

2

INTER VEN CION

en estudios culturales

Revista no indexada



CLACSO

Red de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales - CLACSO

Grupo de investigación en Estudios Culturales Pontificia Universidad Javeriana

Intervenciones en estudios culturales | No. 2 julio-diciembre de 2015 | ISSN 2422-4596 | Bogotá, Colombia

2

INTER VEN CION

en estudios culturales

Revista no indexada



CLACSO

Red de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales - CLACSO

Grupo de investigación en Estudios Culturales Pontificia Universidad Javeriana

Intervenciones en estudios culturales | No. 2 julio-diciembre de 2015 | ISSN 2422-4596 | Bogotá, Colombia

Intervenciones en estudios culturales

Revista no indexada

Red de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales - CLACSO

Grupo de investigación en Estudios Culturales Pontificia Universidad Javeriana (GIPUJ)

Bogotá, Colombia

Editores

Laura Castiblanco (GIPUJ)

Daniel Ramírez (GIPUJ)

Eduardo Restrepo (GIPUJ)

Comité académico

Alejandro de Oto (Conicet, Argentina)

Alejandro Grimson (IDAES, Argentina)

Fabio López de la Roche (Universidad Nacional, Colombia)

Paz Lopez (ARCIS, Chile)

Eduardo Nivón (UNAM-Iztapalapa, México)

Mareia Quintero (Universidad de Puerto Rico)

Axel Rojas (Universidad del Cauca)

Liv Sovik (Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil)

Víctor Vich (Universidad Católica del Perú)

Julio Arias (GIPUJ)

Diana Ojeda (Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar)

Comité editorial

Mónica del Valle (GIPUJ)

Mary Luz Estupiñán (Investigadora independiente, Chile)

Salvador García (Investigador asociado, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica-Inhca)

Erelis Marrero (Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana, Cuba)

Raúl Rodríguez Freire (Universidad Católica de Valparaíso)

Olmo Uscategui (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Coordinación editorial

Nathaly Gómez (GIPUJ)

Juan Camilo Patiño (GIPUJ)

Felipe Rocha (GIPUJ)

Mariana Valderrama (GIPUJ)

Ruth Cuasialpud (GIPUJ)

Adriana Serrano (GIPUJ)

Diseño y diagramación

Jimeno Castiblanco (Dresden University of Applied Sciences, Alemania)

ISSN: 2422-4596

Esta publicación puede ser reproducida total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Impreso en Samava impresores, Popayán, Colombia.



Editorial

En el primer número de *Intervenciones en estudios culturales* planteamos la revista como la expresión de un deseo por reunir y circular trabajos inscritos en el contextual y transdisciplinar campo de los estudios culturales desde ese lugar geohistórico y político enunciado como América Latina. Esto es, la revista como una forma de intervención en sí misma, al menos en el sentido de una apuesta por desnaturalizar la idea de que los estudios culturales son cualquier cosa o, por lo general, cualquier aproximación al mundo social desde o en consideración de la cultura.

Sabemos que la pretensión de establecer la especificidad del estilo intelectual y político de los estudios culturales en América Latina podría valernos el calificativo de ortodoxos o radicales; sin embargo, como lo mostró el primer número y como lo hace este segundo esfuerzo, tal especificidad empieza a vislumbrarse desde el trabajo y las inquietudes de aquellos que se inscriben por titulación académica o por trayectoria en el campo de los estudios culturales. Lo que a su vez hace de esta revista un repertorio de intervenciones.

Esto es otra forma de decir lo que ya planteábamos en el primer número respecto de la forma como entendemos las intervenciones en estudios culturales, ese doble sentido que se construye en las apuestas *desde* los estudios culturales y las que se realizan *al interior* de estos mismos. *Desde* los estudios culturales, la idea de intervención está animada por la vocación política de un trabajo intelectual que procura interrumpir el naturalizado y armonioso presente como condición necesaria para imaginar otras posibilidades. En este sentido, las intervenciones *desde* los estudios culturales se alejan de cierta tendencia en el trabajo social o en la gestión cultural desde la que se entiende que las prácticas sociales deben ser “corregidas”, “mejoradas”, “gestionadas” o “normalizadas” en tanto que han sido codificadas como “problemas sociales”. *Al interior* de los estudios culturales, las intervenciones se configuran en la puesta en vilo y problematización de las narrativas y prácticas que dan por culminado el proyecto de los estudios culturales y, al tiempo, le borran la impronta política aun cuando se enuncian desde una actitud crítica.

Apuntándole a esa doble noción de intervención, este número recoge variados y diversos intereses asociados a los estudios culturales como práctica intelectual, abarcando discusiones en torno a la relación entre los estudios culturales y otras apuestas críticas en el América Latina, en particular en los contextos nacionales de Argentina (María Graciela Rodríguez) y Perú (Víctor Vich y Gonzalo Portocarrero). En esta oportunidad la revista recoge discusiones derivadas de trabajos de investigación desarrollados en la maestría en estudios culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, desde los cuales se evidencia las preocupaciones por el presente desde una perspectiva histórica que soporta los abordajes que los autores proponen para entender los entramados de la cultura y el poder movilizados por discursos expertos sobre el cuerpo de las mujeres, el ambiente y el territorio para los habitantes de la Laguna de Fuquene en Cundinamarca o para jóvenes hip-hoppers en Medellín. En esta línea también hay un artículo que da cuenta de las formas de apropiación de los estudios culturales en medio de preocupaciones disciplinarias, específicamente respecto de la historia, y ligada a formas de gestión cultural.

Como en el anterior, este número inicia con reflexiones breves que en esta ocasión le apuestan a nuevas búsquedas y replanteamientos teóricos interesados en las concepciones políticas de la identidad desde las narrativas de la subjetividad y la cultura, o los modos de organización del cuerpo y la corporalidad emergentes en el campo escriturario de Frantz Fanon. De cara a la singularidad coyuntural del país uno de estos documentos introduce una alternativa a la comprensión del fenómeno del despojo que, ya transitado por varios escenarios, reclama un análisis histórico y etnográficamente situado.

Esperamos que esta segunda versión de la revista contribuya al debate intelectual y se constituya en una especie de herramienta que permita teorizar y actuar (intervenir) sobre los escenarios de la vida cotidiana desde nuestros propios contextos.

Contenido

Materiales

- 9 Los sí mismos
Stuart Hall
- 17 Genealogías del cuerpo
Alejandro de Oto
- 35 Apuntes sobre procesos de despojo/privilegio
Centro de Pensamiento Latinoamericano Raiz-AL

Artículos

- 45 Estudios culturales en versión 'argenta'
Maria Graciela Rodríguez
- 69 Los estudios culturales en el Perú
Gonzalo Portocarrero
Víctor Vich
- 83 Hip-hop y su función social
Juan Diego Jaramillo
- 107 Mujeres peligrosas
Mónica Eraso
- 143 Tecnologías de gobierno del discurso medioambiental en la laguna de Fúquene
Mariana Valderrama Leongómez
- 183 Stuart Hall y el oficio de historiador
Sebastian Vargas
- 197 Descolonizar las artes
Santiago Castro

Debates

- 217 Prácticas de investigación en tiempos sombríos: apuntes para el debate
Grupo de Investigación en Estudios Culturales

Materiales



Los sí mismos al mínimo [minimal selves]¹

Stuart Hall

Unos cuantos pensamientos adjetivales, nada más...

Tras pensar en mi propio sentido de identidad, descubro que siempre ha dependido del hecho de ser un *migrante*, de la *diferencia* con el resto de ustedes. Así que una de las cosas más fascinantes de esta discusión es encontrarme, finalmente, centrado. Ahora que, en la postmodernidad, todos se sienten tan dispersos, yo acabo estando centrado. Lo que he considerado disperso y fragmentado viene a ser, paradójicamente, ¡la experiencia moderna representativa! ¡Es como ‘volver a casa’ con una venganza! Disfruto mucho buena parte de todo esto –bienvenidos a la condición de migrantes–. Me lleva también a entender una idea sobre la identidad que me ha intrigado los últimos tres años.

