión de géneros y doblaje sexual: la parodia travesti”, incluido en el libro *Masculino/Femenino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática* publicado en 1993. Aunque desde nuestra perspectiva, y como intentaremos mostrar a continuación, se trata de un texto que interviene sobre las jerarquías que subyacen al eje masculino/femenino, dejando en segundo plano la deconstrucción crítica de la dicotomía heterosexual/homosexual,⁷

4 Véase Richard, 1980. Para el caso de Carlos Leppe: Richard, 1985 y Richard, 1993.

5 Aquí no nos detendremos en detalle sobre los distintos matices que adquiere la categoría “travesti” en el trabajo de Nelly Richard. Para un abordaje de la cuestión véase Rivas, 2013.

6 La irrupción de un discurso de disidencia sexual autónomo se vio diferida por años, concretándose recién en los últimos años en espacios y grupos minoritarios: cursos aislados en los departamentos de género de la Facultad de Sociales y la Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile, más recientemente el Diplomado en Estudios Feministas de la Universidad Arcis, y el trabajo que desde el año 2002 realiza la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS).

7 Resulta notable que, al comienzo de este texto, Richard plantee que frente al contexto de la rigidización que impone el régimen dictatorial, en torno a dos imágenes contrapuestas del género: “activa (dominación) y pasiva (sometimiento)”, el travesti “gesticula la falla de los géneros uniformados y de las uniformaciones de los géneros”, y “triza el molde de las apariencias dicotómicamente fijado por la rigidez del sistema de catalogación e identificación civil y nacional” (Richard, 1993, 65). Si bien Butler no aparece citada en el texto, es notable la afinidad que esta formulación presenta con la idea del género como norma, aunque sea una norma atribuida al contexto autoritario impuesto por la dictadura.

es un texto ineludible a la hora de pensar localmente la práctica de Las Yeguas del Apocalipsis.

Richard dedica un primer apartado del texto a la obra de Carlos Leppe y Juan Domingo Dávila, consignados como los que “introdujeron el tema del psicoanálisis en el arte chileno en torno a la cuestión del deseo homosexual”. Retomando algunas reflexiones del filósofo chileno Patricio Marchant, Richard destaca la capacidad de estos artistas de realizar un juego paródico de los nombres como metáfora travesti y su exacerbación del recurso de la cita para postular la obra de arte como zona de tráficos, apropiaciones y contra-apropriaciones de referentes dispersos del arte internacional, seleccionados y recombinados en una visualidad impura. Aquí la pintura de Juan Domingo Dávila se tornará fundamental, pues en ella lo travesti pasa a ser una metáfora de una cultura latinoamericana, marcada por la relación entre copia y original, centro y periferia:

Vista desde el centro la copia periférica es el doble rebajado, la imitación desvalorizada de un original que goza de la plusvalía de ser referencia metropolitana. Pero vista desde sí misma, esa copia es también una sátira poscolonial de cómo el fetichismo primermundista proyecta en la imagen latinoamericana representaciones falsas de originariedad y autenticidad (la nostalgia primitivista del origen) que Latinoamérica vuelve a falsificar en una caricatura de sí misma como otro (Richard, 1993, 68).

Esta lectura, retomada por Richard en otros textos, será criticada por Justo Pastor Mellado cuando señala que los “rasgos proto-queer” que estaban presentes en las obras de artistas chilenos desde fines de la década de 1970, “no son invertidos consecuentemente en la formulación de una política del género radical, sino que son reorientados a repensar las relaciones de poder entre centro y periferia” (Mellado, 2009, 83). Es posible, como plantea Mellado, que la emergencia de una teoría homosexual radical a partir de las obras chilenas de disidencia sexual bajo dictadura quedara relegada a una promesa incumplida. Pero al mismo tiempo, la recodificación de la figura del travesti, como una metáfora de las relaciones entre centro y periferia, que para Mellado ya estaba presente en la figura de la matriz y la copia en su propia crítica a los procedimientos del grabado⁸, le permite a este autor volver a mirar los textos de Richard y, a su vez, interrogar algunos argumentos de Judith Butler. Mellado se pregunta si no resulta tardía la confirmación de la hipótesis propuesta por Butler sobre la inexistencia de modelos originales (el ideal de género), algo que una sociedad periférica, desde siempre relegada al estatuto de copia, *sabe ya de antemano*:

Es preciso provenir de una sociedad de recepción, donde la cuestión de la merma es consustancial a las condiciones de reproducción de los conocimientos para entender de partida la decepción de que no existe un ideal inalcanzable al que haya que responder sino tan solo la sucesión productiva de “copias de copias” en cuya lógica se monta la mascarada paródica de las reproducciones (Mellado, 2009: 82).

8 Véase Mellado (1995).

Una reflexión similar es formulada por el filósofo y artista peruano Giuseppe Campuzano en otra escena: la de la intrusión colonial. Recordando una cita de Frantz Fanon que señala cómo en presencia del colonizador el indígena recurre al camuflaje, aprende de engaños y simulaciones, lo que haría que todo contacto entre indígena y agente colonial sea una falsedad, Campuzano se pregunta, “¿Y si tal estética de la simulación precedió a la ocupación?” (Campuzano, 2012: 4). Cuestionando toda idea idealizada de un original descontaminado, Campuzano recuerda que la máscara y el carnaval estaban ya aquí antes de la intrusión colonial, esbozando la idea de una pedagogía del doblez y del simulacro que tendría ya una memoria larga entre nosotros.

Pero quizás haya algo más que decir en relación a eso que Mellado presenta como una promesa no cumplida de una teoría homosexual radical, en aquellas prácticas artísticas de disidencia sexual que surgieron en Chile bajo dictadura: esas obras fueron inscriptas en un discurso que se mantenía en la lógica de la diferencia sexual. Como ha apuntado Felipe Rivas (2013), cuando Richard señala que el travestismo en las Yeguas del Apocalipsis⁹ consiste en disfrazar a la mujer y revestirla de signos para entonces “poder disfrazarse de ella robándole sus máscaras” (Richard, 1993), pone el énfasis en el poder del simulacro travesti para captar las superficies de lo femenino y generar un efecto disolvente sobre la sustancia “mujer” inscribiendo así una crítica dirigida al feminismo conservador, pero sin tocar la cuestión “menos mimética” (Rivas, 2013) que surge al advertir que el simulacro travesti no se restringe, para decirlo en palabras del cubano Severo Sarduy, “a no ser percibido como hombre, a convertirse en la apariencia de la mujer”, pues “la mujer no es el límite donde se detiene la simulación” (Sarduy, 1982: 62). Se trata de la amenaza que provocan aquellos cuerpos que desestabilizan el límite de la diferencia sexual, tornándose peligrosos para los patrones de familiaridad habitual que sustentan la economía mental de la producción de lo mismo y que pueden llegar a poner en crisis el *pensamiento heterosexual* (Wittig, 1992). Aun así, es posible constatar que este texto decide poner su énfasis en una crítica a la noción de identidad (identidad femenina, latinoamericana) dando prioridad a la disimetría masculino/femenino, postergando aún una reflexión focalizada sobre la jerarquía que opera en la división heterosexualidad/homosexualidad.

No se trata de enfatizar retrospectivamente lo que nuestras propias expectativas y ansiedades podrían leer como una omisión, como si no tuviéramos en cuenta el contexto de producción de estos textos, y el hecho de que son nada más y nada menos que un hito dentro del complejo camino de la discusión en torno a las disidencias sexuales en nuestra región. En este sentido, también es justo apuntar que los escritos de Richard en los años ochenta y noventa abren un terreno de inteligibilidad y de disputa, que, junto con otros autores como Néstor Perlongher en la Argentina o el propio Patricio Marchant en Chile, resultan excéntricos dentro la crítica cultural del período en el continente y, en este sentido, se trata de escritos que dejan una tarea pendiente, por retomar.

9 Es preciso señalar, como intentaremos mostrar a lo largo de estas páginas, que el travestismo como práctica cultural en Las Yeguas del Apocalipsis no fue homogéneo. En algunos casos, su asalto travesti adquirió un formato más espontáneo y de batalla, como sucedió en ocasión del acto que proclama a Patricio Aylwin como candidato presidencial para las primeras elecciones democráticas después de diecisiete años de dictadura, en el que Casas y Lemebel, que no habían sido invitados, ingresan con un lienzo que decía “Homosexuales por el cambio”. En otros, su operación travesti quedó formalizada como “obra”, tal como sucede en *Casa Particular* (1989), *Lo que el sida de llevó* (1989) o *De la Nostalgia* (1991). De modo que la figura del travesti, lejos de ser homogénea, adquirió diversas fisonomías en las intervenciones de Casas y Lemebel.

Volviendo sobre el texto de Richard, tal vez sea posible plantear que no se trata solo de un enfoque estético-identitario. Pues el travestismo es pensado ahí en una doble dimensión económica y antieconómica que presupone la distinción entre la participación del travesti en el mercado sexual y el travestismo concebido como simulacro. De ahí la distinción entre el “cuerpo prostituto que se vende por obligación” inscribiéndose en la lógica del “sexo-necesidad” y “el cuerpo travesti” que se presta al desperdiciamiento cosmético del sexo-fantasía” canjeando “realismo por ilusión, volteando la ley diurna de la indigencia, con los ilegalismos de una femineidad opulenta y suntuaria” (Richard, 1993: 69).

Lo que Richard parece remarcar es que si la diva cinematográfica en decadencia guiaría la mimesis del travesti prostibular latinoamericano que fabrica su femineidad a partir de combinaciones inadecuadas de “excedentes vestimentarios” que recolectan en las tiendas de ropa usada, Francisco Casas y Pedro Lemebel redoblan ese mecanismo citacional; citan a esos cuerpos prostitutos, de clase, racialmente marcados, que a su vez citan fallidamente e imperfectamente el ideal femenino de la *star*. Exponiendo la arbitrariedad del modelo original, Las Yeguas del Apocalipsis escogen como modelo la caricatura travesti, la “copia rebajada” de la diva.¹⁰

Richard advierte de qué modo el proceso de citación performativa, como diríamos hoy, ejecutado a través de las “sobras consumistas” de un glamour de segunda mano, implica la paródica incorporación –la materialización en el propio cuerpo– de la relación centro-periferia no solo en los *modelos* (la diva hollywoodense, marcada como blanca, burguesa, heterosexual) sino también materialmente en los propios *elementos que componen su simulacro* (un glamour sin lujo, fabricado de gestualidad y de ropa usada norteamericana revendida en la ciudad sureña).¹¹ Ahora bien, cuando Richard señala que “la estética pobre del travesti de barrio” de Las Yeguas del Apocalipsis, “*cobra todo su precio* al exhibir el hallazgo de la baratura de lo ‘casi nuevo’ cuando su traje de fiesta es una prenda de mujer sacada de las tiendas de ropa usada norteamericana” (ibídem: 73; la cursiva es nuestra), la distinción entre la dimensión económica y antieconómica arriba trazada se torna entonces promiscua: exhibe esa zona gris en que la mimesis performativa descentrada del travesti prostibular chileno de la década de 1980 citado por Lemebel y Casas implica, al mismo tiempo, una acumulación de valor.

En el territorio de la transacción sexual, parece que lo máspreciado de la simulación travesti, su darse a la lógica de una razón sensual, de una productividad sin producto que no viene a producir una nueva identidad para la larga lista existente, puede tener también su valor de cambio, *su precio*. Como apunta Néstor Perlongher en su trabajo sobre la prostitución masculina en San Pablo, en el territorio de lo prostibular, las fugas del deseo y los nomadismos de la identidad conviven con “operaciones de codificación específica, que apuntan a inscribir al sujeto en un sistema de categorías, adjudicándole un valor erótico de acuerdo a las reglas del mercado” (Perlongher, 1993: 136). Se abre aquí un punto de tensión, que complejiza las teorías deconstructivistas del género: la desviación de la norma heterosexual y su excedente libertino pueden quedar

10 Esto es algo ya en cierta manera formulado en el propio discurso de Lemebel y Casas cuando señalan que les interesa el travesti pues “exhibe un modelo original en ostensible decadencia”. Véase Brescia (1989).

11 Así lo formula también Pedro Lemebel en entrevistas y crónicas.

entramados, fijados por la lógica mercantil, tornando más sinuosas las ambivalencias de la transgresión del género.¹²

El texto de Richard, nos permite pensar que cuando Las Yeguas del Apocalipsis citan al travesti prostibular, trabajan sobre las contradicciones de una corporalidad atravesada por la precariedad y por los disciplinamientos del proletariado sexual, que a la vez resulta fuertemente amenazadora para el orden social. O dicho de otro modo, Las Yeguas del Apocalipsis trabajan sobre la tensión que *los puntos de sutura y los puntos de ruptura* (Perlongher) que el universo prostibular pone en juego. Así ocurre, podemos pensar, cuando Casas y Lemebel “se disfrazan” de travestis para entrar al burdel y travestirlo con las marcas suntuarias del arte, en la obra *Casa particular*,¹³ subrayando así el doblez del gesto suntuario y transacción mercantil que puede llegar a operar tanto en el travestismo prostibular como en el arte.

Un último punto que nos interesa abordar es el cruce entre travestismo y política, que Richard menciona a propósito de un hecho puntual: la intervención de Lemebel y Casas en el Encuentro de Homosexuales en Concepción del año 1991. Richard adjudica al travesti operaciones paródicas y desustancializantes que lo sitúan como antítesis del sujeto político definido en torno a “teologías de sentido” y a “tesis de cambio social”, tanto en la izquierda tradicional, como en la militancia de “liberación gay”. Para Richard, el travesti queda ubicado como “contrapartida femenina” de políticas homosexuales y feministas asimiladas a la lógica patriarcal de la política tradicional:

Frente a aquellos programas de reivindicación homosexual y también feminista, pudiera ser que la persona periférica del travesti con su divagante metáfora de las identidades superpuestas y canjeables sea uno de los retos más potencialmente subversivos enfrentado a los sistemas de categorización unívoca de la identidad normativa (Richard, 1993: 73).

Esta afirmación requiere ser leída desde un contexto en que están en auge las políticas de identidad. Es decir aquel proceso mediante el cual aquellos sujetos minoritarios, excluidos del sistema (mujeres, indígenas, minorías sexuales, entre otros), comienzan a emerger conflictivamente en el espacio público, por un lado, remeciendo las nociones con que la izquierda tradicional concibe al sujeto político y define sus horizontes de transformación, y por otro, debiendo afrontar el disciplinamiento de sus luchas cuando se ven obligados a traducir su disidencia y disconformidad en demandas administrables, que implican en muchos casos su recaptura institucional y su fijación identitaria. Es en ese campo de tensiones que puede leerse el énfasis, un tanto idealizado, en la “diferencia transformacional” del travesti, como si este pudiera constituir de por sí un lugar superador de otras formas previas de articulación y agencia políticas. Según mi lectura,

12 Este punto ha sido notado también por Brad Epps (2008).

13 *Casa Particular* es un video realizado por Gloria Camiruaga en colaboración con Las Yeguas del Apocalipsis en el año 1989. El video muestra la cara diurna y nocturna de un prostíbulo de barrio a fines de la década de 1980 en Chile y muestra algunas intervenciones realizadas por Las Yeguas del Apocalipsis junto a los travestis, como la escenificación de la última cena cristiana sobre la que volveremos en el último apartado.

el travesti no aparece en este texto como un nuevo sujeto libre de toda constricción.¹⁴ El travesti prostibular citado por Lemebel y Casas cobra su especificidad sexo-política en relación a los circuitos lumpen de la marginalidad urbana con sus respectivas constricciones raciales y de clase, como hemos intentado mostrar. Lo que desde hoy todavía parece necesario pensar, es que la citación performativa del travesti no asegura nada si la tomamos solo en sí misma. En este sentido resulta productivo comprender el cuerpo travesti en cada situación como una superficie de inscripción de discursos políticos irresueltos (Preciado, 2011) y entender qué retóricas y qué representaciones moviliza en cada contexto y hacia qué dirección. Por otra parte, y frente a la actual deriva integracionista de la política homosexual, lo que la formulación de estos problemas hereda a la hora de pensar la relación entre disidencia sexual y política, es la pregunta todavía hoy vigente sobre cómo articular una crítica sistémica desde las disidencias sexuales del sur que logre interrumpir la lógica de las políticas de identidades y que en alianza con el feminismo, pueda afrontar un posicionamiento crítico en torno a la opresión no solo simbólica sino material de las minorías sexuales; que logre repensar, en un contexto post-sida, la articulación entre emancipación sexual y emancipación social, y que se pronuncie críticamente sobre la ubicación de las minorías sexuales en las estructuras de división del trabajo y de parentesco reproducidas por el capitalismo global.

Por último, es preciso señalar que aquel trazado entre travestismo y política en que Richard inscribe la práctica de Las Yeguas del Apocalipsis, repara solo en algunos aspectos de su intervención política: resalta sus frentes de conflicto (donde Richard sitúa los espacios de la izquierda y el movimiento homosexual naciente)¹⁵ pero no aborda sus adhesiones y complicidades político-afectivas (con el movimiento de derechos humanos, con el feminismo autónomo).

II. (Des) Conquistas

Tras el golpe de Estado fueron mujeres (las mujeres de las víctimas) las primeras en pronunciarse, las primeras en salir de sus casas y actuar, dando a oír su reclamo. Y de diversas formas. Una de ellas, bailar solas la coreografía de la cueca. Desobedeciendo las reglas que dicen "siempre se baila entre personas de distinto sexo", o "los movimientos de un solo bailarín, aislado del conjunto, no tienen sentido" (Rodríguez, 1950: 79) ellas ejecutan solas el baile popular de cortejo amoroso más extendido en Chile. No cualquier baile, sino ese baile que "evoca la patria y su momento de constitución en la independencia" (Montecino, 2010: 107) y que durante la dictadura se convierte en un signo nacional en disputa. Mientras el régimen militar, obsesionado con su discurso re-fundacional declara a la cueca baile nacional, al mismo tiempo las mujeres de detenidos desaparecidos se apropian de la coreografía como una forma de denunciar los cuerpos sustraídos de sus hombres.

14 Sin embargo, la siguiente cita, incluida con cierta ambigüedad en el texto de Richard, sí parece ir en esa línea y resulta ejemplar en ese sentido: "Al ignorar la jerarquía tradicional entre apariencia y esencia interior y exterior, realidad y simulación, adquiere una desconocida movilidad, libre finalmente de las restricciones artificiales (consistencia biológica y social, delimitación geográfica y compulsión histórica) que le impone la cultura dominante en nombre de la pureza esencial" (Olalquiaga, en Richard, 1993: 73)

15 Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la relación de Las Yeguas con los espacios de la izquierda tradicional y con el movimiento homosexual adquiere, más bien, la forma de una zona de disputa que la de un rechazo excluyente.

Años más tarde, cuando la dictadura precipitaba su declive, Francisco Casas y Pedro Lemebel realizan una acción en la que bailan una cueca sin música (solo escuchaban, por auriculares, el latido de sus corazones) con los pies descalzos sobre un mapa de América Latina cubierto de vidrios de Coca-Cola. Se trataba de una cita a la cueca *solá* bailada por mujeres. *La Conquista de América* se tituló la acción realizada el 12 de octubre de 1989 en la sede de la Comisión de Derechos Humanos.¹⁶

Con esta acción, Casas y Lemebel introducen un nuevo desacato a las reglas (heteronormadas) del baile, escenificando en la coreografía un cortejo marica. Sus giros y movimientos sobre vidrios, que cortan sus pies descalzos, provoca la confusión de los flujos sanguíneos que se filtran por las incisiones de la piel. Un cortejo entonces amenazante, acechado por el contagio del sida, que hace aparecer junto a las víctimas de las dictaduras, otras pérdidas: las de aquellos devastados por el VIH a lo largo del continente.

Ya lo decíamos a propósito de *Las dos Fridas*, el sida despierta un nuevo terror a la sangre, anclado en antiguas repulsiones. La sexualidad opera en el proceso de dominación colonial como el dispositivo mediante el cual se mantuvo o se anuló la diferencia racial.¹⁷ La Conquista funda entonces nuevas identidades, a partir del derramamiento de sangre, el genocidio indígena, la violación de mujeres aborígenes, dejando así testimonio de la violencia instituyente en la base de la conformación de las naciones americanas. Con un imaginario heredado de la dominación colonial (consumada sobre la base de la producción de un otro animalizado e hipersexualizado), la epidemia del sida, eso que Néstor Perlongher (2008) sentenció como la desaparición de la homosexualidad, tuvo también una fuerte carga radicalizadora que lo ubicaba como una de las tantas pandemias que atacaban a los países “incivilizados” (Jimenez, 2012). Bajo el argumento de la pobreza y las costumbres sexuales promiscuas de las naciones del Tercer Mundo, el hombre negro (el africano, el haitiano) fue marcado, junto a los homosexuales, como sujeto de riesgo, sancionado como vehículo de propagación y contagio. El sida constituye entonces un dispositivo de control sexopolítico que materializa en los cuerpos un (renovado) discurso neocolonial, racializador y hétero-normativo.

También es posible detenerse en los vidrios rotos de botellas de Coca-cola esparcidos a lo largo del mapa, envoltorios de mercancías descartados, que quedan ahí como restos de un golpe o quebradura. La Coca-cola: emblema del poderío económico norteamericano, signo del imperialismo, de una nueva “Conquista”, que fue impulso y sustento de las dictaduras que desde la década de 1970 se impusieron a lo largo de América Latina para abrir el camino a la hegemonía neoliberal. Esa retórica setentista del antimperialismo contiene también como contrapunto y fantasma la evocación marica (a destiempo) de la épica latinoamericanista

Hay, quizás, un momento más en la acción: la interrupción que en ella sobreviene de las representaciones de la *cueca solá* bailada por mujeres de detenidos desaparecidos. Cuando Lemebel y Casas reiteran la coreografía, el erotismo se filtra en una escena

16 La Comisión Nacional de Derechos Humanos, dependiente de la Vicaría de la Solidaridad de la Iglesia Católica chilena, que otorgaba asistencia jurídica, económica, técnica y espiritual a aquellas personas cuyos derechos fueron violados por el Estado.

17 La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América y su consolidación como categoría de clasificación de identidades, legitimó las relaciones de dominación impuestas por La Conquista. Véase Quijano, 2000.

de dolor. Al volver la mirada sobre el baile de una mujer sola se torna visible que ese cuerpo ausente contorneado por la coreografía, no solo es un cuerpo dolidamente añorado, sino también un cuerpo deseado. Al poner en relieve el lazo entre duelo y deseo, Las Yeguas del Apocalipsis permiten desnaturalizar la construcción de las identificaciones de la mujer que resiste a la dictadura; no solo como madre, casta viuda, hermana, hija; todas, figuras des-erotizadas, abnegadas, acordes al sustrato de la moral militante y católico-cristiana arraigadas al movimiento familiar de las víctimas del autoritarismo. Tuvo que venir un dúo de maricas a subrayar el deseo erótico sedimentado en la coreografía de la cueca para recuperar las filiaciones entre duelo, vulnerabilidad y deseo.

Podría decirse que en esta acción, las Lemebel y Casas trazan una contigüidad estratégica entre la posición del homosexual, la del desaparecido político, la de la mujer, la del mestizo, que muestra, como señala Haraway, que “no hay manera de estar simultáneamente en todas, o totalmente en alguna de las posiciones privilegiadas (subyugadas) estructuradas por el género, la raza, la nación y la clase” (Haraway, 1995: 302). Esto permite pensar que si la subyugación antes que la base para una ontología, es una posición, tal vez no sea necesario hablar del sujeto de la disidencia sexual como un sujeto político nuevo, ideal y mejor; sino antes bien, de la estrategia política de posicionamientos descentrados que este puede llegar a poner en juego.

Como si rastreara un hilo de sangre, *La conquista de América* traza una secuencia apócrifa entre el sida, la violencia política dictatorial y el imaginario colonial en la que deseo y duelo se traman, cifrando ahí una clave histórica.

III. Letanías profanas

No resulta del todo claro por qué las últimas acciones de Las Yeguas del Apocalipsis, que intervinieron en el campo de representaciones de la violencia política en el escenario posdictatorial, no quedaron inscriptas en la letra de los relatos del arte del período, ni fueron consignadas por la crítica cultural periodística¹⁸ que había dado visibilidad a algunos de sus trabajos previos. Ya lo hemos dicho: la parodia travesti de Las Yeguas del Apocalipsis fue la única dimensión de su trabajo que recibió una inscripción en la crítica cultural. En cambio, lo que resultó omitido fue la adhesión política, afectiva y social de Las Yeguas del Apocalipsis hacia el movimiento de familiares de víctimas de la dictadura y hacia espacios de la izquierda política. Tal vez, en aquella coyuntura solo resultaba admisible que las fracturas ejecutadas sobre las representaciones totales y fijas de los nombres y los cuerpos ejecutadas por las mimesis paródicas de Las Yeguas se realizaran en dirección explícita hacia las identidades sexuales y genéricas. Es decir, resulta factible la hipótesis de que su ímpetu desestabilizador y desustancializador, no resultara abordable cuando se trasladaba a un plano como el de los conflictos de identidad en torno al desaparecido político.¹⁹ Es posible que en la falta de inscripción

18 Un elemento a considerar, en relación a la crítica periodística, es que durante los primeros años de la década de 1990, desaparecieron buena parte de los medios de prensa que durante la de 1980 sostuvieron una voz crítica frente al régimen.

19 Este punto abre un eje de tensiones, cuando se considera que si en relación a los cuerpos maricas, excluidos del binarismo de género, las operaciones disolventes de la identidad funcionan como posibilidad de emergencia de nuevas agencias políticas, en cambio, en el caso de los cuerpos sustraídos por regímenes

del cruce entre política marica y representaciones de la violencia política dictatorial, se esconda un inesperado reclamo de unidad y coherencia, de clasificación y compartimentación de las voces y los cuerpos.

Frente a los crímenes ejecutados durante la dictadura de Augusto Pinochet, la política de derechos humanos del nuevo gobierno democrático de Patricio Aylwin dice comprometerse con la búsqueda de la verdad, justificando así la postergación de la justicia: se ciñe a publicar el Informe Rettig –con los resultados de la Comisión de Verdad y Reconciliación sobre las Víctimas de la Dictadura– sin emprender juicios contra los responsables. De ahí que, tras su publicación en 1991, los familiares inicien las Marchas del Informe Rettig que ocupan las calles de Santiago marcando un nuevo capítulo en el perseverante camino de exigir justicia. En un escenario donde el borramiento y la impunidad eran necesarios para mantener los pactos que sostenían el consenso post-dictatorial, Las Yeguas del Apocalipsis se suman a las voces que remarcan un conflicto no zanjado: no hay verdad sin justicia y es necesario politizar la vigencia de un duelo inacabado.

En este contexto, Casas y Lemebel realizan *Tu dolor dice: Minado*. Se trata de una acción que apunta a la cuestión de lo sonoro desde su invitación: una postal que envía la imagen de una oreja. Podría ser, no lo sabemos aún, la oreja de un cadáver, una oreja que ha dejado de escuchar. A la vez la oreja, en primer plano, podría ya anticipar una invitación a la escucha, a prestar oído. De modo que aunque habrá cuerpos, habrá imagen, un lugar del crimen; habrá, antes que nada –la invitación así lo subraya–, un secreto que se da a escuchar; una puesta en resonancia antes que una puesta en evidencia.

La acción tiene lugar en septiembre de 1993, en un ex centro de tortura ubicado en la calle Belgrado, a unos pasos de Plaza Italia, en pleno centro de Santiago,²⁰ y abre dos escenas diferentes.

En la primera escena vemos el patio de la casa que sirvió como centro clandestino. A la intemperie se proyecta un video que muestra imágenes de una intervención anterior de Las Yeguas del Apocalipsis, realizada en la Universidad de Concepción en 1991: *Homenaje a Sebastián Acevedo*, el trabajador minero que, en 1983, en la plaza de Armas de la ciudad de Concepción, prendió fuego a su propio cuerpo en protesta por la desaparición de dos de sus hijos.

La proyección con el registro de la acción muestra a Lemebel y Casas acostados en el suelo, formando una franja vertical en símil del territorio de Chile y exponiendo sus cuerpos como superficie de contacto con los minerales explotados en la zona: el carbón la y cal.²¹ Su cuerpo está cubierto con cal viva –como suele hacerse en el tratamiento de cadáveres–, la que, en contacto con la humedad de la piel, les produce leves quemaduras. Al fondo hay televisores en los que se proyecta el video *Hospital del trabajador*, de

dictatoriales, la disolución de la identidad implícita en la separación de nombre y cuerpo solo puede ser leída como violencia.

20 Se trata de la casa donde actualmente está ubicado el Centro de Investigación Avanzada en Educación (CIAE), que se encuentra en un terreno vecino al recinto que funcionó como cuartel general de la DINA, y luego de la DINE (Dirección Nacional de Inteligencia del Ejército), actualmente emplazada en la calle Periodista José Carrasco Tapia, n° 75, en Santiago de Chile.

21 Fue en una mina de cal, en la localidad de Lonquén, donde se encontraron los primeros cuerpos de desaparecidos el año 1978. La noticia se hizo inmediatamente pública, constituyendo la primera prueba de que los desaparecidos podían estar muertos.

Pedro Lemebel.²² Un ayudante derrama carbón formando una hilera que los atraviesa de modo perpendicular y a continuación, le prende fuego.

Durante toda la proyección, se escucha la reproducción de un audio con el recitado de nombres de distintas ciudades de Chile y los números de documento de Lemebel y Casas. Ciudades; una señal que nos remite al dato decisivo de la desaparición forzada, el lugar y la fecha donde se produce el secuestro, como punto donde se separan cuerpo e identidad. Y los números, aquello que durante la dictadura chilena solicitan las fuerzas policiales como recurso de identificación al transeúnte, instalando la sospecha y el control sobre cualquier ciudadano en el espacio público. Las Yeguas del Apocalipsis citan para subvertirlo uno de aquellos procedimientos de control del Estado que forma parte de las políticas de administración de la vida. Pues la repetición en voz alta de los números de documento de Lemebel y Casas los sitúa como cuerpos ya despojados de nombre, devenidos cifra, vacío. Las Yeguas del Apocalipsis se colocan en el lugar de los desaparecidos, dando lugar así a una escena que parece ser aquella de los cuerpos sin nombre: Chile como una gran fosa común.

A la inversa, la segunda escena, en el subterráneo del ex centro clandestino, podría ser descripta como aquella de los nombres sin cuerpo (o del nombre como ceniza, como lo único que queda cuando el cuerpo desaparece, o se extingue). Lemebel y Casas instalan en el sótano un mar de copas de agua y a continuación se sientan de espaldas al público para realizar, en una suerte de letanía profana, la lectura en voz alta de cada uno de los nombres de las víctimas de la dictadura consignadas en el Informe Rettig. Entre ellos sentados de espalda y el mar de copas, hay un monitor de televisión que transmite en vivo lo que los asistentes no pueden ver directamente: sus rostros mientras leen.

Desde cierta perspectiva, esta parece la escena de un interrogatorio. Los signos de la tortura están ahí, la mesa, los cuerpos a torso descubierto, las copas con agua intactas, anunciando la sed y al mismo tiempo el impedimento de ingerir el líquido (la imposibilidad de ingerir agua es una de las secuelas de la aplicación de electricidad sobre el cuerpo como práctica de tortura). Los cuerpos homosexuales, en el centro de la escena, parecieran comparecer frente a la lente de una cámara. Sin embargo, a pesar de todos los signos en juego, no se trata de una escena de confesión o delación.

El gesto de Lemebel y Casas de enumerar en voz alta nombres ordenados según el alfabeto, conlleva el acto de *pasar lista*, es decir, de *llamar en alta voz* para que respondan a las personas cuyos nombres figuran en una nómina. En efecto, pareciera que en el nombre hubiera una promesa de volver y así, una voz precisa, justa, invoca. Permanece y hace resonar una llamada sin contestación. Es decir, hace resonar la muerte como la experiencia de lo *sin-respuesta*. En el arrebató de la forma ejecutado por lo sonoro,

22 Se trata de una intervención realizada en 1989 por Pedro Lemebel en las ruinas del Hospital Ochagavía, levantado durante el gobierno de Salvador Allende en un barrio periférico de Santiago. Tendido en el piso, Lemebel cubre su cuerpo con los ladrillos, que señalizan los cimientos reducidos a escombros de la utopía de la salud social erigida monumentalmente en el gobierno de la Unidad Popular. Luego los unge con neoprán, droga lumpen que a fines de la década de 1980 convoca al sujeto escoria que comienza a surgir como residuo del apogeo neoliberal que en ese momento habita el ex hospital (días antes de la intervención ocurre un feminicidio en el lugar) y que perdurará excluido y despojado de una cultura de rebeldía en los años posdictatoriales. La acción se consuma cuando Lemebel prende fuego al pegamento sobre los ladrillos en directo contacto con su cuerpo, gesto que tributa a Sebastián Acevedo y su radical acto contra la violencia dictatorial.

no es una forma de la desaparición lo que ahí comparece, sino una cierta experiencia para el sobreviviente de lo *sin-respuesta* (Levinas, 1994). Quizá por ello, en esta acción no sólo se pone en juego un testimonio político (Sutherland, 2009), sino también una forma de *enunciar la ausencia*, pues junto con una política de la voz (una voz que certifica cada uno de esos nombres mientras los pronuncia, evidenciando la ausencia de sus cuerpos), resulta necesario pensar aquí, al mismo tiempo, una política del silencio (el silencio de la “sin-respuesta”, la imposibilidad de escuchar la voz como una forma de hacer presente a quien ya no está). Es preciso saber acoger el silencio de los muertos. Ese es el secreto que la voz da a escuchar, esbozando un posible anudamiento entre duelo irresuelto y hospitalidad.

A través de diferentes estrategias, Las Yeguas del Apocalipsis interceptan las representaciones de la violencia política, desbordando el signo “desaparecido” como término homogéneo que sintetizaría, de una vez y sin fisuras, a las víctimas de la dictadura. En *La conquista de América*, Lemebel y Casas contaminan y descalzan la imagen monolítica del “desaparecido”, erotizándolo, haciendo mutar sus contornos hacia una semblanza que no queda ya exclusivamente reducida a la lógica sacrificial. En *Tu dolor dice: Minado*, se trata de una particular forma de enunciar la ausencia, trabajando sobre los quiebres de la identidad que ocurren en las discontinuidades entre nombre y cuerpo. El filósofo Sergio Rojas, señala que “con el tiempo [la expresión ‘detenidos desaparecidos’] llega a ocupar, en cierto sentido, el ‘lugar’ de la ausencia que ella misma nombra. Así, los desaparecidos desaparecen en ‘los desaparecidos’”. Nicanor Parra trabaja desde esta paradoja cuando escribe: ‘de aparecer apareció/ pero en una lista de desaparecidos’ (Rojas, 2006: 179). Es justamente en esa aporía en la que interviene la acción de Las Yeguas del Apocalipsis, que hace que aquellas listas dejen de ser letra muerta, pues son activadas por la performatividad de la voz. Y es como si esa voz le otorgase una fuerza particular a un vocablo que no pronuncia: “desaparecido”. Por un lado, ensancha la palabra “desaparecido” en el espacio de su resonancia, un espacio saturado, *atacado* por el ir y venir de nombres, números y lugares que, a su vez, subvierten los procedimientos que el Estado dictatorial utiliza para gestionar la vida y la muerte de las personas. Por otro, se trata de voces que, al mismo tiempo, producen la escucha del silencio del que ya no está. Si las políticas oficiales buscan a toda costa ahuyentar a los muertos, dejarlos a un lado, la escucha del silencio es una forma de incorporar al que ha desaparecido (al que nunca estará *bien muerto*) como un otro que constituye la comunidad política, por más que se quiera exorcizarlos. Así, frente a la pretensión oficial de un dolor calculable, acotado, finiquitable, *Tu dolor dice: Minado* hace resonar un dolor *diseminado*, derramado, incontenible.

De alguna manera, estas acciones muestran que la disidencia sexual no tiene un posicionamiento único ni unívoco en relación a la interrupción del sentido común compartido sobre la distribución de los cuerpos y los nombres. En ellas, el cuerpo marica de Las Yeguas del Apocalipsis adhiere a un reclamo de identificación, del re-unirse de los nombres y los cuerpos de las víctimas, pero a través de un proceso de descalces, pues es un cuerpo marica el que se pone en el lugar del desaparecido, llevando la memoria a bifurcarse, a disociarse en lugar de seguir un relato (o un reclamo) lineal. Puede ser entonces que la intervención sobre el descalce entre nombre y cuerpo (estrategia marica por excelencia)

no vaya en una sola dirección (la de la superación de los anclajes identitarios);²³ que entre calce y descalce se den procesos bidireccionales, donde la “regresión” identitaria puede ser también estratégica y situacional. Estas acciones advierten entonces que el trabajo sobre la relación entre nombre y cuerpo es una intervención enteramente política.

IV. Parodia de lupanar

En un texto en principio pensado como epílogo del libro *La Manzana de Adán* de Paz Errázuriz y Claudia Donoso, Pablo Oyarzún recuerda un relato de *La Carlina*, el emblemático prostíbulo de Santiago: “La escenificación caricaturesca de la transmisión del mando entre los presidentes Frei y Allende, una noche de 1970, en La Carlina. El travesti que hacía de Allende fue ornado con una banda de papel higiénico a la que uno de los participantes prendió fuego” (Oyarzún, 1999b: 278). Como si esa imagen pudiera anticipar de pronto lo que vendría pocos años después, se pregunta Oyarzún si la historia de Chile no estaría “cifrada en el ciego instante de la parodia de lupanar” (Oyarzún, 1999b: 278), una historia –apunta el autor–, donde la tragedia no precede a la farsa, si no al revés.

Veinte años después, en 1989, el último año de la dictadura en el poder, en otro prostíbulo de Santiago, *Casa Particular*, otra escena de celebración, ahora lúgubre: ante la inminente clausura del prostíbulo, las travestis del burdel de barrio junto a Las Yeguas del Apocalipsis realizan una última cena. La madama sentada al centro de la mesa, esta vez toma el papel de un cristo/dictador y dice: “Esta es la última cena de San Camilo, la última cena de este gobierno”. Asumiendo una pose cristológica, ofrece pan y vino, sellando la escena: “este es mi cuerpo, esta es mi sangre”.

La escena no solo involucra a las travestis en una retórica cristológica, sacrificial, en tanto que “cuerpo entregado” (expuesto al sida, la precariedad económica, el asesinato). El cuerpo travesti escenifica, a su vez, la connivencia entre mesianismo católico y autoritarismo desde su reverso: el proletariado sexual lumpenizado. La simulación de poses y signos que realiza la madama del burdel en su ritual profano al ubicarse en el lugar de Cristo recuerda que uno de los soportes libidinales de la dominación autoritaria fue el mesianismo religioso y el liderazgo caudillesco, elementos regresivos que siguieron sustentando el discurso del régimen y contradiciendo su propia retórica de la “modernización”.²⁴

Se trata de una escena, que superpone el fin del gobierno de la madama al fin del gobierno militar en el enunciado ambivalente que testifica “La última cena de este gobierno”. La declaración terrible de un final (donde lumpen y fascista se tocan), que a su vez formula la máxima de un presagio, el “gobernar un país, como se gobierna una casa,

23 Un ejemplo de la idealización de los desanclajes identitarios adjudicados a figuras como el travesti puede encontrarse en ciertos pasajes de los textos tempranos de Richard. Es preciso señalar sin embargo, que se trata de reflexiones realizadas en un determinado contexto, y que la idea de una identidad transformacional situada en un más allá de todas las determinaciones, es un punto sobre el que la propia autora ha vuelto críticamente en textos de los últimos años.