Me intriga el hecho de que, hoy en día, los jóvenes negros en Londres, aunque están marginados, fragmentados, sometidos, en desventaja y dispersos, se ven sin embargo como dueños del territorio. A pesar de todo, de alguna manera, también están centrados en su lugar: sin mucho sustento material, es cierto, ocupan un nuevo tipo de centralidad. Me lo he preguntado una y otra vez: ¿qué ocurre con

1. Traducción de Luisa Piedrahíta (Universidad Nacional de Colombia) y Andrés Sánchez (Colegio de Estudios Superiores de Administración CESA / Pontificia Universidad Javeriana), en conversación con Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana). Publicado originalmente en Bhabha, Hommi *et al.* 1987. *Identity: The Real Me*. pp. 44-46. Londres: Institute of Contemporary Arts.

ese largo proceso de descubrimiento y redescubrimiento de la identidad entre la gente negra en condición de migrante, que le permite reclamar para sí, con tanta certeza, ciertas partes de la tierra que no le pertenecen? Me atrevería a decir que percibo una sensación de envidia a su alrededor. Resulta divertido que los británicos sientan envidia, en este momento de la historia –¡querer ser negros!–. Sin embargo, siento que algunos de ustedes se mueven subrepticamente hacia esa identidad marginal. Les doy la bienvenida a eso también.

Ahora, la pregunta es: ¿esa conversión de la marginalidad en centro es la experiencia representativa de la posmodernidad? Me fue asignado el título de ‘sí mismo al mínimo’ [minimal self]. Conozco los discursos que produjeron teóricamente ese concepto de ‘sí mismo al mínimo’. Sin embargo, por experiencia propia, puedo decir hoy que el discurso postmoderno ha producido no tanto algo nuevo, sino cierto reconocimiento del lugar donde siempre estuvo la identidad. Es en este sentido que quiero redefinir la impresión general que cada vez más personas parecen tener sobre sí mismas: que todas son, de cierto modo, *migrantes recientes*, si puedo acuñar esa expresión.

Las preguntas clásicas que todo migrante enfrenta son dos: “¿Por qué

estás aquí?” y “¿Cuándo volverás a casa?”. Ningún migrante sabe la respuesta a la segunda pregunta hasta que lo interrogan. Sólo entonces, ella o él saben, en el fondo, que en realidad nunca volverán. La migración es un viaje sin retorno. No hay un ‘hogar’ al cual volver. Nunca lo hubo. Pero “¿por qué estás aquí?” también es una pregunta interesante, para la que tampoco he sido capaz de encontrar una respuesta adecuada. Conozco las razones que se supone debe uno dar: “por educación”, “por el bienestar de los hijos”, “por una mejor vida con más oportunidades”, “para ampliar los horizontes”, etc. La verdad es que estoy aquí porque es aquí donde mi familia no está. En realidad, vine aquí para huir de mi madre. ¿No es esa acaso la historia universal de la vida? Uno está donde está para intentar escaparse de algún otro lugar. Esa era la historia que nunca pude contarle a nadie sobre mí. Tuve entonces que encontrar otras historias, otras ficciones que fueran más auténticas o, en todo caso, más aceptables, en vez de la Gran Historia de la eterna evasión de la vida familiar patriarcal. Quien soy –el mí mismo ‘real’– se formó en relación con toda una serie de otras narrativas. Desde el principio, mucho antes de haber entendido esto teóricamente, era consciente del hecho de que la identidad es una invención. La identidad se forma en el punto inestable donde las historias ‘indecibles’ de la subjetividad se encuentran con las narrativas de la historia, de una cultura. Y ya que está posicionado con respecto a narrativas refinadas que han sido profundamente expropiadas, el sujeto colonizado siempre está ‘en algún otro lado’: marginado por partida doble, desplazado siempre a otro lugar distinto de donde está o desde el cual es capaz de hablar.

No era una broma cuando dije que migré para huir de mi familia. Lo hice. El problema, descubre uno, es que al estar la familia siempre ‘aquí adentro’, no hay realmente manera de dejarla. Por supuesto, tarde o temprano, los familiares se desvanecen en la memoria o incluso en la vida. Sin embargo, éstos no son los ‘entierros’ que realmente importan. Desearía que mis familiares todavía estuvieran alrededor mío, de modo que no tuviera que cargar con ellos encerrados en algún lugar de mi cabeza, de la que no hay una migración. Así que, en relación con ellos, desde el primero hasta todos los demás ‘otros’ simbólicos posteriores, siempre estuve definitivamente consciente de que el ‘sí mismo’ es constituido solamente en esa suerte de disputa ausente y presente con algo más, con algún otro ‘mí mismo real’, qué está y no está allí.

Si uno vive en Jamaica, como yo lo he hecho, en una familia de clase media baja que estaba tratando de ser una familia jamaicana de clase media tratando de ser una familia jamaicana de clase media alta tratando de ser una familia inglesa

victoriana... Me refiero a que la noción de desplazamiento como un lugar de la 'identidad' es un concepto con el que uno aprende a vivir, mucho antes de ser capaz de deletrearlo. Vivir con la diferencia, vivir a través de ella. Recuerdo la ocasión en que regresé a Jamaica de visita, en algún momento a principios de la década de 1960, después de la primera ola migratoria a Inglaterra, y mi madre me dijo: "Espero que ellos no crean que eres uno de esos inmigrantes que están allá". Y por supuesto, en ese momento supe de buenas a primeras que yo era un inmigrante. De repente, frente a esa narrativa de la migración, una versión de mi 'mí mismo real' se dejó ver. Entonces dije: "Pero claro que soy un inmigrante. ¿Acaso qué crees tú que soy?" Y ella dijo, en ese modo jamaicano, clásico de la clase media: "Pues espero que allá manden a todos los inmigrantes al carajo". (Lo han estado haciendo desde entonces).

El lío es que en el instante en que se aprende a ser 'un inmigrante', uno admite que no puede seguir siéndolo: no es un lugar en el que uno pueda mantenerse. Entonces atravesé la larga e importante educación política de descubrir que soy 'negro'. Constituirse como 'negro' es otro reconocimiento del sí mismo a través de la diferencia: ciertas polaridades y extremos claros, contra los cuales uno trata de definirse. Frente a ciertos acontecimientos políticos cruciales que han sucedido en el mundo, subestimamos de manera constante la importancia de esa capacidad de la gente para constituirse a sí misma, psicológicamente, en la identidad negra. Se ha pensado durante mucho tiempo que éste es un proceso realmente simple: un reconocimiento, una resolución de irresoluciones, un llegar a descansar en algún lugar que siempre lo ha estado esperando a uno. ¡Por fin, el 'mí mismo real'!

El hecho es que 'lo negro' nunca ha estado precisamente allí tampoco. Siempre ha sido una identidad psicológica, cultural y políticamente inestable. También es una narrativa, un relato, una historia. Algo construido, contado, dicho y no simplemente encontrado. La gente habla hoy en día de modos totalmente irreconocibles de la sociedad de la que provengo. Claro que Jamaica es una sociedad negra, dicen. En realidad, es una sociedad de gente negra y morena que ha vivido por trescientos o cuatrocientos años sin haber sido capaz nunca de hablar de sí misma como 'negra'. Lo negro es una identidad que debió ser aprendida y sólo pudo ser aprendida en un momento específico. En Jamaica, ese momento es el de la década de 1970. Entonces, la idea de que la identidad es una simple pregunta en blanco o negro –si puedo hacer uso de esta metáfora–, nunca ha sido la experiencia de la gente negra, al menos en la diáspora. Éstas son 'comunidades imaginarias' y

no por ello un poco menos reales porque son también simbólicas. ¿Acaso dónde más podría tener lugar el diálogo de la identidad entre la subjetividad y la cultura?

A pesar de sus fragmentaciones y desplazamientos ‘el sí mismo’ se relaciona entonces con una serie de historias reales. Sin embargo, ¿cuáles son las ‘historias reales’ que tantos han ‘admitido’ en esta sala? ¿Qué tan nueva es esta nueva condición? Parece que más y más gente se reconoce ahora a sí misma en las narrativas del desplazamiento. No obstante, las narrativas del desplazamiento tienen ciertas condiciones de existencia, historias reales en el mundo contemporáneo, que no son sola y exclusivamente psíquicas y tampoco simples ‘travesías de la mente’. ¿Cuál es ese momento especial? ¿Es simplemente el reconocimiento de una condición general de la fragmentación, al final del siglo XX?

Tal vez sea cierto que el sí mismo sea siempre, en un sentido, una ficción, justamente como los tipos de ‘clausuras’ requeridos para crear comunidades de identificación –nación, grupo étnico, familias, sexualidades, etc.–; son clausuras arbitrarias. Las formas de acción política, sean éstas movimientos, partidos o clases, son también temporales, parciales, arbitrarias. Creo que hay un logro enormemente importante cuando se reconoce que toda identidad es construida a través de la diferencia y se empieza a vivir con las políticas de la diferencia. Pero, ¿la aceptación del estatus ficcional o narrativo de la identidad en relación con el mundo no requiere también su contrario, el momento de la clausura arbitraria? ¿Es posible que haya acción o identidad en el mundo sin una clausura arbitraria, lo que podría llamarse la necesidad de significado del final de la frase? El discurso es potencialmente interminable: la semiosis infinita de la significación. Sin embargo, para decir de todos modos algo en particular, es necesario dejar de hablar. Cada punto final es provisional, por supuesto. La siguiente frase revocará casi todo. Entonces, ¿qué es este ‘final’? Es una especie de riesgo, una especie de apuesta que dice “necesito decir algo, algo... ahora mismo”. No es para siempre, tampoco total y universalmente verdadera. No tiene el respaldo de garantías infinitas. Pero justo ahora, esto es lo que quiero decir; esto es lo que soy. Hasta cierto punto, en cierto discurso llamamos a estas clausuras inconclusas ‘el sí mismo’, ‘la sociedad’, ‘la política’, etc. Punto final. OK. Realmente (como dicen), no hay un punto final de ese tipo. La política es imposible sin que se interpongan el poder en el lenguaje, el corte de la ideología, el posicionamiento, el cruce de líneas y la ruptura. No entiendo la acción política sin ese momento. No veo de dónde viene. No veo cómo resulta posible. Todos los movimientos sociales que han intentado transformar la sociedad y han requerido la constitución de nuevas subjetividades, han tenido que aceptar lo necesariamente ficcional pero también la

necesidad ficcional de la clausura arbitraria que no es el final sino que hace posibles tanto la política como la identidad.

Ahora puedo ver perfectamente que este reconocimiento de la diferencia, de la imposibilidad de la 'identidad' en su significado totalmente unívoco, transforma por supuesto nuestro sentido sobre lo que es la política. Transforma la naturaleza del compromiso político. Un compromiso al ciento uno por ciento ya no es posible. Sin embargo, la política de avanzar de forma infinita, mientras miramos por encima del hombro, es un ejercicio muy peligroso. Uno tiende a caer en aprietos. Admitiendo el discurso de la auto-reflexividad, es posible configurar una política al reconocer la naturaleza necesariamente ficcional del 'sí mismo' moderno y la arbitrariedad necesaria de la clausura alrededor de comunidades imaginarias, en relación con las cuales estamos constantemente en el proceso de convertirnos en 'sí mismos' [selves].

Mirar nuevas concepciones de la identidad nos exige mirar también las redefiniciones de las formas de la política que se derivan de ello: la política de la diferencia, la política de la auto-reflexividad, una política que esté abierta a la contingencia y siga siendo capaz de actuar. La política de la dispersión infinita es la política de la inacción; y uno puede llegar a eso a partir de las mejores motivaciones posibles (por ejemplo, a partir de las más elevadas abstracciones intelectuales posibles). Se deben entonces tener en cuenta las consecuencias de hacia donde lo está empujando a uno ese discurso absolutista de la postmodernidad. Ahora bien, me parece que es posible pensar sobre la naturaleza de nuevas identidades políticas que no se fundamenten en la noción de algún 'sí mismo' absoluto, integral y que claramente no puede surgir de una narrativa totalmente cerrada del 'sí mismo'. Una política que acepte la 'no necesaria o esencial correspondencia' de alguna cosa con cualquier otra; tiene que haber una *política de la articulación* –la política como un proyecto hegemónico–.

Creo también que allí afuera otras identidades *importan*. No son lo mismo que mi espacio interno pero tengo alguna relación, cierto diálogo con ellas. Son puntos de resistencia al solipsismo de buena parte del discurso posmoderno. Debo ocuparme de ellas de algún modo. Y sí, todo esto constituye una política; en un sentido general, una política de constitución de 'unidades'–en–la diferencia. Considero que esto es una nueva concepción de la política, enraizada en una nueva concepción del sí mismo, de la identidad. Sin embargo, teórica e intelectualmente, pienso que esto nos pide comenzar a hablar no solamente el lenguaje de lo

disperso sino también, como si lo hubiera, el lenguaje de las clausuras contingentes de la articulación.

Como ven, no considero que sea cierto que hayamos sido llevados de regreso a una definición de la identidad como el 'sí mismo al mínimo'. Sí, es cierto que las 'grandes narrativas' que constituyeron el lenguaje del sí mismo como una entidad integral no se sostienen. Pero en efecto, ustedes lo saben, no se trata sólo de los 'sí mismos al mínimo' rondando allí afuera, sin ninguna relación entre ellos. Pensemos en la cuestión de la nación y el nacionalismo. Se está consciente del grado en que el nacionalismo fue y es constituido como uno de los grandes polos o terrenos de articulación del sí mismo. Pienso que es muy importante la manera en la que hoy en día alguna gente (y pienso particularmente en el sujeto colonizado) empieza a recurrir a una nueva concepción de etnicidad como una especie de contra-argumento frente a los viejos discursos del nacionalismo o de la identidad nacional.

Ahora se sabe que éstos son terrenos que se superponen peligrosamente. Aún así, no son idénticos. La etnicidad *puede* ser un elemento constitutivo en el nacionalismo o la identidad nacional del tipo más viciadamente regresivo. Pero en nuestro tiempo, en tanto comunidad imaginaria, está empezando a portar otros significados y a definir un espacio nuevo para la identidad. Insiste en la diferencia, en el hecho de que cada identidad está localizada, posicionada en una cultura, un lenguaje, una historia. Cada enunciado proviene de algún lado, de alguien en particular. Insiste en la especificidad, en la coyuntura. Sin embargo, no está necesariamente blindada contra otras identidades. No está atada a oposiciones fijas, permanentes, inalterables. No está completamente definida por la exclusión.

No quiero presentar esta nueva identidad como un universo perfecto, desprovisto de poder. Como todos los terrenos de identificación, contiene dimensiones del poder pero no está enmarcada por aquellos externos de poder y agresión, violencia y movilización, como ocurre con las formas más viejas de nacionalismo. El lento y contradictorio movimiento desde el 'nacionalismo' hacia la 'eticidad' como una fuente de identidades es parte de una nueva política. Es parte también de la 'decadencia de occidente', ese enorme proceso de relativización histórica que apenas está empezando a hacer que los británicos se sientan por lo menos un poco 'marginales', de una forma marginal.

Genealogías del cuerpo post/colonial.

Fanon, colonialismo y representación¹

Alejandro De Oto

Investigador independiente de CONICET (Argentina)

La evocación del problema de la piel inmediatamente nos acerca al problema del espacio, dicho esto todo lo demás se vuelve complicado, ¿no? Fanon es bastante más complejo que eso. Es decir, es esa facilidad de entrada a la hora de leer su escritura, que es una facilidad en un punto engañosa también, porque uno recorre sus textos, sus escritos políticos y suma las visiones del militante preocupado por la coyuntura de la revolución en Argelia, por ejemplo, a la del estudiante negro en Francia que activa el periódico mimeografiado *Tam Tam*, a la posición de los jóvenes martiniquenses negros en la Universidad francesa, e imagina que se puede transitar con comodidad todo ese espacio. Sin embargo, lo que sigue después es una complejidad creciente de un problema concreto que divide las aguas en casi todo nuestro siglo, en todas las modernidades de nuestros siglos XX, XXI, que es el problema de la racialización. Es decir, el problema de la construcción del vínculo social a partir de los procesos de racialización y, el problema, si quieren más llano, (la racialización es un problema altamente complejo como saben todos ustedes aquí, ni siquiera tengo que explayarme) que se expresa en la siguiente pregunta: ¿qué hacer con las condiciones en las cuales se expresa, o se manifiesta, o se activa una corporalidad siempre vista como inadecuada? Esa es una clave Fanoniana en la cual se podría hablar con cierta comodidad. Si uno pusiera la palabra “inadecuación” y después la palabra “Fanon”, creo que se tendría más de la mitad del camino allanado.