24 El video *Casa particular* se mostró en la exposición *Museo abierto*, que marca el acto inaugural del arte democrático en el país, en el año 1990. Sin embargo, el video fue retirado a causa de una escena que muestra a una de las travestis posando desnuda ante la cámara. Entre sus gestos y ademanes, la travesti muestra el truco del “candado chino”, que simula una vagina removiendo el pene hacia atrás. En una coyuntura fuertemente custodiada por la censura moral de la Iglesia Católica, fue esta escena y no la versión profana del signo eucarístico, la que provocó la censura del video. Para un abordaje de esta acción véase Carvajal, Fernanda (2013).

una *Casa particular*". La política reducida a las fuerzas domésticas del *oikos*. A economía, cuya etimología es "el gobierno de la casa". El anuncio de la difuminación de las fronteras entre economía y política, entre administración y esfera pública de la ley y de la ciudadanía, como herencias de la dictadura. Parodia funesta que anuncia, quizá, la posdictadura como paraíso de la política como administración, como economía doméstica.

Señala Oyarzún que en aquella sentencia de Marx que dice que todos los grandes hechos y personajes históricos aparecen dos veces, primero como tragedia y luego como farsa, hay ya toda una teoría del travestismo histórico. Cabe pensar aún, qué significa una historia donde los términos de la repetición se invierten. Un pasado estallado en múltiples pretéritos que de pronto devienen parodia, síntoma. Pensar en Las Yeguas del Apocalipsis, ese cuerpo marica del arte chileno de retaguardia, interrumpiendo el tiempo ("nos montamos y se detuvo el tiempo") entre la farsa y la tragedia. Quizás ahí pueda encontrarse una clave de lectura que permita truncar la lógica de lineal, progresiva, superadora, que asedia una y otra vez nuestros relatos. Una clave marica que desaprenda los imperativos arraigados de la modernidad y su catástrofe.

Bibliografía

Brescia, M. (1989), "Estrellas en calle oscura de Santiago", diario *La Época*, 1 de diciembre de 1989, s/p.

Campuzano, G. (2012), *Genealogía velada del futuro travesti*, Lima, Encuentros cercanos.

Carvajal, F. (2013), "Degenerados, artistas del fin de la raza", en *Agítese antes de Usar. Laboratorio de memorias insurrectas*, Colombia, Ediciones Lugar a Dudas (en prensa).

Epps, B., 2008, "Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer", *Revista Iberoamericana* n° 225, vol. 74, University of Pittsburg, pp. 897-920.

Fernández, J. (2004), *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*, Buenos Aires, Edhasa.

Franco, J. (1996), *Marcar diferencias cruzar fronteras*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.

Galende, F. (2009), *Filtraciones II. Conversaciones sobre el arte en Chile (de los 80 a los 90)*, Santiago de Chile, Arcis.

Haraway, D. (1995), *Ciencia, Cyborgs y Mujeres, La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.

Jiménez, M. (2012), *El homosexual en tiempos del sida: imaginarios, subjetividades y políticas públicas en Cartagena de Indias 1981-1989*, Tesis de Maestría, Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar [en línea], tomado de <<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2959/1/T1052-MEC-Jimenez-El%20homosexual.pdf>> consultado en octubre de 2012.

Lévinas, E. (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, p. 22.

Maristany, J. (2008), "Una teoría queer latinoamericana?: postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel", en *Revista Lectures du Genre*, n° 4, pp. 17-25, tomado de: <http://www.lecturesdugenre.fr/Lectures_du_genre_4/Maristany.html> Consultado en noviembre de 2012.

Mellado, J.P. (1995), *La novela chilena del grabado*, Santiago de Chile, Economías de Guerra.

——— (2009), "El verbo hecho carne. De la vanguardia genital a la homofobia blanda en la plástica chilena", en Juan Vicente Aliaga, *En todas partes. Políticas de la diversidad sexual en el arte*, Ed. Santiago de Compostela, Centro Galego de Arte Contemporáneo, pp. 73-91.

Montecinos S. (2010), *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago de Chile, Catalonia.

Oyarzún, P. (1999a), "Arte en Chile de veinte, treinta años", en *Arte, visualidad e historia*, Santiago de Chile, Editorial la blanca montaña, pp. 191-238.

——— (1999b), "Una cicatriz, la belleza", en *Arte, visualidad e historia*, Santiago de Chile, Editorial la blanca montaña, pp. 273-281.

Perlongher, N. (1993), *La prostitución masculina*, Buenos Aires, Ediciones Urraca.

——— (2008), "La desaparición de la homosexualidad", en *Prosa Plebeya*, Buenos Aires, Colihue, pp. 85-90.

Preciado, B. (2011), "El Ocaña que merecemos. Campcuetualismo, subalternidad y políticas performativas", en *Ocaña*, Barcelona, La Virreina, Centro de la Imagen.

Quijano, A. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina", en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Richard, N. (1980), *Cuerpo correccional*, Editorial Santiago de Chile.

——— (1985), *La cita amorosa (Sobre la pintura de Juan Dávila)*, Francisco Zegers, Santiago de Chile.

——— (1993), *Masculino/Femenino: Políticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor.

——— (1998), *Residuos y Metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

——— (2004), "Lo político y lo crítico en el arte '¿Quién teme a la neovanguardia?'"', en *Pensamiento de los Confines*, N°15, Buenos Aires, pp. 17-28.

——— (2007) [1986], *Márgenes e Instituciones*, Santiago de Chile, Metales Pesados.

Rivas, F. (2011), "Diga queer con la lengua afuera. Sobre las confusiones del debate latinoamericano", en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del segundo circuito de disidencia sexual*, Santiago de Chile, Coordinadora Universitaria por la disidencia sexual, pp. 59-75.

Rivas, F. (2013), "Travestismos", en Red conceptualismos del sur (eds.), *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, pp. 247-253.

Rodríguez Arancibia, E. (1950), *La cueca chilena: coreografía y significado de esta danza*, Santiago de Chile, Taller Gráfico, Casa Nacional del Niño.

Rojas, S. (2006), "Cuerpo, lenguaje, representación", en Nelly Richard (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.

Sarduy, S. (1982), *La simulación*, Caracas, Monte Ávila Editores.

Sutherland, J. (2009), *Nación marica. Prácticas Culturales y crítica activista*, Santiago de Chile, Los mecanismos de la Medusa, p. 131

Thayer, W. (2002), "El Golpe como consumación de la vanguardia", en *Revista Extremo Occidente*, N° 2, Santiago de Chile, Universidad Arcis, pp. 54-58.

Wittig, M. (1992), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.

2. Políticas culturales



“En nombre de los otros.” Ciudadanía y políticas culturales

Laura Ferreño*

Presentación

Preguntarnos por el rol que “deben” cumplir las políticas culturales en América Latina es uno de los aspectos más interesantes que se debaten en el presente. No, por supuesto, porque existan tensiones preocupantes desde el punto de vista de la discusión académica con respecto a lo que se espera de dicho rol sino porque no queda claro cómo alcanzar la tan ansiada meta.

¿Es posible que en los contextos actuales podamos desprendernos de nociones y categorías *naturalizadas* dentro de los propios espacios intelectuales que es –en definitiva– desde donde se supone se critica la reificación de ciertas políticas gubernamentales a pesar de supuestos discursos “inclusivos”?

¿Qué esperamos como sociedad de los gobiernos de la región con respecto a la problemática? Pero fundamentalmente, ¿qué debates y aportes deseamos que se desarrollen desde los ámbitos académicos y artísticos? Presumimos acaso impactos en los sentidos sedimentados y naturalizados de las formas de concebir y reproducir los relatos hegemónicos de los “hacedores de cultura”, transformando así la batalla por la cultura en un campo por la apropiación de los relatos y los espacios sociales dominantes.

¿De qué hablamos cuando hablamos de políticas culturales?

Existe actualmente en algunos países de la región un incentivo hacia aquellas políticas focalizadas, que se perciben como dispositivos que pueden contribuir –sin duda– a posibilitar que sectores “vulnerables” accedan dentro de su comunidad, a ciertas prácticas vedadas como consecuencia de la pobreza y la marginalidad en la cual viven (como integrar grupos de danzas clásicas u orquestas sinfónicas). Sin embargo, políticas de estas características pueden alentar a la vez el fortalecimiento de esas fronteras espaciales y simbólicas (las mismas que estas políticas intentan derribar) que, sin embargo, en muchos sentidos siguen siendo infranqueables para estos grupos más vulnerables y

* Laura Ferreño es argentina y alumna del Doctorado de Antropología Social (IDAES/UNSAM).

pobres, al fomentar que las personas permanezcan en sus barrios, en vez de estimular la circulación fuera de los límites comunales. Este tipo de programas evidenciaría la tensión entre una supuesta “democratización de la cultura”, orientada a que estos sectores de la población disfruten de “bienes” culturales a los que en general no tienen acceso, es decir, puedan realizar prácticas que por su posición socioeconómica generalmente no conocen o están imposibilitadas de realizar; pero refuerzan, al mismo tiempo, una noción de “una cultura”, la “alta cultura” implícitamente superior a otras prácticas culturales. Surge entonces la necesidad de promoverla para integrar a los otros grupos, aquellos que “no tienen cultura” y para ello “se les lleva la cultura”. Este mecanismo de fundamentación de las políticas culturales presupone una noción esencializante de cultura que amparada en un discurso igualitarista y universalista *guetiza* a la población, al reforzar las fronteras territoriales y las barreras simbólicas, obstaculiza el contacto entre los diversos grupos identitarios, aquellos que desde el relato oficial se los quiere integrar al tejido social.

¿Cómo vamos a visibilizar a aquellos “otros” a quienes decimos integrar si los seguimos “imaginándolos” como un *otro* circunscripto prudentemente dentro de sus propios límites territoriales? ¿Integramos a partir de esta “esencialización” o solo aggonarnos un relato oficial volviéndolo más acorde a los vientos políticos de la región? Si como plantea Stravrakakis (2010) podemos comprar estilos identitarios pero no una identidad –consumir comida china no nos transforma en chinos, ni una Big Mac en *americans*– entonces ¿cómo afecta al chico pobre que integra la orquesta sinfónica del barrio marginal donde vive decodificar un mundo al cual probablemente nunca pertenecerá? Devenir en instrumentista no le otorga el derecho a los ritos de pasaje y a la ansiada pertenencia, solo le permite sentirse parte de ese mundo que comparte cuando toca su instrumento porque no parece tan plausible que las fronteras de clase y simbólicas del presente desaparezcan mañana. Envueltos en espacios estigmatizantes y violentos donde la pobreza los encierra frente a un mundo circundante amenazante, la respuesta no sería quizá sacar a los vecinos de esos barrios hacia “afuera”. ¿Por qué desde las administraciones gubernamentales se evitan las “mixturizaciones”? Desde esta perspectiva auspiciar una teórica pax social no debería presuponer quizá favorecer la seguridad de la ciudadanía –entendida como un involucramiento de *todos*– desde una apelación a la “convivencia” en vez del aislamiento que reproduce y reifica; pero plantearnos ese objetivo implica entonces pensar el espacio público desde otra perspectiva, desde una perspectiva creativa y provocadora, que interpele a toda la ciudadanía y valore los ámbitos de contacto públicos como aquellos de argamasa de la vida social (Sommer).

En este sentido, coincidimos con Nussbaum (2010), para quien la democracia solo será estable si incentiva el pensamiento crítico y la creatividad a partir de las artes y de las humanidades, en definitiva si cuenta con ciudadanos educados para tal fin. La educación no nos prepara únicamente para el trabajo y para darle sentido a nuestras vidas sino también para la solidificación de los lazos ciudadanos. La democracia solo es posible si sostenemos una educación que contribuya a aumentar la equidad en el acceso a los bienes públicos y combata la desigualdad. Ello supone descentrarse de la crítica autocomplaciente, según la cual no importa lo que hagan las invenciones o intervenciones creativas para hacer tolerable el sistema, sino por el contrario, comenzar

a concebir aportes sociales que estimulen el desarrollo de las prácticas culturales. En ese sentido, para Sommer las manifestaciones artísticas son el fundamento de la vida democrática, sin creatividad no hay ciudadanía posible.

Significados de los presupuestos teóricos

Como sugiere Stravarakakis (2010) la reproducción del orden hegemónico conlleva la aceptación por parte de la ciudadanía de los mensajes transmitidos por la autoridad, incluso dentro de los espacios que constituyen el mundo ilustrado. La obediencia hacia la autoridad es tan potente que importa menos el contenido del mensaje que la fuente de donde emana. En la Argentina se pretendió en la década de 1980 desde el marco jurídico sostener esta noción para justificar la violación de los derechos humanos a partir de la denominada Obediencia Debida, pero ello excedió los ámbitos de las fuerzas armadas. El poder de las palabras subyace en la creencia de su legitimidad y en la legitimidad misma de quienes las pronuncian. Es posible entonces quizá, transformar el disenso y la desobediencia en acción pero ello no ocurrirá espontáneamente. Es necesario pensar desde una acepción más vasta lo político, y asimismo, debemos empezar a comprender que la política cultural es un ámbito más amplio que aquel que lo acota a la administración gubernamental. Si como sugieren algunos autores (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001) podemos reconocer como política cultural las prácticas políticas desafiantes de los individuos, en tanto a través de ellas estos buscan otorgar nuevos sentidos a los significados de ciudadanía y democracia, es posible entonces democratizar la sociedad a partir del cuestionamiento de los límites del sistema político. Los movimientos emergentes buscan así su reconocimiento y tornarse visibles, desestabilizan conceptos dominantes –como el de raza– y ponen en marcha una política cultural aun cuando no tengan conciencia de ello. ¿Qué sucede, en cambio, cuando las personas no se encuentran organizadas política ni socialmente?

Algunos intelectuales (Escobar, Álvarez y Dagnino, *ibídem*) consideran que las prácticas no se pueden aislar de los significados. Pero es en la política cultural donde se determina quiénes tienen el poder de precisar los significados y a su vez influir en la aceptación o el cuestionamiento de las relaciones de poder imperantes. Por lo tanto, las subjetividades y las identidades sedimentadas dentro de un contexto determinado atraviesan las intervenciones políticas.

Los espacios públicos se establecen como los ámbitos donde se visibilizan las identidades y donde se manifiestan las exigencias y necesidades de los grupos subalternos. Estos “no ciudadanos” que soportan la exclusión en variadas formas, entre ellas, la sociocultural, intentan redefinir las reglas de pertenencia de una sociedad de la que quieren formar parte. Las políticas neoliberales y la globalización delimitaron los espacios político-culturales donde estos movimientos sociales manifiestan sus luchas por la pertenencia; pero no les resulta sencillo. La despolitización de estos grupos subalternos o una politización “inducida” es un buen camino para reproducir el *statu quo* y la desigualdad imperante.

Qué es realmente aquello que se espera entonces que *den* las políticas culturales a la comunidad. Es al Estado al que a través de los gobiernos de turno le corresponde

diseñar dichas políticas o por el contrario deberíamos preguntarnos, cuál es rol que les incumbiría a los ciudadanos en la elaboración de estas políticas. La pregunta correcta no debería invertir entonces los términos ¿qué deben “dar”, en tanto “hacedores”, los ciudadanos a las políticas culturales? Si ello fuera así ¿cuál sería la función que cumplirían en estos contextos los sistemas de información cultural? ¿En qué indicadores se basarían? Analicemos el caso de la Argentina.

Relevamientos culturales y significados subyacentes: Dime cómo relevas y deduciré cómo defines cultura

Diversas administraciones nacionales de la región llevan adelante relevamientos que les permiten conocer las dinámicas socioculturales con el fin de perfeccionar el diseño de políticas y proyectos acordes a las necesidades de las comunidades; esas políticas serán concordantes con los aspectos de los grupos en quienes se focaliza. Este posicionamiento, un “[...] ejercicio de la cultura, entendido como una dimensión de la ciudadanía, es un elemento básico para la cohesión y la inclusión social [...] que genera al mismo tiempo, confianza y autoestima no solo a los individuos, sino también a las comunidades y naciones a las cuales pertenecen [...]”.¹ En consecuencia, problematizar la representación de las manifestaciones y de las dinámicas socioculturales, presentes en los catastros culturales realizados desde las dependencias gubernamentales, permite revelar cómo aspectos materiales e inmateriales de los grupos subalternos son invisibilizados en estas cartografías. Estas resoluciones epistemológicas expresan posicionamientos ideológicos, tanto desde el propio Estado-nación como desde su clase dirigente, en particular en lo que refiere a la concepción de “cultura” y a los aspectos que ameritan categorizar como tal.

En la Argentina este relevamiento se realiza dentro de la órbita de la Secretaría de Cultura de la Nación. Es un sistema de información cultural de alcance nacional que contiene información estadística, catastral, geográfica y legislativa sobre aspectos de la cultura argentina; está integrado por cuatro proyectos de relevamiento, medición y procesamiento de la información cultural: las estadísticas culturales, la elaboración de un Mapa Cultural de la Argentina, el relevamiento de diferentes aspectos de la Gestión Pública en Cultura y la constitución de un Centro de Documentación sobre economía cultural. La impronta estadística del sistema permea los cuatro proyectos, ya que todos enfatizan “lo medible” y cuantificable del quehacer cultural. El organismo considera estos proyectos esenciales en tanto son el instrumento basal para el diseño de las políticas culturales. Así argumenta que “[...] para poder evaluar y planificar políticas públicas eficaces y eficientes, es necesario contar con un conocimiento exhaustivo y riguroso sobre la realidad cultural [...] En tal sentido el SInCA [Sistema de Información Cultural de la Argentina] conforma una herramienta indispensable para el diseño e implementación de políticas públicas de fuerte impacto”.² Sin embargo, es legítimo concebir las políticas culturales en términos de “eficacia y eficiencia”, y si así fuera, a partir de qué

1 OEI-SEGIB; “Carta Cultural Iberoamericana”, Montevideo, 2006, Preámbulo. También se puede consultar en <http://www.culturasiberoamericanas.org>

2 Véase <http://sinca.cultura.gov.ar/sic/index.php>.

indicadores lo determinaríamos. En el caso del SInCa, se focaliza en la centralidad de los cambios tecnológicos, productivos y financieros de la cultura en los últimos años.

Pero esta es una visión sesgada y parcial de la visión política de la realidad cultural, la política supone introducir sujetos y objetos nuevos y hacer visibles aquellos que no lo eran, permitiendo entonces la legitimización de una autoridad que despliega sentidos “educados” ante otros que carecen de dicha virtud (Rancière, 2005).

Percibir las culturas de manera estable supone que las personas y los objetos permanecen en un lugar asignado, defienden un “consenso” objetivado que enmascara los grupos excluidos, reduce los conflictos a un problema negociable entre partes y consiente una visibilidad que suprime a los sujetos “sobrantes” de la política. Esta despolitización puede problematizarse permitiendo que en el espacio público se expresen los disensos, las incongruencias y las contradicciones. En términos de Sommer (mimeo) todos somos agentes culturales, en tanto hacemos, reflejamos, asignamos, votamos o nos abstenemos; a partir de estas y múltiples formas llevamos vidas sociales construidas culturalmente; somos agentes, seamos o no conscientes de los propósitos y efectos buscados. La lógica presente en los fundamentos del SInCa ¿podemos extrapolarla a otros programas?

Puntos de Cultura es un programa en el que desde la Secretaría de Cultura de la Nación “[...] las políticas culturales se convierten en herramienta de debate, discusión y construcción sobre el modelo de país que queremos, entendiendo la cultura como una herramienta de transformación social e instrumento fundamental para el desarrollo de un país con inclusión”.³ El debate se da desde una visión en singular de la cultura, la “cultura como herramienta de transformación” se presenta como una frontera simbólica que reproduce categorías “puras”, otorgándole un significado e identidad únicos. Se evita así desestabilizar la cultura al sostener las reglas y códigos no escritos (Hall, 2010). Las fronteras simbólicas son centrales porque establecen la “diferencia” y nos conducen, metafóricamente, a cerrar rangos, a apoyar la cultura, a estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como distinta. “La ‘naturalización’ es [...] una estrategia representacional diseñada para fijar la ‘diferencia’ [...] Es un intento de detener el ‘resbalamiento’ inevitable del significado, para garantizar el ‘cerramiento’ discursivo o ideológico” (ibídem: 428).

El principal objetivo de este programa es impulsar propuestas socioculturales de la sociedad civil a través del financiamiento de proyectos presentados y elaborados por los interesados –un mecanismo similar al implementado por el Banco Mundial mediante los fondos participativos desde la década de 1990– y promover asimismo, una red nacional de organizaciones culturales interconectadas, que afiancen el tejido social, el asociativismo y las identidades de las comunidades más vulnerables. Desde la Secretaría se lo percibe como un instrumento que favorece el “avance hacia la democratización de la cultura”; este marco conceptual del relato oficial constituiría un ejemplo de cerramiento discursivo de las fronteras simbólicas. Financiar proyectos comunitarios democratiza la cultura, pero ¿cuál cultura?, ¿la de ellos entre ellos? o ¿“nuestra cultura” qué fija la diferencia al visibilizarla?

Si la estrategia es fomentar la producción comunitaria a través del aporte de re-

3 <http://puntosdecultura.cultura.gob.ar/1-3-fundamentos/>.

cursos y las expresiones de la cultura popular, invisibilizadas y relegadas por la cultura hegemónica y dominante, revalorizar las distintas identidades étnico-culturales, y construir colectivamente redes interconectadas que a partir de la diversidad logren mejorar la calidad de vida de todos,⁴ quedarán reflejados estos nuevos indicadores en el SInCA, serán finalmente esos otros incorporados a un nos(otros) y se deshacerán de un estereotipo para formar parte de otro, un otro que finalmente los incluya.

La cultura política de las políticas culturales

Las políticas culturales funcionan como dispositivos de las relaciones de fuerza sociales vigentes en un contexto determinado. Si la cultura produce al individuo e impacta sobre las relaciones sociales, toda política cultural debería incidir positivamente en la vida cotidiana de las personas, pero ¿cómo? Si la cultura atraviesa las diversas facetas de la vida de los sujetos, las políticas culturales no deben ser ajenas a ello, deben inmiscuirse en los intersticios micro para visibilizar la desigualdad inherente a relaciones de poder asimétricas que atraviesan los grupos subalternos.

Políticas como Puntos de Cultura, ¿tornan visibles los grupos subalternos y los transforman en agentes de cambio o los reifican desde otras perspectivas? Puntos de Cultura debería favorecer la participación ciudadana y a través de ella un ejercicio del poder de estos grupos subalternos que lo apropien como un saber naturalizado dentro del grupo.

Incentivar las manifestaciones culturales potenciará el pensamiento crítico y los sentidos de diferencia. Si las políticas culturales delimitan aquellos que tienen el poder de definir los significados, visibilizar a los sujetos favorecerá la posibilidad de cuestionar o aceptar relaciones de poder vigentes. Esta posibilidad de veto permite transmutar un no ciudadano en un ciudadano, un Otro en un nos(otros).

Los sistemas de información cultural nacionales deben además trabajar de forma descentralizada y conjuntamente con los ejecutivos provinciales y los gobiernos locales, los que dotados de instituciones en contacto directo con la ciudadanía aseguren con esta una "sintonía fina" que puede traducirse en políticas acordes a las necesidades sociales. Sin embargo, es fundamental que consoliden los vínculos con los espacios académicos desde donde aprehenderán la realidad holísticamente, más allá del cortoplacismo de las gestiones administrativas gubernamentales y asimismo en sintonía con los organismos de la sociedad civil que le ofrecerán una comprensión de las diversas formas que puede asumir el patrimonio inmaterial y las posibles gestiones de rescate cuando este esté amenazado. Si se pretende dar batalla a las desigualdades imperantes, las políticas culturales deben dejar de proyectarse desde la lógica de una gestión administrativa de gobierno y redefinirse en programas a mediano plazo donde la participación de los destinatarios sea efectiva y no meramente discursiva. De las diversas manifestaciones culturales participamos todos de formas muy dispares, por lo tanto, las gestiones gubernamentales no podemos visualizarlas como un aprendizaje donde la relación desigual entre el maestro y el alumno es la base de la enseñanza. Las expresiones culturales nos permiten a todos explorar

4 Ídem.

nuestras habilidades y nuestras flaquezas, explorar espacios donde todos seremos maestros y alumnos en distintas circunstancias, pero siempre, siempre nos sentiremos involucrados.

Los espacios públicos deben convertirse en ámbitos de circulación e imbricación, donde la institucionalidad exprese una ciudadanía cultural en ciernes.

Bibliografía

Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (2001), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Madrid, Taurus e ICANH.

Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Hall, Stuart (2010) [1997], "El espectáculo del 'Otro'", en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envión Editores-IEP Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Nun, José (2011), "Desigualdades y cultura", Ponencia presentada en el Encuentro Políticas Culturales para una mayor igualdad, Buenos Aires, 10 de noviembre, IDAES/ UNSAM.

Nussbaum, Martha (2010), "La crisis silenciosa", en *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz.

OEI-SEGIB (2006), *Carta Cultural Iberoamericana*, Montevideo. También se puede consultar en <http://www.culturasiberoamericanas.org/>.

Programa Puntos de Cultura, en <http://puntosdecultura.cultura.gob.ar/>.

Rancière, Jacques (2005), *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona.

Sistema de Información Cultural de la Argentina (SInCA), en <http://sinca.cultura.gov.ar/>. Consultado el 11-10-2012.

Sommer, Doris (2005), *Arte y responsabilidad social*, Mimeo.

Stravarakakis, Yannis (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Trouillot, Michel-Rolph (2010) [2003], "Adieu, cultura: surge un nuevo deber", en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Ceso-Universidad del Cauca.



As políticas culturais como espaço de intervenção crítica dos estudos culturais

Luciana Piazzon Barbosa Lima*

Apresentação

Na discussão sobre a especificidade dos estudos culturais e suas formas de intervenção para além da academia, sobretudo no contexto latino-americano, tem chamado a atenção o debate em torno dos vínculos e intersecções entre este projeto intelectual e o campo das políticas culturais. Se por um lado há aqueles que argumentam serem as políticas culturais um espaço privilegiado de atuação política como preconizada pelos estudos culturais, por outro há aqueles que argumentam que há incompatibilidade entre ambos os universos, na medida em que a gestão pública trabalharia com a planificação e administração da cultura e os estudos culturais a vinculariam, do contrário, às possibilidades de ruptura no que tange às relações de poder.

Segundo os críticos da gestão cultural, as iniciativas vinculadas ao campo das políticas culturais não dariam margem à potencialidade crítica trazida pelos estudos culturais. O cerne deste argumento estaria em que as práticas vinculadas aos estudos culturais buscariam a transformação social, enquanto as práticas vinculadas à gestão pública buscariam a manutenção do *status quo* e da governabilidade. Fazendo um contraponto a essa crítica, este ensaio tem como objetivo indicar de que maneira é possível vincular o projeto intelectual dos estudos culturais às políticas públicas de cultura, sem prejuízo de seu caráter crítico e transformador.

Esclarecendo conceitos

Antes de nos voltarmos à análise dos argumentos que nos levam a entender as políticas culturais como espaço possível de intervenção política dos estudos culturais, é necessário esclarecer alguns pressupostos que orientam a discussão. Partimos assim, antes de mais nada, da necessidade de explicitar alguns dos conceitos-chave presentes em nossa argumentação.

Em primeiro lugar, pela compreensão do que sejam as políticas culturais. De acordo

* Luciana Piazzon Barbosa Lima es brasileña y magíster en Estudios Culturales (EACH-USP).

com a Unesco (1969, tradução nossa), a política cultural pode ser definida como “conjunto de princípios operacionais, práticas administrativas e orçamentárias e procedimentos que fornecem uma base para a ação cultural do Estado”. Apoiando-nos nessa definição, optamos por trabalhar com uma noção restrita de política cultural, que se limita à atuação do Estado no campo da cultura. Esta se diferencia da abordagem de outros autores, que atribuem ao campo da política cultural não apenas a ação estatal como também a de outros agentes, sejam as instituições civis e grupos comunitários (García Canclini, 1987: 26), sejam os produtores profissionais, as empresas privadas e as associações voluntárias, que envolvem não apenas a administração pública como o mercado e as comunidades (Brunner, 1985).

A opção pela definição das políticas culturais como campo de ação do Estado não implica, no entanto, que não haja outros atores envolvidos com as mesmas. A atuação do Estado no campo da cultura, em verdade, só ganha sentido a partir do apoio e interação com a sociedade civil, campo privilegiado da produção, difusão e consumo cultural. Assim, invariavelmente a ação do Estado na cultura pressupõe a interlocução com atores, até porque, como veremos à diante, em grande medida não é o Estado quem “faz cultura”, mas sim os artistas, grupos comunitários, instituições da sociedade civil e assim por diante.

De qualquer forma, ainda que saibamos das limitações implicadas nessa escolha, compreendemos as políticas públicas para a cultura como parte das políticas culturais em um sentido ainda mais amplo, entendidas estas, por sua vez, como o espaço de conflito entre diferentes concepções de mundo, representações, significados e práticas culturais, a partir de diferentes estratégias políticas dos diversos atores sociais (Alvarez, Dagnino, Escobar, 1998). A adoção da noção restrita justifica-se, porém, na medida em que nos interessa discutir a “validade” da intervenção dos estudos culturais no âmbito estatal, além de partirmos do próprio debate existente, centrado no âmbito da gestão pública.

Além de delimitar o campo das políticas culturais com o qual trabalharemos, é importante detalhar ainda a compreensão que trazemos dos estudos culturais, no sentido de evidenciar algumas de suas características fundamentais. Nesse sentido, chamamos atenção especificamente para a vocação política dos estudos culturais:

Los estudios culturales, como toda teoría crítica, problematizan el imaginario positivista de un conocimiento por fuera de lo político (la tajante distinción entre hecho y valor, entre sujeto y objeto, así como la posibilidad de la neutralidad valorativa) para considerar que el saber tiene sentido en tanto se articula con la transformación social, con un proyecto político (Restrepo, 2012: 129).

A prática intelectual nesse campo, portanto, busca vincular-se a intervenções políticas concretas. Assim, ao trabalhar especialmente com questões contemporâneas, os estudos culturais trazem consigo a necessidade de intervir politicamente, ampliando a sua repercussão para além da esfera estritamente acadêmica. Com isso, além de buscar romper com as fronteiras disciplinares a partir de projetos e iniciativas inter ou transdisciplinares, os estudos culturais buscam ainda romper com a pureza acadêmica, atuando também em contextos fora do âmbito universitário. Nesse sentido, ao trabalhar

com alguns dos traços distintivos mais interessantes dos estudos culturais, afirma Nelly Richard:

[...] mencionaría la voluntad de politizar la cuestión del saber y de desbordar los límites de autoreferencialidad del discurso académico vinculando el adentro de la universidad con el afuera de la realidad social y política mediante diversas estrategias de intervención (Richard, 2010: 162).

Além da perspectiva da intervenção social e política, destacamos ainda a heterogeneidade dos estudos culturais, que contempla não apenas diferentes abordagens e uma multiplicidade de objetos, como também diferentes estratégias de intervenção. Nesse sentido, um dos objetivos deste projeto intelectual consiste em “pensar la práctica intelectual en su imbricación sociopolítica, interviniendo en escenarios educativos, organizacionales, mediáticos, estatales o muchos otros”¹ (Grimson et al, 2010: 29).

Partindo da rejeição de teorias pré-definidas para o entendimento da realidade, a perspectiva do trabalho intelectual desenvolvido nesse campo parte da realização de trabalhos empíricos. Assim, os estudos culturais buscam desenvolver métodos que partem dos contextos concretos em que atuam: “En oposición a este reduccionismo teórico, los estudios culturales se plantearían como un contextualismo radical, como una teorización de lo concreto, como una teoría sin garantías” (Restrepo, 2012: 133).

Por fim, destacamos ainda a abordagem de questões envolvendo a cultura e o poder, a partir de uma visão que compreende as manifestações culturais não como exterioridade, mas como parte das relações sociais. Tendo em vista superar a dicotomia entre as perspectivas materialista e idealista e seus determinismos teóricos, os estudos culturais buscam colocar em evidência as relações que se estabelecem entre o mundo das ideias e o mundo material, entendendo-os a partir de uma perspectiva dialética. Precursora desta abordagem, a noção do materialismo cultural presente na obra de Williams indica assim a investigação dos vínculos existentes entre o universo da cultura e a ordem política, econômica e social (Cevasco, 2003), inserindo-a portanto nas relações de poder.

Assim, colocamos em evidência estas características não apenas por serem traços importantes que indicam a especificidade dos estudos culturais, como aspectos fundamentais que nos interessam discutir na abordagem da intersecção dos estudos culturais com o campo das políticas culturais – entendidas aqui, como vimos, como a atuação do Estado no campo da cultura.

0 Estado como espaço de luta política

Entendendo os estudos culturais a partir de sua vocação política, um dos principais argumentos que indicam a potencialidade de sua intervenção no âmbito das políticas culturais diz respeito à compreensão do próprio Estado como arena em disputa. Segundo definição de García Linera,

1 Aqui vale destacar que o Estado aparece como um dos espaços possíveis de intervenção política, o que será trabalhado em detalhes na próxima seção.

El Estado es una relación y un conjunto de estructuras que es resultado de la lucha política. El Estado es un campo de lucha y una forma de lucha política, a la vez que se pretende que sea la forma de unificación de territorios y poblaciones divididas por criterios de propiedad, poder político y cultura. La lucha política se está desplegando fuera y dentro del Estado, un Estado dividido por el modo en que los sujetos que gobiernan diferentes niveles y espacios relacionan las estructuras estatales con las estructuras sociales (García Linera, 2010: 5).

Assim, partimos do pressuposto que a disputa política se dá, também, internamente às estruturas estatais. Contra uma visão simplista de que o Estado reflete puramente os interesses da classe dominante de maneira irremediável, entendemos que há espaço para disputar a própria atuação do Estado, não sendo esta algo que está dado, sem possibilidade de intervenção. Sendo o contextualismo radical é prerrogativa dos estudos culturais, é preciso analisar o Estado também do ponto de vista contextual, avaliando as possibilidades e limites à realização de transformações a partir “de dentro”.

Por sua vez, os estudos culturais, como vimos, não são apenas estudos, mas buscam desenvolver reflexões teóricas em consonância com a necessidade de lidar com questões sociais e políticas concretas, a partir destes contextos específicos. Eles não são, portanto, uma disciplina acadêmica, mas se localizam na inter-relação da academia com outros lugares políticos, sendo o Estado um destes lugares, em que se dá a disputa pela esfera pública. Além disso, se os estudos culturais se pautam pela articulação entre cultura e poder, entendemos ser o Estado um dos espaços privilegiados de exercício do poder, uma vez que conjuga o poder de coerção e legitimação ao poder econômico, materializado, este último, pela cobrança de impostos e administração do orçamento público.

Tendo isto em mente, podemos dizer que uma das principais atribuições do Estado consiste no desenvolvimento e implementação de políticas públicas, por meio de medidas que envolvem regulamentação e recursos orçamentários, bem como decisões de caráter político. De acordo com Maria Paula Dallari Bucci,

Políticas públicas são programas de ação governamental visando coordenar os meios à disposição do Estado e as atividades privadas para a realização de objetivos socialmente relevantes e politicamente determinados (Bucci, 2002: 241).

Retomando a discussão sobre a questão do poder, cabe dizer que a definição destes objetivos é também uma escolha política. Na medida em que as decisões se centram, em especial, nas definições relativas à distribuição dos recursos, isso não está desvinculado de escolhas baseadas em valores e visões da sociedade. O Estado é formado, assim, não apenas por suas instituições, mas também por ideias e por uma correlação de forças políticas, o que faz com que, ainda na visão de Linera, ele se constitua enquanto campo de disputa pela reprodução ou transformação da ordem social (García Linera, 2010: 5).

Isso se aplica, da mesma forma, no âmbito das políticas culturais. A política cultural, em específico, constitui um dos eixos de apoio não apenas à produção e circulação de bens e serviços artísticos como também às práticas culturais enraizadas, sendo ainda uma das fontes potenciais na promoção do acesso aos meios de produção, difusão e

ao consumo cultural, por meio do financiamento estatal. Nesse sentido, na atuação do Estado na área da cultura há escolhas que implicam em fortalecer, concretamente, determinados paradigmas ou manifestações culturais em detrimento de outros, por exemplo no investimento em práticas consagradas ou não, viáveis comercialmente ou não, e assim por diante. O que se quer afirmar é que fica evidente, portanto, a vinculação entre cultura e poder no que diz respeito à atuação do Estado no campo da cultura:

El área de las políticas culturales se ha constituido de modo simultáneo desde múltiples esferas como uno de los campos de intervención en torno a la idea de cultura y poder, y por tanto está particularmente ubicada en la encrucijada entre transformaciones teóricas y cambios en el espacio público (Ochoa Gautier, 2002: 214).

Com isso, entendemos que os estudos culturais apresentam um potencial de intervenção crítica e propositiva no contexto das políticas culturais, o que se apresenta tanto por meio da formulação e desenho de políticas, quanto pelo tensionamento dos conceitos de cultura que as embasam. Na referência às práticas intelectuais que envolvem cultura e poder e que “não estão orientadas apenas à produzir escritos”, Daniel Mato indica a formulação de políticas culturais para os Estados como uma destas práticas (Mato, 2002: 38). Na mesma direção, Mareia Quintero defende que a vitalidade do próprio campo dos estudos culturais está na articulação com práticas fora da universidade, a exemplo da gestão cultural e do desenho de políticas públicas (Grimson et al, 2010).

No que diz respeito à formulação de políticas, pode-se dizer ainda que a própria concepção das políticas culturais consiste em uma prática cultural, carregada de valores e significados que implicam também em relações de poder. Como afirmava Gilberto Gil em seu discurso de posse como ministro da cultura no Brasil:

[...] não cabe ao Estado fazer cultura, a não ser num sentido muito específico e inevitável. No sentido de que formular políticas públicas para a cultura é, também, produzir cultura (Gil, 2003).

Com isso, ainda que nos opuséssemos ao entendimento das políticas culturais como campo de intervenção dos estudos culturais, poderíamos dizer que, enquanto prática cultural, elas consistem também em objeto dos mesmos. Desse ponto de vista, entram em pauta como fator de disputa política as próprias concepções de cultura que subsidiam as políticas culturais. Em consonância com a visão dos estudos culturais, poderiam ser questionadas, por exemplo, as distinções entre alta e baixa cultura, em consonância com a visão dos estudos culturais.

Em resumo, entendemos que, por estarem voltadas à distribuição de recursos estatais - que impactam também na distribuição e valorização de capitais simbólicos, as políticas culturais estão vinculadas à questão do poder. Em termos do projeto intelectual dos estudos culturais, pode-se afirmar, portanto, que as políticas culturais consistem em uma das formas de compreensão da cultura que possibilitam agir politicamente. A atuação em torno dessas políticas faz assim com que a produção teórica possa estar vinculada a um projeto concreto de intervenção, nesse caso no âmbito da administração pública.