1. Ponencia en el II Encuentro Latinoamericano de Investigaciones sobre el Cuerpo. Universidad Javeriana, Bogotá.

Bien, dicho esto, permítanme una nota breve sobre Fanon, porque no sé si todos están familiarizados con él, para que sepan de qué estoy hablando, de paso nos allana también otra parte de la discusión, y ello es que si uno tuviera que hacer el listado de pensadores anticoloniales en el siglo XX creo que Fanon está en el primero o en el segundo puesto en orden de importancia e impacto. Vamos a decirlo claramente, Fanon es el pasaje obligado para pensar la problemática del colonialismo en términos de los procesos de subjetivación. Estoy usando un lenguaje que no era el de Fanon, pero lo hago para que nos entendamos con claridad. Fanon es eso, Fanon es antillano, Fanon es de nuestro barrio, es del Caribe. Insisto con ello. Aunque leo a Fanon, y lo leía cuando estaba en México, cuando estuve en Estados Unidos y estando en Argentina, como estoy ahora, sigo pensando que el Caribe es parte del barrio asociado a Sudamérica en un sentido profundo, por el tipo de articulaciones históricas y políticas que están en juego ahí. Fanon, dicho en tiempo presente, es de Martinica y es negro. Es alguien que transitó, podríamos decir, por una suerte de huella biográfica (anoten el problema de la biografía para el final) común para muchos jóvenes antillanos en las décadas del treinta y del cuarenta, particularmente para los jóvenes martiniquenses. Y consistía en lo siguiente: tratar de hacer una suerte

de escuela secundaria en las islas, el liceo, como se le conoce, y luego, si se podía, mediante un sistema de becas, ir a estudiar a la metrópoli y más tarde volver, como estos intelectuales a los que el discurso de la *mission civilisatrice* llamaba *évolués*, que significa eso, “evolucionados”. Significaba volver a las Antillas con un dominio amplio del idioma francés, un dominio técnico, de su sintaxis y de su gramática y ejercer una profesión. Pero además Fanon fue un soldado francés en la Segunda Guerra Mundial y fue condecorado por su heroísmo en batalla, y fue un estudiante de psiquiatría destacado en la década del cuarenta, después de la guerra, y fue una persona que consiguió su primer puesto laboral en otra colonia: en Argelia, donde trabajó en el hospital de Blida-Joinville. Allí, se podría decir que hubo un cambio en su historia, ya rica en sí misma. Es decir, ahí cambió la historia de la biografía de este personaje que hasta entonces podría ser un trayecto de vida común, reconocible en miles y miles de jóvenes de las colonias. Allí se hizo militante del Frente de Liberación Nacional Argelino y participó activamente de la guerra de resistencia contra el colonialismo francés.

De esa época son sus escritos, tal vez, más conocidos. De esa época está *Sociologie d'une...*, bueno, se los digo todo en español, no vamos a hacer esta cosa de decir los nombres en otro idioma si estamos hablando en español y si fueron traducidos, *Sociología de una Revolución. El año cinco de la revolución Argelina* que en algunos casos fue traducida como *Sociología de una revolución a secas*, y de ahí está su participación con artículos escritos en el periódico *El Moudjahid* desde Túnez, para la resistencia Argelina, en la clandestinidad, multitud, decenas y decenas de artículos que analizaban la coyuntura política de Túnez y el problema colonial en el espacio africano y caribeño, mucho menos, no obstante, del caribeño, aunque muchas veces aparece como el lugar aludido en sus inspiraciones poético políticas, y de ahí es, digamos de esa experiencia, es el más famoso de sus libros que, creo que casi todos lo conocen, se llama *Los condenados de la tierra*. Les cuento una anécdota simple sobre ese título. Todos, yo incluido, y siempre me olvido y repito el error, creemos que ese título evoca la famosa la segunda estrofa de La Internacional, si la recuerdan, que es originalmente escrita en francés, la cual dice *Debout! Les damnés de la terre! Debout! Le forçats de la faim!* ¡De pie!, ¡de pie!, ¡los condenados de la tierra!..., bueno todos creímos que esa línea hacía referencia el título, hasta que me enteré en una conferencia dada por un familiar cercano a Fanon que lo había conocido siendo un joven militante, que en realidad Fanon cuando puso ese título estaba evocando un dicho que yo no lo conozco, solamente transmito una experiencia de segunda generación acá, un dicho en árabe que significa exactamente algo parecido a “los que están más abajo, de los

que están más abajo”. O sea, como que la referencia a “los condenados de la tierra” si bien es literal con respecto al *Les damnés de la terre* de la estrofa internacional, no es tan literal, digamos, con respecto al modo en que Fanon la escribe en *Los condenados de la tierra*. No sé la precisión de esta historia pero me aprovecho de ella porque me parece un tanto crucial, mínima pero crucial, de lo que implica pensar en Fanon y el problema colonial, esto es, el hecho de que Fanon pensaba el colonialismo en su capilaridad. La anécdota me viene bien para evocar ese nivel de detalle y de implicación que uno adivina en sus escritos aun cuando las frases parecen remitir a órdenes textuales, a historias de las ideas, reconocidos más allá de las experiencias coloniales. Lo que está en juego en un nivel que podríamos llamar molecular es ese vínculo entre saberes modernos y colonialismo en su crítica, que luego nosotros la identificaremos con facilidad en las reflexiones contemporáneas decoloniales, postcoloniales, etcétera ... Bien, ese es Fanon, todo dicho con trazo grueso porque esto es simplemente una nota de contexto, no obstante ese trazo grueso implica una mención más y es que Fanon nunca pensó en escribir para la academia, salvo los primeros ejercicios que fueron su tesis de licenciatura, que iba a ser primero el texto que conocemos como *Piel negra, máscaras blancas*, y que por consejo de Jeanson, editor de los *Tiempos modernos*, la revista famosa que dirigía Sartre, cambió el motivo y el tema de la tesis para que no fuera, para que pudiera pasar como tal.

Sin embargo, le quedó este escrito, el que se titula *Piel negra y máscaras blancas*, que es un texto con una fuerte inclinación al ensayo. Me gustaría calificarlo como una profunda aventura intelectual desde el punto de vista de que no hay ninguna timidez en todos los universos que evoca e invoca allí. Es decir, uno puede ahí sentir con comodidad cómo se cruzan Freud, Lacan, Hegel, Marx, Césaire, Jung, el famoso Doctor Jung, Adler, etcétera, etcétera, con una cuestión crucial: el problema colonial. Es decir, si hay algo que define la partida en Fanon, que hace que no sea un texto más, que sus textos no sean unos más entre tantos que hablan de la teoría social, de la teoría política, de la acción política, ello es que, decididamente, el problema del colonialismo aparece como una cuestión ineludible de cualquier marca teórica, cualquier marca conceptual, cualquier marca narrativa que queramos poner en juego cuando tratamos de pensar el mundo contemporáneo, por lo menos el mundo que le era contemporáneo.

Digo esto porque hay allí un aviso clarísimo, casi como un nudo genealógico, podríamos pensarlo en estos términos, para entender después por qué, por ejemplo, en toda la saga que se organiza alrededor de la idea del giro decolonial,

todo el debate entre el colonialismo y modernidad, la dimensión de la colonialidad va a ser tan crucial. Bueno, Fanon advierte esa dimensión sin usar ese término, porque corresponde a un lenguaje posterior que viene más de este barrio cercano, del peruano, como problemática. Sin embargo, Fanon sin usar ese lenguaje dice que no es pensable el mundo contemporáneo ni nada que se le parezca a la modernidad, ni nada que se parezca al problema de la blanquitud, de la negritud, de las articulaciones entre metafísicas de la identidad, si no está en juego el problema colonial. Al poner en primer plano ese aspecto, digamos, yo creo que Fanon produjo una de las intervenciones más claras y promisorias del pensamiento crítico, y ello es, amplió en términos cuantitativos y cualitativos, el número de gentes sobre las que habla la teoría social. Esto es algo bien bonito como problema. Estamos acostumbrados, me incluyo, al leer y escuchar narrativas teóricas de la naturaleza que sean (cuando digo estas cosas pienso en la teoría crítica en Frankfurt, pero ustedes no tienen por qué hacerlo, están salvados) a no hacernos la pregunta por el número de personas que evocan esas narrativas, de cuánta gente se habla, de cuántas personas se habla en ellas. Ese punto es crucial, el número, así, brutalmente puesto en juego, es algo que al introducir Fanon el problema del colonialismo como una clave del pensamiento contemporáneo adquiere centralidad. Por ejemplo, una crítica del etnocentrismo teórico debería ir acompañada de una consideración estadística acerca de los implicados por inclusión, olvido u omisión en las narrativas teóricas.

Bueno, esto ya es más que una introducción...