As concepções de cultura e as políticas culturais

Em “Palavras-chave – um vocabulário de cultura e sociedade”, Raymond Williams evidencia de que maneira a linguagem está vinculada às condições sociais, econômicas e políticas, o que faz com que os sentidos dados a determinados conceitos se alterem, alterando também seus usos (Williams, 2007).² A partir da discussão sobre o conceito de cultura, buscamos demonstrar de que modo sua compreensão apresenta influências sobre as escolhas que giram em torno das políticas culturais, sendo este um dos eixos de possível intervenção dos estudos culturais nesse campo. Partimos, assim, bastante influenciados pela abordagem clássica dos estudos culturais ingleses, que, segundo Cevalco (2001: 55) “parte do princípio de que a cultura é um conceito crucial que tem que ser reapropriado para usos mais democráticos”. Nossa atenção se volta, portanto, à maneira como esta reapropriação pode se dar, também em relação às políticas culturais.

No que diz respeito ao conceito de cultura, ainda em “Palavras-chave” Williams nos demonstra de que forma este foi se alternando historicamente, passando do cultivo da natureza ao cultivo da mente, implicando na ideia de um processo de desenvolvimento intelectual e estético e chegando mesmo à noção de bens que vão sendo adquiridos, e que distinguem os homens entre si. Em outro aspecto, na direção do romantismo e da antropologia, o autor trata também da noção de cultura como um modo particular de vida, naquilo que este se liga ao universo do simbólico - que por sua vez não está desvinculado das formas de organização social.

A partir desta visão inicial, nos interessa aqui distinguirmos entre a cultura como belas-artes e a cultura como experiência ordinária (Williams, 1989a), seguindo o caminho proposto pelo mesmo autor. No primeiro caso, a cultura é entendida em um sentido bastante especializado, como um esfera separada da vida cotidiana onde se produzem as grandes obras, sendo, assim, bastante exclusiva, restrita à classe artística e seus consumidores especializados.³ Por outro lado, o entendimento da cultura como experiência ordinária é inclusiva, uma vez que todos experienciam os processos de imaginação criativa, formação de significados e valores e compreensão do mundo, independente dos espaços específicos e contextos aos quais se relacionam:

Related to this stress was the assertion that culture is ordinary: that there is not a special class, or group of men, who are involved in the creation of meanings and values, either in a general sense or in specific art and belief (Williams, 1989b: 34).

Desse ponto de vista, a cultura consiste em uma atividade humana primária, que estrutura formas, instituições, relações, significados e propósitos e está não apenas relacionada à criação individual, como também ao treinamento para a convivência social e aos modos de vida. Com isso, a arte é entendida como um processo específico de

2 “Nas questões de referência e aplicabilidade, analiticamente subjacentes a qualquer uso específico, é necessário insistir que os problemas mais ativos de significado estão sempre primordialmente embutidos nas relações reais, e que tanto os significados quanto as relações são caracteristicamente diversos e variáveis, dentro das estruturas de ordens sociais específicas e dos processos de mudança social e histórica” (Williams, 2007: 39).

3 Sobre a concepção artística e seu consumo como forma de distinção social, ver Bourdieu, 2007.

esforço criativo, dentre tantos outros que são parte do processo geral de descoberta, criação e comunicação. Tendo em mente que, enquanto belas-artes, a cultura fora historicamente produzida sempre pela ou para a classe dominante, a adoção desta concepção ampliada implica, em última instância, na não exclusão de outras formas de expressão não consagradas.

Estas duas concepções não apenas demonstram diferentes visões da cultura como nos permitem avaliar as implicações que se apresentam em termos da política cultural. Isso porque a compreensão da cultura como belas-artes dá abertura a apenas duas possibilidades: sua manutenção como uma reserva para a minoria, na visão conservadora, ou sua distribuição por meio de uma prática difusionista, na visão democratizante. Nesse aspecto, em termos de políticas culturais ela acaba por se apresentar, no primeiro caso, por meio do mero apoio à produção cultural consagrada ou, no segundo, pela democratização de bens e serviços culturais geralmente consumidos apenas pela elite, buscando ampliar o acesso a estes por parte de diversas camadas sociais.⁴

Por outro lado, a concepção ampliada da cultura visa não a extensão e difusão de valores e formas de expressão específicos, mas a remoção de obstáculos para que todos contribuam, na visão de Williams, à constituição de uma cultura comum, que não é

[...] a extensão geral do que uma minoria quer dizer e acredita, mas a criação de uma condição em que as pessoas como um todo participem na articulação dos significados e valores, e nas consequentes decisões entre este ou aquele significado ou valor⁵ (Williams apud Cevasco, 2003: 54).

Como se pode ver, nesse caso, ao invés de termos um Estado atuando tendo em vista apenas a produção, o consumo e a difusão de determinado paradigma, propõe-se o reconhecimento e respeito à diferentes formas de expressão, provenientes de diversos grupos sociais. Na visão de Isaura Botelho (Botelho, 2001: 82), “isso exige uma mudança de foco fundamental, ou seja, não se trata de colocar a cultura (que cultura?) ao alcance de todos, mas de fazer com que todos os grupos possam viver sua própria cultura”. Dessa forma, busca-se ir além de um processo de democratização cultural para realização plena de uma democracia cultural, que garante o respeito e o acesso aos meios de produção e difusão cultural a uma pluralidade de sistemas culturais:

Puesto que no hay una sola cultura legítima, la política cultural no debe dedicarse a difundir sólo la hegemónica sino a promover el desarrollo de todas las que sean representativas de los grupos que componen una sociedad (García Cancilini, 1987: 50).

4 Esse tipo de política se basearia na circulação da produção cultural para toda a população, na diminuição das barreiras de preço por meio de subsídio estatal e nas práticas de mediação para garantia do acesso ao consumo.

5 A cultura comum constitui enfim o horizonte de luta enxergado por Williams, uma espécie de projeto utópico e político que tem como base para sua constituição a noção da cultura ordinária. Segundo ele, “In speaking of a common culture, one is asking, precisely, for that free, contributive and common process of participation in the creation of meanings and values [...]” (Williams, 1989b: 38). Ou seja, esta baseia-se não só na ideia de que todos devem ter acesso às diferentes manifestações culturais, como também a de que todos fazem cultura e devem ter acesso aos canais de comunicação e produção cultural.

Em consonância com esse processo está o rechaço à divisão entre alta e baixa cultura, característica marcante dos estudos culturais que coloca em cheque a hierarquização entre diferentes práticas e manifestações culturais, implicando também na distribuição de recursos públicos. As críticas e reflexões colocadas pelo campo dos estudos culturais, portanto, trazidas para o campo das políticas públicas, dão origem a um tipo de política não necessariamente vinculada à promoção da cultura consagrada. Trata-se assim de desmontar hierarquias existentes para ampliação democratizante do conceito, ampliação esta que se manifesta também na perspectiva das políticas culturais⁶ e que implica, enfim, em disputas na esfera pública:

Esta pluralización del texto cultural y sus posibilidades ha generado conflictos. En la práctica del diseño de las políticas culturales existe una lucha entre el objeto cultural como válido por sus dimensiones estéticas y lo simbólico como válido por la mediación que hace posible a través de su movilización (como mediador de un proceso social y cultural). [...] Así, la tensión en los modos de definir la noción misma de política cultural se traduce en luchas concretas en la esfera pública (Ochoa Gautier, 2002: 217).

Vemos, portanto, de que modo a discussão se coloca como uma discussão essencialmente política, vinculada às dimensões da cultura e do poder. O que buscamos indicar aqui, com isso, é que as reflexões e concepções colocadas pelas estudos culturais podem ser ter influência também no âmbito institucional, ainda que o Estado e as políticas públicas não fossem a preocupação central de seus precursores.

Por uma política cultural transformadora

Além da própria abordagem das concepções de cultura subjacentes à atuação do Estado no campo da cultura, há outros fatores que permitem pensar a política cultural em consonância com o projeto intelectual e político dos estudos culturais, em contraposição à ideia de que estes dois universos seriam incompatíveis.

Do ponto de vista dos defensores dessa oposição, é possível identificar pelo menos dois fatores que levariam à incompatibilidade das políticas culturais com os estudos culturais. Em primeiro lugar, a ideia que a gestão cultural transforma a cultura em objeto, em oposição à noção mais ampla e difusa dos estudos culturais. Em segundo lugar, a ideia de que as políticas culturais implicam em planificação, organização e governabilidade, incompatíveis com as lógicas de ruptura, contestação e problematização imbricadas no projeto dos estudos culturais.

No que diz respeito ao primeiro ponto, ainda que concordemos de alguma forma que a cultura é vista nesse campo, muitas vezes, de modo objetivado, entende-

6 A partir destas questões podemos compreender, portanto, também a cultura como um conceito em disputa: "Como se vê, mais do que um conceito a ser usado, cultura, como tantas outras palavras, traz nas suas extensões e ambiguidades a história de disputas em torno da fixação de seu sentido para cumprir determinada função social" (CEVASCO, 2001: 46). No que diz respeito a este ensaio, podemos dizer que tais disputas se reproduzem também no campo das políticas culturais, que por sua vez cumprem também determinadas funções sociais.

mos que é preciso pensar às margens do vocabulário dominante, como propõe Nelly Richard:

Desplazándonos de lo cultural al tema de las “políticas culturales”, quizás sería interesante que nos preguntáramos si todos estamos de acuerdo con las definiciones que da Georges Yúdice en sus textos más recientes donde la cultura, en tiempo globalizados, aparece principalmente como bien, servicio, mercancía, recurso, expediente, etc.: es decir, algo finalmente subordinado a lógicas de planificación y organización, de distribución, circulación y consumo. Habría que preguntarse, creo, cuáles son los márgenes que dejan los vocabularios dominantes de la gestión para una dimensión de lo cultural que se abre a la disputa entre lo hegemónico y lo contestatario pero que, además, tiene una fuerza simbólico-expresiva y performativa que desborda la simple acción político-cultural (Grimson et al, 2010: 172).

No sentido dessa afirmação, temos como possibilidade, no campo das políticas culturais, a valorização e o financiamento de processos, ao invés dos produtos e serviços culturais. Ainda que grande parte das políticas de fomento à cultura estejam pautadas pela lógica da compra de produtos e serviços (por meio do subsídio estatal, da mesma forma que no mercado), é possível pensar em políticas que se contrapõe a essa lógica e buscam o financiamento de processos:

A atividade cultural é uma atividade que se desenvolve em um tempo estendido, sendo o produto gerado ou serviço fornecido por esta apenas o resultado final. Estes produtos e serviços são construídos a partir de esforços contantes de criação e pesquisa, assim como de formação dos produtores, o que faz do processo anterior à geração do produto o momento mais rico e importante da produção cultural. Por isso, é necessário valorizar e financiar esse longo momento anterior “oculto” que se constitui como atividade encarnada de sentido, gerando impactos culturais, econômicos e sociais muito além de seus produtos (Ortellado y Lima, 2013).

Ao propiciar o apoio às atividades culturais em si, e não aos possíveis produtos e serviços gerados pelas mesmas, esse tipo de política acaba dando um tratamento não mercantil à cultura, opondo-se a um dos fatores críticos acima apontados.⁷ Nessa mesma direção, é possível dizer que houve, mais recentemente,

[...] una ampliación en la concepción general de que la política cultural es un instrumento diseñado solamente para ofrecer servicios culturales y dar acceso a ellos (espectáculos, bibliotecas, teatros, etc.), a una concepción de ésta como un instrumento que puede transformar las relaciones sociales, apoyar la diversidad e incidir en la vida ciudadana (Rosas; Nivón apud Ochoa Gautier, 2002: 217).

7 As políticas de financiamento de processos são analisadas, pelos autores, como um paradigma emergente, na medida em que aparecem em algumas iniciativas já em desenvolvimento - no caso brasileiro, representadas pelo programa Cultura Viva e seus Pontos de Cultura, no âmbito federal, e pelo programa municipal de fomento ao teatro da cidade de São Paulo.

No que diz respeito à crítica da governabilidade, por sua vez, temos que nem todas as políticas culturais implicam em planificação e controle por parte do Estado, havendo inúmeros exemplos de programas que se pautam pelo financiamento aberto de práticas culturais autônomas. Estas iniciativas estão voltadas ao apoio às manifestações culturais já em desenvolvimento, a partir de propostas colocadas pelos próprios agentes. Nesse sentido, não é o Estado quem determina o objeto do apoio e financiamento, mas apenas dispõe de recursos para apoio à artistas, coletivos ou instituições da sociedade civil, para promoção da ação cultural: uma ação que se realiza pela criação de condições para que as pessoas inventem seus próprios fins e se tornem sujeitos da cultura, e não apenas seus objetos ou consumidores (Coelho, 2001: 14).⁸

Nesse tipo de política, portanto, o que se verifica não é a imposição de ações por parte do Estado, mas seu planejamento e execução a partir das demandas das próprias comunidades. Tendo em vista esse modelo, cabe o reconhecimento de que é enganosa a concepção das políticas culturais a partir, unicamente, de um paradigma *top-down* de política pública, que seria imposto de cima para baixo - isto é, do governo para as comunidades:

When, in the language of contemporary cultural debates, 'community' is at issue, then so also is government as parts of complex fields in which the perspectives of social movements, and of intellectuals allied to those movements, and shifts in the institutional and discursive fields of policy, interact in ways that elude entirely those theorizations which construct the relations between the fields of culture and politics and culture and policy in terms of a 'bottom-up'-'top-down' polarity. An adequate analytical perspective on cultural policy needs, then, to be alert to the patterns of these interactions. But then so, too, does an adequate practical engagement with cultural policy need to be alert to the fact that being 'for community' may also mean working through and by governmental means (Bennet, 1999: 491).

Isso não significa que as comunidades não possam ter um desenvolvimento cultural independente do Estado, mas apenas indica a possibilidade de potencializar suas ações a partir do apoio estatal. Ressaltando-se a complexidade dessas relações, questionamos um tipo de visão polarizada,⁹ contrapondo-nos à ideia de que a cultura necessariamente é sufocada quando relacionada ao planejamento e à administração estatal - visão muitas vezes presente no debate:

El rechazo que encuentra la idea misma de políticas culturales, sobretudo entre ciertos grupos de artistas e intelectuales en América Latina, frecuentemente viene asociado a la noción de que el término política cultural implica al Estado (o institu-

8 Segundo Turino (Turino, 2009), trata-se da transformação de um Estado que impõe para um Estado que dispõe, tendo essa formulação embasado a concepção e experiência do programa Cultura Viva, que apoia os Pontos de Cultura.

9 Ainda segundo Bennet, "This identifies precisely why equations which place museums and communities on one side of a divide as parts of creative, 'bottom-up' processes of cultural development and the state or government on another as the agents of external and imposed forms of 'top-down' cultural policy formation are misleading" (Bennet, 1999: 491).

ciones de poder dominante como la Unesco) y por tanto a una esfera de control de lo simbólico no deseada por grupos que desean establecer formas alternativas o de oposición en la relación entre cultura y poder (Ochoa Gautier, 2002: 216).

Como vimos, porém, tal rechaço não encontra bases em diversos contextos, uma vez que nem sempre o apoio do Estado implica em formas de controle. Além da contraposição à visão chapada das políticas públicas e da chamada gestão cultural, queremos ainda colocar em pauta alguns indicativos da importância da atuação do Estado no campo da cultura. Do ponto de vista progressista, em consonância com os estudos culturais, há que se fazer políticas tanto de redistribuição geográfica e econômica dos recursos quanto tendo em vista a diminuição das desigualdades simbólicas. No caso do financiamento da cultura, isto ganha relevância sobretudo quando se tem em vista a correção de desigualdades geradas pela mera atuação do mercado.

Com isso, a política cultural, pensada a partir dos estudos culturais, deve se pautar não apenas por uma perspectiva anti-hegemônica, mas sobretudo a partir da compreensão do direito à participação na esfera pública, dentro de um paradigma de cidadania cultural (Chauí, 2006). Sendo a cidadania cultural compreendida a partir da garantia do direito à produção, ao consumo e à fruição cultural, bem como do direito à participação, ela pressupõe necessariamente uma base igualitária, de modo que as políticas culturais sejam desenhadas e implementadas, especialmente, com foco naqueles que tem sido marginalizados nesse campo.

No entanto, isto depende, obviamente, do contexto político em questão, uma vez que nem sempre há espaço a esse tipo de atuação no âmbito estatal. Não estamos afirmando, portanto, que as políticas culturais estão necessariamente em conformidade com a perspectiva dos estudos culturais, mas apenas que elas podem ser pensadas a partir deste ponto de vista. Nos casos em que não há abertura e aceitação política para se implementar ações nesse sentido, é possível ainda tensionar as políticas e ter atuação crítica sobre as mesmas. Com isso, entendemos que o papel dos estudos culturais seja, no campo das políticas culturais, o de disputá-las em termos de suas concepções, bem como disputar o próprio Estado a partir de seu tensionamento. Assim, se os estudos culturais buscam construir conhecimento tendo em vista uma transformação social, isso não significa que eles sejam incompatíveis com pensar e pautar as tecnologias de governo pois, como vimos, é possível pensar em práticas governamentais não necessariamente controladoras, em contraposição a uma visão reducionista que essencializa o próprio Estado.

Considerações finais

A partir das questões acima expostas, pode-se perceber que, ainda que os autores considerados clássicos no campo dos estudos culturais não tenham pensado necessariamente em termos de políticas públicas, os princípios pautados por este projeto intelectual se aplicam ao universo das políticas culturais.

As políticas culturais, como vimos, podem definir-se como eixo de atuação do Estado no campo da cultura. Ainda que o termo gestão cultural seja bastante utilizado nessa abordagem, reivindicamos a adoção da denominação de políticas culturais exa-

tamente por enfatizar a dimensão política das ações preconizadas pelo Estado. Nesse sentido, insistimos na potencialidade de se pensar tais políticas a partir do paradigma dos estudos culturais, em contraposição à visão de que elas consistem, apenas, em uma atividade pragmática sem interesse político:

As a consequence, policy work could be, and too often clearly was, seen in all of those national contexts as a narrowly pragmatic activity lacking any broader theoretical or political interest. It also reeked of a politically unpalatable compromise with 'the state'. Against this background, the development of an argument which insisted on the need to locate a policy horizon within cultural studies as a necessary part of its theorization of, and effective practical engagement with, relations of culture and power was a necessary step if such concerns were to be placed effectively on the agendas of cultural studies (Bennet, 1999: 481).

A partir destes princípios, entendemos que não só os estudos culturais oferecem um universo rico de reflexões acerca da cultura que pode ser apropriado pelas políticas culturais, como estas podem ser pensadas como uma forma de "intervención fundamentada teóricamente y orientada hacia la transformación" (Grimson et al, 2010: 176). Ainda que haja divergências nesse ponto uma vez que se trata do âmbito estatal, entendemos que a dimensão contextual defendida pelos estudos culturais se aplica também nesse caso, ao verificarmos, a partir das experiências empíricas, de que políticas culturais estamos falando e, em última instância, de que Estado.

Ainda que efetivamente não haja homogeneidade com relação ao potencial transformador das políticas culturais, de qualquer forma nos posicionamos contra uma espécie de polarização entre o universo da crítica e o das políticas públicas. Com isso, tentamos demonstrar de que modo é possível buscar a crítica da própria atuação do Estado, entendendo assim que ela é não só compatível como necessária para o fortalecimento de tendências progressistas no âmbito das políticas culturais:

As far as intervention and self-conduct are concerned, the very issue of choosing between policy and cultural criticism – which to write for, which to inhabit – must turn out to be a question admitting no general answer. There are no a priori principles for choosing policy over cultural criticism. Nor can any presumption be made about social utility and effectiveness as necessarily belonging to one or the other. Cultural policy and criticism are not hermetically sealed but are porous systems; open enough to permit transformation, incorporation and translation, fluid enough to permit a great range of practices and priorities. To put this crudely: words like 'social class' and 'oppression' (and their attendant rhetorics) may not enter the vocabulary of government policy, but without their social presence in credible explanatory systems, any policy directed towards securing equality and equal opportunity would be diminished in scope and power. The recognition of oppression informs the policy goal of access, the persistence of social class underwrites the goal of social equality. Cultural policy and criticism are different forms of life, but they often need each other, they use each other's discourses, borrowing them shamelessly and redispensing them. (O'Regan apud Bennet, 1999: 483).

Da mesma forma que o pensamento crítico contribui para o tensionamento das políticas públicas, estas de algum forma contribuem para a efetivação de alguns dos princípios embutidos nas reflexões. A ideia, assim, não é transformar o projeto intelectual dos estudos culturais em um trabalho burocrático de formulação e execução de políticas, mas sim possibilitar uma atuação que una, de algumas forma, teoria e prática, a partir da compreensão entre a permeabilidade entre estes dois mundos. Como defende Mareia Quintero:

Yo de ninguna manera plantearía a la gestión como una alteridad de los Estudios Culturales, al contrario a mí me parecen complementarios. Pero bueno, esto depende de cómo se conciba la gestión. Desde mi punto de vista es un campo de acción, atravesado ciertamente por disputas de poder y en el cual se juegan cosas que a mí me son relevantes. Me parece que su inserción en la academia es variable, pero puede ser una forma de oxigenar los Estudios Culturales, en la medida en que aporta a la reflexión teórica la experiencia de la práctica. A la vez, pienso que para la gestión los Estudios Culturales son imprescindibles. Justamente para que no se convierta en algo osificado que responda a recetas de eficiencia (Grimson et al, 2010: 174).

A recusa, portanto, é dos posicionamentos que rejeitam qualquer tipo de engajamento com o Estado e as políticas públicas, presentes em várias vertentes dos estudos culturais que buscaram apresentar tais universos como impermeáveis.¹⁰ Da mesma forma que na abordagem de outras temáticas, também aqui há que se trabalhar a partir da realidade concreta, avaliando potencialidades e entraves para realização de intervenções transformadoras.

Ainda que isto esteja relacionado aos contextos políticos de cada localidade, compreendemos a atuação do Estado no campo da cultura como uma pauta importante a ser disputada, seja em busca da redistribuição de recursos econômicos e simbólicos, seja no apoio a manifestações que não reproduzem a padronização imposta pela indústria cultural. Não estamos com isso afirmando que o Estado atua necessariamente nessa perspectiva, pois há inúmeras iniciativas que corroboram a produção mercadológica e inclusive aprofundam as desigualdades nesse campo. Porém, entendendo a atividade estatal como terreno em disputa, acreditamos que seja possível lutar por políticas que atuem nesse sentido.

Por outro lado, não imaginamos que esse processo se dê sem tensões, mesmo nos casos em que as políticas são bem-sucedidas. A institucionalidade envolvida nas parcerias com o Estado e a necessidade de se lidar com as questões administrativas e a burocracia governamental certamente trazem alguns entraves. Porém afirmar que há espaço para práticas culturais questionadoras e para participação na esfera pública a partir do apoio estatal não corresponde a dizer que isso se dê de modo absolutamente tranquilo. Há que se pensar, portanto, para além do campo das políticas culturais, em

10 Nesse ponto, fazendo um contraponto à perspectiva de O'Regan, afirma Bennet: "Notwithstanding his own good sense in stressing the permeability of the relations between cultural policy and cultural criticism, there are versions of cultural criticism which do rest on a principled rejection of any engagement with the mundane calculations of bureaucratic procedures and policy processes" (Bennet, 1999: 483).

busca da transformação do próprio Estado e de suas formas institucionais, de modo a que este se torne mais permeável às iniciativas da sociedade civil – não só no âmbito das políticas culturais como nas mais diversas áreas da política pública.

Diante disto, concluímos tendo em mente que o Estado não é o único espaço político a ser disputado no campo da cultura. Porém, em sendo um aparato bastante importante, é importante que ele seja disputado, e é nesse sentido que defendemos as políticas culturais como espaço de intervenção crítica dos estudos culturais.

Bibliografía

Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (1998), "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements", en Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina; y Escobar, Arturo (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press, pp. 1-29.

Bennet, Tony (1999), "Putting Policy into Cultural Studies", en During, Simon, *The Cultural Studies Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 2a. edición.

Bothelho, Isaura (2001), *As dimensões da cultura e políticas públicas*, São Paulo em Perspectiva, v. 15, n° 1, pp. 73-83.

Bourdieu, Pierre (2007), *A distinção: crítica social do julgamento*, San Pablo, EDUSP, 2007.

Brunner, José Joaquín (1985), *Políticas culturales para la democracia*, Material de discusión, Programa FLACSO, n° 69, Santiago de Chile.

Bucci, Maria Paula Dallari (2002), *Direito Administrativo e Políticas Públicas*, San Pablo, Saraiva.

Cevasco, Maria Elisa (2001), *Para Ler Raymond Williams*, San Pablo, Paz e Terra.

——— (2003), *Dez Lições Sobre Estudos Culturais*, San Pablo, Boitempo Editorial.

Chauí, Marilena (2006), *Cidadania cultural: o direito à cultura*, San Pablo, Perseu Abramo.

Coelho, Teixeira (2001), *O Que é Ação Cultural*, San Pablo, Editora Brasiliense.

García Canclini, Néstor (1987), *Políticas culturales en America Latina*, México, Editorial Grijalbo.

García Linera, Alvaro (2010), "El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación", en García Linera, A.; Prada, R.; Tapia, L. y Camacho, O.V., *El Estado. Campo de lucha*, La Paz, CLACSO, Muela del Diablo Editores e Comuna.

Gil, Gilberto (2003), *Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil*, Brasília, Ministério da Cultura.

Grimson, Alejandro et al. (2010), "Desde Lima: una discusión en curso", en Richard, Nelly (ed.), *En torno a los estudios culturales: localidades, trayectorias y disputas*, Red de Estudios y Políticas Culturales, pp. 145-182.

Mato, Daniel (2002), "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder", en Mato, Daniel (ed.), *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, pp. 21-43.

Ochoa Gautier, Ana María (2002), *Políticas culturales, academia y sociedad*, en Mato, Daniel (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, pp. 213-224.

Ortellado, Pablo y Lima, Luciana P.B. (2013), *Da compra de produtos e serviços culturais ao direito de produzir cultura: análise de um paradigma emergente*, Dados, Rio de Janeiro, v. 56, n° 2. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582013000200004&lng=en&nrm=iso>.

Restrepo, Eduardo (2012), *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Richard, Nelly (ed.) (2010), *En torno a los estudios culturales: localidades, trayectorias y disputas*. Red de Estudios y Políticas Culturales, Santiago, Editorial ARCIS-CLACSO.

Turino, Célio (2009), *Ponto de Cultura: O Brasil de Baixo para Cima*, San Pablo, Anita Garibaldi.

Unesco (1969), *Cultural Policy: a Preliminary Study*, París.

Williams, Raymond (1969), *Cultura e sociedade: 1780-1950*, San Pablo, Nacional.

——— (1989a) [1958], "Culture is ordinary", en *Resources of Hope: culture, democracy, socialism*, Londres, Verso.

——— (1989b) [1968], "The Idea of a Common Culture", en *Resources of Hope: culture, democracy, socialism*, Londres, Verso.

——— (2007), *Palavras-chave – um vocabulário de cultura e sociedade*, San Pablo, Boitempo Editorial.



Políticas públicas y cultura política.

Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo

Mónica Olaza*

Discusión

En una de las entrevistas realizadas en Uruguay en el año 2008 sobre tradición oral, un periodista afrodescendiente comentó: “Cuando sacás el tema de la discriminación, sentís el ruido de la silla, y carraspea todo el mundo” (Olaza, 2009). Agregaría, porque me ha pasado, que te miran como diciendo ¿de qué me estás hablando? De forma análoga a lo que plantea Frigerio (2008) para la Argentina, en Uruguay hablar de raza parecería innecesario, porque ante la posible categorización racial de los individuos surgiría la pregunta ¿cuál sería la importancia de que fueran negros o no? Esto bien podría verse como un rasgo positivo, más aun pensando en los niveles de integración de la sociedad uruguaya. Pero la evidencia demuestra la incidencia desfavorable de la variable raza-etnia para la población afrouruguaya y originaria en sus condiciones materiales de vida y producción de subjetividad.

También en Uruguay los rostros de los pobres, marginados o excluidos en general pertenecen o se asocian con estos fenotipos. Aquí, la categorización racial oculta y no nombrada cobra sentido y demuestra que en forma latente la categorización racial está operando.

Frigerio (ibídem) plantea que, contrariamente al caso norteamericano, en la Argentina el principal discurso para explicar las desigualdades sociales ha sido la clase, pero la raza opera en las interacciones con y valoraciones de otros individuos. Uruguay se asemeja bastante a esa realidad de prejuicios invisibilizados. Según Foster (2001), en Uruguay el racismo no se reconoce como componente social, solo se lo admite en conductas individuales (Olaza, 2010).

Esto puede indicar el grado de naturalización del tema tanto a nivel racional como vivencial. Porque el racismo se piensa y se actúa. Es un tema que incomoda y –como diría Goffman– precisamente por eso hay que tratarlo y a nuestro juicio im-

* Mónica Olaza es uruguaya y candidata a Doctora en Ciencias Sociales, opción Sociología por la FCS/Udelar.

pugnarlo. Además, como afirma Aronson (1992) hay una parte en la conducta que se produce sin tener conciencia de ella y para la mayoría de las personas el prejuicio es demasiado coherente con su conducta cotidiana y recibe apoyo y estímulo de las otras personas.

La naturalización del racismo, su aprendizaje requerirían de una intervención desde políticas culturales estatales con el fin de concientizar y problematizar su discurso y puesta en escena en las acciones de la vida cotidiana, tanto desde lo racional como desde la emoción. Stravrakakis (2010) citando a Seshadri-Crooks hace referencia a que se han vuelto frecuentes frases como “la raza es una construcción” o “la raza no existe”. Sin embargo, la raza conserva vigencia porque integra el sentido común. En Uruguay, por ejemplo, hay formas de decir: “trabajé como un/a negro/a”, e insultos como este “negro sucio” o “negro de mierda” no necesariamente dirigidos hacia una persona negra, pero sí asociados a la delincuencia de los pobres, al consumo de pasta base o asuntos similares. Probable y generalmente, quien emite estos dichos o insultos no está pensando directamente en maltratar a personas negras o afros. No obstante, lo está haciendo de una forma pre-consciente, naturalizada, automática, heredada por generaciones y cristalizada en el imaginario colectivo. El del famoso jugador de fútbol de la selección nacional uruguaya Luis Suárez, en su respuesta al insulto del también afamado jugador Patrice Evra con otro insulto hacia su afrodescendencia –además de constituir un problema de “cancha” entre equipos con historia de rivalidades como es el United Manchester y Liverpool– fue, evidentemente un episodio entre discriminados con epicentro en un país colonial, bien representativo del mundo actual. Con categorías creadas por “otros” de las categorías “negro” y “sudaca” y de sus significados y sentidos. El insulto de Suárez “negro puto” a nuestro juicio admite como un posible análisis la escucha de esa frase bastante usada por otros uruguayos hacia otro, afro o no, tal como describimos antes. Por esto nos preguntamos: ¿qué porcentaje de acto consciente y racional hay en este episodio con rasgos xenófobos y racistas y cuánto hay de historias de sedimentación de significantes, significados, sentidos conferidos, automatizados, naturalizados y actuados con sentimiento y emoción corporal? Sin temor a equivocarnos para el caso de Suárez, sin haber indagado en su historia personal, familiar, departamental y barrial podríamos aseverar que este episodio racista fue un síntoma, un emergente del malestar racial en Uruguay. Porque se expresó en el lenguaje cotidiano que puede utilizar de forma automática cualquier uruguayo, sin distinción de clase, sexo, ocupación, nivel de instrucción, zona de residencia, etc., incorporando en la segunda parte del insulto el rasgo machista de una forma de discriminación conexas. Aquí pueden ser útiles los comentarios e interrogantes de Stravrakakis (2010) en cuanto a que lo importante no es tanto cómo surgen las ideas de nacionalismo sino cómo se mantienen, cuestión que sirve para pensar la fijeza del racismo. Desde el psicoanálisis, ella propone preguntarse sobre cuál es el factor que explica el carácter penetrante, la fijeza a largo plazo de ciertas identificaciones (ibídem: 220). Como otro aporte la autora plantea una mirada que incorpore el aspecto de los lazos libidinales afectivos analizados por Freud y la experimentación de lo que Lacan denominó *jouissance*, incorporando así las paradojas de una incesante búsqueda de goce. ¿Tendrá el racismo elementos que remitan el alcance siempre parcial de algún goce perdido?

El tema de la naturalización del racismo que nos inquieta e interpela forma parte de uno de los aspectos que está en contra de la diversidad. En el transcurso del trabajo de campo aludido al principio sin mencionar por nuestra parte el tópico racismo, fue recurrente de forma tal que en el trabajo sobre tradición oral, a los efectos del análisis, se creó la categoría de tradiciones negativas que tenían que ver con esas vivencias y representaciones que de distintas formas pasaban de una generación a otra. A través de la exigencia de ser mejores, llevar la túnica más blanca a la escuela, demostrar en las aulas que la piel oscura no constituye obstáculos que dificulten el aprendizaje, ser doblemente mejores. Los relatos hablan de sufrimiento, repetición, de prejuicios, de identidades estereotipadas, estigmatizadas, de ciudadanía, pero también hablan de transformación, de historicidad, de valoración, que indican el carácter relacional del racismo porque cada relato habla de sí visto por el otro. El punto primordial es que hacen referencia a "otro" que integra la sociedad uruguaya en distintos momentos históricos y es en ese otro donde quisiéramos poner hoy la cuestión. Es fundamentalmente a través una mirada cuestionadora al mundo blanco, por llamarlo de alguna forma, desde donde se podría comenzar a problematizar para desnaturalizar el racismo porque, parafraseando a Fanon, el negro nunca fue tan negro como desde que fue dominado por el blanco. Esta frase de Fanon permite situar históricamente al racismo como un hecho social empleado en un sistema de explotación, de dominación, y con un discurso hegemónico especialmente pensado para justificar y perpetuar la invasión, explotación y el dominio. Hablar de racismo exige la presencia de la idea de un vínculo entre los atributos o el patrimonio "físico, genético o biológico" de un individuo o de un grupo y sus caracteres intelectuales y morales (Wierviorka, 1992).

Al día de hoy es innegable que los orígenes de la cuestión racial latinoamericana provienen de la época de su conquista y colonización. En las repúblicas del siglo XIX subsisten las categorizaciones raciales a las que se incorporan criterios de pertenencia de clase social (Cepal, 2005). Criterios y formas diferenciadas según el país, que perduraron en el transcurso del siglo XX, hasta el actual. *Racialización de las relaciones* de clase que está presente en los mapeos de niveles de vida, en los que las poblaciones originarias y negras continúan en la base de la pirámide, o en zonas cercanas a la misma. Por esto, si bien las diferencias entre una sociedad y otra son notables en composición demográfica, espacio territorial, culturas, composición étnica, comparten un pasado histórico y procesos de integración social desde la asimilación cultural que consideró positivos los valores de la cultura colonizadora europea y relegó la cultura mestiza (Olaza, 2010).

Siguiendo a varios autores, entre ellos Hall y Van Dijk, el racismo académico del siglo XIX elaboró las justificaciones que legitimaron esa dominación racial que se sumó a la explotación de clase. Primero, instalando la idea de subespecies en lo que denominaron la raza humana. Esto permitió subdividir y justificó una supuesta supremacía basada en condiciones climáticas, diferentes grados de desarrollo, cuando no en una biología diferenciada que habilitaba a diferentes aprendizajes. Como expresara el poeta haitiano Depestre: "El color se convirtió en un obstáculo infranqueable entre el ser genérico del negro antillano y su realización en la historia. Mientras que la alienación del trabajador blanco en la sociedad capitalista está ligada a la trama económica y social del trabajo, la alienación del negro penetraba en las más íntimas estructuras de su personalidad" (1995: 233). En la actualidad las consecuencias de la esclavitud en las

subjetividades de los hombres y mujeres negras han sido reconocidas desde organizaciones como la propia CEPAL.

Pero lo más llamativo no es que haya sucedido, que también lo es, sino que esas marcas se perpetúen en la medida en que se conserva el estereotipo fundante, basado en consideraciones negativas acerca de la población afrodescendiente, lo que motivó en sus integrantes la subestimación de sí mismos, de sus capacidades, y el deterioro de su identidad. Estos significados culturales se difundieron y plasmaron en el entramado de relaciones sociales y en la vida cotidiana, especialmente en las vivencias de la población afrodescendiente. Esos significados surgidos del sentido de las formaciones discursivas se transforman en prácticas constructoras, articuladoras y organizadoras de relaciones e identidades sociales inscriptas en códigos discriminatorios que asignan valor negativo a la diferencia. Para observadores no atraídos por esta problemática, puede pasar inadvertido el constructo socio-cultural de este proceso de la negritud. En apariencia sustentado por distintivos de carácter físico, hunde sus raíces en actitudes descalificativas hacia el otro, diferente, en estrecha relación con códigos racistas. La población afrodescendiente quedó asimilada desde su condición histórica de esclava y esta perdura en la actualidad, en los imaginarios individuales y colectivos. En ese sentido el presente contiene las señales del pasado, reveladas no por la antigua marca corporal, sino por el carácter simbólico de aquel pasado que aun lejano, pesa en las historias biográficas del colectivo y se hace visible a través de su calidad de vida.

En el transcurso de la formación del Estado uruguayo, los integrantes de aquellos sectores pertenecientes a la cultura hegemónica blanca que detentaban el ejercicio del poder promovieron un lugar marginal a otras culturas. Entre ellas, la afrodescendiente. Situación que no cambió con respecto a sus descendientes, aun habiendo sido abolida la esclavitud.

La historia social de la población afrodescendiente en Uruguay es similar a la de sus pares en otras partes del mundo. No obstante, podemos advertir ciertos rasgos peculiares, ya sea por las naciones de las que provino, así como por las características de la sociedad uruguaya y por el número de integrantes de esta minoría, comparativamente menor en relación con otras realidades latinoamericanas o de Estados Unidos.

Esto dio como resultado una aparente integración social sin discriminaciones étnico-raciales, con una asimilación progresiva desde la cultura blanca dominante occidental, en una sociedad aparentemente igualitaria que permite a sus integrantes el mismo acceso a oportunidades. Sin embargo, los afrodescendientes portadores de una cultura híbrida por su relación con, y en contra de la de cultura dominante, mantuvieron aun con sincretismo, patrones culturales propios. Estos últimos han sido parte de los motivos que llevaron a los afrodescendientes a una nueva organización con características de reivindicación política desde la década de 1980. La práctica del candombe por población no afro constituyó uno de los elementos de disputa que reavivó la emergencia del conflicto cultural y social latente por décadas (Olaza, 2008).

Siguiendo a Grimson, una de las características del espacio estatal nacional es viabilizar las controversias entre actores y grupos sociales en relaciones de diálogo y conflicto por sentidos, significados, símbolos. En ese aspecto el espacio estatal "implica una economía política de producción de identificaciones" (Grimson, 2011: 179). Para el autor, la antropología habría averiguado con mucho desagrado que las políticas públi-

cas no están incorporando en forma adecuada el relativismo y que el des-conocimiento de la diferencia es imperdonable para la aplicación de cualquier política, sea esta en salud, educación, vivienda u otras. Conjuntamente a su no desconocimiento es necesario considerar las diferencias de forma situada, ya que la abstracción puede llevar a creer que no están basadas en desigualdades o dar lugar a la creencia en un modelo único de multiculturalidad o incluso folclorizar la diferencia volviendo exótica la alteridad. Eso sí, ni racismo ni fundamentalismo cultural, ambos justifican la dominación del otro. El primero basado en una supuesta superioridad racial y el segundo en una supuesta superioridad cultural. El peligro de este último estaría en que se presenta como defensor de la diversidad. Diversidad que se enriquecería como proceso abierto y como proceso político, como una apuesta a la imaginación social que haga posible aprobar la articulación de las reafirmaciones y las exploraciones de la diferencia con las ilusiones de la igualdad (ibídem: 87).