Pero entonces digo, en ese esquema se ha dicho muchísimo sobre Fanon, sinceramente a estas alturas ya hay bibliotecas al respecto No es por una falsa modestia ni mucho menos pero yo he recorrido toda la relación de Fanon vinculada al problema de la historicidad, el modo en que él aborda el problema de la historia cuando está pensando en la práctica política; el modo en que piensa el problema de la contingencia en las prácticas políticas y ya hace un tiempo a esta parte estoy empezando –es un tiempo más o menos largo, desde 2012 en adelante– a trabajar con relativa intensidad el problema de cómo se organiza, o mejor dicho, en qué contextos y cómo son los contextos en que aparece y se organiza una noción de cuerpo y corporalidad. La pregunta que ordena es ¿cómo se organizan los cuerpos y la corporalidad en los escenarios de la escritura Fanoniana? Bueno, para hacer ese ejercicio tuve que hacer –les estoy contando algo que está en desarrollo de hecho, todavía no lo he terminado– un ejercicio contra-intuitivo con respecto a su escritura. ¿Por qué digo esto? Porque del mismo modo, como les dije al principio, cuando

uno lee sus textos, rápidamente se instala en sus perspectivas y es muy difícil no decirle “sí” a cada giro de sus textos, lo digo con total simpleza, es muy difícil no decirle sí a cada articulación, a cada retórica que está organizando los cuerpos y las corporalidades en su escritura porque no sólo ella resulta convincente en términos retóricos sino también en términos argumentales. Y, por lo tanto, es muy difícil salirse en un punto de nuestras comodidades epistémicas, que en realidad por más que pasamos ya por varias olas estructuralistas, postestructuralistas, etcétera, (en lo personal mucho menos me considero haberlas pasado porque siempre fallo en pasarlas), uno se encuentra habitando la estructura del sentido, por ejemplo, y Fanon es un gran productor de sentido, entonces es muy difícil evadirse de ese sentido que de pronto inunda todo el campo escritural. Prefiero pensarlo más en esos términos, más como una escritura que como un texto, por el tipo de ejercicios que hago, entonces reconociendo esos problemas estoy empezando a hacer ejercicios contraintuitivos para no dejarme llevar. Y uno de esos ejercicios es lo que quiero contarles hoy aquí y pensarlo nada más en dos escenarios en los cuales estoy trabajando, y ya. Luego de eso paro porque ya sé que hay tiempo pero no quiero tomar toda la mañana. Una de las cosas que estoy haciendo es ver cómo son los contextos dentro de la escritura del propio Fanon. No los contextos en el sentido clásico, no, en el sentido del contexto histórico como si fuera una sociología del conocimiento, o el contexto histórico general, sino el contexto de emergencia dentro del propio campo escriturario de Fanon, el que va, insisto, desde *Piel negra máscaras blancas* hasta *Los condenados de la tierra*, en un proceso de escritura relativamente breve. Son en total no más de doce años de intensa vida escriturística. Me interesa saber cómo son los contextos de emergencia del problema del cuerpo y la corporalidad en esa escritura. En ese sentido, resultó bien interesante hacer un primer relevamiento cuantitativo, se los cuento casi metodológicamente: tomé varios textos, aunque estoy comenzando por los más conocidos, lo de hoy está vinculado a *Piel negra máscaras blancas* y un poco a *Los condenados de la tierra*, pero estoy tratando de analizar todos los textos. Y estuve relevando todas las veces que aparece una noción, o la palabra directamente, o los modos en que se organiza alguna determinada alusión al problema del cuerpo y de la corporalidad en su escritura. Es un trabajo de minería. Digo que es un trabajo de minería porque es un trabajo de exploración y de relevamiento de vetas, y cuando hice el primer relevamiento sobre *Piel negra máscaras blancas* y sobre *Los condenados* que es con lo que estoy más familiarizado me sorprendieron dos cosas: la primera, que Fanon es tremendamente coherente. Este es un punto bien interesante desde el punto del análisis de las escrituras. Era tremendamente coherente en los momentos en los que hacía emerger el problema de la corporalidad. Es muy difícil encontrarlo en

una zona donde el problema del cuerpo, el cuerpo colonial, como lo está pensando él, en muchas escenas, indique un desarrollo distinto incluso en contextos de escritura diferentes, de un caso con respecto a otro. Primera sorpresa, yo esperaba sinceramente una cosa mucho más heterogénea, porque su escritura de hecho lo es. Es decir, las alusiones, las evocaciones y casi todos los ritmos que tiene son totalmente heterogéneos. Pero cuando aparece el problema de los cuerpos y las corporalidades, pensado en términos de la relación colonial, hay una gran homogeneidad, lo cual no significa, por supuesto, falta de riqueza al interior de esa articulación sino sorpresa en términos de la actualidad del problema, aún en distintos contextos de escritura. Eso me pareció muy importante porque no es tan usual, lo es quizás para gente como Stuart Hall, pero no es la regla. Al menos eso creo.

Por otro lado, emergió algo que me pareció siempre claro, pero que es interesante por lo que disputa con respecto a las discusiones que nosotros tenemos acerca de si cuando hablamos sobre un conocimiento descolonial, o descolonizador –son dos cosas distintas pero las presento simplemente– necesariamente las formas en que se articulan, la morfología de esos conocimientos responden a modos expresivos nuevos o de otra naturaleza. Hay una sorpresa maravillosa en Fanon. Él todo el tiempo está desafiando los límites categoriales con los cuales fue intervenido y producido el problema del cuerpo y la corporalidad en el colonialismo con registros clásicos. Y eso es una cosa tremendamente preciosa que no está vinculada directamente a la intencionalidad, nada de eso, ¡olvíden todo eso! Lo que me interesa es la cuestión morfológica del problema. Por ejemplo, la crítica más demoledora del problema de la corporalidad en Fanon está estructurada alrededor de la noción de tragedia, de la tragedia aristotélica, la tragedia del teatro clásico, está ahí, por lo menos con la evidencia de algunos elementos contundentes que le dan contexto a esa emergencia.

Ahora, el problema interesante es que esa emergencia es el cuerpo colonial (tal vez deberíamos pensarla como corporalidad colonial), no es cualquier otra. Ese es un punto que me pareció bien atractivo. De eso quiero hablarles un poquito ahora, y cierro; y el otro breve escenario que está ahí también es muy explícito. Es el modo en que Fanon, a partir de esta pregunta por la cuestión colonial, intercepta esfuerzos parecidos (sin quererlo en muchos sentidos) dirigidos a desmontar los dualismos que asuelan el pensamiento filosófico, pero también de la teoría, de Descartes para acá. Por ejemplo, Fanon es un fino lector de Merleau Ponty. En particular de *Fenomenología de la percepción*, libro que le es contemporáneo, de hecho, antecede por unos poquitos años la publicación de *Piel negra máscaras*

blancas. Pero si uno saca las cuentas, *Piel negra y máscaras blancas* debe haber sido escrito con *Fenomenología de la percepción* en el escritorio de trabajo. Y es un fino lector porque, –y estoy brutalizando un poco la cosa por lo reductivo y apretado de la síntesis–, el esfuerzo de Merleau Ponty de hacer colapsar esa diferencia entre cuerpo y mente, conciencia y cuerpo, etcétera, que es tan fuerte en *Fenomenología de la percepción*, de hacer caer, digamos, todo el proceso de lo representacional de la conciencia, Fanon lo pone en problemas porque lo contacta con la morfología que adquiere en el colonialismo la noción de los esquemas corporales. En el espacio colonial, ésta es diferente al tipo de naturalización del cuerpo que había pensado Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Es una morfología interceptada por la inadecuación, por el error constitutivo que significa ese cuerpo en la noción de esquemas corporales.

Bien, les cuento rápido ahora lo de la tragedia, salgo de ahí y retorno con lo de Merleau Ponty y termino con este problema de los esquemas corporales.

Hay tres elementos que aparecen morfológicamente. En *Piel negra...* dos particularmente. No, perdón, los tres están en *Piel negra...* Dichos elementos de la tragedia clásica, perdón por los términos, la *anagnórisis*, la vieja *anagnórisis*, que traducido a la velocidad del rayo para esta charla es una suerte de darse cuenta del error intelectual en el cual habíamos incurrido. Porque hay una cosa bien bonita en la tragedia que siempre perdemos de vista cuando hacemos las traducciones metafóricas al espacio de la actividad social y es la siguiente: la tragedia no habla de un problema moral sino de un error intelectual. Y Fanon es precioso en ese punto. Fanon no está diciendo que tenía un problema moral para entender el mundo en el colonialismo, sino que tenía un error intelectual. Es decir, no tenía las herramientas concretas para poder explicar el por qué ese cuerpo negro estaba pensado en términos equívocos, inadecuados, etcétera. Ese momento de la *anagnórisis* es constitutivo de su retórica en el momento en el que él está narrando, por ejemplo, cómo funcionan los esquemas corporales. Lo que él decía respecto a los esquemas corporales, básicamente, era muy similar a como lo piensa Merleau Ponty: el cuerpo no produce, no es una marioneta de la conciencia, es decir, no hay una conciencia que le indica al cuerpo hacia dónde tiene que moverse. En realidad hay una lenta construcción del espacio y del tiempo por parte del cuerpo que no implica una diferenciación con respecto al espacio en términos conscientes, sino hay una naturalización, sería la idea, pero no en el sentido que hablábamos de naturalizar las ideologías, no, eso es otro problema. Es una naturalización del cuerpo en los espacios. No me dirijo hacia las botellas, o hacia ustedes porque delimité con

precisión en la conciencia cuántos metros de distancia hay, sino porque el cuerpo tiene un conocimiento práctico del mundo. Y al tener un conocimiento práctico del mundo, uno camina, no se tropieza con las demás cosas si va al baño por la noche sin prender la luz...con suerte, –depende la edad, o anda en moto y esas cosas (risas...)–. Hablo de experiencias que conozco. Fanon entonces nos hace ver que todo esto está muy bien pero que persiste un problema cuando se mira el esquema corporal en el colonialismo y particularmente en la clave de la racialización, porque entonces ese esquema corporal no funciona porque está interceptado por dos esquemas que son pensados como yuxtapuestos o superpuestos: es el esquema histórico racial y el esquema epidérmico racial. El esquema histórico racial es todo eso que se constituye a partir de los relatos acerca de una supuesta “tara” originaria que pinta los cuerpos del otro, es decir, cuando se produce el vaciamiento del espacio del otro y ese espacio es narrado por completo por un relato civilizatorio, por un relato colonial. Esos cuerpos no están ahí constituidos con naturalidad en la relación social sino que están interceptados por ese vacío que señala que si “sos negro, sos incapaz, si sos mujer, no sos capaz, etc., etc”. Es una secuencia que les recomiendo que la lean. Son tres paginitas, a lo sumo. Ahí se define toda una estrategia, en términos fenomenológicos, pero también en términos del crítico, del profundo crítico cultural que fue Fanon, más que cualquier otra cosa. Allí, evocando parte de su experiencia, y en parte las experiencias comunes que se podrían implicar a partir de los personajes característicos de *Piel negra máscaras blancas*, dirá que cuando ocurre lo del esquema histórico racial todavía hay un margen para la risa, para el desenfado. Todavía se puede experimentar eso con una risa porque soy el negro que da miedo a la niña blanca que le dice a la mamá: mamá, mamá mira un negro, tengo miedo. Él es explícito ahí porque escribe que el negro es terrible y le da miedo, y eso le daba risa; risa, claro está, frente a la ignorancia. Pero le pasó algo más concreto, y lo narra en estos términos, y es que cuando sube a un tren, no le dejan solo un espacio libre entre él y los demás (los demás son blancos) sino tres, porque su cuerpo no es como el de los otros. Entonces Fanon toma nota allí de que el conocimiento de su cuerpo ya ni siquiera ocurría en tercera persona sino en triple persona. Y el otro, opaco pero hostil, es decir, el otro, el blanco, todo el tiempo marca esa diferencia crucial cuando deja tres lugares, cuando el conocimiento del cuerpo del negro es en triple persona. En ese momento el mundo afectivo y las coordenadas febriles en las que sitúa el cuerpo, se derrumban. Lo que termina narrando es el momento del esquema epidérmico racial. Cuando ya no hay ni siquiera una trama, aunque sea en la peor de las condiciones de la historia, que pueda explicar ese cuerpo. Ya de por sí la piel en su inmediata superficie, en su inmediata aparición, en su dimensión fenoménica, si quieren, ya interpone la inexistencia de cualquier condición humana,

cualquier consideración, cualquier reconocimiento. Y Fanon reflexiona en este punto al asumir que todo el esquema corporal se derrumba al pasar una mirada sobre su cuerpo y verlo liso y libre de asperezas y darse cuenta que es negro y que su negrura lo constituye en un sujeto inadecuado para este relato. Uno ahí puede hacer dos cosas: puede sentir la filiación que produce el momento o puede seguir leyendo a Fanon y no detenerse. Sin embargo hay un momento de profundo dolor realmente, de dolor del cuerpo que, entendido como inadecuación, duele.

Hay otros pasajes que evocan esto. Se los cuento porque son momentos bien brillantes de su texto. Un veterano mutilado de la guerra de Vietnam que a la salida de un supermercado le dice a un negro: “acostúmbrate a tu color como yo a mis muñones”. Estas escenas aparecen todo el tiempo, y Fanon dice: “en ese momento se derrumba el esquema epidérmico racial”. Ahora, al derrumbarse el esquema epidérmico racial, la morfología de esa escritura, el modo en el que está haciendo emerger la idea del cuerpo y la corporalidad, es propia de la anagnórisis. La anagnórisis es el momento en el que me doy cuenta de que estaba cometiendo un error conceptual e intelectual acerca del lugar que me competía en el mundo. Del lugar que yo creía ocupar en el mundo. Fanon no habla de la anagnórisis explícitamente. Lo que estoy tratando de mostrar aquí es una dimensión morfológica de esa escritura que la hace pensable. El error intelectual es que un joven negro había estado viviendo en el error, hasta el momento en que se da cuenta que por más bien que hable el francés, que por más bien que conozca lo que tiene que conocer etc., etc., la piel es el límite. Y la piel es límite en los todos los sentidos. Es muy interesante. Y el otro registro, que alimenta esta dimensión, es también propio de la tragedia: es la peripecia. Nosotros tenemos un uso vulgar de esta palabra, que se acerca muchísimo al modo en el que la noción de peripecia está en la tragedia. No sé cómo se usará en Colombia, pero nosotros solemos decir “las peripecias que tuvo que pasar para llegar a no sé dónde, o para hacer tal cosa”. Son las aventuras que tuvo que pasar, los procesos de cambio por los que tuvo que pasar. Y es fabuloso cuando uno lee a Fanon en la clave biográfica que él nunca deja de lado en sus textos. Lo que muestra la biografía de Fanon es el problema de la peripecia. Es el joven que va a luchar para Francia contra el fascismo en la Segunda Guerra Mundial, que se siente articulado a partir de esa lucha, porque además, como héroe vuelve de la guerra. ¡Había que volver como héroe de esa guerra! Cuando toma el tren cambian las condiciones, se da, para decirlo llanamente, un giro de la fortuna. De héroe condecorado pasa a usuario urbano de un tren, hay un cambio radical de condición para el cuerpo, mucho menos atroz la del tren que la del héroe de guerra, pero mucho más grave para el cuerpo en términos de lo que está implícito en el viaje en tren. Esto da para

pensar una etnografía del problema. Todo ello describe el problema de la peripecia, y ella es también el otro elemento morfológico en juego. Entonces, uno no se puede quedar ahí y decir: “ya terminó”. Uno no se puede quedar ahí y decir: “sufram con Fanon”. Fanon, ¿saben qué hace? Da un paso más. Porque uno dice: “se te cayó el esquema histórico racial, se te cayó el sistema epidérmico racial, se te cayó el mundo”. Esto está diciendo, no está diciendo otra cosa que el colonialismo es una máquina de desafiliación. Este es el punto tan tenaz que cuesta ver cuando estamos en los sillones cómodos y nos sentamos en las historias del pensamiento y la teoría. El colonialismo fue y es una máquina de producir desafiliaciones permanentes del cuerpo, de sus coordenadas febriles, como le gustaba decir a Fanon, pero en todas sus coordenadas vitales, de las comunidades con sus coordenadas. Y entonces vale la pena hacerse una vieja pregunta de la literatura rusa, ¿qué hacer? Fanon sometido a ese lugar evoca una palabra de su querido amigo Sartre que dice, “náusea”. Es decir, cuando ya tu esquema no resiste ninguna comprensión solo sobrevive la “náusea”. Ahora, después de “la náusea” hay una oportunidad, porque si se cayó todo el modelo representacional que estaba alrededor de los cuerpos ya no hay espacio para el tipo de conocimiento y de política que pone en juego la representación. Este es el gran movimiento epistemológico que me parece riquísimo y está ahí: se cayó el problema, la operación, que la representación como concepto cultural pone en juego al suplantar el espacio del otro, o suplantar un espacio del cuerpo, si lo pensamos en la clave de cuerpo-mente. Con la caída del esquema corporal no hay espacio para la representación. La cosa ya no tiene representación. Y Fanon vio una oportunidad allí, una oportunidad compleja de explicar. Eso es tremendo como cuestión. Dirá él (no es literal) esa zona árida, esa rampa despojada es la zona de “no ser”, es decir, ese lugar en el cual desemboca la caída de los esquemas corporales es la zona del “no ser”. Una zona despojada de propiedad, de representación, de ontología, porque las ontologías que circulaban en esta corporalidad colonial que él está describiendo, son ontologías afiliadas a la metafísica, a la presencia, a las definiciones ulteriores de la identidad, basadas en los registros de lo blanco y lo negro, pero pensadas como construcciones homogéneas, mutuamente excluyentes etc. Dirá él que si podemos estar en un más allá de eso, entonces es posible pensar que ahí puede darse un auténtico surgimiento. Y ahí, uno encuentra afiliaciones. Si las quiere hacer con cierto pensamiento Nietzscheano, está todo bien. Pero a mí me interesa el momento epistémico metodológico que está en juego y, otra vez, morfológico. Ese momento, el de la zona de “no ser” en Fanon, describe la noción de catástrofe de la tragedia, lo que no sobrevive en la catástrofe. La catástrofe es todo lo que acontece más allá de los cambios de la anagnórisis y la peripecia, es decir, la catástrofe es lo que acontece, a pesar de todo, en un punto. El desmembramiento,