Un papel para el Estado sería, como plantea Segato, la posibilidad de restablecer a los pueblos su fuero interno y la trama de su historia, expropiada por el proceso colonial y por el orden de la colonial/modernidad y, al mismo tiempo, promover la circulación del discurso igualitario de la modernidad en la vida comunitaria (ibídem: 29) Como marco de esas disputas, es útil la noción de configuración cultural que propone Grimson como "sutura, constantemente reconstruida, de las heterogeneidades inestables pero sedimentadas" (ibídem: 194). La sutura se (in) modifica a través de los resultados de la disputa de alteridades por transformar o no, desigualdades de poder.

¿Desde dónde?

Una posible interpretación es desde el poscolonialismo no como fin del colonialismo sino como indicador de las confluencias entre colonialismo, imperialismo y nacionalismo en que se reproducen colonialidades hoy, en las relaciones glociales de dominación que se reproducen no únicamente en los antiguos países colonizados, sino en aquellos colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de las antiguas colonias (Eskalera Karakola, 2004: 13-14, citado en Bidaseca, 2010).

Otra interpretación posible que no excluye la anterior es desde la noción de interculturalidad que al registrar la interacción de los grupos entiende las relaciones entre estos como una parte constitutiva de los mismos e históricamente situada (Grimson, 2011).

Acordamos con Grimson (2011) en que la cultura no es ni un "anexo" ni "una esfera interesante", es un entramado en el que se pugna por las posibilidades de transformación. La pugna contiene disputas por desigualdades y por su legitimación. De ese modo el análisis cultural debería realizarse con el análisis de acontecimientos, hechos y procesos sociales y políticos en el que los agentes se sitúan de maneras diferentes respecto del poder y tienen intenciones distintas.

Otro punto importante nos parece que está en las observaciones que realiza Nun (2011) sobre las nociones de igualdad en Estados Unidos y Europa y muy especialmente su propuesta de preguntarnos, ya no tanto por la igualdad sino por la desigualdad. Punto de partida útil para pensar la diversidad o heterogeneidad. Según Nun, la igualdad ha sido emparentada desde el liberalismo con la uniformidad. Por eso propone partir del concepto de desigualdad para el logro de la igualdad. Presenta la forma disímil de entender la desigualdad en Europa y Estados Unidos y las consecuencias sociales

que esto acarrea, tanto para el individuo aislado como para sus relaciones al interior de la organización social. El modelo europeo entendió la desigualdad como diferencia con respecto a una posición social dada, mientras que en Estados Unidos la desigualdad se concibió como diferencias en las oportunidades. El unir la desigualdad a las oportunidades apela a una concepción más solitaria del individuo que debe buscar sus propias oportunidades, en lugar de ser una invitación a luchar con el otro, semejante, como sucedería en el caso de una desigualdad unida a la posición social como es el caso europeo. La igualdad de posiciones se presenta en este análisis citando a Dubet, como más proclive a considerar a la comunidad en contrapartida de la igualdad de oportunidades. No obstante, ambos modelos se han visto debilitados.

Para Nun en los últimos veinte años la tendencia de las respuestas dadas en las encuestas sobre la desigualdad aparece ligada a la discriminación en las diferencias de género, etnia y a los problemas de la emigración. Actualmente, las movilizaciones de indignados vuelven a traer reclamos de carácter económico relacionados con la injusticia social y a la desigualdad económica.

Nos preguntamos cómo entender actualmente la desigualdad económica, primero porque los problemas de género, etnia e inmigración encierran desigualdades económicas muchas veces producto de una aplicación de largos periodos de explotación, como es el caso del trabajo esclavo y puede ser el de la emigración actual, del trabajo doméstico no remunerado, del doble trabajo femenino, pero también cuestionan desigualdades culturales y contribuyen a descubrir justificaciones de la explotación de carácter cultural como es el racismo, sexismo y la xenofobia y están territorializadas. Asimismo, Nun señala que en el escenario latinoamericano resalta la emergencia de los modos de vida de las comunidades indígenas y afrodescendientes como espejos alternativos sobre cómo mirar la relación hombre-naturaleza. Pero debido a la propia diversidad latinoamericana sería conveniente analizar la desigualdad en terrenos concretos y propone, por ejemplo, los regionales.

Con acierto Quintero Rivera señala: "Aunque 'el respeto' a la diversidad sea ya un elemento importante del *political correctness* hoy, su celebración no forma parte aún de la estructura de sentimiento de esta época (2011: 1). Asimismo, el mismo autor destaca que la identidad y las diferencias no son solo conceptos sobre los cuales se elabora un pensamiento, sino conjuntos emocionales a través de los cuales se desarrollan formas humanas de relacionarse: identidad y diferencia son simultáneamente conceptos y sentimientos" (ibídem). Entonces, parecería que habría que dar un paso más y pasar del respeto a la celebración.

En este sentido pensar teorías alternativas desde culturas de alternativa y resistencia como las indígenas y afroamericanas puede ser una opción posible para reinventar cultura política y políticas culturales. A propósito de los trabajos que contribuyen a reflexionar desde estas perspectivas, Quijano (1999: 34) se refiere al trabajo de Quintero (1998) así: "el ritmo contra el sufrimiento era el más poderoso descubrimiento de los 'negros' en América. [En ese mismo espacio] pasado el tiempo de la esclavitud, el ritmo pudo ser también liberado". Quijano se refiere, además, a que el ritmo sumó a sus funciones contra la dominación/explotación/discriminación las de sostén y emisario de sentimientos de alegría y tristeza en que el cuerpo adquiere un papel fundamental puesto en juego en forma permanente también como blanco de la explotación y dominación.

Quintero (1998) manifiesta: “la alegría en la salsa es sobre todo una perspectiva, pues muchas composiciones salseras abordan temas muy tristes; una tristeza que dicha perspectiva pretende transformar en energía rehabilitadora de la vida, a través de la sonoridad y del baile” (:39). Siguiendo al autor, entre los pueblos esclavizados la comunicación se establecía más a través de los cuerpos, los toques de tambor, ya que los esclavistas con intención de dificultarles lo más posible la comunicación a través de la palabra los agrupaban a partir de la mezcla de sus variadas lenguas.

Una “heterogeneidad dialógica” como “proceso en tensión”, “descentrada” y comunitaria. Más que impugnación hacia la cultura moderna occidental el mundo afroamericano presentó alternativas, por ejemplo, “espacializó una estructura sentimental alternativa. Este tipo de alternativas indirectamente vendrían a representar brechas democratizantes anticoloniales en el terreno de la hegemonía” (Quintero, 1998: 57). Al decir del mismo autor, constituyeron formas propias de expresar sonidos en coincidencia con una forma también propia de darle sentido a la ciudadanía. En definitiva dirá Quintero (ibídem) “‘las mulatas’ músicas afroamericanas resistieron la tentación –y la presión– *civilizatoria* de *sistematizar*, la manera ‘occidental’, su métrica, su ordenación temporal sucesiva” (:59). Como las llama el autor, las “músicas mulatas” afroamericanas han sido una de las más importantes expresiones que permitieron demostrar el valor de lo heterogéneo a un Occidente moderno apegado a un solo principio rector de la economía, la religión, la ciencia, “la espina dorsal de nuestra biología”.

El baile y los géneros musicales afroamericanos despliegan su arte a través de una creación estética comunicativa, caracterizada por la presencia de un humanismo ecológico, que, como la naturaleza, está en permanente tensión entre fuerzas heterogéneas y donde lo individual no queda confundido en la totalidad colectiva pero cobra sentido solo a partir de la misma (Quintero Rivera, 2011).

Es necesario declarar que son muy importantes las medidas y las acciones tendientes a la *reparación*, utilizando el mismo término que el movimiento negro en sus encuentros internacionales. En ese sentido estamos investigando desde el proyecto de doctorado sobre racismo y acciones afirmativas, pero lo que nos ocupa aquí no es menor. En la medida en que el racismo es un hecho social total hay que abordarlo desde todos los espacios posibles y nos parece imprescindible que los estados puedan pensar sus políticas públicas desde enfoques epistemológicos dialécticos, complejos y que busquen poner en práctica mecanismos que promuevan la transformación de ese hecho social sedimentado y cristalizado, como es el racismo, porque esto trabajará no solo en su detrimento sino en el incremento de mecanismos que consideren seriamente la diversidad. Hecha esta aclaración, haremos una muy breve referencia al caso uruguayo.

El papel del Estado uruguayo ante la desigualdad étnico-racial

En oportunidad de relevar información durante una consultoría realizada para el Ministerio de Desarrollo Social de Uruguay (2011-2012), la información revela que es a comienzos del siglo XXI que el Estado uruguayo muestra sensibilidad ante la visibilización de la situación de vulnerabilidad de la población afrodescendiente. En este sentido, entre los años 2003 y 2011 se formulan y aprueban una serie de leyes tendientes a la atención de diferentes formas de racismo y de protección de la cultura afrodescendien-

te, como, por ejemplo, la Ley que declaró el 3 de diciembre como el Día del Candombe, la Cultura Afrodescendiente y la Equidad Racial. Por estos mismos años una resolución municipal y dos resoluciones ministeriales incorporan la temática étnico-racial y en 2005 se crearon los denominados mecanismos de equidad racial (MER). En el transcurso de dicho período se comienzan a implementar, además, planes y programas que dentro del enfoque universal comienzan a considerar la diversidad, entre ellas la étnico-racial.

Para arribar a estas resoluciones parecen haber sido decisivos la acción del movimiento negro uruguayo, la producción de información estadística que incluyó la variable raza-etnia en las Encuestas de Hogares del Instituto Nacional de Estadística y las observaciones realizadas por diferentes instituciones internacionales a las que Uruguay ha dado su adhesión, tales como la Comisión de Derechos Humanos de OEA, el Protocolo de San Salvador y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, CERD.

En materia legal se avanzó, pero comparativamente con otros países de la región Uruguay no se declara multicultural en su Constitución. Con excepción de la Ley 18.059 que declaró el 3 de diciembre Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouuguayana y la Equidad Racial, todavía no ha hecho un reconocimiento histórico de los aportes afrodescendientes a la cultura e identidad nacional y de su contribución a la economía nacional en tanto personas esclavizadas, tendiente a reparar una situación que está estrechamente relacionada con el estado de vulnerabilidad actual de gran parte de este colectivo.

Cabe agregar que en estos días –agosto de 2013– el Parlamento Nacional aprobó el “Proyecto de Ley Afrodescendientes de diciembre de 2011. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral. XLVIIa Legislatura”. El proyecto fue presentado por el diputado de Compromiso Frenteamplista, Felipe Carballo.

En relación a la institucionalidad, no existe una institución específica para los asuntos étnicos, como en el caso de Brasil, que concentre las políticas destinadas a la transversalización de la variable étnico-racial.

Por otra parte, de los mecanismos de equidad racial creados en 2005 se mantienen los que funcionan en el Ministerio de Educación y Cultura y en el Ministerio de Desarrollo Social, además de la Unidad Temática por los Derechos de los Afrodescendientes de la Intendencia de Montevideo y la creación en 2011 de uno en el Ministerio de Relaciones Exteriores. Estos mecanismos están generalmente adscriptos a otros sectores, con dificultades presupuestales y escasos recursos humanos. Resulta difícil, por tanto, que desempeñen apropiadamente sus funciones, a lo que se agregan los lentos tiempos del Estado y los ausentes o muy bajos conocimiento y sensibilidad de las diferentes secciones, para considerar la necesaria transversalización de la variable étnico-racial, a pesar de las resoluciones existentes y del aumento de la capacitación en varias dependencias estatales.

Hay varios planes y programas en marcha cuyo límite general es el año 2015, en vivienda, educación, género y experiencias laborales para jóvenes. En el caso del Departamento de Mujeres Afrodescendientes que funciona en el Ministerio de Desarrollo Social se presentan indicadores de avance y productos. De acuerdo con las respuestas brindadas por cada mecanismo, todavía no se conoce el impacto de los planes y programas en la población objetivo de los mismos.

A consecuencia de que diferentes estudios manifiestan que el trabajo, la educación y la salud son tres de los problemas cruciales que afectan a la población afrodescendiente, llama la atención que no existan mecanismos de equidad ni en el Ministerio de Trabajo ni en el Ministerio de Salud Pública, aunque este último cuenta con líneas de trabajo.

Parece razonable, además de valorar los progresos alcanzados, considerar la necesidad de profundizar en políticas que atiendan las necesidades y derechos de este colectivo. Resulta imprescindible pensar y desarrollar políticas específicas para enfrentar la alta incidencia de la pobreza, mejorar el funcionamiento de los mecanismos de equidad existentes, generar nuevos en aquellas áreas más sensibles para esta población o crear una institución dedicada específicamente a los asuntos étnico-raciales, con mayor independencia, presupuesto propio y que transversalice la variable étnico-racial a nivel nacional, evaluar las repercusiones de los planes y programas hasta ahora aplicados, tanto en sus consecuencias objetivas y subjetivas, a través de indicadores específicos, como recabando la opinión de la población beneficiaria. Verificar si se cumplen efectivamente las leyes destinadas a atender situaciones de discriminación, si se conoce la ley, si se realizan denuncias al respecto y estas son debidamente encauzadas. De esta forma se estarían integrando las últimas sugerencias y recomendaciones efectuadas por la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD, 2011).

Es una tarea compleja y requiere de tiempo pero hay que emprenderla, a nuestro parecer, con equipos interdisciplinarios, integrantes de la sociedad civil, integrantes del Estado y pensar en acciones que apelen no solamente a trabajar con el conocimiento y la razón sino que incorporen otro tipo de trabajos que, a través de la sensibilización apunten también a aspectos no racionales y abran el tema a funcionarios del Estado, centros de enseñanza, medios de comunicación, municipios, parlamento nacional, partidos políticos, etcétera.

Reflexiones finales

Este trabajo se propuso aportar a la interrogación, argumentación y reflexión sobre la necesidad de indagar acerca de formas que promuevan la transformación de la cultura sedimentada en años de historia de hegemonía de una cultura blanca europeizada que subalternizó las culturas indígenas y afrodescendientes. No se trata de elegir entre unas u otras ni de contraponerlas al estilo bueno o malo, sino de fomentar una interculturalidad que procure aprovechar lo históricamente considerado mejor según la contingencia situada de quienes participen en la elaboración de estos procesos en los diferentes estados latinoamericanos. Porque son los estados los mejor capacitados para proporcionar esos espacios de interlocución para las luchas de poder entre sectores y grupos sociales en la disputa por la hegemonía de significantes, significados y sentidos culturales.

Otro de los puntos sobre el que hemos intentado reflexionar es el trabajo para des-naturalizar y cuestionar tópicos como el racismo, el papel de las políticas públicas para ello y el desafío de cuestionar las bases del sentido común sobre las que están formuladas las políticas culturales. Es decir, qué cultura política encubren.

Una de las ideas principales es la necesidad de pensar, en equipos interdisciplina-

rios, políticas culturales desde una cultura política que considere lo emotivo junto a lo racional y no como opuesto. Desde algún lugar es aprender de las culturas afrocéntricas en la medida en que estas han sabido crear, re-crear y mantener –no sin obstáculos, con mucha imaginación y creatividad– el vínculo inseparable entre la emoción y la razón, entre teoría y acción.

En mayor o menor medida los estados latinoamericanos tienen una deuda histórica con las poblaciones originarias y afros. A nuestro juicio esa reparación debería ir en varios sentidos, desde medidas que restrinjan las desigualdades socio-económicas, como plantea Fraser la redistribución, el reconocimiento, hasta incorporar la representación (Cachón, 2009), pero tomando en cuenta las culturas e identidades de aquellos a quienes está dirigido el derecho como de quienes desde el Estado lo promueven.

Como se presentó brevemente, en Uruguay se viene avanzando en el combate hacia algunas formas de racismo. Sin embargo, en la vida cotidiana de los uruguayos este continúa en prácticas, representaciones y discursos. Es un racismo irreflexivo, establecido culturalmente y que no llega a ser reconocido. Segato (2006) lo señala como el habitual en nuestro continente, que se presenta de manera inocente y bienintencionada. Es, por el contrario, la modalidad de racismo que más víctimas cobra en la convivencia diaria. Para combatirlo proponemos pensar políticas públicas que lo traten como hecho total y desde una epistemología que incorpore a algunas ideas del pensamiento occidental enfoques teóricos, experiencias y prácticas de otras cosmovisiones, como pueden ser las indígenas y algunos ejemplos aquí mencionados en relación con la afrocentralidad. Una nueva forma en la que los sentimientos, lo inconsciente y el cuerpo no estén ajenos y disociados de la razón.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (1999), "La conciencia de la mestiza", en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, publicado por Aunt Lute Book.

Arias, Julio y Eduardo Restrepo (2010), "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Crítica y Emancipación*, año II, N° 3 (45-64), primer semestre.

Arocena, Felipe, Sebastián Aguiar (2007), *Multiculturalismo en Uruguay*, Montevideo, Trilce.

——— (2004), "Multiculturalismo, mestizaje y nacionalidad. Un estudio comparado sobre Brasil, Bolivia y Perú", en *El Uruguay desde la Sociología IV*, Montevideo, FCS.

Aronson, Elliot (1992), *El animal social. Introducción a la psicología social*, Madrid, Alianza.

Bidasca, Karina (2010), "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres blancos y color café", en Bidasca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios Poscoloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB.

Cachón, Lorenzo (2009), "En la 'España inmigrante': entre la fragilidad de los inmigrantes y las políticas de integración", en *Papeles del CEIC* # 45, España.

Caetano, Gerardo y Roger Geymonat (1997), *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Montevideo, Taurus.

CEPAL (2005), "Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001", Documentos de Proyectos, Santiago de Chile.

Curiel, Ochy (2003), "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras", en *Mujeres desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*, Santo Domingo, INTEC.

De Carvalho, José Jorge (1999), "Estéticas de la opacidad y la transparencia. Música, mito y ritual en el culto shangó y en la tradición erudita occidental", en Cruces, Francisco (coord.), *El Sonido de la Cultura, Textos de Antropología de la Música*, número especial de revista *Antropología* (Madrid), pp. 59-90.

Depestre, René (1995), "Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas", Vol. I (pp. 229-241), en Zea, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme).

Ferreira, Luis (1997), *Los Tambores del Candombe*, Montevideo, Colihue-Sepé.

——— (2003), *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*, Montevideo, Ediciones étnicas-Mundo Afro.

Foster, Jill (2001), "El Racismo y la Reproducción de la Pobreza entre los Afrouruguayos", Montevideo, CLAEH.

Fraser, Nancy (2001), "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de justicia", en *Informe mundial sobre la cultura. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*, Madrid, Unesco.

Frigerio, Alejandro (2008), "Cómo los porteños se volvieron blancos: Raza y clase en Buenos Aires", en Goldman, Gustavo (comp.), *Cultura y sociedad afro-rioplatense*, Montevideo, Perro Andalúz Ediciones.

Grimson, Alejandro (2011a), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, Introducción y Capítulo 5.

——— (2011b), "Dialéctica del culturalismo", en *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, pp. 53-90.

Hall, Stuart (2010) [1997], "El espectáculo del 'Otro'", en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 419-446.

hooks, bell (2004), "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Nun, José (2011), "Ponencia presentada en el Encuentro Políticas Culturales para una mayor igualdad", Buenos Aires, 10 de noviembre, IDAES/UNSAM-F. Boll.

Olaza, Mónica (2008), *La cultura afro uruguaya. Una expresión de multiculturalismo emergente de la relación global-local*, Montevideo, Biblioteca Plural.

——— (2009), *Ayer y hoy. Afrouruguayos y tradición oral*, Montevideo, Trilce.

——— (2010), "Racismo y Acciones Políticas Afirmativas en Uruguay. Caso: Afrodescendiente", Proyecto de doctorado en curso, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Universidad de la República, Montevideo.

——— (2012a), *Rompecabezas. Racismo "a la uruguaya". Relatos afrouruguayos*, Montevideo, Psicolibros.

——— (2012b), Consultoría sobre "Transversalización de la dimensión raza-etnia en los programas y políticas Sociales del Ministerio de Desarrollo Social". Con la participación de la antropóloga social Selene Cheroni y el sociólogo Jorge Barceló.

Quijano, Aníbal (1999), "Fiesta y poder en el Caribe. Notas a propósito de los aná-

lisis de Ángel Quintero", Reseña de *¡Salsa, sabor y control!* para el periódico de la Universidad de Puerto Rico, Diálogo.

Quintero Rivera, Ángel (1998), *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música "tropical"*, México, Siglo XXI editores, pp. 182-188 y 192-200. Fragmentos de la sección final del capítulo 2 ("De 'El Pablo Pueblo' a 'La Maestra Vida': Mito, historia y cotidianidad en la expresión salsera").

——— (2011), "Las prácticas descentradas afro-caribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad", Ponencia para el Encuentro del GT de CLACSO sobre *Cultura y Poder* celebrado en México DF, del 30 de septiembre al 1 de octubre.

Richard, Nelly (2009), "La crítica feminista como modelo de crítica cultural", en *Debate Feminista*, año 20, Vol. 40. http://www.debatefeminista.com/descargas.php?archivo=lacrit1226.pdf&id_articulo=1226.

Segato, Rita (2006), "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales," Serie *Antropología 404*, Brasilia.

——— (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K. y Vázquez, V. (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Godot.

Sucasez, Daniel (2002), "La importancia de la captación y desagregación de datos", en *Etnicidad y Cultura, Implementación de las Resoluciones de Durban*, Montevideo, Ediciones Mundo Afro, ISFA, Alianza Latin America Caribe.

Stravarakakis, Yannis (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, capítulos 4, 5, 6, 7.

Trouillot, Michel-Rolph (2010) [2003], "Adieu, cultura: surge un nuevo deber", en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Cesu-Universidad del Cauca.

Van Dijk, Teun A. (2007), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa.

Wieviorka, Michel (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 120.

Patrimonio cultural, políticas de representación y estigma: una mirada desde el Centro Histórico de Quito*

Lucía Durán**

Introducción

Un modelo paradigmático de recualificación cultural urbana¹ (Lacarrieu, 2010; Girola et al., 2011) ha sido el del Centro Histórico de Quito (CHQ), el primero en ser declarado por Unesco como “Patrimonio Cultural de la Humanidad” en el año 1978, por su valor como conjunto arquitectónico y urbanístico (trazado colonial), paisajístico y artístico, entre otros criterios. A partir del terremoto de 1987 se fue consolidando un proyecto patrimonialista que, anclado en tradiciones hispanistas y criollas locales y alimentado por influencias transnacionales/globales, orientó en un primer momento sus esfuerzos al desarrollo de normas e instrumentos de planificación, financiamiento y gestión, así como a la recuperación de monumentos y edificaciones civiles y religiosas coloniales y republicanas que se encontraban afectadas por el sismo, para luego –en el marco de los planes estratégicos de la ciudad y del CHQ de la década de 2000– trasladar el énfasis hacia los espacios públicos como plazas y calles, percibidos como ilegítimamente ocupados y (re) ocupables,² sobre todo por parte de trabajadores informales y comerciantes de mercados populares que fueron reubicados por la municipalidad en espacios regulados hacia el año 2003.³ En misma década, las intervenciones monumentalistas y espectaculares suscitaban un amplio consenso en tiempos celebratorios y de

* El caso estudiado es parte de la tesis realizada por la autora en FLACSO Ecuador, Antropología Visual. Una versión previa del artículo fue recogida en una ponencia presentada en la Jornada “Ciudades en diálogo entre lo local y lo transnacional/global” de la Universidad de Buenos Aires en 2012, actualmente en prensa.

** Lucía Durán es Antropóloga Visual por Flacso Ecuador y doctoranda en Antropología en la Universidad de Buenos Aires.

1 Para Girola et al. (2011), la recualificación “alude a áreas degradadas –centrales o subcentrales– de las metrópolis a través del reordenamiento de sus espacios, imágenes y población. Revitalización, rehabilitación o reconversión y, más recientemente, regeneración, son algunos de los sinónimos también utilizados a la hora de designar estos procesos que aspiran recomponer tanto la materialidad como la imagen de zonas devaluadas para volverlas atractivos sitios de entretenimiento, consumo visual y estético” (:27).

2 De ahí el énfasis puesto en los dispositivos de seguridad que acompañaron y acompañan las intervenciones urbanas en los centros históricos.

3 En centros comerciales populares llamados coloquialmente “del ahorro” o “BBB” (bueno, bonito y barato). El caso ha sido considerado, en el ámbito de la gestión de centros históricos como un proceso de negociación y una experiencia exitosa a ser replicada internacionalmente.

conmemoraciones bicentenarias.⁴ En Guayaquil, como en otras ciudades latinoamericanas, grandes proyectos urbanos como el Malecón 2000 y el Barrio Las Peñas insertaban a la ciudad en el panorama turístico global.

Kingman (2012) propone mirar el proceso del CHQ como una forma de reinención de “dispositivos coloniales de conquista, ocupación e institución de espacios liberados o recuperados” (:187) que en el momento actual se imaginan y proyectan por múltiples actores sociales, ya no exclusivamente con relación a plazas, calles y edificios monumentales, sino a los *pintorescos* y *emblemáticos* barrios del CHQ. En este artículo, hemos querido abordar el caso del barrio de *La Ronda*, objeto del primer proyecto llamado “integral”⁵ en el año 2005, que se planteó atendería no solo la rehabilitación arquitectónica sino el contexto urbano y social. Se trata de un pequeño barrio colonial, ícono emblemático y representativo del repertorio de la quiteñidad, cuya forma curva, sus puentes y la larga y estrecha calle empedrada que lo atraviesa han nutrido el trabajo de escritores, poetas, historiadores, pintores, músicos y fotógrafos a lo largo del siglo XX. Pero también un barrio popular de la segunda mitad del siglo XX que en plena expansión urbana y en el curso del proceso de recuperación del CHQ fue marcado como una “zona roja”.



La Ronda en el momento de la intervención municipal del período 2005-2006. Fotograma de video casero del señor Abel Segarra.



Rehabilitación de casona destinada a un Hotel Boutique. Fotografía: Lucía Durán, 2012.

En esta avanzada colonizadora del territorio, nuestro interés ha sido pensar estos procesos desde la “pre-ocupación” antes que desde la “ocupación” (Kingman, 2012), es decir desde procesos históricos de “estigmatización territorial” (Wacquant, 2007, 2008, 2010) que acompañan a las intervenciones urbanas en el CHQ y que, con frecuencia asociados a zonas de relegación urbana de grandes metrópolis como favelas, chabolas, villas, guetos norteamericanos y barrios marginalizados en el norte, así como a procesos de renovación/gentrificación/sustitución de poblaciones, pero que han sido poco explorados en su relación con el discurso patrimonialista/culturalista en contextos locales. Hemos

4 Quito Capital Americana de La Cultura, Bicentenario de la Independencia, Aniversario de la 25ª Declaratoria de Patrimonio, entre otras.

5 Desde el Fondo de Salvamento del Patrimonio de Quito FONSAL, la institución encargada de la tarea patrimonial, se afirmaba que hasta este caso “no había intervenido en un sector urbano de manera tan completa, considerando sus redes, su tratamiento de calzada y aceras, sus edificaciones y lo que es más, sus usos, su carácter” (FONSAL, 2009: 5).

visto necesario, a partir de nuestra experiencia de varios años en un trabajo colaborativo, de activismo y de investigación con habitantes de barrios del Centro Histórico de Quito, problematizar aquellos relatos e imágenes dominantes desde los cuales el lugar ha sido proyectado, imaginado y representado en el contexto de las intervenciones. Planteamos que estas representaciones son capaces de legitimar formas de violencia material y simbólica como el estigma, el olvido y el desplazamiento de sectores marginalizados y excluidos del “Primer Patrimonio Cultural de la Humanidad”. Ello nos ha exigido un trabajo de memoria, devolver la mirada a la vida cotidiana y memoria social de quienes habitaron el barrio de La Ronda en las tres décadas previas a 2006, a los archivos de los “desplazados”.

Pensar el lugar patrimonial desde las tensiones, negociaciones y conflictos propios de las relaciones de poder en un contexto de hegemonía en una sociedad atravesada por la colonialidad (Quijano, 2007), o desde la visibilización/invisibilización de los sujetos marginalizados, hace posible un descentramiento frente a aquellas miradas instituyentes y estabilizadoras del campo patrimonial en América Latina a lo largo del siglo XX, provenientes de sectores conservadores de la arquitectura, el urbanismo, la historia, el arte, así como de técnicos especialistas que han construido un corpus teórico-metodológico útil a la gestión patrimonial y de los centros históricos a medida que fueron adquiriendo centralidad a escala global. Esta lectura se hace necesaria en un contexto en que la condición patrimonial y monumental del Centro Histórico de Quito ha producido un progresivo distanciamiento de las dinámicas de lo cotidiano y el mundo popular, haciendo necesario re politizar (Wright, 1998; Grimson, 2011) sus contenidos, para reinscribir el patrimonio en los debates sobre lo social y lo urbano.

El Centro: un tesoro en ruinas

El caso del barrio de La Ronda da cuenta de un sintomático y problemático desplazamiento –*de barrio a calle*– o si se quiere *del mundo de lo cotidiano al espectáculo* y este ha sido en buena medida el sentido dominante desde el cual se ha gestado el proyecto de re cualificación del CHQ. La Ronda, atravesada por la calle Morales, está constituida por tan solo dos cuadras largas⁶ en las que hay cerca de noventa locales comerciales y hoy habitan no más de un centenar de personas.⁷ De sus 36 casas, o lo que queda de ellas, un tercio serían coloniales (siglos XVII y XVIII) y el resto pertenecerían al siglo XIX y las primeras décadas del XX. Las casas están montadas sobre un chaquiñán prehispánico, al borde de la antigua Quebrada de Ullanguangayacu,⁸ que hacia 1920 terminó de ser rellenada para

6 Su particular forma curva en el lecho inferior escapa al trazado del tablero de ajedrez o “damero” que caracteriza a la ciudad colonial.

7 Los cálculos de población que hemos realizado con algunos vecinos en los últimos cuatro años, a veces imaginando, a veces caminando por la calle Morales y figurando una suma aproximada, oscilan entre 50 y 100 personas. En el periodo de nuestra investigación, los números son imprecisos en ausencia de estadísticas específicas sobre el pequeño barrio. En un artículo de fines de la década de 1990 se menciona a 300 familias y 1.800 personas, en otro de mediados del año 2000 se habla de 1.831 habitantes y 123 familias, en 2002 se afirma que existían 120 familias. En otro artículo de fines de 2000 que hace referencia a las mingas vecinales, se dice que fueron 500 los vecinos de La Ronda que participaron solo en una jornada. Los ex vecinos con quienes hemos trabajado en el curso de la investigación coinciden en afirmar que en La Ronda habrían vivido entre 1.500 y 2.000 personas en las décadas previas a la intervención.

8 También llamada Quebrada de los Gallinazos o Quebrada de Jerusalén.

convertirse en un bulvar y avenida –la “24 de Mayo”– a tono con el proyecto urbano europeo que predominaba en las ciudades latinoamericanas de la primera modernidad.

Este tránsito *de barrio a calle*, se presenta al mismo tiempo como hecho, discurso y metáfora de lo vivido en los relatos que elaboran sobre su pasado quienes habitaron el barrio en la segunda mitad del siglo XX. En este período se consolida, en el marco de un caótico proceso de urbanización y de desarrollo de infraestructura y servicios derivado del boom petrolero de la década de 1970, la salida de las élites o familias *tradicionales* y *propietarias* del centro, que ya habían iniciado su éxodo en la primera mitad del siglo XX hacia nuevas urbanizaciones modernas al norte de la ciudad, flanqueadas por espacios verdes que expresaban tanto el deseo de progreso como de separación de aquellos “otros” que cada vez eran más visibles en el centro y los barrios que se formaban en sus contornos: campesinos, mestizos, indígenas y afros en situación de pobreza, provenientes del campo y de ciudades de provincia que imaginaban la ciudad capital como espacio de modernidad y progreso, de trabajo, educación y movilidad social.

La administración de la ciudad y el mercado inmobiliario dieron la espalda a la centralidad histórica en medio de aires modernizadores, como sucedió en varias otras ciudades del continente en que los procesos de relegación urbana –derivados del proceso de urbanización/ desarrollo– expresaron la capacidad de la modernidad de producir sus propias ruinas, de encarar el progreso dando la espalda a lo viejo (Benjamin, 2009: 147). Se trata del mismo período en que sectores tradicionalistas insistieron en la necesidad de su valoración o recuperación y que promovieron la declaratoria de Quito como Primer Patrimonio Cultural de la Humanidad. La relación patrimonio-planificación urbana estuvo marcada en este momento por una fuerte normatividad tendiente al ordenamiento y regulación y a la definición de usos, a través de la producción de ordenanzas y planes⁹ y la creación de una comisión especializada en el Concejo Municipal. Luego del terremoto ocurrido en el año 1987 se creó una institucionalidad fuerte destinada a la protección y salvaguarda del patrimonio cultural quiteño en la que intervinieron técnicos y financiamientos de organismos internacionales.¹⁰ Con la puesta en valor de los centros históricos como espacios patrimoniales a partir de las declaratorias Unesco y siendo Quito su primera expresión, una retórica de la nostalgia del espacio “abandonado” por ciertas clases ha venido a ocupar un lugar relevante en los imaginarios sociales y, como correlato, la necesidad de su “urgente” recuperación.

9 Un hito reconocido como fundacional en la relación patrimonio/planificación urbana es el Plan Regulador de Quito de Jones Odriozola 1942-1944, que plantea la descentralización de las funciones del centro urbano y establece una primera referencia a los límites del área histórica en función de ciertos elementos monumentales. A este plan le suceden una serie de planes, declaratorias y proyectos que establecen un marco de políticas para la gestión del CHQ y el patrimonio cultural en el contexto más amplio de la planificación urbana.

10 Se trata del Fondo de Salvamento del Patrimonio de Quito creado en el año 1987, durante dos décadas financiado por vía de pre-asignaciones tributarias y otras fuentes, luego transformado en Instituto Metropolitano de Patrimonio de Quito en el año 2010. A inicios de la década de 1990 se creó la Administración Zonal destinada al centro histórico y luego la Empresa de Desarrollo del Centro Histórico que contó con financiamiento del BID y se realizaron inversiones millonarias en alumbrado, fachadas, recuperación de monumentos civiles y religiosos, recuperación de plazas y en planes de reubicación del comercio informal. Hacia el año 2003 se diseñó el Plan Especial de Desarrollo del Centro Histórico de Quito por el Municipio de Quito y la Junta de Andalucía y en la misma década los presupuestos del FONSAL se incrementaron sustantivamente, destinando el 32% de la inversión a proyectos urbanos. En este proceso, además de los organismos citados, la influencia de Unesco y el Modelo de la ciudad de Barcelona ampliamente difundido en América Latina, la experiencia quiteña contó con la influencia de expertos de Bélgica, Francia, España y otros países.

Este tesoro de la humanidad, del país y especialmente el nuestro, del pueblo quiteño, se encontraba en grave situación de abandono: tomado [sic] por las ventas, insalubre, peligroso, deteriorado, convertido en bodega, almacenes, prostíbulos, cachinerías y tugurios. Todo esto a pesar de que durante décadas había sido motivo de sana preocupación e interés de algunas autoridades nacionales y municipales, aunque especialmente de personas vinculadas con el hacer cultural" (Soria, 2004: 11).

La cita anterior corresponde a un discurso de la autoridad que lideró, en continuidad con administraciones anteriores, el proceso de salida de los comerciantes informales de las calles y da cuenta de un sentido común arraigado, un relato dominante sobre un cierto pasado del lugar tras la salida de las élites. Desde una aproximación discursiva, una determinada política de representación del pasado tiene efectos materiales y simbólicos sobre la vida de los sujetos, produciendo significados que son centrales en la construcción de las identidades individuales y colectivas (Hall, 2001). Así, nombrar un lugar como "patrimonial", "histórico", "tradicional", "colonial" –desde campos de enunciación socialmente legitimados como el patrimonio, la historia, el arte y la arquitectura– requiere de actos selectivos, de la construcción de relatos que se instituyan e incorporen como verdades o narrativas dominantes frente a otras posibles y diversas interpretaciones del pasado.

Lo anterior puede ser válido en la producción de consenso, tanto para aquellas representaciones de dignidad/ennoblecimiento ligadas al patrimonio y la alta cultura o a la historia fundacional y patricia de las ciudades, sus calles, plazas, monumentos, personajes y fechas *dignas* de recordar y por tanto de conservar, como para aquellas representaciones de *indignidad*. Si las primeras son productoras de "distinción" (Bourdieu, 1988) y suelen tener un efecto de valorización económica sobre el *recurso* patrimonial, las segundas aparecen a contrapelo como ruinosas representaciones –en lo material y lo moral– del *abandono*, *deterioro* y *arruinamiento*, de aquello que hoy se valora socialmente, se regenera o revitaliza, y que en distintos momentos y con diversas motivaciones, la ciudad plantearía que hay que dejar atrás y olvidar. Ya sea que se trate de la monumentalidad o de los espacios barriales más cotidianos, las narrativas dominantes sobre el pasado reciente del CHQ y aun de su presente, formuladas desde el discurso patrimonialista, han requerido y recurrido también a la invención de un *otro* difuso e *indigno* de habitar un espacio nombrado patrimonial, estigmatizado, inaudible e invisible: vendedores, personas en situación de calle, comerciantes indígenas, migrantes afroecuatorianos, trabajadoras y trabajadores sexuales y amplios sectores populares mestizos.

Imágenes caóticas de aquellas *ruinas*, de las viviendas en estado crítico, de los daños a los espacios públicos, de edificios coloniales y republicanos transformados en comercio y peligrosas bodegas, de calles llenas de comerciantes informales, de trabajo sexual, de mendicidad y pobreza en asociación con la suciedad y el desorden y el deterioro del patrimonio, han circulado de manera reiterada en medios, informes técnicos, planes y proyectos de recualificación a nivel local y global, constituyéndose en imágenes dominantes del pasado *indigno* de lugares *dignos* y en argumento central en la tarea de *recuperación* del patrimonio. En la sociedad local, en donde las relaciones están mediadas por la colonialidad, relatos como estos se alimentan de y alimentan fronteras

físicas, sociales y estigmas raciales preexistentes, contribuyendo a la reproducción de la desigualdad social. El discurso patrimonialista se presenta al mismo tiempo como un discurso clasificatorio, que, bajo ideas previas como el ornato, ha marcado los juegos de poder desde el siglo XIX (Kingman, 2008; Kingman y Prats, 2008: 87).

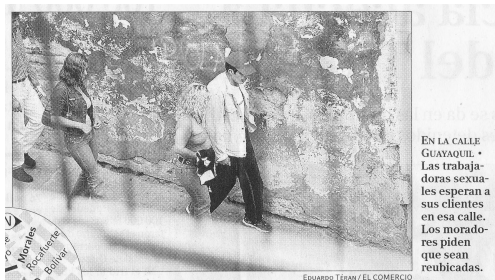
El barrio como “Zona roja”: estigma y exclusión

Paralelamente al proceso de valoración del CHQ pos-declaratoria, y en el marco de un relato más amplio y generalizado sobre el “centro” como un lugar ruinoso, se construía la imagen de La Ronda como una “zona roja”. Por fuerza de discursos reiterativos, ansiosos y ambivalentes, que para Bhahba (1994) resultan centrales en el ejercicio del poder discriminatorio basado en los estereotipos y que son enunciados sobre todo desde las instituciones municipales, sectores conservacionistas y los medios locales, se construye un territorio *estigmatizado*, es decir que sobre él se impone una lectura unívoca como un lugar “peligroso”,¹¹ “abandonado”, “deshabitado”, “tugurizado” y esto, al tiempo que demarca, marca a los sujetos, los marginaliza, los ubica en un papel de inferioridad por vía de atributos desacreditadores que definen su identidad social, profundizando y detonando situaciones de marginación social (Goffman, 2003; Wacquant, 2007).

En imágenes de medios producidas en las dos décadas previas a 2006, es común encontrar alusiones al vacío, la ausencia de sujetos en parajes desolados que va acompañada de textos violentos que cierran el relato del peligro: “calles de fuego”, “miedo de que oscurezca” o “terror en el centro”. Cuando los habitantes aparecen, están casi siempre asociados al deterioro físico, junto a la calle y sus veredas destruidas, connotadas desde textos que apelan a la ausencia de servicios y abandono pero sobre todo al estado de destrucción en que se encuentran los bienes patrimoniales. La degradación moral y el peligro intervienen en los mismos relatos mediante la recurrencia a imágenes que incorporan a trabajadoras sexuales, supuestos delincuentes y policías que custodían el lugar siempre en contrapunto con el valor patrimonial del lugar. Algo similar ocurría en los relatos que las instituciones formulaban sobre la situación del barrio, como el siguiente informe institucional:

La Ronda, dentro de los barrios del Centro Histórico de Quito, era considerada como un barrio con un alto proceso de deterioro expresado en aspectos como: tugurización y hacinamiento en las viviendas, pérdida del uso residencial, abandono de los inmuebles y deterioro de los mismos, incremento del uso de bodegas y comercios y servicios que agudizaban los problemas sociales como delincuencia, alcoholismo, prostitución. Además existía una desorganización social, el aislamiento de las familias, la falta de ingresos de los propietarios para intervenir en sus inmuebles y una escasa vivencia del patrimonio cultural inmaterial. Su pro-

11 A este propósito es interesante el reciente trabajo de Kingman (2012) sobre el barrio de San Roque, en donde plantea como hipótesis que “el proceso de estigmatización de determinados espacios, como sucios, oscuros y peligrosos, generada desde los medios antecede y acompaña políticas concretas de seguridad, en el sentido de baja policía, neohigienismo y limpieza social... Para los ciudadanos de plenos derechos la ciudad ha dejado de ser un espacio amigable [si es que alguna vez lo fue] para convertirse en un campo de fuerzas en el que se hace necesario conjugar las políticas de ornato y reordenamiento urbano con las de policía” (:192).



EN LA CALLE
GUAYAQUIL •
Las trabaja-
doras sexua-
les esperan a
sus clientes
en esa calle.
Los morado-
res piden
que sean
reubicadas.

EDUARDO TERÁN / EL COMERCIO

Archivo de prensa conservado por dirigentes
barriales de la década de 1990.

La inseguridad mata a La Ronda

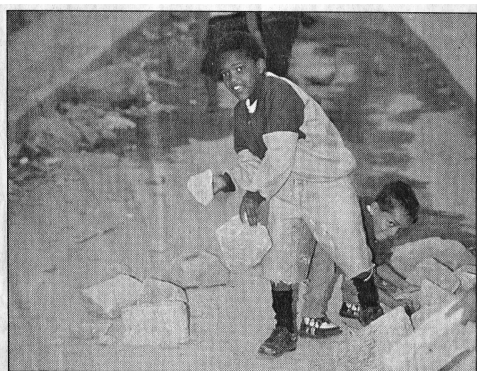
Los moradores no están organizados por temor a represalias. No existe un plan conjunto para trasladar a las prostitutas, cantinas y casas de cita.

A 25 kilómetros por hora, un patrullero circula arriba por la calle Morales más conocida como La Ronda, la otrora calle más tradicional de Quito. Son tres ocupantes a ratos observan a los pocos transeúntes que, en su mayoría, caminan hacia al terminal Terremoto.

El traqueteo con el que se desplaza el vehículo se produce por las piedras que son parte de la



Foto: Eduardo Viterbo / EL COMERCIO



A FALTA DE OBRAS • La circulación por estas calles es difícil, no hay adoquinado.

ceso de deterioro hacía necesario y urgente que se realice una intervención para modificar el uso del suelo, la organización social, la recuperación de la identidad a través de la vivencia del patrimonio cultural inmaterial(FONSAL, 2009: 6).

Dichas representaciones producen una lectura problemática según la cual la mayoría de habitantes quedan confinados en el discurso de la degradación moral asociada al deterioro físico. ¿Qué lugar hay en estos imaginarios para los cientos de familias inquilinas que habitaron la llamada *zona roja* en la segunda mitad del siglo XX e inicios del siguiente en un contexto de relegación? "Aquí nadie es dueño de casa. Los propietarios viven en otros barrios o en otras ciudades. Todos somos inquilinos" afirmaba el hojalatero del barrio a mediados de la década de 1990 en un recorte de prensa guardado por dirigentes de la época.

Las condiciones de vida en el CHQ han sido nombradas/representadas por sectores oficiales, urbanistas y medios como las del "tugurio" y del "hacinamiento",¹² algún artículo describe la vida en una casa rondeña como "drama" humano: "en su interior, patios estrechos y gradas angostas son escenarios en los que se desarrolla el drama de la vida de cientos de familias, que se apiñan en cuartos pequeños y ambientes improvisados, donde los cables de luz sueltos compiten por el espacio con los alambres de tender la ropa" ("La

12 Bromley y Jones (1996) plantean que hace menos de dos décadas atrás los planificadores recomendaban bajar la densidad en ciertos barrios, preocupados por el "hacinamiento" y "tugurización" de los barrios relegados y que la mayor pérdida poblacional se había dado en el núcleo central a medida que las funciones burocráticas y bancarias se desplazaban progresivamente hacia el norte. Este fenómeno, además, fue común en varios centros históricos latinoamericanos que se contrajeron desde la década de 1970.

nostalgia vive en La Ronda", ca. 1998). Otras imágenes que han circulado ampliamente en medios impresos y televisivos han dado lugar a la construcción de un imaginario de la "cultura de la pobreza" (Lewis, 1966) y al reforzamiento de sus representaciones estereotípicas y excluyentes sobre realidades social y étnicamente heterogéneas.

En disputa con dicha representación y sin que ello implique la idealización de un contexto comunitario armonioso, ha sido frecuente encontrar en los relatos que los ex habitantes ensayan sobre el pasado del barrio una apelación a la vivienda compartida como un lugar donde se tejían fuertes vínculos de solidaridad y contención social en épocas de "vacas flacas", amistad, intercambio económico y parentesco que continúan hasta el presente. Desde fines de la década de 1980 hasta inicios del siglo XXI, el barrio estuvo organizado en activas directivas o comités pro-mejoras, organizaciones culturales y clubes deportivos, fue un barrio popular habitado por hombres y mujeres trabajadores, comerciantes, artesanos y migrantes del campo y de ciudades de provincia. En este período pero sobre todo desde la década de 1990 en adelante, las dirigencias del barrio destinaron buena parte de sus energías a demandar la atención estatal. Por lo general inaudibles para políticos y medios, pese a décadas de esfuerzos organizados que fueron decayendo, llama la atención que en las pocas ocasiones en que estos hacen eco de sus demandas, aparecen como recurso mediático para apuntalar las ideas de degradación e inseguridad sobre las que se asienta en el imaginario nostálgico de la pérdida, y de nuevo, la necesidad de recuperar el patrimonio quiteño, la arquitectura y la tradición.

Frente al patrimonio como discurso hegemónico, es decir, siguiendo a Roseberry, como un "marco común material y significativo", es posible observar las formas de lucha en que se expresa, o la forma en que "moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella" (2002: 220). Aun cuando los habitantes estigmatizados apelan a la nobleza del barrio como estrategia de negociación y resistencia local, único argumento y recurso disponible capaz de movilizar la opinión pública y de volver audible su lucha, se trata de un discurso legitimador en un lugar de enunciación inaudible.

A medida que avanza la relegación, las fronteras entre los *rondeños* y los *de fuera* se tornaron porosas. Habitar un lugar relegado y ser estigmatizado por habitarlo obligó a desarrollar estrategias y tácticas de relacionamiento con los *otros*, sean estos delincuentes, familiares, amigos o transeúntes. Vivir en una *zona roja*, un lugar al que "los taxis no se atrevían a entrar", implicó negativas de crédito en el banco basadas en la entrega de una dirección sospechosa, la imposibilidad de hipotecar casas que las instituciones financieras consideraban de ningún valor, un tercio de las cuales serían luego adquiridas a precios irrisorios por el propio Estado para su conservación en un ejercicio especulativo que elevaría exponencialmente su valor.¹³ Casas que luego de 2006 no serán más destinadas a sus usos previos de inquilinato, como relataba un ex habitante: "nos dijeron que salgamos unos meses, que arreglarían la casa y volveríamos". También por efecto de la especulación e incremento de arriendos o la sustitución de los espacios

13 En un foro barrial, un ex habitante decía que las casas habían sido adquiridas a "precio de gallina enferma". Lo cierto es que, según cálculos que realizaban algunos vecinos, algunas casas fueron adquiridas a un valor de diez a quince veces menor al que se venderían hoy, incluso sin rehabilitación arquitectónica de por medio.

habitados por negocios, proceso que continúa hasta el presente y afecta a los pocos inquilinos que todavía quedan en el lugar.

Vivir la estigmatización implicó también gestos vergonzantes como ha sido observado en otros procesos urbanos. Ocultar el lugar de vivienda en el trabajo, con amigos, colegas y compañeros de escuela a quienes no se podía invitar y para quienes tan solo se vivía cerca de tal iglesia, de tal calle conocida o de tal plaza, fueron “tácticas de sobrevivencia basadas en la negación” de la procedencia (Pétonnet, citado por Wacquant (2007: 277). Desde luego, en la medida en que las condiciones económicas lo hacían posible, la movilidad geográfica también fue una opción para algunos o incluso la emigración hacia países como Estados Unidos, Italia, o España en el contexto de la crisis ecuatoriana de inicios de la década de 2000 que expulsaría a cientos de miles de ecuatorianos al exterior y llevaría a la dolarización del país. En este sentido, Wacquant plantea que de los tres tipos de estigma que identifica Goffman: “deformidades del cuerpo”, “fallas en el carácter” y marcas de “raza, nación y religión”, la estigmatización territorial remite a esta última, con la diferencia de que puede ser disimulado, atenuado o anulado por la movilidad geográfica (:275).



Fotograma de videos de novena barrial en un taller hacia mediados de la década de 1990. Archivo familia Segarra.



Fiestas populares en el barrio hacia fines de la década de 1980. Archivo familiar.

Hacia adentro, en un contexto de conflictividad, la articulación de pequeños pactos cotidianos de protección y permisividad regulaba las relaciones entre familias (ya en pie de lucha en las décadas de 1990 y 2000) con delincuentes y trabajadoras sexuales. Se construían desde el gesto, el saludo, la conversación cotidiana, el intercambio en la tienda, al entrar y salir del barrio y también en formas de amistad e inclusión social en eventos barriales como las procesiones religiosas y navidad. Fueron pactos de todas formas silenciosos y débiles que podían romperse en los pocos momentos en que la lucha barrial se activaba a partir de la demanda por seguridad, lo que se constituía en eje central de la acción vecinal desde la década de 1990, tanto el La Ronda como en barrios aledaños. En aquellas ocasiones, los vecinos organizados eran audibles para los medios y encontraban cierto eco en el Estado, que respondía con redadas delincuenciales y de trabajo sexual, cierre de prostíbulos, etc. Al mismo tiempo, los pactos de permisividad/protección también se rompían cuando se producían robos a vecinos o se intensificaban las dinámicas o violencia en el barrio. Debilitados los pactos, se instalaba aquello que

Wacquant denomina lógicas de “denigración lateral y de distanciamiento mutuo”, a través de las cuales y se expresa “el agudo sentido de la indignidad social que envuelve a los barrios de relegación”, y que debilita el vínculo social al transferir el estigma a otro (2007: 277): trabajadoras sexuales, delincuentes, indígenas, los más pobres del barrio, el vecino dueño del hostel de trabajo sexual, los recién llegados.

También a medida que avanza la “conquista” del CHQ, las representaciones sobre La Ronda tienden a alejarse progresivamente de toda alusión a una idea de “comunidad” o vida asociativa, en consistencia con el proyecto de tipo espectacular en que deviene el lugar. Las referencias a la vida vecinal y organizativa aparecen legitimando el valor de la intervención patrimonial, a través de testimonios diversos sobre los robos, la mala fama del barrio, la inseguridad que se vivía, la zona roja en que se había convertido el lugar. En artículos aparecidos en *El Comercio*, un diario nacional relevante, se afirmaba “La Ronda se debate entre la melancolía de un pasado de pobreza, de paredes de adobe y pisos de ladrillo; y la celeridad de un presente con modernos dicroicos que borran de un plumazo la sombría penumbra que acostumbraban esos espacio” (2007, 3 de enero) y en otro: “Esos adoquines y esos muros recuerdan el abandono de los últimos años, que terminó gracias a una intervención del Fondo de Salvamento, que puso en valor los inmuebles” (2007, 25 de abril).

Ahora bien, ¿qué relación podría establecerse entre nociones que aluden a la devaluación identitaria y degradación física y moral con una que apela al pasado ennoblecido, a una herencia que anclada en la tradición se supone de gran valor histórico, urbanístico o artístico, que es vista como digna de conservación y es socialmente legitimada desde el campo de la alta cultura, del urbanismo y de la historiografía oficial? Y, en todo caso ¿qué hace que en el discurso patrimonialista aparezcan estas dos visiones como indisociables?

Como habíamos afirmado, la estigmatización territorial ha sido estudiada sobre todo en contextos de relegación en contextos metropolitanos y con relación a la renovación urbana y la presión sobre el suelo urbano.¹⁴ En el caso del CHQ, si bien no se desliga de lo anterior, encuentra en el patrimonio cultural un argumento de consenso que apela a aspectos simbólicos, a la identidad quiteña y el amor por lo propio, al cuidado de invaluable legados que han puesto a la ciudad y al país en mapamundi y que, al mismo tiempo, han sido y continúan siendo afectados por el abandono y el peligro.¹⁵ Frente a tal argumento, parecería que la violencia material y simbólica sobre sectores marginalizados que lo habitan es un “mal menor”, cuando no un problema so-

14 Wacquant llama la atención sobre el caso de Oporto en Portugal, procesos similares han sido estudiados en los barrios marginalizados de Latinoamérica como las favelas brasileñas, relatando como el estigma construido sobre el barrio São João de Deus como un “hipermercado de las drogas”, legitimó la renovación urbana que “con enormes esfuerzos de musculosos policías, busca esencialmente expulsar y dispersar a los drogados, squatters, desocupados y otros desechos locales a fin de reinsertar a ese barrio en el mercado inmobiliario de la ciudad, sin preocuparse por la suerte de los miles de habitantes así desplazados” (2007: 300).

15 En un reciente estudio sobre otro barrio del Centro Histórico de Quito, San Roque, Eduardo Kingman explora la visibilización que adquiere este barrio, de marcada presencia indígena, como “espacio desprotegido, violento, de extrema pobreza y por ende objeto de intervención y desarrollo”, tiene que ver con su transformación en “lugares deseados por su cercanía con respecto al área consolidada de renovación urbana y en este caso específico, de intervención patrimonial” (2012: 178). Al mismo tiempo, para sus habitantes indígenas San Roque es sobre todo un lugar de acogida, de vínculos familiares y asociativos, inscripto en la conflictividad de los flujos campo-ciudad y de los procesos de exclusión urbana.

cial invisible. El estigma se construye fundamentalmente en relación con el patrimonio cultural, dentro del juego del discurso y se produce en un contexto de desigualdad en el que “el poder es usualmente dirigido contra el grupo subordinado o excluido” para lo cual requiere que el ejercicio del poder y la hegemonía aparezcan consensuadas, de manera “natural e inevitable.” (Hall, 2001: 431). Resulta sintomático observar que a medida que se aproxima la intervención urbano-arquitectónica del año 2005-2006 y en un momento en que se producen las más elevadas inversiones públicas en el proyecto de recualificación del CHQ, el estigma de las décadas previas aparece intensificado y amplificado en los relatos oficiales y mediáticos, llegando incluso a extremos ficcionales que le otorgan un valor épico. Estos relatos son disputados por quienes habitaron el lugar desde la negación o la ironía, desde la afirmación del valor de la propia lucha en un contexto problemático y también desde el lugar del reclamo, responsabilizando al Estado del abandono del lugar y sus destinos personales, muchas veces de marginación y empobrecimiento económico, ya fuera del barrio.

Como producto de la estigmatización y el abandono estatal, tras décadas de lucha barrial, debilitados los vínculos asociativos, la salida de los sectores populares, migrantes, campesinos, inquilinos se produce de manera progresiva desde la década de 1990 y se consolida durante y después de la intervención llamada “urbano-arquitectónica”. Actualmente, el interés por el CHQ se intensifica en un momento en que políticos y planificadores hablan con preocupación de un *decrecimiento poblacional* o de la *reducción del uso residencial* del CHQ: 50.982 habitantes en el año 2001 a 40.587 en el año 2010 (MIDUVI 2012). Frente a ello se formulan planes, estrategias a nivel nacional y local y diseñan intervenciones e incentivos para *revitalizarlo* y volverlo más *habitable*. En la década a la que se alude en el despoblamiento, en el CHQ se concentran y consolidan buena parte de los esfuerzos institucionales, de cooperación internacional y las más elevadas inversiones en proyectos de recualificación, así como fuertes intereses privados. Paradójicamente, es al mismo tiempo la década del vaciamiento de La Ronda, en la que hoy habitan no más de un centenar de personas, del abandono de políticas sociales y de vivienda popular para invertir importantes recursos públicos en proyectos de vivienda poco exitosos, destinados a “nuevos habitantes” de clase media y medio-alta.

La “Calle de la Ronda”: un pasado con aura

Mientras la mayoría de inquilinos de décadas iba saliendo de La Ronda, el discurso patrimonialista se instalaba haciendo énfasis en lo que *regresa al barrio*, que no es sino una variación con tintes localizados del discurso más amplio de lo que *regresa al centro*: la cultura, la música, la gastronomía tradicional, la artesanía, el comercio, los negocios, el turismo, los ansiados nuevos habitantes o las clases que retornan. Un artículo de un medio nacional mencionaba que “ya no funcionan prostíbulos ni cantinas”, sino “galerías de arte, cafeterías, puntos de información turística, librerías...”; se afirmaba que La Ronda “ha logrado recuperar sus tradiciones y la amabilidad de la gente” (*El Comercio*, 8 de abril de 2007).

La urgida recuperación del barrio y del centro tenía su propio relato construido desde representaciones ennobecedoras y dignificantes. De pronto, a la *zona roja* la sustituía un lugar con “aura”, que se iba construyendo en términos de representación

como una *calle* icónica de la *quiteñidad*. Relatos identitarios como la “quiteñidad”,¹⁶ siguiendo a Hall, tienen la apariencia de una continuidad histórica, aunque en realidad “tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser”, es decir que son identidades construidas “dentro” del discurso y el juego de la interpelación (2003: 17, 18, 23). Al carácter hispanista/monumentalista central en la producción de la “quiteñidad” desde el discurso patrimonialista se suman nuevas asignaciones de sentido producto del contexto global memorialista, del contexto latinoamericano celebratorio/independentista que rodea la producción de nuevas historias e imágenes patrias que apelan a la nobleza del mestizaje, de lo propio, a los lugares emblemáticos de lo quiteño, a las tradiciones auténticas, a la tradicional ciudad, sus barrios libertarios y luchadores.



La Ronda por la noche con visitantes, 2012.
Fotografía: Fabricio Maldonado.

Estos relatos tienen cabida en un contexto de espectacularización de los centros históricos en la modernidad tardía, es decir en momentos en que en su producción se privilegia la representación frente a la experiencia y en que en términos generales las relaciones entre las personas están mediadas por imágenes que objetivan una visión del mundo capitalista (Débord, 1992). Esta tendencia se expresa, por ejemplo, en los procesos de estetización (Zukin, 2005) y producción de centros históricos escenográficos y en apariencia homogéneos para el turismo (Kirschenblatt-Gimblett, 1998, Delgado, 2007) e incide en la forma en que los propios sujetos que habitaron y habitan el lugar son representados y se representan en el marco de los proyectos de recualificación cultural. Aun cuando en apariencia el espectáculo aparezca como productor de homogeneidad, incide en las formas en que los sujetos reconstruyen relatos sobre sí y sobre los otros tanto en condiciones de subalternidad como de alteridad.

Nombrada ya como la tradicional *Calle de La Ronda*, dejó de apelar al espacio vecinal de los años previos –al que apenas se hacía referencia en ellos– para (re) inventar su propio pasado a partir de una selección de anecdóticos epidérmicos o superpuestos, nutridos de relatos, voces e imágenes de las más variadas fuentes: históricas, fotográficas, literarias, artísticas, periodísticas, orales, etc. Indisociables del discurso de la *quiteñidad* surgen en los relatos oficiales elementos relativos a un tipo de prácticas

16 Esencialismo identitario que toma como base una memoria de tipo selectivo y excluyente ligada a “unos supuestos orígenes o esencias”, como en el caso de otras formulaciones como la “limeñidad” o la “guayaquileñidad” (Kingman, 2004: 32, 2004).



Imágenes de carteles interpretativos dispuestos a lo largo de La Ronda.

sociales ligadas a la bohemia y que tendrían en la poesía y el pasillo¹⁷ sus formas de expresión privilegiadas, aunque entendidas como imágenes edulcoradas del *flâneur* parisino de los *poetas malditos*, alivianadas de su contenido político y en las antípodas de la bohemia como práctica social inscrita en un campo literario que en el contexto local planteaba debates al propio sistema social y político.

Operaciones similares se producen con relación a las tradiciones artesanales que tras nociones de “rescate” y “autenticidad”, nombran a prácticas estetizadas mas no a las prácticas de la cultura popular y de los habitantes. Una estética del “vecino” y del “artesano” es producida desde representaciones visuales y reforzada por textos alusivos a la “buena vecindad” y al “trabajo artesanal” en clave esencialista. Kirschenblatt-Gimblett (1988) relaciona la producción del sujeto por parte del turismo/espectáculo con la producción por parte de la etnografía como formas de exotización que inscriben a dichos sujetos en espacios de circulación destinados a otros consumos, en los que la tradición y la autenticidad juegan un papel articulador. Se trata de imágenes ennoblecidas en las que los sujetos se nombran, fotografían y existen únicamente por vía de su relación con la tradición y el patrimonio, sea por ser “portadores” de tradiciones que la sociedad considera en vía de extinción o por ser capaces de contar dar un testimonio anecdótico de un lugar que la sociedad ha considerado valioso/patrimonial. Por ejemplo, los artesanos y la autenticidad de sus creaciones, forma privilegiada de patrimonio intangible en la región andina, fueron el centro de dicha selección en el caso analizado. Una apuesta que se vio cristalizada a través de la asignación de espacios de comercialización a determinados artesanos considerados representativos de la tradición quite-

17 Género musical híbrido, que incorpora lo andino a la herencia del vals europeo.

ña: hojalatero, sombrerero, velero, zapatero, sastre, sobador y bordado, la mayoría de quienes ya no están.

La naturalización de este discurso y el relato dominante sobre el pasado digno que desde ahí se produce no ha implicado la producción inmediata de un “consenso ideológico” pues la hegemonía, entendida como un concepto material y político (Roseberry, 2002; Williams, 1977), constituye “un proceso político de dominación y lucha problemático y debatido” (Roseberry, 2002: 216-219). Así, como acto de instituir memoria, las representaciones sobre el pasado digno e indigno de La Ronda actualizarán, en términos de negociaciones, disputas, tensiones y pequeños actos de resistencia, no solo los relatos que construyen sobre sí mismos y su pasado quienes habitaron el lugar. Así, operan transformaciones no únicamente los espacios edificados sino las formas de habitarlos, practicarlos y percibirlos. A nivel simbólico, moldean las formas en que los sujetos dan sentido al propio pasado a través de la incorporación de formas dadas de nombrarse y de narrar el pasado y reconstruir sus propias trayectorias de vida y sus identidades. En ellas, recuperan también la noción de “lucha” como criterio demarcatorio de la diferencia frente a los “otros” recién llegados, frente a los que “dicen” conocer el pasado del barrio, frente a los que “dicen” haber vivido en el lugar. Para los sectores populares que habitaron el barrio en sus momentos de relegación, la “lucha” aparece como elemento articulador de la identidad barrial y no todos pueden ser parte de este relato, de él parecen excluirse aquellos “buenos vecinos” a los que la historiografía asigna un lugar, propietarios, familias de clase media o profesionales que salieron del barrio, como también los recién llegados, los “nuevos vecinos”.

El proyecto patrimonialista requiere de la invención de la “vecindad” y paradójicamente también de su vaciamiento,¹⁸ requiere del barrio “artesanal”, “bohémio” o “musical” pero en términos de espectáculo. Sujetos antes estigmatizados, artesanos y habitantes de un barrio relegado, se vuelven audibles en tanto son incorporados como “vecinos tradicionales” en imágenes y entrevistas que circulan pos-recualificación en los que su pasado interesa solo en cuanto legitima el proyecto. La “vecindad” idealizada es al mismo tiempo un recurso de negociación de los habitantes con el Estado, que ven en el discurso patrimonialista la posibilidad de articular sus reclamos, del Estado, en el ejercicio de formas de violencia hacia los habitantes por vía de apelaciones a la “buena vecindad” y la participación para fines de control y disciplinamiento, pero también un recurso del proyecto espectacular en la pretendida construcción de un lugar “tradicional”.

Toda vez que La Ronda se construye como la “calle más emblemática” de la ciudad, el mundo de lo cotidiano, los trayectos, las historias personales, las experiencias sencillas del mundo de la vida, entran en un terreno conflictivo en el que se disputa la noción misma de “vecindad”. ¿Quién es “digno” de ser nombrado “vecino” desde el proyecto patrimonial y quién no lo es y cómo se construye esta categoría? ¿Quién es el “vecino auténtico” para los habitantes del barrio y quién no lo es? ¿En qué medida el proyecto patrimonial construye un nuevo esencialismo invisibilizador de

18 Los conflictos por la salida de los habitantes del barrio apenas se mencionan en un artículo de *El Comercio* aparecido en marzo de 2007, cuyo título es desolador “13 familias tendrán que salir de La Ronda”, a propósito del destino de un grupo de inquilinos que demandaron al Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito exigiendo en su momento alternativas de vivienda.

la diferencia a través de la categoría de “vecino” como ciudadano y la apelación a la vecindad como un espacio armónico y despolitizado?

Conclusiones

Las formas en que el pasado es incorporado en proyectos hegemónicos son fundamentales para entender el “ejercicio del poder simbólico a través de las prácticas representacionales” (Hall, 2010: 431). Si el *trabajo de representación* produce efectos concretos sobre la vida de las personas es porque la representación contiene poder, “poder de marcar, asignar y clasificar” [...] dentro de cierto “régimen de representación” (ibidem: 431) que a su vez invisibiliza o esconde, estrategias e intereses del Estado y el mercado sobre los lugares patrimonializados.

Ciertas representaciones dominantes que anteceden a las intervenciones en el territorio –aquellas que podríamos afirmar no solo “hablan” del pasado sino que lo “fijan” en los imaginarios ciudadanos– dotan así de legitimidad al proyecto más amplio de “recuperación” este Patrimonio Cultural de la Humanidad. Se trata de un “trabajo” de representación de décadas y de estigmatización sobre territorios y sujetos concretos, sustentado en los imaginarios y prácticas de la colonialidad, vuelto sentido común y consenso social, nutrido de repeticiones y fijeza (Bhabha, 1994: 91) que construye un único pasado posible que produce efectos silenciados de desplazamiento, exclusión social y marginalización sobre los habitantes, así como formas de olvido/negación institucionalizadas que atienden solo a la producción de relatos del pasado de los lugares dentro del discurso dominante y sus tropos (autenticidad, tradición, identidad, mitos y leyendas, hitos y personajes, etc.) dando la espalda a décadas de historia social, por ejemplo, la politicidad en los procesos de migración, la conformación de las clases populares urbanas, la conformación de los gremios y asociaciones, la vida asociativa local, la organización indígena urbana, la lucha por la representación y el derecho a la ciudad de sectores subalternos.

Intervenciones como la analizada, concebidas en términos extra cotidianos y espectaculares/turísticos, terminan por reforzar narrativas hegemónicas del pasado, contribuyendo a la invisibilización y exclusión de prácticas, estéticas, memorias e imágenes



Entrevista colectiva a antiguos habitantes de la Ronda y miembros del Club Deportivo Ronda fundado en la década de 1960 y aún activo, vínculo entre antiguos habitantes del barrio. Fotografía: Lucía Durán, 2011.

de alteridad. Desde ellas sin embargo, se abren puntos de fuga, aquellos “sutiles modos” de sectores marginalizados para soportar, hablar, “resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y cargados de poder en que viven” (Roseberry, 2002: 215-216).

El proceso de “recuperación” del CHQ se inscribe en un proyecto civilizatorio y espectacular, en el que las intervenciones adquieren la apariencia de restitución de un derecho. Un derecho que aparece como largamente postergado, en la medida en que se afirma que dichos lugares habrían sido abandonados por quienes los usaron/habitaron en su momento de “esplendor”, arruinados por efecto del olvido estatal que los relegó para dar la cara a la ciudad desarrollista y, en ese proceso, ilegítimamente apropiados por “otros” indignos de tal patrimonio, a los que hoy habría que expropiar para brindar a la ciudadanía la posibilidad de ejercer sus derechos culturales, apelando al derecho al espacio público, a la recreación, al disfrute e incluso a la “belleza”, un nuevo derecho invisibilizador de la “otredad” del que el Estado se torna en guardián estratégico.

Finalmente, creemos que desde estas perspectivas es posible pensar el reposicionamiento del debate sobre la renovación urbana, largamente centrado en el urbanismo, en términos de los efectos materiales y simbólicos de las prácticas del discurso patrimonialista, productoras de un amplio consenso social, así como en el papel del Estado como el gran motor, en el caso del CHQ, de la producción de este “tesoro” pero también de sus “ruinas”, en un movimiento que sólo parecería radicalizarse. Kingman denomina “cinismo sociológico” a la idea despolitizada de que las transformaciones sociales producidas por la regeneración urbana son inevitables o necesarias (2012: 208). Al contrario, plantea el mismo autor, tienen que ver con estrategias de gobierno y control de poblaciones que hacen un uso estratégico de la seguridad y el patrimonio.

Bibliografía

Benjamin, Walter (1973), *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Madrid, Taurus.

——— (2009), *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Bhabha, Homi (1994), “The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, en *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge.

Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

Bromley, Rosemary y Gareth Jones (1996), “Identifying the Inner City in Latin America”. *The Geographical Journal*, Vol. 162, N° 2, pp. 179-190.

Carrión, Fernando y Lisa Hanley (eds.) (2005), *Regeneración y revitalización urbana en las Américas. Hacia un Estado estable*, Quito, Flacso.

Débord, Guy (1992), *La société du spectacle*, París, Gallimard.

Del Pino, Inés (2010), *Centro histórico de Quito: una centralidad urbana hacia el turismo*, Quito, Flacso-Sede Ecuador, Abya-Yala.

Delgado, Manuel (2007), *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del “Modelo Barcelona”*, Madrid, Catarata.

FONSAL (2009), *Recuperación Urbano Arquitectónica del Centro Histórico de Quito. Proyecto: Rehabilitación urbano-arquitectónica del eje de la calle Morales “La Ronda” y su área de influencia*, Documento de trabajo, 10° Foro de Biarritz, Quito.

- Foucault, Michel (1992), *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores.
- Girola, Florencia et al. (2011), "Recentrando la centralidad: procesos de recualificación urbana y espacio público en la ciudad de Buenos Aires desde una perspectiva etnográfica", *Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura, Sociedad*, Vol. 10, N° 10, pp. 25-40
- Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Goffman, Erving (2003), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart (2001), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage Publications.
- (2010), "El espectáculo del 'Otro'", en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envió Editores-IEP Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 419-446.
- Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.) (2003), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Kingman, Eduardo (2004), "Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura", en *Íconos*, N° 20, Quito, Flacso-Ecuador, pp. 26-34.
- (2008), *La ciudad y los otros. Quito 1860-1950. Higienismo, ornato y policía*. Quito, Flacso, FONSAL.
- Kingman, Eduardo (comp.) (2012), *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Quito, Flacso, Heifer International.
- Kingman, Eduardo y Llorenç Prats (2008), "El patrimonio, la construcción de las naciones y las políticas de exclusión. Diálogo sobre la noción de patrimonio", *Revista Centro-h*, pp. 87-97.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara (1988), "Authenticity and Authority in the Representation of Culture", en *Kulturkontakt. Kulturkonflikt.*, pp. 59-70.
- (1998), *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley, California University Press.
- Lacarrieu, Mónica (2010), "Ciudades latinoamericanas. Desafíos y limitaciones de los procesos de recualificación cultural: ¿globales/transnacionales, regionales, nacionales y/o locales?", revista *Praia Vermelha*, vol. 20, n° 2, pp. 135-155.
- Lewis, Oscar (1966), "The Culture of Poverty", *Scientific American* 215 (4).
- MIDUVI (2012), Presentación del Plan de Revitalización del CHQ. Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, Instituto Metropolitano de Patrimonio, Quito.
- Soria, Francisco (2004), *Espacio público. Memoria de la recuperación del espacio público del Centro Histórico de Quito*, Quito, Trama.
- Quijano, Anibal (2007), "Colonialidad y clasificación social", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Roseberry, William (2002) "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comp.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado: la revolución y negociación del mando en el México moderno*, México, Ediciones Era.
- Wacquant, Loïc (2007), *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- (2008), "Relocating Gentrification: The Working Class, Science and the State

in Recent Urban Research", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 32.1, Blackwell.

——— (2010), *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.

Wright, Susan (1998) "The Politicization of Culture", *Anthropology Today*, Vol. 14, pp. 7-15.

Zukin, Sharon (2005), *The Cultures of Cities*, Malden, MA, Blackwell.

Artículos de prensa

Últimas noticias (1996). "La Ronda tiene una esperanza": 26 de octubre. Fotocopia archivo barrial.

"A oídos sordos..." (ca. 1996). Fotocopia archivo barrial.

"300 familias ponen el hombro para recuperar a La Ronda" (ca. 1996). Fotocopia archivo barrial.

"En La Ronda: los moradores se autoprotegen": marzo (1997). Fotocopia archivo barrial.

"La Ronda ya no es el barrio que era antes..." (ca. 1997). Fotocopia archivo barrial.

"La nostalgia vive en La Ronda" (ca. 1998). Fotocopia archivo barrial.

Últimas Noticias (1999) "Calles de Fuego": 27 de enero. Fotocopia archivo barrial.

"La inseguridad mata a La Ronda" (ca. 1999). Fotocopia archivo barrial.

Últimas Noticias (2001). "7 barrios le dan una manito a Paco para clausurar zona roja": 13 de noviembre. Fotocopia archivo barrial.

Últimas Noticias (2001). "Burdeles: nuevos horarios, naranjas": 31 de octubre. Fotocopia archivo barrial.

Últimas Noticias (2001). "El intendente rebate": 24 de octubre. Fotocopia archivo barrial.

El Comercio (ca. 2002). "La Ronda pide más seguridad y vigilancia". Fotocopia archivo barrial.

El Comercio (2007). "La Ronda una vieja calle con nueva vida": 3 de enero. Disponible en http://www.elcomercio.com/noticias/ronda-vieja-calle-nueva-vida_0_145188498.html, visitado en julio 22, 2012.

El Comercio (2007). "La Ronda vuelve a brillar con luz propia": 25 de abril. Disponible en http://www.elcomercio.com/noticias/Ronda-vuelve-brillar-luz-propia_0_146986939.html, visitado en julio 22, 2012.

El Comercio (2007). "El comercio retorna al barrio de La Ronda", abril 8. Disponible en http://www.elcomercio.com/noticias/comercio-retorna-barrio-Ronda_0_146986296.html, visitado en 22 de julio, 2012.

Últimas Noticias (s/f). "El intendente vs. 7 barrios". Fotocopia archivo barrial.

Últimas Noticias (s/f). "Los pillos se toman el centro de la capital". Fotocopia archivo barrial.

"La doble vida de La Ronda" (s/f). Fotocopia archivo barrial.

"La Ronda resiste a la desolación" (s/f). Fotocopia archivo barrial.

¿Cultura para el desarrollo? Cruces entre “lo social” y “lo cultural” en las políticas públicas de cultura

Renata Camarotti*

La cultura, presentada como la negación de la raza, también se volvió la negación de la clase y de la historia. La cultura, presentada como un escudo contra algunas de las manifestaciones del poder racial, protegió a la antropología, eventualmente, de todos los campos y aparatos conceptuales que hablaron del poder y de la desigualdad. La cultura se convirtió en lo que no era la clase, lo que evadía el poder y lo que podía negar la historia (Trouillot, 2010: 181-182).

El siempre cambiante lugar de la cultura

La constatación de que “la cultura” ha pasado por un proceso de valorización en las sociedades del mundo globalizado no es nueva. Especialmente en el contexto del fin de la Segunda Guerra Mundial, esta pasó a ser considerada como un elemento central para la transformación del mundo contemporáneo. Desde su acepción inicial como sinónimo de erudición y distinción social hasta su reconocimiento como condición para la dignidad humana, la cultura pasó a constituirse, además, por las nociones de alteridad, derechos culturales y diversidad, ampliando el abanico tradicional de los conceptos más directamente asociados a ella, como las ideas de expresión estética y derechos autorales (Calabre, 2011).

Ya en 1987 García Canclini observaba que los Estados, organizaciones internacionales, partidos políticos y científicos sociales habían pasado a considerar el tema de manera más articulada con la economía y la política. Una de las razones para el cambio observado se encontraría en la crisis de los modelos productivistas que regían la planificación del desarrollo –demostrada por la ineficacia de las estrategias económicas o políticas en la solución de problemas sociales y ecológicos– y el consecuente cuestionamiento acerca de las bases culturales de la producción y del poder. Como resultado de esta crisis se ha consolidado lo que se podría llamar un proceso de institucionalización de la cultura.

* Renata Camarotti es brasileña, magister en Ciencias Sociales (Universidad Federal de Bahía, Brasil) y alumna de la Maestría en Gestión Cultural (Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Mejía Arango (2009), al hacer un recorrido por la evolución de las políticas culturales de América Latina tomando como punto de partida el año de publicación del libro *Las políticas culturales en América Latina* (García Canclini, 1987), señala los profundos cambios por los cuales han pasado el continente y su influencia en las políticas culturales. Entre ellos, destaca la crisis del Estado-Nación y el tránsito de un constitucionalismo cultural implícito a uno explícito, observando, además, la transformación en la concepción misma de la homogeneidad cultural y la encrucijada presentada en las tentativas de solución armónica de la tensión natural generada por la diversidad. Habla, al mismo tiempo, de la adquisición de nuevos retos para la gestión cultural, en la medida en que las transformaciones observadas resultaron en una ampliación de los pilares clásicos de la administración cultural (fomento a la creación, protección del patrimonio y divulgación cultural) y su comprensión como parte de una trama de relaciones que involucra otros sectores y nuevos campos de acción.