podríamos decir, es la desafiliación completa del mundo en el cual la experiencia del héroe trágico o de quién está ahí iluminando su intelecto a partir de la anagnórisis, ocurre. Piensen en Antígona, piensen en todas esas marcas clásicas de Grecia. Pero lo interesante del caso, es que Fanon pone la zona de la catástrofe, que es la zona de “no ser”, como una posibilidad. Y ahí, hay un punto precioso por todo lo que avisa como posibilidades y por todo lo que toca trabajar a partir de él. Esa zona de “no ser” no es lo que normalmente uno cree cuando lee eso, sino una zona en la cual no hay posibilidad para la subjetividad y no hay posibilidad para el proceso de subjetivación, sino que es una zona, en términos fenomenológicos, de revisión sistemática de todo aquello que aparece como dado, es decir, es la disposición de todos los objetos que son puestos a la vista de cualquiera que intente pensar y articularse con el mundo, la disposición de todo ello como objetos para ser pensados y desmontados en su lógica.

Lo que intento decir es que morfológicamente cuando uno mira este proceso de los esquemas corporales y cuando mira el proceso de la tragedia y llega por el lado de un trabajo de minería textual, no me refiero a los métodos de *text mining*, uno se vuelve a sorprender con Fanon, en el sentido de cómo estos textos van más allá del proyecto explícito, porque evidentemente sostienen proyectos muy claros, lo dije al principio, que se pueden ver en la primera hoja de cada uno de ellos y en el llamado a la acción que está al final también. Entonces, independientemente de esos momentos conscientes de Fanon, en los que está participando activamente en política, estos textos participan con una claridad increíble en toda la trama textual, conceptual que después da lugar (después lo charlamos si quieren), a toda la movida postestructuralista en el campo, particularmente de la academia francesa de la década siguiente, en la década del 60. Y digo que nosotros en el espacio latinoamericano lo perdimos en realidad a Fanon, porque lo leímos muy anclados a una de las primeras claves de lectura que fue el pensar la revolución del tercer mundo. Pero si uno puede volver a Fanon desde el punto de vista desde esta línea textual y ver los problemas morfológicos que están en juego en sus textos, encuentra en ellos una vitalidad importante para pensar el problema del cuerpo y de la corporalidad tanto desde una etnografía, como de una estrategia epistémico-política.

Bueno, interrumpo aquí porque si no tomaremos mucho tiempo. Quedan trucas varias cosas, pero podemos ampliarlas en las preguntas y comentarios.

Comentarios posteriores.

¿Cuál es el punto de la biografía? Porque cuando uno habla de Hegel, Kant, Foucault, a quien admiro profundamente, no hace falta hablar mucho de las biografías de ellos. Ahora, cuando uno habla de estos autores caribeños, que no participan de la academia, parece que la biografía explica su originalidad. Ese problema biográfico termina disponiendo estos cuerpos en una clave sub-alterna con respecto a la noción estandarizada del saber, que no requiere identificar biografías para poder hablar del proceso de subjetivación. Yo creo que tocaría hacer dos cosas ahí. Yo apuesto a que las biografías, o las vidas, las biografías son solo un registro, que las vidas sean convocadas para pensar la teoría antes bien que exorcizar a gente como Fanon, Césaire, y tantos otros de esas tramas vitales que están en juego en la escritura. Pero no quedarse sólo en el problema, que yo lo hago, y que es inevitable a veces, no es solo advertencia. Les cuento esta historia acerca de la vida de Fanon para que entiendan por qué es tan importante. Es un ejercicio complejo hacerlo. Es que uno casi que puede traicionar lo que uno quiere establecer, en el sentido de que no sería comprensible este conocimiento si no ponemos en juego la biografía, mientras que para leer a Heidegger, por caso y sin segundas implicaciones, no hace falta pensar la biografía del señor. Lo digo porque son hábitos muy extendidos desde el punto de vista de cómo leemos, cómo organizamos los textos, y cómo hacemos participar de estas discusiones.

Pregunta

-¿Cambiate el título?

Respuesta

Le puse ese título evocando esa condición material despojada de cualquier consideración vinculada al materialismo dialéctico, es decir, de una consideración de tipo teórica compleja, no de esa índole, sino una cuestión más fenoménica, es decir, cuando Fanon piensa en los cuerpos, siempre los piensa en condiciones discernibles. No son cuerpos conceptuales. No son cuerpos, o lo son, pero en el modo en que emergen cuando haces este trabajo de minería que siempre te hace encontrar cuerpos reconocibles, como lo pueden ser nuestros cuerpos en la disposición de este espacio. Y eso para mí implica una materialidad, así, dicho brutal y rápidamente.

Pregunta

-¿Cómo funcionan los dos esquemas?

Respuesta

Con respecto al esquema histórico y epidérmico racial, están pegados. La idea es ésta: él dice que el esquema corporal, –no menciona directamente a Merleau Ponty pero es obvio–, no tiene posibilidad de naturalizarse para el cuerpo negro colonial porque lo interceptan a ese cuerpo los esquemas históricos raciales y epidérmicos raciales. Cuando dice histórico raciales se refiere básicamente al conjunto de relatos habidos y por haber acerca de por qué los negros tienen una condición inferior desde el punto de vista neurológico, cultural, etc. Pero que también son relatos aplicados sobre otros grupos humanos no necesariamente en clave racial, o sí en clave racial, pero no afincados en el problema epidérmico. Una distinción importante que hay que hacer ahí. Con otros marcadores, si lo quieren pensar, pienso un ejemplo concreto cuando Lord Balfour a principios del siglo XX argumenta por qué es necesario que los británicos sigan estando en Egipto, lo que dice es: “esta gente, los egipcios, que alguna vez supieron llevar la antorcha civilizatoria, la perdieron, y ahora la tenemos nosotros. Entonces tenemos una responsabilidad”. Este es el discurso colonial típico que habla justamente en esa clave. Es decir, la responsabilidad que tenés de guiar a estos cuerpos “incapaces” de organizarse comunitariamente e individualmente. El esquema epidérmico racial en Fanon está inmediatamente pegado a esto, que es cuando ya no hace falta. No hace falta ninguna otra consideración que no sea la mera aparición de la piel, de la piel negra, no hay otra cosa. No hace falta ni el relato, ni nada. No hace falta ninguna consideración para que se produzca el derrumbe completo de ese cuerpo, aun cuando ese cuerpo hable, como en el caso de Fanon, un perfecto francés. Si quieren escuchar a Fanon hablar en francés, vayan al sitio de la fundación *Frantz Fanon*. Ahí están los últimos audios que grabó y van a ver, presten atención al francés que dominaba Fanon, es exquisito. Es un francés de academia en el sentido más literal de la palabra.

Aunque todo eso esté ahí, igual que el esquema epidérmico racial, lo que hace para Fanon, estoy describiendo esto, no es que yo esté asumiendo la defensa del concepto, sino que estoy tratando de pensar cómo funciona allí dentro, el esquema epidérmico racial interrumpe cualquier necesidad de representar siquiera una historia de la degeneración de la comunidad, de la raza o lo que fuere. No hace falta, ya está escrito. La piel es el registro fenoménico más directo y es, a su vez, lo que confirma todo lo que sentís cuando no sos el sujeto o el objeto de esa agresión de dejar tres espacios libres; cuando sos el que produce el espacio libre en el tren. Entonces Fanon dice que cuando eso ocurre toda la dimensión del reconocimiento, ni siquiera en términos hegelianos, el reconocimiento más mínimo, que es encontrarte con alguien aún cuando lo detestes pero que sin embargo seguís reconociendo que

tiene la misma cantidad de órganos que vos y que puede hacer las mismas cosas que vos, cuando ni siquiera eso ocurre, el esquema epidérmico racial es el que se expresa. Por eso la náusea, porque la náusea es corporal, otro efecto corporal, es decir, es el único efecto corporal frente a la caída de la representación como posibilidad epistémica y la inauguración. Ahí está el paso que sigue en Fanon, que es el del desafío colonial, que es bien interesante, ¿cuál es la política a seguir después de que el esquema epidérmico racial vuelve evidente que no hay ni el más mínimo tipo de reconocimiento? La náusea como primer lugar, en el sentido de que vomitar no sólo describe la incomodidad estructural que produce ese espacio dejado en los trenes, por ejemplo, sino también el hecho que después de la náusea, lo que aparece es la posibilidad de quedar fuera de esa representación y ahí estás en el escenario de la creación política.