Una de las facetas más visibles de la articulación contemporánea entre cultura, política y economía se ve reflejada directamente en la construcción del nexo cultura-desarrollo, en el marco del cual se puede situar la implementación de políticas para promoción del acceso a medios de disfrute, producción y difusión cultural a grupos “excluidos”¹ de las políticas culturales. Tal contexto, a su vez, ha evidenciado una serie de dilemas advenidos de este cruce entre “lo social” y “lo cultural” en las políticas públicas de cultura.

Las iniciativas de este tipo han sido cada vez más frecuentes en el contexto latinoamericano –como lo demuestran las interlocuciones entre países de la región para elaboración conjunta de políticas culturales o expansión de iniciativas consideradas exitosas– y que parecieran ampararse, sobre todo, en la adopción de una concepción de cultura más cercana a la antropológica. Tal ampliación conceptual viene aparentemente contribuyendo al diseño de políticas públicas que dialogan de forma más estrecha con la sociedad civil, ahora compuesta por “agentes culturales tradicionales” y por “nuevos agentes culturales” recién incorporados al campo de las políticas.

La pregunta crucial generada ante tal constatación es hasta qué medida esta perspectiva ha alterado la situación observada en relación a estos excluidos y logrado alcanzar los objetivos de reconocimiento e inclusión de dichos grupos en sus respectivos contextos. El abordaje de la temática presupone la revisión de una serie de conceptos esenciales para su comprensión y, teniendo esto en cuenta, el presente trabajo se constituye como un esfuerzo preliminar de aproximación a nociones cuyo abordaje es imprescindible para una investigación acerca de la implementación de políticas culturales en el contexto latinoamericano y su contribución para la democratización cultural. El eje es el de esbozar un corpus teórico que permita, a futuro, un análisis sobre cuáles son, cómo han sido desarrolladas y qué efectos han producido las políticas culturales dirigidas a los públicos considerados como agentes históricamente excluidos.

1 No es objetivo del presente trabajo hacer una discusión conceptual acerca de los términos exclusión, inclusión e integración. Los mismos son acá mencionados en la medida en que son conceptos utilizados tanto por los movimientos sociales como por los gobiernos, y representativos de los términos en que se han dado las luchas por la garantía de derechos fundamentales.

El concepto de cultura en las ciencias sociales

El primer concepto crucial para el abordaje de la problemática se refiere inevitablemente a la noción de cultura misma. Se tratará de considerarla desde una doble perspectiva: su definición en el campo de las ciencias sociales y su correspondiente transposición desde esta esfera hacia el ámbito estatal a la vez de estructurar e implementar políticas públicas de cultura.

La perspectiva asumida está en concordancia con lo que plantea Trouillot en *Adieu Cultura: surge un nuevo deber*, al defender la pertinencia del uso del concepto de cultura y afirmar la necesidad de que las ciencias sociales sigan utilizando un concepto o noción similar, independientemente de qué término específico se le corresponda. Tal planteo, como evidencia el autor, supone que “una conceptualización puede sobrevivir a la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló” (Trouillot, 2010: 178) y que las conceptualizaciones deben ser siempre situadas históricamente.

El término cultura ha sido uno de los que más acepciones tiene en las ciencias sociales y humanidades. Como apunta Grimson (2011), entre las transformaciones por las cuales ha pasado el concepto, se puede identificar en un primer momento su utilización con el intento de deconstrucción de la idea de existencia y oposición de personas “sin cultura” y las de “alta cultura”, a lo cual se siguió, décadas después, el desarrollo de la perspectiva del relativismo cultural. Aunque considerada una evolución conceptual y un argumento fundamental en contra el etnocentrismo científico y poder colonial, la perspectiva relativista pareciera haber resultado, al fin, en la sustitución de una división racial del mundo por una concepción que plantea la existencia de un archipiélago de culturas diversas e internamente uniformes, que todavía en la actualidad seguiría potente. Sin embargo, como también apunta Grimson (2011), la persistencia de la visión del archipiélago cultural ha sido constantemente puesta en cuestión por tres fenómenos contemporáneos que si no son del todo novedosos, son cada vez más visibles: la heterogeneidad y desigualdad observada en un mismo territorio, las migraciones y la transformación de las tecnologías de comunicación y el consecuente desplazamiento de símbolos y mensajes.

De ahí se concluye que el concepto de cultura, entendido como conjunto de elementos simbólicos o como costumbres y valores homogéneos de una comunidad asentada en un territorio, se hace problemático en términos teóricos y ético-políticos. El problema reside justamente en el hecho de que tal concepción elimina la posibilidad de observar las múltiples desigualdades, diferencias y conflictos inherentes a los grupos humanos en su historicidad y procesos de reinvenición que se dan en función de los contextos relacionales y disputas ahí existentes.

Entre las críticas de Grimson (2011) al concepto tradicional de cultura, interesa destacar acá la equívoca asociación entre cultura y nación y la supuesta homogeneidad característica de esta articulación. Como evidencia el autor, cuanto más de cerca se observan unidades aparentemente homogéneas, más se evidencia su heterogeneidad, hoy día reflejada en la exacerbación del carácter culturalmente diverso de las naciones respecto a las lenguas, religiones y etnias, entre otros rasgos que se podrían nombrar.

Considerando la preocupación específica de investigar los cruces entre “lo social” y “lo cultural” en las políticas de cultura, se hace pertinente añadir, en particular, la ne-

cesidad de incluir entre estos rasgos de diversidad las especificidades generadas por la pertenencia a diferentes grupos socioeconómicos y qué tipo de distinciones son generadas por esta localización en el tejido social. La importancia de este aspecto se impone sobre todo si se considera que una parte de la actuación del Estado en la esfera cultural ha buscado explícitamente promover la “inclusión social”, muchas veces articulada desde el punto de vista del desarrollo socio-económico.

De este modo, puede resultar muy pertinente la utilización del término “configuración cultural” que propone Grimson (2011) como una alternativa para hacer visible la heterogeneidad, sus articulaciones específicas en cada contexto y los procesos particulares de significación, valoración y jerarquización de las diferencias que están ausentes de las definiciones antropológicas clásicas de cultura.

Los usos del concepto de cultura en las políticas públicas de cultura

El despliegue del debate sobre el concepto de cultura en las ciencias sociales y su incorporación por el campo estatal es evidente. Sin embargo, las condiciones precisas en que se ha dado tal transposición conceptual no son del todo claras. Resulta útil, por lo tanto, la tentativa de efectuar un examen más detenido acerca de las condiciones mediante las cuales la redefinición del concepto ha penetrado (o no) el campo estatal y qué tipo consecuencias pueden haber generado para las políticas públicas de cultura. Tal análisis presupone la revisión y comprensión del proceso de apropiación y manejo del concepto por el Estado a lo largo de las últimas décadas, pero siempre a partir del establecimiento de un paralelo con la evolución del concepto en las ciencias sociales, cuyas concepciones, en general, suelen anticipar e influenciar las formulaciones estatales.

Una primera observación necesaria para el abordaje del tema es la que hace Nivón (2011), al distinguir la relación existente entre política y cultura desde el origen de las civilizaciones, de la política cultural propiamente dicha y concebida como declaración precisa de las acciones de gobierno en el espacio sociocultural. Adoptando una perspectiva que restringe su análisis a la última acepción presentada, y considerando lo que plantean Nivón (2011) y Mejía Arango (2009), se puede decir que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, en el caso de los países en desarrollo, las políticas culturales estuvieron asociadas a proyectos de liberación o afirmación nacional.

En este contexto, la cultura hacía parte de un proceso de toma de conciencia colectivo y suponía un papel proactivo de todos los actores sociales en el campo de la cultura, pero especialmente del Estado. A eso se siguió, entre los años 1960-1970, la elaboración de los primeros planos de cultura, la formación de entidades multilaterales que concebían el desarrollo asociándolo a la cultura y, nacionalmente, el surgimiento de mecanismos y políticas por medio de la reorganización de estructuras ya existentes en el contexto de las reformas de Estado. Sin embargo, desde el punto de vista funcional, tal institucionalidad se basaba, fundamentalmente, en la difusión cultural, en el fomento a las bellas artes y en la protección del patrimonio cultural (Mejía Arango, 2009).

La posibilidad de reubicación de la cultura en el campo político fue posible precisamente por su redefinición conceptual (García Canclini, 1987). En la medida en que el

concepto dejó de designar el campo de las bellas artes y pasó a englobar el “conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se la reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas” (1987: 25) se habría facilitado su comprensión como parte de la socialización de las clases y los grupos, de la formación de concepciones políticas y la adopción, en cada sociedad, de distintas líneas de desarrollo.

En principio, tales reconfiguraciones motivarían un proceso de creación de políticas culturales en el sentido planteado por García Canclini como “conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social” (1987: 26). Todavía, en el ámbito de la actuación estatal en el campo cultural, parece más bien sostenerse lo que Grimson (2011) describe como la manutención de una concepción de homogeneidad. No en el sentido anterior de nación culturalmente homogénea, sino como resultado de la presunta superación de esta perspectiva, a través de una nueva postulación donde “todas las naciones son multiculturales” y donde lo “multicultural” es tomado como un sinónimo de “multiétnico”, perspectiva desde la cual le quedaría al Estado corregir eventuales anomalías de desarticulación entre cultura e identificación. En este marco se podría ubicar, quizás, el fenómeno de creación, en los Estados, de órganos específicos para ejecución de acciones dirigidas a grupos específicos, como “los pueblos originarios” y “los afro-descendientes”, con el objetivo de garantizar la diversidad cultural.

La práctica demuestra, sin embargo, que las transformaciones en la comprensión del Estado –desde la nación culturalmente homogénea hasta la idea de nación diversa y múltiple– no se han traducido tan fácilmente en la elaboración de políticas que logren una igual valoración entre los distintos actores sociales que componen las configuraciones existentes. Uno de los problemas, como bien plantea Grimson (2011), es que la etnia es solamente una entre las muchas heterogeneidades a ser consideradas, además de cuestiones como lo intergeneracional, de género y las resultantes de los procesos contemporáneos de migración, comunicación y transacción entre los distintos países.

A esto, se suma, además, una cierta tendencia de abordaje de la diversidad cultural como tema vertical, y no transversal, en las políticas. Dicho de otra manera: a pesar del avance que puede representar el reconocimiento de identidades específicas, la creación de subestructuras para el desarrollo de acciones de garantía de la diversidad en el aparato estatal a cargo de las políticas culturales puede ser interpretado también, por otro lado, como un indicio de que el compromiso con el tema de la diversidad no es compartido por toda la estructura y, por lo tanto, no cuenta como eje definidor de las políticas que no estén explícitamente formuladas en términos de diversidad cultural.

Queda puesto entonces, de manera muy visible, el gran desafío inherente a la tarea de definir las categorías a partir de las cuales el Estado puede plantear políticas públicas de cultura. En lo referente a la perspectiva a ser adoptada por los Estados nacionales, todavía espacios de implementación de políticas públicas por excelencia, la noción de configuración cultural podría favorecer, quizás, el desarrollo de una perspectiva enfocada en la relativización de la superposición entre las nociones de cultura y territorio, y en la actuación bajo la comprensión de que “la nación” es una totalidad heterogénea conformada por partes que además de tener relaciones entre sí, actúan

de acuerdo a lógicas específicas de interrelación en donde se observan elementos de conflictividad, desigualdad y poder, desarrollados en un contexto histórico específico.

La adopción de la noción de configuración cultural como clave para el desarrollo de políticas culturales implicaría, a su vez, un desplazamiento desde la perspectiva multicultural hacia la intercultural. Al superar la presuposición de que existen unidades culturales homogéneas y cerradas, y que estas estarían vinculadas entre sí de modo igualmente homogéneo, dicha mirada privilegiaría las múltiples intersecciones entre las distintas configuraciones culturales, entendidas desde su propia constitución histórica por medio de sus interacciones. La naturaleza e intensidad del proceso comunicativo, entre configuraciones culturales superpuestas y diferentes, variarían desde las situaciones de poca interacción, cercanas a lo que se definiría como contacto, hasta el extremo de niveles más significativos de interacción, los cuales pueden ser situados en el ámbito de la comprensión, aunque jamás se pueda hablar de un entendimiento total (Grimson, 2011).

Poder, hegemonía, redistribución, reconocimiento

El riesgo de que algunos elementos del relativismo cultural estén siendo incorporados de manera equivocada en las políticas públicas generando “un malentendido o una tergiversación profunda del sentido ético-político de la relativización” (Grimson, 2011: 50), se debe, sobre todo, al hecho de que tal proceso se da, muchas veces, ignorando aspectos cruciales referentes al poder y a la hegemonía. Los riesgos a los cuales se refiere Grimson se evidencian en la celebración ingenua de las diferencias desasociada de la percepción de que muchas veces están fundadas en desigualdades, en la creencia de que pueda existir un modelo único de multiculturalidad y en el retorno de la tendencia de celebración de la mezcla cultural como prototipo latinoamericano que resulte en una “folclorización de la diferencia y una exotización de la alteridad” (ibidem).

La cuestión central suele ser, por lo tanto, cómo las políticas públicas en el campo cultural pueden intervenir en las relaciones de poder entre distintos grupos con vistas a la reducción de las desigualdades, no solamente en términos de valoración simbólica, sino también en los desdoblamientos socio-económicos de los procesos de subalternización existentes. Se trata, por lo tanto, de un análisis que debe involucrar los conceptos clave de poder y hegemonía pero, asimismo, pensarlos teniendo en cuenta las nociones de redistribución y reconocimiento.

Conforme señala Hall (2010), el poder es comprendido no solamente en términos de coerción o restricción física directa, sino también como el poder en la representación, de marcar, asignar y clasificar. Tal poder simbólico se refiere a la explotación y desigualdad económica pero también, en términos culturales más amplios, al poder de representar algo de manera específica, enmarcándolo desde un determinado “régimen de representación” (Hall, 2010: 431), el cual una vez generalizado, pasa a constituir lo que Gramsci define como hegemonía.

Si una vez más se tiene en cuenta que hasta mediados del siglo XX la cultura era concebida por el Estado como expresión homogénea de una nación y manejada a través de la intervención en el campo específico de las artes, resulta muy claro el funcionamiento de un régimen de representación donde, en principio, pocos eran los agentes

legitimados como productores de cultura, lo que históricamente conformó lo que se podría nombrar como una clase de “excluidos culturales”.

Esto es lo que evidencia García Canclini (1987) al observar que, hasta la década de 1980, la literatura latinoamericana sobre la modernización –que adoptaba como parámetro el modelo industrial de las metrópolis– se ocupaba de la cultura, sobre todo de las culturas tradicionales, únicamente en la medida en que estas representaban un obstáculo al desarrollo. Solo cuando surgieron las evidencias de inviabilidad del modelo metropolitano y la crisis de la concepción unilineal de la historia en que este se basaba, es que el espacio científico se abrió a nuevas maneras de ver las funciones sociales y económicas de la cultura. Entre ellas, se destacan la creciente atención al papel de las diversidades culturales en el crecimiento económico y las técnicas de producción, además de los hábitos de consumo tradicionales como base para formas alternativas de desarrollo. Se podría argumentar que los desdoblamientos advenidos de este cambio de perspectiva estatal, caracterizado por cierto grado de reconocimiento de las culturas tradicionales, posibilitaron el establecimiento de un nuevo lenguaje y campo de posibilidades para el conflicto, desde donde pudieran actuar grupos que antes se encontraban “naturalmente” subalternizados. Pero un análisis preliminar apunta que tal vez se pueda hablar más bien de la inclusión de estos nuevos actores como interlocutores en el campo de las políticas públicas de cultura que de una alteración en la manera de entender las problemáticas generadas por la diversidad cultural, la dimensión de desigualdad inherente a la diversidad y cómo tales políticas podrían contribuir a la reducción de la desigualdad.

La comprensión del fenómeno se encuentra directamente relacionada a cómo los conceptos de redistribución y reconocimiento han sido manejados en las políticas públicas de cultura. En principio, se asume acá la hipótesis planteada por Honneth (2003) respecto a que el origen de los conflictos se da siempre en el campo del reconocimiento, siendo la redistribución el desdoblamiento de una circunstancia anterior donde tal reconocimiento fue negado. Se supone, por lo tanto, que es la construcción histórica de una visión prejuiciosa sobre determinados grupos que acabaría por restringir su acceso a bienes y derechos fundamentales.

Pero estar de acuerdo con Honneth (2003) en cuanto al origen de los conflictos no significa alejarse de la perspectiva dual que propone Fraser (2000, 2001) para el análisis de la temática. Fraser (2001) señala el impacto del reconocimiento en las dinámicas de los movimientos sociales de grupos excluidos y advierte sobre la necesidad de cuestionar cómo se encuentran vinculados los conceptos de reconocimiento y redistribución respecto a la cultura y la economía política. Tal planteo adviene de la constatación de que se ha consolidado, en las últimas décadas, una perspectiva de actuación política en la cual las dimensiones económica y cultural se encuentran desconectadas.

Fraser (ibídem) postula la necesidad de distinción entre las dimensiones de reconocimiento y redistribución, aunque siempre interrelacionadas y, asimismo, la posibilidad de que un determinado conflicto se vincule apenas a una de ellas. Desde la perspectiva dualista de Fraser (ibídem), el hecho de que estas dos dimensiones no se encuentren efectivamente separadas requiere, en la práctica, la conceptualización del reconocimiento cultural y de la igualdad social para que un tipo de demanda no debilite la otra.

La división analítica que propone Fraser (2000, 2001) es especialmente útil a la comprensión de cómo se han concretado, en la práctica, la actuación de la sociedad civil y de los gobiernos en cuanto al tema de la desigualdad en el campo de la cultura, pues aunque se suponga que los conflictos tienen su origen en la dimensión del reconocimiento, las formas bajo las cuales tales luchas emergen y los tipos de solución que se puede plantear para el alcance de mayores niveles de igualdad, no están restringidos a dicha dimensión.

El análisis de la trayectoria de los movimientos sociales y su relación con el Estado hace evidente este proceso de permanente tensión y equilibrio entre las dimensiones de redistribución y reconocimiento, que van a asumir mayor o menor centralidad política de acuerdo a cada período histórico. Es en esta perspectiva que se podría inscribir la percepción de Nun (2011) de que en la contemporaneidad se observa un proceso de resignificación del concepto de desigualdad por los movimientos sociales. Desde su punto de vista, la acepción de desigualdad relacionada a la idea de discriminación –predominante en los últimos veinte años– ha pasado a convivir, una vez más, con repertorios que tratan el tema de la desigualdad como una problemática relativa a la desigualdad económica y a la justicia social.

El desafío de repensar (y actuar) sobre la diversidad

La concepción de cultura “hecha por excluidos” parece subsistir en el campo gubernamental y se traduce, a fin de cuentas, en la permanencia de un cierto sistema de jerarquización de las culturas al momento de concebir las políticas públicas. Un ejemplo de este fenómeno son las acciones dirigidas a los grupos considerados como “excluidos culturales”, en general, de naturaleza socio-cultural, y raras veces relacionadas a “lo artístico”. Lo mismo ocurre al revés, cuando se observa que las acciones que toman como objeto específicamente el campo artístico parecen considerar apenas a los “incluidos culturales”, aquellos ya anteriormente reconocidos desde la perspectiva hegemónica como legítimos productores de cultura. Asimismo, se observa que en los casos en que se puede identificar la ejecución de acciones de carácter eminentemente artístico destinadas a grupos “excluidos”, la construcción discursiva que le da legitimidad se apoya no en su valorización como expresión artística, sino en el mérito atribuido a su efecto de transformación e inclusión social. Tales acciones acaban, lamentablemente, restringiendo el rol del arte en su utilización como herramienta.

Resulta pertinente que nos preguntemos si no estaríamos presenciando un nuevo tipo de inconsciencia respecto a la diversidad. Si antes las culturas no hegemónicas no se hacían visibles a “la conciencia” de la sociedad y sus instituciones, porque ni si quiera eran reconocidas como culturas, hoy día la situación parece haber avanzado hasta una razonable valorización de ellas, pero mayormente en el campo discursivo. Al parecer, la simple presencia de tales culturas en el campo discursivo ha sido tomada como prueba de su reconocimiento y, por consiguiente, de garantía de la diversidad. Pero, en la práctica, las jerarquizaciones siguen existiendo, mantenidas por una inconsciencia de las desigualdades contenidas en la diversidad. La consideración de la dimensión de reconocimiento no es suficiente para asegurar mayores condiciones de igualdad y por eso, una vez más, hay que reintegrar la dimensión redistributiva como eje de las políticas culturales.

Existe una considerable permeabilidad del Estado a las discusiones dadas en el campo de las ciencias sociales, pero una todavía débil operacionalización de tales conceptos. Esto puede ser entendido, de cierta manera, como resultado de la disputa hegemónica relativa a quienes son los "legítimos" productores de cultura, que se hace muy visible en el Estado, pero que obviamente no está restringida a él. Las dificultades de incorporación adecuada del concepto de diversidad en las políticas públicas de cultura parecen residir, además, en la dificultad que tiene el Estado de abandonar el concepto de cultura restringido a las artes, de ampliar el concepto de lo que es considerado arte y, al mismo tiempo, comprender las zonas de intersección entre estos campos. Si no están claras estas distinciones, resulta muy difícil actuar para promover el quiebre de los procesos de subalternización.

Nadie discute la importancia de resolver problemas sociales cruciales y el relevante papel que puede jugar la cultura en la superación de ellos. El asunto es que cuando tales producciones son analizadas solo desde sus efectos, y no desde sus significados y de lo que aportan como cultura, se les atribuye un estatus de arte de segunda categoría. Si el valor de tales producciones reside estrictamente en sus efectos sociales, no se estaría hablando de valorización de la diversidad y alteración de la situación de subalternidad a la cual están sometidos ciertos grupos.

La clave para la superación de tales dilemas puede quizás estar en el replanteo del tema a partir de las nociones de configuración cultural e interculturalidad. La actuación del Estado bajo la perspectiva intercultural permitiría, a través de la problematización de las fronteras culturales y del reconocimiento de la desigualdad en la diversidad, la promoción de políticas que generen oportunidades de interacción como estrategia para la concretización de cambios superadores de los fundamentalismos y de la jerarquización de las culturas. Será solamente a través de la comprensión –resultante de procesos de interacción significativos– que se podrá desarmar y revertir los procesos de estereotipación que hoy en día esencializan, dividen, cierran y excluyen las culturas unas con respecto a otras, posibilitando transformaciones del orden social y simbólico.

Bibliografía

Calabre, L. (2011), *Políticas culturais: teoria e práxis*, San Pablo, Itaú Cultural; Río de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa.

Fraser, N. (2000), "Rethinking recognition", en *New Left Review*, mayo/junio, pp. 107-120.

——— (2001), "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista", en Souza, Jessé (org.), *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, Brasília, Editora UNB, pp. 245-282.

García Canclini, N. (1987), *Políticas Culturales en América Latina*, México, Grijalbo.

Grimson, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Hall, S. (2010) [1997], "El espectáculo del 'Otro'", en Hall, S., *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envió Editores-IEP Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 419-446.

Honneth, A. (2003), *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, San Pablo, Ed. 34.

Mejía Arango, J.L. (2009), "Apuntes sobre las políticas culturales en América Latina, 1987-2009", en *Pensamiento Iberoamericano*, n° 4, Segunda época, revista bianual, pp. 105-130.

Nivón, E. (2011), "As políticas culturais e os novos desafios. O patrimônio imaterial na estruturação das novas políticas culturais", en Calabre, L. (org.), *Políticas culturais: teoria e práxis*, San Pablo, Itaú Cultural; Río de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, pp. 40-61.

Nun, J. (2011), "Ponencia presentada en el Encuentro Políticas Culturales para una mayor igualdad", Buenos Aires, 10 de noviembre, IDAES/UNSAM-F. Boll.

Trouillot, M-R. [2003] (2010), "Adieu, cultura: surge un nuevo deber", en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Ceso-Universidad del Cauca.

3. Heterogeneidades



(Contra) hegemonía en Cartagena de Indias

Revisiones epistémicas a partir del cuerpo y la mirada

Jana Montllor Blanes*

Introducción

Del 6 al 10 de agosto de 2012 treinta estudiantes de posgrado asistimos al Tercer Seminario Internacional e Intensivo de la Red EPC-CLACSO en Buenos Aires bajo la temática Cultura política y políticas culturales. En el núcleo de la discusión estaba en juego la aprehensión de las categorías de análisis tanto en la investigación como en la praxis de las políticas culturales. Sin duda alguna, es imposible pensar una transformación desde la praxis de la política cultural sin repensar los sistemas de exclusión y dominación en los países de Latinoamérica. Y ello pasa por analizar las categorías de clasificación que integran una visión y una gestión del mundo: Estado-nación, género, raza, clase y otros muchos que en ocasiones no toman tanta relevancia en estos encuentros internacionales como pueden ser la llamada alteridad funcional o la generación. Se trata de sistemas de dominación que atraviesan de una u otra forma el cuerpo, se encarnan generando la tensión que se quiere retomar en este texto: aquella que versa sobre el esencialismo versus el constructivismo. De dónde surgen ciertos conceptos, cómo usarlos como categorías de análisis y cuál es su impacto en los cuerpos y en la política son las cuestiones que matizan esta dialéctica de fondo. Desde las Ciencias Sociales y Humanas se han proporcionado ciertas herramientas de análisis, como la hegemonía, la representación, la interculturalidad, la situacionalidad o el cuerpo, para negociar esta disputa. Cada investigador urge conjuntos distintos de herramientas para su enfoque. Esta escogencia no es, ni mucho menos, una selección naif sino que configura un posicionamiento epistémico que es, en última instancia, político.

En el ensayo que sigue quisiera preguntarme sobre este debate a partir de una sospecha. Si bien esta tensión tiene que ver con modelos epistémicos historizados y contextualizados sin los cuales no se entiende la trayectoria de la antropología, ¿cómo enfrentamos esta tensión a partir de nuestros trabajos de investigación? Propongo acercarme a

* Jana Montllor es licenciada en Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y magíster en Antropología Visual de la Universidad de Barcelona (España). Actualmente es doctoranda en Antropología de la Universidad del Cauca de Popayán (Colombia) e investigadora del grupo de investigación SOMA de la misma Universidad.

la dimensión de la mirada y del cuerpo como conceptos analíticos posibles para indagar sobre esta dicotomía basándome en mis propios temas de investigación, que vienen elaborándose desde una experiencia que va mucho más allá de la academia y de mi propia subjetividad.

Cartagena, de 2007 a la actualidad

El lugar de enunciación de la investigación que enmarca las reflexiones de este ensayo es mi propio viaje en una relación temática con la (contra) hegemonía en el uso y la memoria del espacio en Cartagena, Colombia. Se trata, en última instancia, de una reflexión nometodológica que siguiendo la propuesta de Alejandro Haber desplace “la investigación desde la objetualización hacia la situacionalidad. La nometodología adopta la forma de una arqueología indisciplinada, una conversación ampliada en la inmediatez de espaciotiempos discontinuados en la colonialidad” (Haber, 2010: 9).

Actualmente Cartagena es la segunda ciudad de Colombia que recibe más turismo, tanto interior como exterior. Como en los grandes centros de muchas ciudades, se ha restaurado la parte más antigua desarrollando una industria que escenifica cierta nostalgia histórica definitivamente alejada de una realidad más o menos aprehensible de siglos anteriores. Como en muchos otros centros turísticos (como los centros históricos de París o Barcelona) la restauración de las partes conservadas más antiguas de la ciudad ha sido absorbida por la idea de un “parque temático” en el que el personaje principal es una historia amorfa adaptada a su propio consumo. La narración¹ que se desprende del patrimonio monumental de este centro histórico, también llamado El Corralito de Piedra, corresponde a la narración de un sujeto único: Hombre Blanco/Criollo Heterosexual y Cristiano. La sistematización de este centro como consumo genera una tensión tanto en los usos del espacio como en su memoria. La proyección de una historia única y hegemónica muy vinculada al consumo turístico y a la conformación de una identidad nacional genera torsiones simbólicas.² Dos de las estatuas que adquieren más centralidad tanto en el dispositivo monumental como en los circuitos turísticos son las figuras de Pedro Heredia³ y de Pedro Claver.⁴

La sistematización del centro urbano como consumo, genera, casi de forma caricaturesca, ciertas oposiciones con violencias de peso en los cuerpos de los ciudadanos. Como remarca Delgado en una lectura foucaultiana, el control deja de estar, exclusivamente, en lo urbano para incluirse, también, en la vida, estigmatizando y apartando (de la vista) la pobreza (Delgado, 2005). La vista, sobre todo en un lugar destinado a la venta y al con-

1 En este contexto entiendo por narración el grupo de ideas, representaciones y relaciones históricas que se desprenden de la disposición monumental, arquitectónica y espacial.

2 Tomo este término de José Luis Grosso, queriendo significar que lo simbólico choca, penetra en los cuerpos.

3 La escultura referida a él se encuentra en la plaza que da lugar a la entrada principal de la ciudad amurallada. En la leyenda del mismo monumento se le identifica como el fundador de la ciudad en 1533. Otros relatos, como la biografía que aparece en la web del Banco de la República de Colombia, lo relacionan con el maltrato y asesinato de indígenas y el abuso de poder: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/herepedr.htm>.

4 La escultura de este jesuita está en la plaza que lleva su mismo nombre, donde también se encuentra el monasterio congregado a él. La estatua lo representa hablándole a un africano esclavizado. La mayor parte del vocabulario referido a este personaje refiere al discurso de la salvación: “el salvador de los negros”, “esclavo de los esclavos”. El binomio esclavitud/salvación naturaliza y elabora un proceso complejo de desvelamiento y ocultamiento de violencias.

sumo turístico, se vuelve el sentido dominante y envuelve el entorno en una asepsia que borra y/o criminaliza todo aquello que queda por fuera de la construcción estética, incluida la pobreza. La ciudad se convierte en objeto de consumo y esto estalla en lo urbano.

Mi primer contacto con la ciudad fue en el año 2007. En términos de Alejandro Haber puedo decir que este primer contacto con Cartagena me situó en relación con lo que él llama *espectralidad*. La centralidad de estos monumentos en la narración histórica oculta violencias que reaparecen en los cuerpos de las personas, en sus estigmas, en su marginalidad y en su exclusión. El juego de visibilidad/ocultamiento de violencias que emana de estas figuras, no solo tiene que ver con lo no dicho y las narraciones silenciadas sino también con la relación que hemos construido entre el ver y el mirar en un reflejo de la relación entre el poder y el conocimiento.

Historia versus cultura en la escena racista-racializada

De acuerdo con Cristina Rojas, hay una violencia que emana de los actos de nombrar, interpretar y calificar. La persistencia evidente de una narración lineal que excluye deliberadamente la representación de la esclavitud y de los africanos esclavizados como parte actuante implica una violencia sobre amplias capas de la población, sobre todo sobre la población que se siente afrodescendiente. La historia tiene que ver con el presente, es decir, con cómo nos pensamos colectivamente y es inevitablemente un acto de proyección hacia el pasado y hacia el futuro (Rojas, 2001). Rita Laura Segato recupera la noción de pueblo precisamente para poner la historia en el centro de la escena: “como vector histórico, como agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparte una historia. Esta perspectiva nos conduce a sustituir la expresión “una cultura” por la expresión “un pueblo”, sujeto vivo de una historia, en medio a articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseña una inter- historicidad” (Segato, 2011: 24-25).

Michel-Rolph Trouillot, en un ejercicio de investigación por entender la relación conceptual de raza y cultura, explica cómo el concepto de cultura, al nacer pretendida y políticamente desvinculado del de raza como estrategia contra el racismo, “se convirtió en lo que no era la clase, lo que evadía el poder y lo que podía negar la historia” (Trouillot, 2010: 182). Los contextos multiculturales de hoy recogen esta comprensión de la cultura que, no solamente se restringe a una conceptualización sino que moldea las percepciones del entorno y, por tanto, la relación con el mundo. La comprensión del *estado de cosas* como *estados culturales* invisibiliza las relaciones históricamente situadas y urdidas en tramas de poder, pero eso no significa que no estén. Ellas existen⁵ y se expresan en los cuerpos y en las relaciones interhumanas. “Cómo la cultura se encontró en el camino esencialista con una curva racista es un asunto que tiene menos relación con la verdad de las definiciones que con el contexto, menos con la historia intelectual que con la historia del poder que el concepto acostumbra a silenciar. La raza y el racismo son centrales en este contexto”

5 Según Alejandro Grimson, tanto las identidades como las prácticas de exclusión son construidas, estas sedimentan y los efectos que producen sobre los cuerpos son reales (Grimson, 2011).

(ibídem: 180). Trouillot remarca como una palabra que se forjó en aras de combatir el racismo actualmente evoca implicaciones racialistas. Esta relación puede enmarcarse dentro de la tensión entre esencialismo y constructivismo. Si bien se ha consensuado que la raza es una construcción, ¿cómo entendemos el racismo? Trouillot señala como entender la raza simplemente en términos de construcción no nos lleva a entender las prácticas racistas. En otras palabras, si bien la raza no existe (esto es lo que supone una construcción) funciona como parámetro de relación, exclusión y discriminación. Trouillot muestra cómo “las prácticas racistas actuales bien pueden aceptar la creencia de que la “raza” es una construcción”. Sabemos que en el sentido común pueden sedimentar creencias e ideologías que si bien resultan contradictorias entre sí moldean los cuerpos y las formas en que estos se relacionan con el mundo. El multiculturalismo puede, tranquilamente, compartir asidero común junto con el positivismo y el desarrollismo a través de prácticas y discursos que llevan implícitos los sedimentos de las políticas de blanquitud, colonialismo, etc. Así, “el racismo que evoca el determinismo biológico simplemente hizo campo a un racismo paralelo enraizado en el esencialismo cultural” (ibídem: 203). Si bien la raza quedó en una aprehensión académica constructivista, el racismo fermentó en el esencialismo cultural.⁶

La linealidad en la formación histórica del pasado contenida en el circuito patrimonial del Corralito de Piedra hace inevitable que hablemos de racialización y de racismo. En el primer capítulo de *Civilización y violencia* Cristina Rojas argumenta que el deseo civilizador que se da en la consolidación de la nación colombiana en el siglo XIX pasa por una conceptualización racial de la sociedad: el deseo del blanqueamiento de la sociedad y el mestizaje como fórmula para cumplirlo.⁷ Hay una insistencia en anclar la memoria y las acciones significadas históricamente por el agente colonizador. Frente a esta elaboración hegemónica, colectivos, grupos de artistas e iniciativas individuales intervienen en el espacio urbano. Nelson Fory, quien se presenta asimismo como artista plástico afrocartagenero, en el Festival Mucho Más Mayo de 2011, presentó la propuesta *La historia nuestro, caballero*,⁸ que consistió en varias acciones en el espacio público, una de las cuales consistía en colocar pelucas afro a las estatuas que conforman el Pabellón de los mártires⁹ y otras del barrio de San Diego (centro amurallado). Nelson explica así la propuesta: “[...] es la reivindicación del pueblo Afro (África), como ingredientes aportantes para la construcción de la nación [...]. Se compone de una serie de intervenciones en el espacio público de la ciudad de Cartagena, donde dichas intervenciones plantean un elemento muy apropiado del antimonumento con el cual se expresa un sentido visible dentro de la invisibilidad del negro en la construcción de la nación colombiana, y más específica-

6 Eduardo Restrepo en su recorrido por el tratamiento del concepto de raza explica citando a Hall: “Las nociones biológicas extremas de la raza (expresadas en la eugenesia, el darwinismo social o el fascismo) ‘han sido remplazadas por definiciones culturales de la raza, las cuales permiten que la raza juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional’ (The Question: 618). Este desplazamiento del pensamiento racial y del racismo de lo somático hacia lo cultural es referido con el concepto de ‘racismo cultural’ de Paul Gilroy (There Ain’t)” (Restrepo, 2009: 245).

7 Rita Laura Segato, en su libro *La nación y sus otros*, también señala como “la ideología mestiza blanqueada [...] constituye el fundamento ideológico de la formación de los estados pos-coloniales” (Segato, 2011: 19).

8 Fory recoge el título de la introducción de la canción “La rebelión” de Joe Arroyo, un alegato contra la esclavitud.

9 El Pabellón de los mártires es un conjunto de bustos que representan algunos de los mártires de la independencia y que está ubicado en el antiguo puerto “negrero”. En ellos no aparece, por ejemplo, Pedro Romero, cuya relación como personaje histórico se retoma más adelante en el ensayo.

mente en Cartagena de Indias" (Fory, 2008). Ángel Quintero Rivero reflexiona sobre la dimensión somática: "[...] las luchas contra-hegemónicas ciudadanas se presentan por lo común indefinidas e inclusivas. Se trata también de un proceso de tensión, porque las ansias libertarias frente a la esclavitud arrastran, necesariamente la tara o presencia de su recuerdo: siendo una historia económica que ha quedado marcada somáticamente, donde la historia se lleva en la piel, lo que inevitablemente genera 'distinciones' visuales evidentes entre sus posibles o potenciales ciudadanos" (Quintero Rivero, 2009: 52).

Las estatuas: la imagen de una historia lineal

Magariños entiende la imagen material visual como objeto (no real) del mundo exterior que es percibido visualmente. Esta está compuesta por una construcción plástica (cualidades visuales), figurativa (analogía con el *existente* o representación)¹⁰ y conceptual (relaciones normadas socioculturalmente) con predominio de una respecto de las otras según el espacio-tiempo de interpretación. No se trataría entonces de una operación unitaria sino de "un conjunto plural de semióticas de la imagen visual".

Las estatuas del centro de Cartagena ofrecen un parámetro de comprensión de las relaciones históricas a partir de una imagen visual que relaciona tipos con representaciones vinculadas a normas e ideologías.¹¹ Se da lo que podríamos llamar un blanqueamiento de la memoria; constituyen la materialidad simbólica del *mundo moderno colonial*¹² donde la racialización y el racismo le son constitutivos.¹³ En el artículo "El espectáculo del Otro" Stuart Hall trabaja sobre los estereotipos racializados en la cultura popular. Este analiza la relación del binomio naturaleza/cultura con los dos grupos racializados (blancos/no-blancos). La discusión entre el esencialismo y el constructivismo podría ser vista como una continuación de la discusión que refiere a la naturaleza y a la cultura a partir de las crisis de la representación y la progresiva centralidad del análisis del poder en las investigaciones desde las Ciencias Sociales y Humanas. Hall define estereotipar como la forma de fijar representaciones "Estereotipar quiere decir: reducir a unos rasgos esenciales y fijos en la Naturaleza" (Hall, 2010: 429). Hall recoge la distinción de Richard Dryer entre estereotipar y tipificar para concluir que "Los tipos son instancias que indican

- 10 Rancière también subraya el estatuto representativo de la estatua: "La estatua es entonces una 'representación'. Es vista a través de una batería de convenciones expresivas, todo un sistema de criterios que determinan la manera en que una habilidad de escultor, dando forma a la materia bruta, puede coincidir con una capacidad de artista en dar a las figuras que convienen las formas de expresión que convienen. Llamo a este régimen de identificación, régimen representativo de las artes" (Rancière, 2005: 19)
- 11 "Gramsci subraya la importancia de la estructura material e institucional en la elaboración y difusión de la ideología. Esta estructura está conformada por distintos aparatos hegemónicos: las escuelas, las iglesias, el conjunto de los medios de comunicación e, inclusive la arquitectura y los nombres de las calles" (Mouffe, 1980: 202).
- 12 Tomo la definición de Arturo Escobar. El enfoque de la M/C/D localiza los orígenes de la modernidad en 1492, incluye como constitutivos de la modernidad la colonialidad, poscolonialidad y el imperialismo teniendo en cuenta su dimensión económica y global como parte esencial del análisis. Se apunta a la dominación de otros fuera del centro europeo como dimensión de la modernidad. Se define el sistema mundo moderno colonial como sigue: "*El ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales*" (Escobar, 2005: 35).
- 13 Aníbal Quijano contextualiza en él las luchas de liberación: "las luchas de liberación de la sociedad tienen ahora otro punto de partida, parte del escenario mayor de la confrontación: la lucha contra la colonialidad del poder, contra la clasificación "racista/etnicista" de las gentes del mundo, eje central del patrón de poder mundial del capitalismo colonial/moderno" (Quijano, 1999: 36).

aquellos que viven de acuerdo con las reglas de la sociedad (tipos sociales) y aquellos designados para que las reglas los excluyan (estereotipos)" (ibídem: 431. Cita de Dryer, 1977: 29). Inferio, a partir de esta diferenciación que el patrimonio artístico-hegemónico de Cartagena incide en la elaboración de tipos/estereotipos que en última instancia fortalece las relaciones hegemónicas de poder existentes.¹⁴

Ver y mirar: construyendo la noción de cuerpo

Fernando Vásquez, como muchos otros, dice: "miramos desde lo que somos". Pero también vemos desde lo que somos. El ver y el mirar nos constituyen, nos construyen y nos esencializan en la relación con el mundo. Vemos, o no, desde un ángulo. Miramos desde un ángulo.

La tensión que se genera entre esencialismo y constructivismo viene, en buena medida, por la sutil diferencia entre ver y mirar. O, dicho de otra forma, en aquello que miramos pero que se nos presenta como lo que vemos. Porque aunque mirar implica a todos nuestros sentidos, se ha privilegiado la vista, el ver, como principal referente legítimo de realidad. Así, creemos que miramos *lo que es*, la esencia, cuando en realidad miramos un referente. Así analizado parecería muy sencillo; la pregunta es ¿entonces el referente no es? Sí, el referente es en la medida en que forma parte de nuestra experiencia. El problema se presenta cuando esa *realidad* es percibida como esencia y no como proceso históricamente situado.

Tenemos mucho que aprender sobre cómo se relacionan el cuerpo y el conocimiento¹⁵ para poder reflexionar no solamente *sobre* el cuerpo sino *desde* el cuerpo como nos proponen Varela, Thompson y Rosh.¹⁶ Estos autores parten de una noción de cuerpo "como estructuras vividas y experienciales, es decir, como 'externos' e 'internos', como biológicos y fenomenológicos. Es obvio que ambos aspectos de la corporalidad no se oponen sino que, por el contrario, circulamos continuamente de un aspecto al otro. Merleau-Ponty entendía que no podemos comprender esta circulación sin una investigación detallada de su eje fundamental, a saber, la corporización del conocimiento, la cognición y la experiencia. Para Merleau-Ponty, pues, al igual que para nosotros, corporalidad tiene este doble sentido: abarca el cuerpo como estructura experiencial vivida y el cuerpo como el contexto o ámbito de los mecanismos cognitivos" (Varela et al., 1992: 18).

Retomando a Pedraza, entiendo el cuerpo como lugar donde se acumulan la subjetividad, los procesos de identidad cultural, el capital social y simbólico y los procesos de civilización. Elemento contenedor y contenido de marcos y procesos políticos, sociales, culturales e históricos (Pedraza, 2004: 09). La relación del cuerpo con el conocimiento

14 En mi proyecto de investigación sugiero una vinculación de estas relaciones de poder con lo que Wallerstein llama *etnificación de la fuerza de trabajo*.

15 "Si estamos obligados a admitir que la cognición no se puede comprender sin sentido común, y que el sentido común no es otra cosa que nuestra historia corporal y social, la conclusión inevitable es que el conocedor y lo conocido, la mente y el mundo, se relacionan mediante una especificación mutua o un corigen dependiente" (Varela et al., 1992: 178).

16 En su libro *De cuerpo presente*, elaboran una propuesta donde convergen las ciencias cognitivas, el budismo y la fenomenología en lo relativo al "yo" y la relación entre sujeto/objeto. Los autores pretenden ir más allá de la fenomenología y la filosofía occidental las cuales solo han podido entender la experiencia a través de un discurso *post-factum*.

no es simplemente una operación mental sino que involucra todos los sentidos a partir de lo que llamamos experiencia, por eso, la estatua como imagen (léase representación) corporal es producida pero también nos produce. Como remarca Quijano “el cuerpo es toda la persona, su sede y su horizonte” (Quijano, 1999: 34). En otras palabras, el cuerpo es el lugar del estigma y de la producción.

Cuerpos visibles

Entender la tensión entre el esencialismo y la construcción es, en última instancia, articular teorías mejor encaminadas a la transformación de procesos que generan exclusión y discriminación. En qué consiste el poder, cómo se articula y se reproduce, es entender las herramientas para disputar la hegemonía. El discurso que sustenta los pilares capitalistas se riega por una infinidad de prácticas que incluyen muchos campos de la materialidad simbólica como los monumentos. Tomo, en este sentido, el anclaje de Nelly Richard cuando dice: “El análisis del discurso sustenta, hoy, la formulación de teorías antiesencialistas que examinan prácticas e identidades en el cruce entre lenguaje, hegemonía, representación, cultura, valor y poder. Entendemos por ‘discurso’ un conjunto múltiple de prácticas significantes inscriptas en materialidades diversas (no exclusivamente lingüísticas) y, también, el campo de realización simbólica, material y comunicativa de las ideologías en el que surgen los conflictos de interpretación que se libran en torno al uso social y político de los signos” (Richard, 2009: 76).

Pedro Romero Vive Aquí (PRVA) es un grupo abierto que estimula y centraliza iniciativas artísticas y sociales de intervención en el espacio público. Este grupo nace de la experiencia que tuvo uno de sus fundadores. Jon Narváez, realizador del cortometraje *Cartagena Social Club*,¹⁷ me contaba que en 2009 fue a visitar una exposición sobre el bicentenario en el Museo Nacional de Bogotá. De repente se encontró parado delante de un cuadro en blanco cuya leyenda indicaba que se trataba de Pedro Romero.¹⁸ Al preguntar a uno de los guías del museo sobre ese cuadro le respondió que Pedro Romero no tenía representación pictórica. Nadie había pintado a Pedro Romero. Cuando llegó a Cartagena, la ciudad donde vive, convocó a conocidos y no conocidos, gente del barrio, pintores, grafiteros, artistas visuales, amantes del dibujo, en fin, a todo aquel que quisiera implicarse en la elaboración de la representación visual de Pedro Romero. El soporte: una calle de Getsemaní, un barrio central de Cartagena. Esta iniciativa generó el surgimiento de fuerzas creativas a medio camino entre la convocatoria popular y la espontaneidad colectiva y, lejos de ser un

17 Cortometraje de 15 min. Año: 2010. Sinopsis: “Un camarógrafo graba los pormenores de una fiesta en un club social de la ciudad de Cartagena, Colombia. Capturadas por su lente, las historias desenvolviéndose entre los invitados, meseros y músicos, revelan las corrientes silenciosas que los distinguen y separan, en un escenario que sintetiza el paisaje social de la ciudad y sus jerarquías raciales. Basado en testimonios de discriminación racial en Cartagena estudiados por el grupo de investigación Texcultura”. En línea: <http://festivallumiere.jimdo.com/lumi%C3%A8re-2010/los-cortos-2010/cartagena-social-club/> Extraído el 15 octubre, 2011.

18 “El dirigente máximo del pueblo cartagenero hasta la asamblea constituyente de 1812 fue Pedro Romero. Perteneció a esa clase de artesanos mulatos que desde finales del siglo XVIII se había propuesto acortar las distancias que la separaban de los criollos. Nacido en Matanzas, Cuba, desde temprano se estableció en Cartagena. En 1778, a la edad de 24 años, vivía en el barrio de Santa Catalina y ejercía el oficio de herrero” [...] “después de la caída del gobernador Montes, se convirtió en el líder del ejército de la revolución de independencia en Cartagena, Lanceros de Getsemaní”. Extraído de *El matancero* (Burgos Cantor, 2010: 68).

proyecto individual, se convirtió en la verbalización de un senti-pensamiento compartido donde la unicidad creativa, el artista, el paradigma de lo individual-capitalista, no tiene cabida. La estatua de El Hombre fortalecida por El Discurso que resuena y hace eco en el muro que otrora alguien bautizó como el muro de la infamia, choca, entra en conflicto con las narrativas multivocales enunciadas desde lo colectivo. Se trata, al fin, de iniciativas que pretenden descolonizar la memoria y enfrentar la colonialidad.¹⁹

Pedro Romero Vive Aquí no es la única iniciativa que interroga en y a la ciudad sobre el uso y la memoria del espacio público. La narración que se desprende del dispositivo monumental relacionada con la mercantilización turística es contestada por entes de intervención artística como Nelson Fory o proyectos como *Primero los ciudadanos, los turistas vienen después* de la asociación Funsarep.²⁰

En una ciudad donde se disputa diariamente el uso y la memoria del espacio y se cuestionan las desigualdades desde intervenciones artísticas que quieren revisar la historia de la esclavitud y la marginalidad que le sigue, hay bastantes manifestaciones de identificación con lo afro o lo negro. Además, también se genera una respuesta a la fuerte racialización de los sujetos. ¿Qué cuestiona si no son los significados sedimentados la inserción de pelucas *afro* en las estatuas de los canonizados por la historia oficial como los héroes de la patria? “Hay reglas de significación para todos los matices y las disputas de significación que configuran una totalidad histórica. En ciertas ocasiones los agentes sociales intervienen sobre las propias reglas buscando reforzarlas o socavarlas. Se trata de coyunturas históricas donde las suturas son socialmente visualizadas en su contingencia, y donde por lo tanto existe la posibilidad de que se resquebrajen parcial o totalmente. Es decir que se abren movimientos culturales de los que pueden emerger nuevas cualidades del proceso hegemónico” (Grimson, 2011: 178). Son los que trabajan sobre la frontera de la hegemonía y que disputan las lógicas de interrelación: “no solo sobre el sentido de una identidad o una posición sino sobre la propia configuración cultural, es decir, sobre el sentido de todas las interrelaciones” (ibídem: 188).

Conclusiones

La pregunta inicial es, en realidad, un estado de alerta. ¿Cómo enfrentamos la tensión entre el esencialismo y el constructivismo a partir de nuestros trabajos de investigación? significa, al fin, estar pendiente de no acomodar nuestras etnografías a la teoría sino de articular una teoría en base a nuestra situacionalidad y experiencia. Siguiendo el reclamo de Michel-Rolph Trouillot, no podemos seguir anclados a la idea de la raza como una categoría analítica construida sin prestar atención a los efectos

- 19 Quintero habla de brechas democratizantes anticoloniales en *Cuerpo y cultura, las músicas “mulatas” y la subversión del baile*. En él, también se reconoce la situacionalidad en el análisis del poder. Hace un recorrido por los géneros o troncos formativos de la salsa en un análisis donde se conectan los aspectos formales o técnicos y los antropológicos: “Frente al baile centrado en el torso erecto, en una “espinas dorsal” hacia y desde la cual se conformarían los movimientos de las otras partes del cuerpo, el baile mulato, policéntrico o descentrado, especializó una estructura central alternativa. Este tipo de alternativas indirectamente vendrían a representar brechas democratizantes anticoloniales en el terreno de la hegemonía” (Quintero, 2009: 57).
- 20 Rancière señala como “la política consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos” (Rancière, 2005: 15).

esencialistas que ha generado, es decir, a su encarnación en un sistema racista que choca en primera y última instancia en los cuerpos. Si los trabajos de investigación pretenden tener un impacto transformativo sobre el *sistema mundo moderno colonial* y sus dominaciones y exclusiones patriarcales, capitalistas, imperialistas y racistas hay que tomar en cuenta el señalamiento de Trouillot sobre la distancia que ha tomado “la teoría y su contexto de despliegue” (Touillot, 2010: 201) en la academia. La *eficacia* de las políticas culturales está en la gestión de la relación con la cultura política, es decir, con su contexto en términos de situacionalidad histórica y relacional.²¹

Se trata, al fin, de reparar en los efectos del esencialismo, su encarnación en lógicas de relación, para generar políticas de transformación más efectivas que tengan en cuenta las situaciones múltiples de los sujetos y el poder de la acción en nuestras relaciones. Para ello, las corrientes de pensamiento y acción feminista acumulan una experiencia teórica y práctica sobre la diversidad, tanto en sus luchas y debates internos como externos, indispensable para nuestros planteamientos y acciones (Celiberti, 2003). Esta trayectoria tiene que ver con los posicionamientos fraguados desde posiciones de frontera. El sujeto de este feminismo “ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de diversos ejes de diferencia y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser, y a menudo son, recíprocamente contradictorios” (Bidaseca, 2010: 130). Se trata, al fin, de salir de la construcción binomial de la modernidad (Segato, 2011) para incidir en el *sentido común* de la dominación-discriminación cuyo asidero es el cuerpo y su reificación o transformación reside en la mirada.

Bibliografía

Benjamin, W. (1982), “Tesis de filosofía de la historia”, en Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus Ediciones.

Bidaseca, K. (2010), “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres blancos y color café”, en Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios Poscoloniales en América latina*, Buenos Aires, Ed. SB.

Burgos Cantor, R. (ed.) (2010), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*, Bogotá, Ministerio de cultura-Pontificia Universidad Javeriana.

Celiberti, L. (2003), “El movimiento feminista y los nuevos espacios regionales y globales”, en Elizabeth Jelin (comp.), *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, págs. 279-300. <http://cddhh.ides.org.ar/files/2012/05/M%C3%A1s-all%C3%A1-de-la-naci%C3%B3n-41.pdf>

Curiel, Ochy (2005), “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras”, en *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*, INTEC, República Dominicana.

Delgado, M. (2005), *Elogi al vianant. Del “model Barcelona” a la Barcelona real*, Barcelona, Edicions de 1984.

21 Como también repara Ochy Curiel “tenemos unas categorías políticas que explican unos sistemas de dominación producidos en y a través de unos hechos históricos y que por lo tanto obliga a pensar en subjetividades contextualizadas” (Curiel, 2003: 2).

Escobar, A. (2005), *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Fory, Nelson [blog Internet], Colombia, 2008, Disponible en: <http://historianuestra-caballero.blogspot.com.es/>.

Grimson, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Haber, A. (2010), "Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada", *Revista Chilena de Antropología*, 23: 9-49.

Hall, S. (2010) [1997], "El espectáculo del 'Otro'", en Stuart Hall, *Sin garantías, Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envión Editores-IEP Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 419-446.

Magariños, J. (2001), "La(s) semiotica(s) de la imagen visual", *Cuadernos*, febrero, N° 17, Universidad de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, San Salvador de Jujuy, pp. 295-320.

Mouffe, Ch. (1980), "Hegemonía, política e ideología", en Labastida Martín, J. (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI editores, pp. 125-145.

Pedraza, Z. (2004), "El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social", *Ibero Americana*, 15-01, 7-20.

Quijano, A. (1999), "Fiesta y Poder en el Caribe (Notas a propósito de Salsa, Sabor y Control. Ángel Quintero Rivera. Siglo XXI, 1998. México)", en *Diálogo*, abril, San Juan, Puerto Rico, p. 30.

Quintero Rivero, A. (2009), *Cuerpo y cultura, las músicas "mulatas" y la subversión del baile*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

Rancière, J. (2005), *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona.

Restrepo, E. (2009), "Raza-etnicidad", en M. Szurmuk y R. McKee (eds.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI editores, pp. 245-246.

Richard, N. (2009), "La critica feminista como modelo de crítica cultural", en *Debate Feminista*, año 20, Vol. 40, octubre.

Rojas, M.C. (2001), *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.

Segato, R. (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K. y Vázquez, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot.

Segato, R. (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Trouillot, M-R. (2010) [2003], "Adieu, cultura: surge un nuevo deber", en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Ceso-Universidad del Cauca.

Varela, F., Thompson, E., Rosh, E. (1992), *De cuerpo presente. Ciencias cognitivas y experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.

Vasquez, F., "Más allá de ver está mirar", Signo y pensamiento. Primer Semestre 1992, n° 20, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Extraído de http://www.avizora.com/publicaciones/imagen_teoría%20de%20la%20imagen/textos/ver_y_mirar_semio-tica_0001.htm

Prisioneras políticas en Colombia: la cárcel es también una trinchera

Isabel Cristina Giraldo Quijano*

Algunos revolucionarios están más preparados para la muerte temprana que para la cárcel, ese “accidente de trabajo” previsible pero en el que evitamos pensar, como en la muerte.

Miriam, prisionera política de guerra. Combatiente de las FARC-EP

Este texto pretende construir una reflexión general sobre la estrecha relación entre política y cultura, intentando vincularla a una investigación en curso sobre prisioneras políticas de guerra en Colombia. En un primer momento quisiera referirme brevemente a la relación que encuentro entre el feminismo y la interconexión entre cultura y política, siendo ambos aspectos puntos de enunciación desde donde interpelo el tema que me convoca. Recorriendo ese camino, encuentro el concepto de “configuración cultural” útil para el análisis e intento examinarlo a la luz de dos aspectos que hacen de la categoría *prisionera política* un campo de disputa: la estereotipación y la negación de la categoría por parte del Estado colombiano. Para concluir, hago algunos apuntes que más que cerrar la discusión, la dejan abierta a nuevos diálogos.

El lugar donde me ubico en esta reflexión forma parte de una apuesta por combatir los discursos posmodernos, pues es clara la gran responsabilidad que tuvo y sigue teniendo el posmodernismo –así como el capitalismo y otras desgracias– en desdibujar el carácter inescindible de la cultura y la política para presentarlas como categorías aisladas. Vale resaltar que este hecho, que está lejos de ser una acción inocente o azarosa, tiene nefastas implicaciones que sobrepasan por mucho el campo de lo exclusivamente teórico, permeando el imaginario colectivo y reforzando los obstáculos de emancipación real que encuentra en el contexto actual el movimiento popular.

A más de cuarenta años de que Lyotard publicara *La condición posmoderna*, no es casual que el posmodernismo y el neoliberalismo aparezcan con fuerza en el mundo “globalizado” para plantear a un público diferente asuntos complementarios; uno y otro, en un trabajo conjunto, hacen un aporte considerable para entorpecer acciones

* Isabel Giraldo Quijano es colombiana, estudiante del doctorado en Ciencias Sociales (IDES/UNGS).

de resistencia que logren también un carácter global. El discurso posmoderno nos dice a las clases populares que no luchemos por el poder porque mancha y contamina, desarticulando la organización de los pueblos para presentar sus luchas como fragmentadas. Mientras tanto, el neoliberalismo se encarga de dejarle claro a las clases superiores la necesidad de crear estrategias globales de dominación para asegurar la permanencia de su poder, siendo además responsable de las normas impuestas a los países “en vía de desarrollo” por las instituciones que controlan la globalización (como el FMI), que han perpetuado y agudizado la pobreza de dos tercios de la población mundial (Ishay, 2004: 368).

Feminismo(:), cultura y política

Es importante reconocer el papel que ha jugado buena parte del feminismo de color, del feminismo negro y del feminismo afrodescendiente¹ en la titánica tarea de rescatar del olvido feminista la interrelación entre sexo, clase y raza, que inevitablemente es un llamado a considerar la cultura y la política como un todo. Este llamado se encuentra con la propuesta de Raymond Williams (1980) de no esferizar el mundo, de transformar la historia epistemológica de Occidente que ha subsumido la política y la cultura –como si fueran universos secundarios– a la economía, desconociendo el carácter integral del proceso social.

La feminista de color bell hooks (2004) plantea que el rechazo histórico de las feministas a combatir las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase, cuando en realidad la lucha de clases está unida inevitablemente a la lucha para eliminar el racismo. La clase de la que aquí se habla va más allá del control o no sobre los medios de producción, recordando que las condiciones objetivas y subjetivas que determinan la clase y la conciencia de clase, incluyen formas específicas de entender el mundo y de relacionarse en él, patrones de comportamiento que son también expresión del conflicto que se libra en el mundo capitalista.

Diferentes vertientes del feminismo han señalado la opresión de las mujeres como un asunto universal. Esta afirmación puede haber sido útil como bandera de lucha, como una estrategia para posicionar las reivindicaciones de las mujeres en cuanto mujeres, que seguro ha posibilitado logros importantes para el movimiento feminista. Sin embargo, es necesario reconocer lo contraproducente que puede resultar una idea como esta al proponer indirectamente que todas las mujeres del mundo experimentan la opresión en las mismas condiciones, borrando del panorama distinciones de clase, raza, orientación sexual, religión, etc. Aunque es cierto que el sexismo como sistema de dominación está institucionalizado, vale la pena recordar que la opresión y la dominación se viven en contextos determinados, y que a partir de ahí la experiencia de una mujer blanca de la alta burguesía jamás va a ser igual a la de una mujer negra obrera de maquila, aunque ambas sean mujeres.

Como lo afirma bell hooks,

1 “La utilización del término ‘Afro’ o ‘Negra’ muchas veces es utilizado por muchas mujeres indistintamente para decir la misma cosa: en otros casos, sí hay una postura política en sustituir ‘negra’ por ‘afrodescendiente’ pues desenmascara hechos y procesos históricos ligados a la esclavitud y la colonización” (Curiel, 2003: 9).

bajo el capitalismo, el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en las que son explotadas o sufren discriminación; puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas (bell hooks, 2004: 38).

De ahí que abundan los proyectos que se llaman a sí mismos feministas para autoproclamarse revolucionarios cuando en realidad son netamente reformistas, aquel viejo debate al que dedicó un libro entero Rosa Luxemburgo, la misma que tempranamente se atrevió a afirmar que “quien es feminista y no es socialista carece de estrategia. Quien es socialista y no es feminista carece de profundidad”. No es posible una transformación social real cuando no aparecen en la agenda colectiva el clasismo, el imperialismo, el colonialismo, el capitalismo, el patriarcado, el racismo, como formas de opresión urgentes a combatir.

Encuentro estos aportes de algunas vertientes del feminismo de color y del feminismo socialista, así como el concepto de *configuración cultural* que retoma Grimson (2011) de Searle, útiles para analizar cómo funciona la interacción entre cultura y política por poner especial atención en las tensiones y juegos de poder que se producen entre sujetos subalternos y dominantes, permitir desechar la idea de identidades fijas e inmutables y desenzualizar la cultura y el género.

Configuración cultural y prisioneras políticas

Una configuración cultural² es un espacio contingente en el que hay tramas simbólicas compartidas, luchas por el poder, historicidad y posibilidades de transformación; donde existe un proceso de construcción de hegemonía mediante el conflicto de las partes en pugna, que produce sentidos comunes y naturaliza subalternidades. Esta hegemonía impone límites y parámetros a los movimientos subalternos, lo que no constituye una jaula de hierro inalterable si se tiene en cuenta la dialéctica de la historia, que por fortuna deja “brechas abiertas desde abajo que no pueden ser clausuradas desde arriba. Por supuesto que el subalterno puede hablar y habla” (ibídem: 46).

La hegemonía propia de la configuración cultural se entiende como un proceso que en la práctica jamás puede ser individual, con estructuras internas sumamente complejas y cambiantes. La hegemonía no se da de modo pasivo como transmisión de una dominación (inmodificable). “Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. [...] La realidad del proceso cultural debe incluir siempre los esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica” (Williams, 1980: 25-26).

2 Por el carácter de la investigación que adelanto, y desde la definición del concepto, preferiría hablar de “configuración política”. Entiendo este escrito como una oportunidad de aproximarme a la propuesta de “configuración cultural”, pensando en cómo leerlo y adaptarlo al tema de las prisioneras políticas en Colombia en el camino de abrir otras perspectivas en mi abordaje del mismo.

El concepto de “configuración cultural” está vinculado a la noción de intersubjetividad como un punto mediador entre objetividad y subjetividad, es decir, apunta contra la idea objetivista de culturas esenciales –instaurada por el culturalismo clásico– y al mismo tiempo contra la idea de fragmentación total de la cultura –agitada por el posmodernismo–. Como plantea Grimson, “la perspectiva intersubjetiva alude a que los seres humanos abordan todo escenario a partir de relaciones sociales sedimentadas que pueden ser modificadas (y de hecho lo son) por sus propias intervenciones” (Grimson, 2011: 37), lo que implica que en cada momento de la historia se construya una configuración cultural específica que se reproduce o se modifica mediante las relaciones entre agentes enfrentados.

La definición que retomo de *prisionera política de guerra* contiene en sí misma esta dialéctica propia del conflicto entre partes opuestas. Denomina a “aquellas personas que se han alzado en armas con la finalidad de tomarse el poder y derrocar el régimen constitucional y legal vigente, y en razón a ello han sido privadas de la libertad por su contradictor” (Campaña Traspasa los Muros, 2010: 32). Esta es una de las categorías específicas que conforman la categoría general de *prisionera política*,³ referida a las personas privadas de la libertad por motivos políticos, entendiendo estos en el marco de la oposición política al régimen vigente. Son prisioneras y prisioneros políticos las y los integrantes de “organizaciones sociales, populares o políticas, estudiantes, sindicalistas, campesinos, indígenas, defensores de derechos humanos, entre otros, que han expresado su oposición política legalmente reconocida; o las personas que viven en zonas de alta influencia del conflicto armado interno, víctimas de persecución, estigmatizadas y judicializadas con alguna excusa o montaje judicial” (Campaña Traspasa los Muros, 2009: 2).

El tema de las prisioneras políticas en Colombia está ligado a un contexto mucho más amplio, el del conflicto social y armado que atraviesa el país hace cerca de seis décadas, expresión de la lucha de clases. Para el caso específico de las prisioneras políticas de guerra, en su condición de guerrilleras estas mujeres forman parte de organizaciones que confrontan directamente con el Estado, no solo en el plano militar sino también en el ideológico, simbólico, jurídico, de redistribución de recursos y en todos los planos donde se libran disputas por el poder a nivel nacional. Como prisioneras políticas de guerra, la condición de confrontación no se desvanece aunque adopte formas diferentes, determinadas por el universo de relaciones propio del escenario que representa la prisión.

En el ámbito carcelario las prisioneras políticas construyen configuraciones culturales que, como toda configuración cultural, constituyen campos de posibilidad, presentan lógica interrelación entre las partes, tienen una trama simbólica común, así como aspectos culturales “compartidos” (Grimson, 2011: 176). En la prisión la institucionalidad carcelaria representa al Estado que se confronta y se interpela. Hay lenguajes verbales y simbólicos que hacen posible la interacción entre las prisioneras y quienes se

3 Cuando utilizo el término *prisionera política de guerra* hago referencia exclusivamente a quienes son combatientes de alguna organización guerrillera. Al hablar de *prisionera política* me refiero en general a la población reclusa por razones políticas. Muchas de las cuestiones que planteo se aplican también para los prisioneros políticos y prisioneros políticos de guerra, pero como la investigación se enfoca en mujeres, me referiré la mayoría de las veces en femenino.

revisten del poder estatal, principios de división del mundo que, aunque usualmente opuestos, integran una misma trama en la que cada parte encuentra su lugar de enunciación.

Grimson nos dice que “cada Estado nacional constituye un campo de interlocución donde los actores y los grupos se posicionan como parte del diálogo y el conflicto respecto de otros actores y grupos” (ibidem: 179); en este caso el posicionamiento más fuerte se da respecto del propio Estado nacional, lugar desde donde se construye la economía política de producción de identificaciones que conforma la categoría *prisionera política* para marcar fronteras con la guardia, la burocracia carcelaria, las paramilitares, las prisioneras sociales y otras categorías que se ponen en juego en el mismo espacio.

Un éxito específico del Estado consiste en su capacidad para imponer las clasificaciones sociales y la lógica en la que se desarrolla el conflicto sociopolítico. No obstante, el Estado no siempre tiene éxito. *También ocurren múltiples fracasos cuando los sectores subalternos rechazan la interpelación, postulan otras identificaciones y las imponen en el escenario político.* La configuración de una cultura política en un espacio nacional determinado no es, en absoluto, una consecuencia exclusiva de los éxitos de un Estado nacional. Por una parte, los fracasos de los Estados tienen también una capacidad estructuradora difícil de exagerar. Por otra parte, tanto en las configuraciones nacionales como en otras existen diversos actores que pueden tener, fuera del Estado, un peso decisivo sobre estos procesos. (ibidem: 179; cursivas mías).

El intento por construir una cultura política nacional por parte del Estado colombiano, presenta en la actualidad al menos dos elementos profundamente entrelazados que quisiera resaltar en relación con las prisioneras políticas. El contexto social e histórico al que me refiero se remite especialmente a la última década, por considerar que en este período, desde la posición del Estado frente al conflicto social y armado, aparecen factores que agravan aún más la situación de la población recluida por motivos políticos.

La estereotipación o configuración de la categoría “terrorista”

En 1998 se inicia un proceso de diálogos de paz entre las FARC-EP⁴ y el gobierno de Andrés Pastrana que, tras acercamientos intermitentes finalizaría sin logros concretos empezando el año 2002, fracaso que mediáticamente fue atribuido a la intransigencia de la organización guerrillera para borrar del panorama la responsabilidad del gobierno. Durante el período de diálogo Andrés Pastrana adelantó, con la participación de los Estados Unidos, una gran modernización de las Fuerzas Militares en un contexto político agitado nacional e internacionalmente. La declaración de lucha internacional contra el terrorismo por parte del entonces presidente de Estados Unidos George W. Bush, a

4 Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo, la guerrilla más antigua de América Latina y la más numerosa de Colombia. Nace en 1964.

raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001, la campaña mediática desplegada contra la insurgencia y la inclusión de las FARC-EP y el ELN⁵ en las listas terroristas de Estados Unidos y la Unión Europea, crearon el escenario adecuado para la llegada al poder de Álvaro Uribe Vélez.

La premisa que guió la “Política de Seguridad Democrática” y de “Estado Comunitario” –programa de gobierno de Álvaro Uribe– sostenía que la principal amenaza a la estabilidad del Estado y la democracia colombiana era el “terrorismo” de las organizaciones insurgentes y que la lucha contra las mismas requería la colaboración de todos y todas las ciudadanas y de la comunidad internacional. Esta premisa ponía de nuevo sobre la mesa la Doctrina de Seguridad Nacional y la idea del enemigo interno, instauradas en América Latina en el contexto de la Guerra Fría.

En los medios de comunicación de la oligarquía colombiana la palabra “terrorismo” empezó a ser una constante; se desplegaron por todo el país “redes de informantes” que se instalaron en universidades, sindicatos, organizaciones campesinas, barrios populares; las fuerzas militares crecieron desorbitadamente, convirtiendo a Colombia en el segundo país con el ejército más grande por cantidad de habitantes –después de Brasil– y en el tercer país con mayor “inversión” militar por parte de Estados Unidos, después de Israel y Egipto;⁶ los grupos paramilitares se fortalecieron y se desplegaron a lo largo y ancho del territorio nacional. En este contexto, el Estado y las clases dominantes le apostaron al triunfo militar pero también a impedir cualquier forma de organización social, guiados por la estrategia de “quitar el agua al pez”,⁷ para lo que contaron con herramientas legales e ilegales que derechozaron el imaginario colectivo mediante la polarización del país entre “ciudadanos de bien” y “terroristas”.⁸ Como parte de las herramientas legales pueden mencionarse:

el establecimiento de “zonas especiales de rehabilitación y consolidación” con el propósito de ejercer un control efectivo sobre el territorio y la población de áreas con alta presencia de grupos guerrilleros; la aprobación de un estatuto antiterrorista y una “ley de alternatividad penal” encaminada a capturar personas, estructuras y organizaciones civiles consideradas como redes de “apoyo de la subversión”; el impulso a la “acción integral” de las Fuerzas Armadas, basada en el incremento del pie de fuerza, la coordinación de las labores de inteligencia y la protección de la población civil; la reincorporación a la vida civil de combatientes

5 Ejército de Liberación Nacional, la segunda mayor guerrilla colombiana. Nace en 1965.

6 Se calcula que durante los dos períodos de gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), 100.000 millones de dólares fueron destinados a las Fuerzas Militares, provenientes en gran parte del Plan Colombia. Los gastos para la guerra en 2010 representaron el 5,09% del Producto Interno Bruto (Otero, 2011), haciendo de Colombia para 2012 el país de la región que más presupuesto destina al gasto militar.

7 Esta expresión está basada en la afirmación maoísta que sostiene que “la guerrilla, apoyada por el pueblo, se desenvuelve dentro de este como pez en el agua”. La estrategia de “quitar el agua al pez” ha sido utilizada históricamente por diferentes gobiernos de América del Sur y Centroamérica en el marco de conflictos armados, como sucedió en El Salvador y Guatemala, y en la práctica significa destruir las poblaciones sospechosas de prestar apoyo a las guerrillas como herramienta para destruir a estas últimas, perpetrando genocidios y diferentes crímenes de lesa humanidad.

8 Términos que utilizaba Álvaro Uribe y los medios de comunicación para referirse a quienes apoyaban su gobierno y a quienes se oponían a él. En varios de sus discursos repetía “En las sociedades democráticas no hay neutralidad de los ciudadanos frente al delito”, “no hay distinción entre policías y ciudadanos”.

armados, estimulada por una intensa campaña de difusión de cuñas radiales y televisivas invitando a la desmovilización (Gobierno Nacional de Colombia, 2003; en Beltrán, Flórez y Rojas, 2012).

A través de estas políticas, ante el Estado se convertía en terrorista en potencia o terrorista de facto cualquiera que ejerciera oposición desde el pensamiento o desde la acción contra el gobierno de turno, o incluso cualquiera que habitara zonas de conflicto. El programa de gobierno de Álvaro Uribe (continuado en su esencia por el actual gobierno de Juan Manuel Santos) significaba, más que un intento de homogenización del Otro, un llamado a eliminarlo.

Stuart Hall afirma que los estereotipos “retienen unas cuantas características ‘sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas’ acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad” (Hall, 1997: 430). En este caso es difícil hablar de rasgos o características “sencillas”, “fácilmente percibidas” o “ampliamente reconocidas”, puesto que el estereotipo de “terrorista” recae sobre una población demasiado amplia y heterogénea que lo único que tiene en común es disentir con baja, media o alta intensidad de las políticas e ideología de un gobierno o habitar en zonas de conflicto, es decir, casi cualquier lugar del país. Si bien la definición de Hall no encaja en el contexto político colombiano, nos son útiles las características que él señala como propias de la estereotipación como práctica significativa: reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia”; despliega una estrategia de “hendimiento”; y tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder (ibídem).

La configuración de la categoría de “terrorista” responde a una demostración de fuerza en la lucha por determinar lo hegemónico, como una herramienta de violencia simbólica en manos del Estado para decretar qué es lo normal, lo aceptable, expulsar a los márgenes todo lo que no cumpla los parámetros de la normalidad creada y así asegurar el mantenimiento del orden social y simbólico. El estereotipo “facilita la ‘unión’ o el enlace de todos nosotros que somos ‘normales’ en una ‘comunidad imaginada’ y envía hacia un exilio simbólico [o real] a todos ellos –los ‘Otros’– que son de alguna forma diferentes, ‘fuera de límites’” (ibídem). Por supuesto que la configuración de “terrorista” no se agota en el plano simbólico, por el contrario tiene manifestaciones materiales contundentes que toman la forma de encierro, persecución, despojo, violencia sexual contra las mujeres, desaparición forzada, asesinato y tortura como prácticas estatales sistemáticas de eliminación de ese Otro indeseable.

Si, como sostiene Grimson, “las configuraciones culturales de cada país tornan factibles ciertas dinámicas de la hegemonía e imposibilitan otras” (Grimson, 2011: 37), la profunda crisis humanitaria en la que se ha sumido Colombia, tan naturalizada por las clases dominantes, responde a configuraciones particulares de la historia del país, donde la violencia estatal, acentuada por los intereses imperialistas de Estados Unidos, ha sido una constante en las disputas propias de la construcción de lo hegemónico. La existencia y situación de más de 9.500 prisioneras y prisioneros políticos es solo una expresión de las irreversibles consecuencias que ha causado en la sociedad colombiana la configuración específica de un Otro desde la categoría “terrorista”. Si bien “todo sistema de supervisión o judicial del Estado moderno presupone la sospecha organi-

zada e incorpora márgenes de incertidumbre” (Asad, 2008: 59), el Estado colombiano ha alcanzado niveles extremos frente a la sospecha a partir de la idea de amenaza permanente. Para el caso de las y los prisioneros políticos, esta configuración desató la captura de miles de luchadores y luchadoras populares. Prueba de ello es que solo el 10% de las y los prisioneros políticos son combatientes, es decir que la inmensa mayoría son sujetos del movimiento popular, víctimas de montajes judiciales por su actividad social y política o pobres sin armas que un día cualquiera se encontraron de frente con la persecución estatal.

Sin el ánimo de reducir la problemática a simples cifras, recorro a algunos números oficiales para dar una idea general del devastador panorama de derechos humanos producido por el histórico terrorismo de Estado en Colombia. Según la ONU, a mayo de 2011 habían 57.200 víctimas de desaparición forzada durante las últimas tres décadas; a junio de 2012, cinco millones de personas desplazadas internas y 400.000 refugiadas; entre 2007 y 2008 se produjeron cerca de 3.000 “falsos positivos”⁹ y la impunidad abarcó el 98,5% de los casos; en 2010 se descubre en La Macarena la fosa común más grande del mundo, con más de 2.500 cadáveres; para 2010 el 55% de los asesinatos a sindicalistas en el planeta ocurrió en Colombia, haciendo del país el más peligroso del mundo para ejercer la organización sindical; en 2011 Colombia fue considerado por el PNUD el tercer país más desigual del mundo.

La negación de la existencia de prisioneras y prisioneros políticos

Desde el inicio y hasta el final de su gobierno, Álvaro Uribe se empeñó en sostener que en Colombia no existía un conflicto armado sino una amenaza terrorista. Para ello argumentaba que el país gozaba de un sistema democrático (el más estable del continente) y no dictatorial; que tras la caída del Muro de Berlín las guerrillas colombianas habían perdido sus ideales políticos para convertirse en bandas de narcotraficantes y criminales; y que la principal víctima de las guerrillas era la población civil.

Por supuesto, lo que está detrás del reconocimiento del conflicto es el reconocimiento del estatus político y de beligerancia de las organizaciones guerrilleras. Hacerlas aparecer como simples terroristas, en concordancia con intereses específicos de las clases dominantes, tenía graves implicaciones para el país y la región: abría las puertas para que entrara a Colombia gran capital extranjero –y la consecuente pérdida de soberanía nacional– para combatir el terrorismo, en línea con la cruzada antiterrorista emprendida por George Bush; se exaltaba el guerrerismo en contraposición a cualquier posibilidad de solución política al conflicto, pues si las guerrillas no eran interlocutores válidos lo único que les quedaba era la muerte o el desarme; al negar el conflicto, dejaba de regir el Protocolo II de Ginebra y por ende no se aplicaba el Derecho Internacional Humanitario que pretende regular y humanizar las guerras; desaparecía la distinción entre civiles y combatientes, convirtiendo a los primeros en objetivo militar; ya

9 Eufemismo que se refiere al asesinato de civiles, usualmente campesinos y jóvenes de clases urbanas desposeídas, a manos de las Fuerzas Militares para hacerlos pasar por guerrilleros muertos en combate y así ganar premios, ascensos y vacaciones. El escándalo de los mal llamados “falsos positivos” salió a la luz pública en 2008, develando que estos estaban enmarcados en la necesidad del gobierno de Álvaro Uribe de mostrar con resultados la eficacia de su Política de Seguridad Democrática.

no era necesaria la supervisión de organismos internacionales hacia el gobierno frente al respeto de los derechos humanos; se despejaba el terreno para que los paramilitares participaran de supuestos procesos de desmovilización sin ningún tipo de agenda política, como efectivamente pasó con la falsa desarticulación de estos grupos –como lo demuestra la experiencia de Ralito I y II– que representó para el país un robo de más de 50 millones de dólares.

El discurso oficialista de la democracia ha logrado desdibujar el delito político. El gobierno de Álvaro Uribe, mientras negaba la existencia de esta figura jurídico-política para la guerrilla, otorgó estatus político a

los miembros de los grupos paramilitares que han cometido delitos comunes (secuestro, narcotráfico), y han desarrollado acciones armadas contra la población civil (crímenes de lesa humanidad) desvirtuando, de esta manera, el sentido del delito político, puesto que las organizaciones paramilitares no solo no se han levantado en contra del Estado sino que desde hace varias décadas han sido auspiciadas y promovidas por el ejército contando, además, con el respaldo de sectores políticos nacionales y regionales, gremios de la producción y núcleos de narcotraficantes, con el claro propósito de aniquilar cualquier expresión de oposición al régimen, como lo ha puesto de presente la llamada “parapolítica”. Por otra parte, las motivaciones de los grupos paramilitares lejos de buscar un fin político o altruista, han servido para proteger y ensanchar la riqueza de terratenientes y narcotraficantes en todo el territorio colombiano (Beltrán y otros, 2012).

Aunque el gobierno de Juan Manuel Santos presente algunas variaciones en relación con la visión del conflicto en Colombia, sigue negando la existencia de prisioneros y prisioneras políticas. A principios de 2012, a propósito de la creación de la Comisión de Mujeres del Mundo Gestoras de Paz¹⁰, que tiene entre sus objetivos visitar las principales cárceles del país para verificar la situación de prisioneros y prisioneras políticas, el gobierno reitera su posición.

El vicepresidente de la República, Angelino Garzón, afirma que “el Estado en Colombia no puede aceptar bajo ninguna circunstancia la existencia de presos políticos, eso sería aceptar la legalización de las organizaciones armadas ilegales y eso no lo vamos a hacer porque son contrarias a la democracia, son contrarias al derecho de la población a vivir tranquilamente, en bienestar y en paz” (*El País*, 18 de marzo de 2012). El ministro de Justicia, señala: “Este es, bendito sea Dios, un Estado de Derecho y esta es una democracia en donde no hay ni delitos de opinión ni cosas remotamente parecidas. [...] Que haya una persona presa por simpatizar o por no simpatizar con alguien; eso no existe en Colombia y no constituye infracción a la ley penal colombiana. Tal situación es solo propia de las autocracias y de las situaciones dictatoriales” (*El Nuevo Siglo.co*, 4 de abril de 2012). En el mismo sentido, un ex magistrado de la Corte Constitucional apunta que “Aquí no se ha perseguido ninguna ideología que se oponga a las ideas del Estado:

10 Esta comisión se conformó por iniciativa de la ex senadora colombiana Piedad Córdoba, y agrupa a mujeres reconocidas internacionalmente por su desempeño como activistas, intelectuales, defensoras de derechos humanos, etc., como Rigoberta Menchú, Lucía Topolanski, Elena Poniatowska, Xiomara Castro de Zelaya y Marcela Bordenave, entre otras.

lo que hay es un grupo de guerrilleros vinculados a todo tipo de delitos, incluso de lesa humanidad, que no son políticos" (*El Tiempo*, 10 de abril de 2012).

En el mismo contexto nacional, durante el mes de marzo, las y los prisioneros políticos en la mayoría de las 144 cárceles del país desarrollaron una huelga de hambre –absolutamente invisibilizada por los medios de comunicación– para exigir la cesación de las torturas físicas y psicológicas; denunciar la sistemática negación de asistencia médica de la que son víctimas por parte del Estado (situación que usualmente produce la muerte, sobre todo de los y las prisioneras políticas de guerra que llegan con graves heridas); las condiciones de hacinamiento y vulneración que sufren al tener que compartir patios carcelarios con paramilitares, sin que se respete el DIH que contempla la separación de presos políticos, y su no exposición a riesgos mortales. El número de prisioneros y prisioneras políticas en huelga de hambre en todo el país llegó a 617 (Beltrán y otros, 2012).

La configuración del Otro como terrorista, así como la negación de la existencia de prisioneras políticas, constituyen un intento de eliminación que influye considerablemente en la construcción de una configuración cultural por parte de las subalternas.

La Mohicana,¹¹ guerrillera del ELN, reconoce en su discurso la categoría "terrorista" en la que la ha enmarcado el Estado y desde ahí también parte de la sociedad civil.

Lastimosamente por tanta propaganda negra somos percibidos como terroristas, la gente del común solo se preocupa por escuchar música y no por investigar, cuando tenemos la oportunidad de compartir nuestras ideas, muchas las comparten pero no están dispuestas a ofender la vida o la libertad; como lo he dicho, priman los intereses personales. El accionar del Estado hacia nosotras es duro pues estamos del otro lado y somos el obstáculo para sus intereses, por tal razón somos los y las que más condenas altas tenemos y tratan de excluirnos de cualquier beneficio que nos pueda servir. La solución que planteamos es un país sin desigualdad social (entrevista, febrero de 2012).

Las prisioneras políticas de guerra forman parte de una clase subalterna que, por la vía armada, se enfrenta al bloque de poder que representa el Estado colombiano con el fin de transformar las condiciones estructurales del país. Estando en prisión su condición de subalternas adquiere otros matices que permiten identificar con mayor facilidad la polarización entre quienes –en términos formales– tienen el poder y quienes carecen de él, evidenciando una vez más que la subalternidad lleva consigo el límite, la frontera, el margen, y ello pensado en relación con las dinámicas sociales del poder.

La tensión entre el bloque de poder y las clases subordinadas pasa también por la legibilidad, por quién y cómo se decreta lo ilegible por contraposición a lo legible. Aunque jurídicamente el Estado haga ilegibles a las prisioneras políticas, sus prácticas represivas parecen tener clara su existencia. Si las prisioneras políticas se convierten en

11 En forma de broma, algunas prisioneras políticas de guerra de las FARC-EP la llaman así por ser la única combatiente del ELN con la que comparten el patio. Ella misma pidió que en el momento de referirme a ella en la parte escrita de la investigación, la llamara "La Mohicana".

eso por ser “terroristas”, estando en prisión lo siguen siendo, más aún si son combatientes. La idea del enemigo interno atraviesa todos los espacios, incluida la prisión, donde el poder y la dominación estatales se manifiestan con mayor evidencia.

La inexistencia de patios destinados a las prisioneras políticas en las reclusiones del país es prueba de ello. Esto implica que usualmente se encuentren en los mismos lugares físicos prisioneras políticas y paramilitares, quienes reciben un trato diferenciado por parte de la institución carcelaria, teniendo condenas más bajas y beneficios especiales frente a los permisos, las visitas, los trámites procesuales y demás. La Mohicana afirma

en este patio también hay mujeres por paramilitarismo. Es curioso, ellas perdieron todas las esperanzas que habían depositado en el gobierno, al principio siempre nos observan y con los días y el pasar del tiempo nos han buscado para dialogar. Aunque no nos consideramos amigas, sabemos manejar la situación para una mejor convivencia. [...] Escucho noticias y me estremece tanta impunidad, estoy condenada a 48 años y en una cárcel de alta seguridad mientras todos los parapolíticos, entre esos Uribe, están libres y los que han condenado gozan de los beneficios como [retención] domiciliaria, etc. ¿Te parece justo? (entrevista, febrero de 2012).

Igualmente, en el proceso de condena de combatientes insurgentes se cometen irregularidades que ha ingeniado el Estado para imponer el peso de su control, dictando condenas que sobrepasan los 25 años y alcanzan los 100 años, aunque en Colombia no exista jurídicamente la cadena perpetua. En este contexto también se crean márgenes, lugares en los que las mujeres construyen y viven cotidianamente su categoría de prisioneras políticas, aunque el Estado la niegue por completo, conjugando la idea de justicia propia del tipo de margen que habitan, con la idea de justicia que impone el Estado con su poder institucional. Incluso ese margen puede llegar a hacerse tan profundo, que se generen rupturas explícitas, como en el caso de Marinelly Hernández, insurgente de las FARC-EP, que fue condenada a cadena perpetua de hecho en 2008 y se declaró en ruptura con el Estado colombiano aduciendo que el único Estado que ella reconocía era el Estado Mayor Central de su organización. En relación con su propia experiencia, Yolanda, guerrillera de las FARC-EP, señala:

me condenaron a 60 años sin tener una prueba de todo lo que me acusan y de inmediato me trasladaron a esta cárcel de máxima seguridad. Con mi condena quieren demostrar que para todos los que pensemos diferente al Estado las condenas serán de cadena perpetua. ¡Mentiras! Lo único que logran es que entendamos aún más la crueldad y barbarie del Estado, queriendo someter a todo el mundo a sus intereses y capricho. Jamás van a poder acabar con la guerrilla, mientras exista desigualdad social existirá guerrilla (entrevista, febrero de 2012).

En el contexto descrito, las prisioneras políticas elevan sus voces para darse a sí mismas el lugar que el Estado les niega, llegando a habitar espacios colectivos y cotidianos donde se reafirman como prisioneras políticas, espacios que si bien no logran mayor impacto en la esfera jurídica, constituyen lugares potentes de resistencia

y agencia. De esta forma, se construye una configuración cultural, cuyos discursos y prácticas determinan quién es *prisionera política*, quién integra o queda por fuera de esta categoría colectiva. Esto se hace por contraposición y diferenciación para marcar fronteras claras frente a otros sujetos presentes en el escenario de la prisión: guardia, paramilitares, prisioneras sociales/comunes y personal administrativo. A propósito, presento algunos fragmentos de los relatos de mis interlocutoras en campo, que dan cuenta de la forma en que ellas construyen y viven la configuración cultural de prisioneras políticas.

Ser prisionero político significa estar en contra de los intereses de un Estado burócrata y fascista, o sea significa tener una clara ideología y hacer parte del conflicto. Las prisioneras sociales piensan en salir de acá y seguir luchando por sus hijos, por conseguir una casa y por lo cotidiano del mundo. Las prisioneras políticas pensamos en mantener alimentando nuestros ideales para aportar más para nuestro objetivo, que es la toma del poder para el pueblo. [...] Para ser honesta, esta experiencia ha sido un poco dura pero yo sé que lo que no nos vence nos hace más fuertes. Eso me mantiene viva con muchas ganas de salir a luchar. La verdad, lo que más he extrañado en este lugar son mis compañeros, por los cuales estoy dispuesta a darlo todo, e incluso mi vida si fuera necesario (Yolanda, enero de 2012).

Entre las prisioneras políticas y sociales hay una diferencia. Nosotras buscamos beneficios colectivos y ellas beneficios personales. Tengo una coraza para resistir, no ser dependiente de nada, ser recursiva y la misma cárcel y la justicia colombiana me ayudan a reafirmar mi convicción [...] Algo que también me ayuda es el saber que hay personas que están en peores condiciones, nuestros compañeros, que resisten bombardeos y toda la represión militar (La Mohicana, febrero de 2012).

No basta con entender las causas objetivas que justifican las luchas revolucionarias. Debe sentirse en lo más profundo la indignación ante la injusticia. Sentir que la vida no tendría sentido si no te sumas a los que luchan por transformar estas condiciones humillantes y degradantes. [...] No sé qué haré cuando salga. No pienso en eso. Para nosotros nuestro futuro es ahora. Tenemos que adaptarnos a las necesidades del momento histórico y político que estamos viviendo. Algunas personas creen que en la cárcel se dispone de mucho tiempo. No lo creo. Bueno, algunas personas sí permanecen ociosas durmiendo día y noche para no pensar y no vivir. Otras vivimos ocupadas siempre. Los días son cortos. Nos encierran en las celdas a las 16 horas, pero apagan la luz a las 20 horas. Quedamos en penumbra y se hace difícil leer en esas condiciones. Queda la radio para enterarnos de las noticias del día... (Miriam, enero de 2012).

Estos relatos dan cuenta de la importancia que tiene para ellas reconocerse como prisioneras políticas, reafirmando sus convicciones en medio de las condiciones de reclusión. El elemento de lo colectivo aparece con fuerza, tanto en términos de su pertenencia a una organización mayor como en términos de las relaciones que construyen en prisión con sus pares. Por lo general, las y los prisioneros políticos se agru-

pan en colectivos con una estructura orgánica definida que replica algunas de las actividades propias de la vida militante, como rutinas de ejercicio físico, jornadas de estudio y discusión política, asambleas, ejercicio de defensa de los derechos humanos, reivindicación de la protesta popular y de ellas mismas como luchadoras y no como delincuentes. En relación con esto, Yolanda afirma: "Acá no hay gente de la alta sociedad, todos somos de clase baja. Acá hay más prisioneras políticas y con ellas hacemos más fácil este proceso. Nos reunimos, compartimos ideas, documentos, noticias, mantenemos vivas nuestras ideas, además somos muy solidarias" (Yolanda, febrero de 2012). La cultura carcelaria hegemónica procura por el individualismo y la pasividad, para que los sujetos subalternos sean a cabalidad subalternos(as) que acatan las órdenes del régimen carcelario. Entre esto y las dinámicas de las prisioneras políticas se producen tensiones y oposiciones constantes, pero también se activa la producción de sentidos críticos que hacen de la cultura un elemento transversal que va más allá de lo exclusivamente cultural.

A partir de estas formas organizativas se desarrollan acciones concretas de conmemoración de fechas especiales (aniversario de las organizaciones guerrilleras, días de lucha popular, etc.), huelgas de hambre, denuncias que logran circular hacia el exterior, creación de formas alternativas de comunicación, y otras acciones y dinámicas que configuran márgenes en los que el Estado no logra un control total, aunque se muevan dentro y fuera de este, son esas brechas que se abren como causa y efecto de que las prisioneras políticas entiendan y vivan la cárcel como "una trinchera de lucha".

Consideraciones finales

He querido mostrar cómo la categoría de prisionera política es un terreno en torno al cual se libran disputas que ponen en evidencia la relación estrecha entre la cultura y la política. Esta categoría no expresa en absoluto heterogeneidad cultural, pero sí exalta algunos elementos en torno a los cuales se agrupan y reconocen aquellas que llamamos "prisioneras políticas". Coincido entonces con la necesidad de entender la cultura no como anexo o esfera, sino como parte de un proceso social total encaminado a la dominación y subordinación de clases particulares, "donde se producen disputas cruciales sobre las desigualdades, sus legitimidades y las posibilidades de transformación" (Grimson, 2011: 41).

El feminismo al que me he referido permite pensar la lucha feminista como una lucha contra cualquier tipo de opresión. Si bien la raza no aparece en el tema de investigación como algo evidentemente crucial, está presente de alguna forma en la necesidad de suprimir también las opresiones de género y clase como parte de un engranaje social complejo donde la dominación toma diferentes formas interrelacionadas. Este feminismo permite igualmente desenzimar el género, que en el caso particular de las prisioneras políticas posibilita entender al menos tres cosas necesarias: uno, que no hay una naturaleza fija que condicione a las mujeres a cumplir con los roles tradicionales de madres y esposas; dos, que las mujeres no son por naturaleza pacíficas, conciliadoras o incapaces de participar activamente en organizaciones armadas; tres, que la opresión no necesariamente se da en términos del hombre victimario y la mujer víctima, puesto que las mujeres pueden tener, al igual que los hombres, una conciencia de género y

clase determinada por su existencia social que les permita constituirse como sujetos sociales y políticos para enfrentar las opresiones desde diferentes lugares.

Retomando a Grimson, en el contexto de configuración de culturas políticas, “se considera que un proyecto hegemónico es exitoso no porque haya anulado a la oposición, sino en la medida en que la resistencia a los sectores dominantes se haya realizado en los términos en que los actores fueron interpelados: como obreros, como negros, como indígenas, como campesinos, como varones, como soldados, como consumidores” (ibídem: 177). Desde ahí, lo examinado en el caso de las prisioneras políticas permite poner en duda el éxito del proyecto hegemónico del Estado nacional –ese aparato necesario pero absolutamente insuficiente– si consideramos que la resistencia cotidiana que ejercen estas mujeres es producto de la combinación de diversos puntos de enunciación. Como prisioneras, guerrilleras, mujeres, subalternas, parte de una clase desposeída, interconectan en su accionar reclamos de diversa índole donde se encuentran la cultura y la política como parte del proceso social total al que nos hemos referido.

Bibliografía

Asad Talad (2008), “¿Dónde están los márgenes del Estado?”, en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, Buenos Aires, UBA.

bell hooks (2004), “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables, Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid.

Beltrán Miguel, Flórez Uldarico y Rojas María (2012), “Los presos políticos y las mentiras oficiales”, mayo. Versión digital.

Campaña Traspasa los Muros (2010). Defenderse desde adentro, Colombia, octubre. Versión digital.

Campaña Traspasa los Muros (2009), La otra cara del conflicto: los presos políticos, Ponencia presentada en el Encuentro Nacional e Internacional por la Paz, Cali, noviembre. Versión digital.

Consejo Ejecutivo de la Asociación Americana de Antropología (1947), “Declaración de Derechos Humanos dirigida a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas”.

Curiel, Ochy (2003), “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras”, *Otras miradas*, vol. 2, n° 2, diciembre, Venezuela, Universidad de los Andes, pp. 96-113.

Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, Introducción, capítulos 1 y 5.

Hall, Stuart (2010) [1997], “El espectáculo del ‘Otro’”, en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Enviñón Editores-IEP Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 419-446.

Ishay, Micheline (2004), “What are Human Rights? Six Historical Controversies”, *Journal of Human Rights*, 3:3, pp. 359-371.

Otero, Diego (2011), Colombia: campeón en gasto militar, febrero, versión digital.

Richard, Nelly (2009), “La crítica feminista como modelo de crítica cultural”, en *Debate Feminista*, año 20, Vol. 40, octubre.

Segato, Rita (2011), “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un

vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, K. y Vázquez, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot.

Trouillot, Michel-Rolph (2010) [2003], “Adieu, cultura: surge un nuevo deber”, en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Ceso-Universidad del Cauca.

Williams, Raymond (1980), “Teoría cultural”, en *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península.

Entrevistas hechas a prisioneras políticas de guerra entre enero y febrero de 2012. Periódico *El País*. 18 de marzo de 2012. Versión digital.

Periódico El Nuevo Siglo.co, 4 de abril de 2012. Versión digital.

Periódico *El Tiempo*, 10 de abril de 2012. Versión digital.



Yo no quiero volverme tan académico. Identificaciones y fronteras en la experiencia de jóvenes músicos platenses

Tomás Viviani*

Introducción

Hace poco tiempo, como coordinador de un panel cuyo eje de debate fue la relación entre jóvenes e industrias culturales, y en el que tuvo un destacado lugar la cuestión de la experiencia musical como práctica juvenil, la intervención de un joven músico –espectador del panel– renovó mis inquietudes en torno a una cuestión sobre la que he venido reflexionando.

Durante el desarrollo del panel se hizo hincapié en cómo algunas cuestiones que los jóvenes incorporan a la práctica musical (como el uso de nuevas tecnologías) transforman de manera paulatina pero sustancial aspectos relativos a las posibilidades del rol del músico –instrumentista/compositor– tanto como otras vinculadas a la gestión de proyectos musicales.

La audiencia se mostró muy interesada, con una notoria interacción con los expositores. Sin embargo, a la hora de las preguntas surgieron cuestiones que no estaban tan presentes en las intervenciones previas, que parecían líneas de fuga de algunas inquietudes recurrentes de la vida cotidiana de algunos jóvenes músicos que ya habíamos venido notando en nuestro trabajo de campo con jóvenes músicos platenses.

La cuestión es que un joven intervino contando su situación particular: “Soy alumno del Conservatorio [Gilardo Gilardi], donde la formación es muy buena. Estudiamos con obras de compositores que nos gustan mucho, como Brahms o Rachmaninoff, y otros compositores del repertorio académico clásico, y algunos del contemporáneo. Pero cuando vuelvo a mi casa toco y escucho otras cosas. Y en las bandas en las que estoy, hacemos otro tipo de música, música popular ¿por qué pasa esto?”. Inmediatamente después, otro joven músico presente en el auditorio intervino planteando que era alumno de la Facultad de Bellas Artes (de la Universidad Nacional de La Plata) y que le pasaba lo mismo.

Si bien este planteo es conocido en el ambiente musical, el contexto y el tono con que fue presentado refuerzan la sensación de tensión que produce tal situación,

* Tomás Viviani es argentino, docente e investigador de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP) y coordinador del Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios de la misma institución. Es alumno de la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES/UNSAM).

por lo que me gustaría pensarla como un límite, como una frontera entre diferentes formas de experiencia musical que suceden sincrónicamente. El joven no solo describió una situación que le toca atravesar en su vida cotidiana, sino que buscaba en un panel de científicos sociales¹ la respuesta a una inquietud personal, respuesta que, en algún punto, creo que podría desandar cada uno de los músicos que viven esta situación pensando en las decisiones que toman a lo largo de su carrera.

En este trabajo me gustaría pensar esta y otras situaciones análogas como resultados de configuraciones culturales, y luego aproximarme a cómo esas configuraciones, que habilitan pertenencias y adscripciones, tiene un resultado estético objetivo a partir de la forma en que los músicos hacen música, y algunas características que adquiere esa producción musical.

Modulaciones

Para comenzar a analizar el entramado de articulaciones y los marcos de significación que comparten algunos jóvenes músicos con otros actores del campo musical, deberíamos mencionar algunas de las posiciones que ocupan los jóvenes (las específicamente musicales, ya que estos jóvenes son también hijos, hermanos, parejas, amigos, empleados, etc.).

En este sentido, "lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados" (Grimson, 2011). Los jóvenes con quienes trabajamos entienden su experiencia musical a partir de un conjunto de prácticas: son integrantes de diferentes formaciones musicales, son alumnos de instituciones de enseñanza musical, son protagonistas de espectáculos en los que se vinculan con públicos, son público de espectáculos que no los tienen como protagonistas, y son oyentes de música en su vida cotidiana, por mencionar las posiciones más significativas. Pero estas prácticas implican necesariamente diferentes tipos de relaciones con otros actores. Ser alumno implica relacionarse con docentes, y eventualmente autoridades y compañeros. Participar de espectáculos implica relacionarse no solo con el público u otros músicos, sino también con empresarios, gestores culturales, trabajadores de las salas, bares, centros culturales, o funcionarios públicos, generalmente municipales, que tienen injerencia en la programación de ciclos locales. Participar de proyectos musicales implica generalmente estar en relación con otros músicos, pero también con técnicos, sonidistas, y otro tipo de colaboradores que suelen participar en bandas, como diseñadores, artistas plásticos, fotógrafos.

El tránsito por instituciones de enseñanza musical es una instancia crucial en tanto territorio de demarcación de límites. Todos los jóvenes con los que trabajamos reconocen distintas instancias formativas que tienen que ver con instituciones, docentes, e incluso pares con los que se relacionan y de los cuales dicen aprender. En estas formas de interacción se pone en común, entre otras cosas, el lenguaje musical. Con lenguaje musical nos referimos tanto a las cuestiones teóricas (armónicas, rítmicas, melódicas), como a otras cuestiones más relacionadas a lo sensible e independientes de perspectivas teóricas, una suerte de afinidad o empatía musical.

1 Cabe aclarar que el único músico presente era yo, y que mi rol se limitaba a presentar a los invitados y dar lugar a las preguntas.

Esta dimensión habilita a pensar las articulaciones entre esos actores a partir de marcos compartidos, atravesados por diferencias y enfrentamientos surgidos de la heterogeneidad social. Esos marcos que se comparten surgen de campos de posibilidad, en los cuales hay “representaciones, prácticas e instituciones posibles e imposibles, y prácticas e instituciones que llegan a ser hegemónicas” (ibidem). El malestar que develan las intervenciones descriptas se haya localizado justamente en relación a una diferenciación frente a un discurso hegemónico que se ancla en prácticas e instituciones. En este contexto, el discurso hegemónico es el de la estilística europea.²

Se ubica al origen de la música académica en la racionalidad europea, es decir, íntimamente ligada a los preceptos de la modernidad, una modernidad que, como afirma Alcira Argumedo, “no incluye en ese ‘nosotros’ a una parte significativa del género humano”, refiriéndose a la exclusión de la “raza americana”, en relación a “los severos contrastes en el desarrollo de cinco siglos de modernidad entre los países capitalistas centrales y estas latitudes, los silencios y la ausencia de nuestro propio drama en el pensamiento clásico de Europa” (Argumedo, 1996).

Lo académico aparece en las representaciones de los jóvenes anudado a la idea de lo teórico, lo racionalizable, aquella música que se transcribe al papel y en base a esa transcripción se difunde, se enseña y se reproduce. Además, la música académica se nutre de determinadas herramientas que dan forma a un método, por lo que en las representaciones de estos jóvenes aparece como estructurada. Entonces es pensada como música del pasado, expresión artística de un modelo de sociedad de otro tiempo y otro lugar. Podemos recuperar de nuestro trabajo de campo una cita de Camilo, guitarrista de 25 años: “la música clásica es música del pasado, se escucha como música del pasado, es de un modelo de sociedad que era la racionalidad justa de Europa, la burguesía, vos lo escuchás y ves la Venus de Milo. Con la música clásica te ganaste unos cuadros de Da Vinci, un viaje en góndola”.

Frente a este tipo de definiciones –recurrentes–, se contraponen otras que hablan de un sentimiento de pertenencia predominante en relación a otros atributos, como la comunicación sensible basada en la interacción. Prima lo empático como generador de sensibilidad, lo dialógico, el ida y vuelta, lo interpersonal, lo emotivo. La interacción habilita el desarrollo de estas características y en ese momento se constituye como el espacio de configuración y reafirmación de las identificaciones en tanto que la interacción permite la comunicación interpersonal (que es también construcción, formación, aprendizaje), da espacio a lo sensible.

Y estos atributos aparecen en torno a los significados asignados a la música popular. Se la menciona como aquella que interpela sus sensibilidades, al tiempo que es la que permite una conexión e interacción con otros, aquellos con los que se identifican, tanto pares como referentes.

2 Entenderemos por hegemonía estilística europea –provisoriamente– a la que rige a los movimientos de “música académica” contemplados por el lenguaje tonal, que recuperan la denominación de los períodos históricos en que se configuraron (renacimiento, barroco, clásico, romántico), tanto como la ruptura posterior contemplada por el lenguaje atonal, la también llamada música contemporánea o electroacústica, cuyo origen se encuentra en la obra *Tristán e Isolda* de R. Wagner (compositor que transitó los dos grandes lenguajes de la música “académica”). Estos géneros, movimientos o expresiones musicales suelen ser denominados también como “música culta” o “música clásica”.

Según afirmaba Laura, cantante y compositora de 21 años, “la música popular es el lenguaje de la gente, la gente va a escuchar música popular, no solo canciones, que tengan letras y esas cosas, pero esa música que es familiar, y para el oído, cómoda”. Osvaldo, baterista de 25 años, refuerza la idea, “en la música popular, no sé, puede aparecer cualquier persona que toca música que le enseñó su papá con la guitarra, se toca una chacarera, y está haciendo música popular, no tiene necesidad de ningún estudio de nada, lo hace por oreja y por la cultura que lo rodea, creo que es eso. No se buscaba [como en la música académica] la perfección, ni instrumentista o del instrumento ni de tocar la canción o la sinfonía 38 veces y que suene igual, sino va por otro lado, por lo que querés transmitir”.

Pareciera entonces que existe un campo de interlocución cuyo lenguaje recupera aspectos de la “música culta” y de la música popular, y que ese lenguaje construye jerarquías y distinciones, que en este caso se evidencian en la preminencia de lo “culto” en las prácticas hegemónicas de enseñanza en detrimento de lo popular, y la preminencia de lo popular como estética/praxis de reconocimiento de los jóvenes músicos. Podríamos pensar que existe una frontera entre regímenes de significación, en la cual las gramáticas de la música académica y las prácticas con las que ellas se anudan aparecen como frontera en relación a las adscripciones de estos jóvenes músicos.

Sucede que las configuraciones culturales son más híbridas que las identificaciones. Si entendemos que la configuración cultural está compuesta por el marco de significaciones que recupera sentidos (simbólicos y musicales) de ambos repertorios (“académico” y popular), hablamos de una configuración híbrida, producto de elementos de distinta naturaleza. Por su parte, las identificaciones que se dan en torno a estos marcos son menos híbridas, los jóvenes se sienten interpelados por las posibilidades de la experiencia musical que habilita la música popular, mientras que del repertorio de la “música culta” solo toman algunos aspectos que son luego resignificados para elaborar otros tipos de músicas.

La música popular genera sentimientos de pertenencia, mientras que frente a la música “académica”³ se trazan límites. Esto implica, entonces, que ese límite es necesariamente traspasado. Por un lado, porque quienes deciden validar sus estudios en instituciones regidas por la mencionada hegemonía se ven en la obligación de relacionarse con las gramáticas “cultas”. Pero también porque hay adscripciones parciales, específicas, en relación a los atributos de este discurso. Nuevamente Laura se refiere a la cuestión, “creo que hice bien en estudiar la música académica porque te va a dar una base muy sólida, como punto de partida, como un colchón”, que complementa Camilo, “[la sociedad actual] sí se corresponde con la música académica contemporánea, que esa no la escucha nadie [risas], nadie la toma, vos decís música académica y pensás en la clásica. Stockhausen, Luigi Nono, Steve Reich, y eso suena como música de ahora, y es académico en el sentido que usa orquesta, escribís en partitura, y lo van a escuchar tres tipos, eso sí que es de culto, mal”⁴ (Camilo).

3 En otros trabajos propongo la denominación “música academizada” en reemplazo de “académica”, “culto” o “clásica”. Esta última denominación es inexacta porque se refiere a un período histórico específico de la producción musical. Los dos primeros son estigmatizantes, ya que la música popular también es académica (se enseña en academias, incluso algunas decimonónicas que la han incorporado en sus programas de estudio) y, sin necesidad de explicar mucho más, es culta, o mejor dicho, cultural. “Academizada” no solo menciona la fuerte relación de esos movimientos con la academia, sino que da cuenta de un proceso por el cual un cierto tipo de música fue instalado como estética hegemónica, pone de relevancia un proceso histórico de disputa de sentidos.

4 En este caso, y de acuerdo a los usos del lenguaje actuales en el ámbito juvenil, “mal” debe ser comprendido como “muy”.

Pues bien, debemos entender al discurso musical regido por la hegemonía estilística europea como un límite/frontera en las adscripciones identitarias de los jóvenes músicos con los que trabajamos, asumiendo a la vez que ese límite es transitado, es decir, se constituye entre la propia identidad y la otredad una lógica de interrelación. Si bien no existe homogeneidad, existe una totalidad que se evidencia en las prácticas y discursos de los sujetos y cuyas partes tienen una forma específica de relacionarse. Esas lógicas de interrelación componen una trama simbólica común, compuesta por lenguajes verbales, visuales y sonoros, por medio de los cuales los sujetos (agentes) pueden entenderse y enfrentarse.

Las fronteras, las lógicas de interrelación y la trama simbólica compartida “son elementos históricos porque son la sedimentación del transcurrir de los procesos sociales” (Grimson, 2011). En este caso específico, estas lógicas sedimentadas son las determinaciones de la historia social de la música: instituciones, capitales simbólicos, culturales y sociales, posibilidades concretas que la experiencia musical ha habilitado históricamente a los actores, estructuras formales de las obras musicales, formas de gestión, pero también construcciones intermedias del mundo de la música, fundamentalmente una anudación entre la dimensión social y la dimensión estética.⁵

La observación de esos límites y sus sentidos nos permite pensar en la constitución de agentes “que pretenden pasar los límites de la imaginación contemporánea” (ibídem). En este sentido, esa posibilidad de habitar la otredad y resignificarla para la concreción de objetivos propios puede ser entendida como una forma de agencia, aquella categoría que según plantea Ortner (1999) aparece en la intersección entre poder y sentido, y que basada en necesidades y deseos, planes y esquemas, formas de trabajar en y sobre el mundo, configuran una proyección activa de los agentes, orientada a la acción.

Esta capacidad de agencia, que a partir de una interacción sensible con el orden social empodera a los sujetos, se vale de los intersticios de las relaciones hegemónicas, colándose por los recovecos de los trayectos preestablecidos (los programas de estudio de las instituciones decimonónicas, por ejemplo) y generando nuevos caminos para el desarrollo de la experiencia musical. Pero estas posibilidades, que en principio revisten un carácter individual, alcanzan una influencia mayor cuando performan el campo de la música popular, que a partir de las prácticas de sus actores/agentes “actualiza” sus características. Es decir, esos agenciamientos dan forma a la trama simbólica común que habilita el poder articulador de las instituciones de enseñanza, y que dota a los sujetos de una experiencia social compartida.

Implicancias estéticas de las fronteras de significación

Entendiendo a la música como una forma particular de las configuraciones culturales, y prestando atención a las formas sonoras en relación al contexto social (Cruces, 2002a), podemos tejer una hipótesis en relación a las características de la música que actualmente componen los jóvenes platenses.

Por supuesto que la práctica musical tiene un espesor que no puede contenerse en

5 Algunos de estos elementos, pero sobre todo la reflexión en torno a la sedimentación de la historia social de la música en la experiencia musical contemporánea, los recuperé de manera muy precaria e incompleta de la intervención del doctor Pablo Semán en el panel mencionado en la introducción.

categorías estancas más que para meros ejercicios analíticos, pero un recorrido atento por la escena musical platense deja en evidencia que hay ciertos rasgos de la producción musical contemporánea que aparecen de manera recurrente.

Uno de esos rasgos es la hibridación genérica, que se evidencia en propuestas musicales difíciles de catalogar mediante denominaciones tradicionales, por lo que suelen pensarse como fusiones de varios géneros. Es muy habitual escuchar bandas que tienen tanto de folklore como de jazz, propuestas de rock que retoman motivos jazzeros o folklóricos, música electrónica que recupera motivos de la música “académica”, y muchas otras variantes con estas mismas particularidades.

Manuel, baterista de 25 años, describe la situación, “con las fusiones entran otras cosas, es muy amplio, ya está todo fusionado, es un kilombo decir, bueno, esto es rock, pero tiene un poquito de jazz, un poquito de son nuevos lenguajes también”. Camilo refuerza la idea, “ahora, hay muchos casos, por lo menos donde estoy yo, estudiando ahí en la facultad, que estudian carreras como la que estoy haciendo yo, composición, que es una carrera totalmente orientada a la cuestión académica, orquestal, clásica o contemporánea pero académica, y después cuando hago música, hago música popular, no estoy pensando en hacer música académica, pero sí estoy pensando en usar las herramientas, el conocimiento, para después poder hacer lo que quiera, y hay mucha gente así”. Y esta situación aparece recurrentemente como una adscripción, “lo que me gusta también es la fusión de las cosas. Admiro mucho a los músicos que logran mezclar estilos y sacar algo nuevo” apunta Ana, cantante de 25 años.

Un amplio espectro de la producción musical actual, es decir, una parte de la experiencia musical, se basa en la construcción de las obras “canciones” a partir de las características de más de un género, dificultando al analista la posibilidad de catalogarlo como rock, jazz, folklore, etc. Desde esta perspectiva la música se vuelve ecléctica, experimental, y la praxis musical implica necesariamente la ubicuidad y la transversalidad. Podemos pensar en una mirada dialéctica en cuanto que de la superación de la dicotomía popular/académica, o bien género popular/(otro) género popular, cuya síntesis podría ser la música (híbrida) contemporánea.

Como afirma Francisco Cruces, “el orden que gobierna a la producción sonora no se busca en el material musical en sí, sino en el universo musical compartido y permanentemente recreado por los ejecutantes y oyentes, y se vincula a las formas de interacción” (2002b).

Es decir, la mencionada trama simbólica común, constituida por significados y prácticas, habilita a algunas adscripciones identitarias, cuyos límites constructores de otredad no son muros intransitables sino territorios diferentes pero compartidos (desigualmente). Y esta cuestión es crucial en la experiencia musical ya que la intertextualidad de su discurso proporciona a los intérpretes “la capacidad para ligar entre sí diversas tradiciones sonoras, frases musicales y evocaciones sociales” (Cruces, 2002b).

La relevancia política de recuperar agenciamientos juveniles

Pensando las prácticas juveniles desde la perspectiva de los estudios culturales permite alcanzar cierta complejidad en la comprensión de su configuración, y en este sentido descartar aquellas miradas que estereotipan a las juventudes, ya sea como pe-

ligosas, desinteresadas, o meramente ligadas a los consumos culturales. Esto va en contra de las perspectivas que piensan en juventudes negativizadas, y más aún de las que intentan relativizar la existencia de identidades juveniles.

Desde dicha perspectiva podremos encontrar a los jóvenes interesados, los jóvenes críticos, a una dimensión política de sus prácticas, e incluso a las juventudes como articuladoras de campos amplios, como el musical, que no excluyen a las prácticas adultas, sino por el contrario donde convergen los sentidos juveniles con los adultos.

Pero la dimensión política de la que hablo no debe ser asociada a aquel "exceso de optimismo (que) ha visto politicidad en todos los gestos (incluso en aquellos que no llegan a ejercicios ciudadanos) y ha olvidado demasiado la política augurando su muerte antes de tiempo" (Saintout, 2010), que marca la producción un amplio espectro de los estudios culturales.

Es por esto que pensar a la agencia como una herramienta para localizar límites e identificar los modos en que los actores los transitan, nos permite poner en cuestión las formas de empoderamiento juveniles sin reducirlas ni exacerbarlas. A través de la agencia, "una pieza tanto de la problemática del poder como de la del sentido" que asume "un actor que no posee solo un -punto de vista- sino una proyección más activa de sí hacia algún fin deseado" (Ortner, 1999) podemos rastrear la eficacia simbólica y material de actores subalternos.

Bibliografía

Argumedo, Alcira (1996), *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.

Cruces, Francisco (2002a), *El sonido de la cultura*. *Revista Transcultural de Música*, N° 6, SIBE, <http://www.sibetrans.com/trans/p9/trans-6-2002>.

——— (2002b), *Niveles de coherencia musical*. *Revista Transcultural de Música*, N° 6, SIBE, <http://www.sibetrans.com/trans/p9/trans-6-2002>.

Frith, Simon (1996), "Música e identidad", en *Cuestiones de identidad cultural*, en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), Buenos Aires, Amorrortu.

Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Ortner, Sherry (1999), "Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayano", en *The Fate of "culture": Clifford Geertz and Beyond*, Los Angeles, University of California Press, Berkeley. Traducción provisional para la materia "La cultura de los sectores populares y el orden social contemporáneo" de María Cecilia Ferraudi Curto.

Saintout, Florencia (2010), *Jóvenes y política: los límites de la aparente aporía*, en *Jóvenes argentinos: pensar lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Viviani, Tomás (2011), *La vida tocando, identidades juveniles y experiencia musical*, Tesis de grado, La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, Mimeo.