Y ahí podemos hacer otra narrativa, porque Fanon termina siendo militante de la revolución argelina, etc. Hay una cosa que es bien importante en Fanon: en el año 1954, 1955, en varios escritos, en particular los que produce para el encuentro de escritores africanos les dice a todos sus camaradas. “está muy bien que nos reconozcamos en la diáspora. Está muy bien que nos reconozcamos en la negritud...” pero la política ocurre territorialmente. Entonces, las condiciones de vida que enfrentan los negros de Alabama, que no los dejan entrar a los autobuses, segregados para blancos y negros... Que no los dejan subir a la parte de los blancos, a las condiciones que enfrentamos en la Martinica, o a las que enfrentamos en cualquier lugar de África, o a la propia metrópolis francesa, requieren ser pensadas contextualmente. Por lo cual, las afiliaciones con Hall son casi inmediatas. Y pensar contextualmente para Fanon a fines de la década del 50 y principios de la década del 60, era pensar en términos nacionales, lo cual nos pone en otro problema maravilloso, porque él le dice a los hombres de escritura africanos, “miren, no hacemos ninguna transformación si nos reconocemos como africanos subsaharianos. Hacemos muchas transformaciones si nos reconocemos como argelinos, como senegaleses etc., porque territorializamos la política, porque la tierra, al igual que el problema del cuerpo, es el lugar en el cual los cuerpos están. El colonizador lo que quiere es la tierra...” Por lo tanto, recuperar ese espacio de la tierra, claro como re-escritura del cuerpo, no hay ningún registro primordialista, ningún desarrollo de ese tipo. Lo aclaro porque por ahí suena a eso, pero no. Recuperar el espacio de la tierra para que el cuerpo produzca la política y a su vez los cuerpos sean el objeto de una política, es crucial. Es bien bonito lo que pasa porque en ese momento, entonces, la discusión por el problema de la racialización está en otro plano. Ahí ya es otra discusión, es completamente otra, porque lo que

hizo el señor fue dinamitar las condiciones en las cuales se habían producido los cuerpos desde el colonialismo, que están claramente marcadas por esta dinámica de la metafísica, etc.

Pregunta

¿En algún momento Fanon habla más allá de ese cuerpo colonial, ese cuerpo excluido?, ¿habla de esos órdenes corporales propios, afros, que responden ya a unas epistemologías propias, en donde, de hecho, creo yo que hay un orgullo muy fuerte de lo corporal?, ¿habla de eso más allá de esa visión de lo colonial?

Respuesta

Es bien interesante. Cuando habla de cosas así, lo hace para desmontar metafísicas que pasan por no metafísicas. Habla, por ejemplo, de cierto orgullo de lo corporal en términos de la negritud, él era un crítico feroz de la negritud, del movimiento estético político de la negritud. Pero cuando habla de la negritud en términos de una valoración positiva, podríamos pensarlo así, no abandona nunca un registro irónico, aclaro, y lo hace para interponer una crítica a la dialéctica hegeliana de Sartre. Su amigo Sartre escribe *Orfeo negro* como introducción a la colección de poesía malgache y negra africana. En *Orfeo negro* dice (no es literal) “he aquí el movimiento antitético de las tesis racistas del colonialismo”, es decir, los negros escribiendo poesía, generando su propia enunciación...por lo cual, si uno tiene un movimiento antitético del cual aprendimos la famosa negación de la negación, es esperable que si tenés una tesis, haya una antítesis a la tesis racista y, por resultado, una suerte de sociedad postracial. Entonces todos somos felices. ¿Qué hace Fanon? Fanon le dice, “Sartre, querido amigo: me sacaste del tiempo presente de la política, y mi afirmación de la negritud”. Usa frases muy irónicas y muy profundas. Dice: “yo estaba aquí, chapoteando en lo irracional y venís vos a decirme que de pronto el mundo tiene un sentido, tiene una dirección y yo estaba feliz constituyendo mi cuerpo. El registro irónico es muy fuerte pero también él entiende que la política se articula a partir de dimensiones que suenan como absolutas en lo contextual. Es decir, el registro del orgullo negro, no en el sentido del orgullo negro que se constituyó después, sino de la negritud, él lo usa en un registro irónico, pero también lo usa como una marca política de inscripción de esos cuerpos en el presente. Porque es ahí donde jugamos nuestra vida. Entonces le dice a Sartre que muchas gracias por la teleología que pretendes contar, pero mi cuerpo sobrevive en el presente y en el presente lo que hay es la afirmación radical de mi negritud. Eso es un argumento formidable creo. Son esas las claves políticas, lo cual también abre toda una esfera ahí, si es instrumental o no es instrumental

etc., si es estratégica. Toda la discusión alrededor de los esencialismos estratégicos encuentra un anclaje en ese capítulo cinco de *Piel negra máscaras blancas* y va creando un nudo genealógico sumamente potente.

Pregunta

-¿Y eso qué tiene que ver con el cierre de *Piel negra máscara blancas*?

Respuesta

No, mmm, o sí, a ver. Tiene que ver porque el cierre de *Piel negra máscaras blancas* de “¡oh mi cuerpo, haz de mi alguien que interrogue siempre!” suena como una invocación existencialista porque no es ¡oh proceso crítico haz de mí!, es ¡oh, mi cuerpo, la marca temporal!. En ese sentido es contextual, es verdad.

Entonces, muchas gracias.

Apuntes sobre procesos de despojo/privilegio

Centro de Pensamiento Latinoamericano Raiz-AL

La palabra despojo es hoy en día algo común en los discursos que hablan sobre la situación actual del país. Desde los medios de comunicación, los partidos políticos, el gobierno y los movimientos sociales, el despojo pareciera constituir un lugar común de denuncia. La extrema derecha apela a la noción de despojo para propagar un discurso incendiario y nacionalista contra las determinaciones de la corte de la Haya y el gobierno de turno. Quienes hablan actualmente de despojo desde el estado hacen referencia al despojo como una consecuencia directa de la última fase de la guerra desatada por el control de la tierra y el narcotráfico, y crean políticas como la ley de víctimas o la ley de restitución de tierras mediante las que se espera reponer el daño. Desde esta perspectiva, pese a demostrar la crudeza de sus efectos, el despojo pareciera hacer referencia a un fenómeno coyuntural y aislado, un efecto colateral del conflicto.

Por su parte, los movimientos y organizaciones sociales retoman el despojo como argumento político frente a la inequidad de las acciones del estado, la vulneración de la naturaleza y el territorio, y el embate contra los derechos de ciudadanía. Pese a lo disímil de los lugares desde donde se nombra, el despojo pone en evidencia que se trata de un fenómeno complejo con una fuerte incidencia política. En otras palabras, es un concepto en disputa que hoy en día corre el riesgo de quedar en manos de aquellos para quienes resulta legítimo y útil meter en la misma bolsa la desigualdad y el privilegio.

1. Preferimos el concepto de postacuerdos antes que el de postconflicto porque las dinámicas de los conflictos (con expresiones armadas o no) no se diluyen con firmas de elites políticas y dirigencias guerrilleras, aunque estas firmas transforman sin duda los términos, ritmos y articulaciones de los conflictos.

Frente a los retos que parecen hoy esbozarse en un contexto político derivado de los postacuerdos de La Habana,¹ es una urgencia comprender mejor muchos de los escenarios desde donde se está apelando a la noción de despojo, pero sobretodo, contribuir con estudios histórica y etnográficamente situados que nos permitan complejizar el análisis de procesos sociales de larga duración, donde el despojo, considerado como un fenómeno real y objetivo, reiterativo y persistente ha sido constitutivo de la formación nacional. Con esa idea ofrecemos estos apuntes como derroteros que esperamos contribuyan a la indagación histórica y sociológica sobre el despojo y el privilegio, así como las problematizaciones conceptuales y metodológicas que supone la investigación sobre este campo.

Puntos de partida

Consideramos que hay un conjunto de puntos de partida que son indispensables para tomar distancia crítica ante los discursos circunscritos a lo jurídico y estatalizantes dominantes que tienden a pensar el despojo como un hecho coyuntural y aislado y que, a su vez, constituyen los contemporáneos regímenes de victimización. De forma esquemática los puntos de partida son los siguientes:

1. El despojo y el privilegio hacen parte de una misma lógica de ejercicio del poder que configura y es constituido por formas de desigualdad. Donde unos son despojados, otros acumulan privilegios. Por tanto, es necesario examinar el despojo desde una *perspectiva relacional*, es decir, no se puede entender adecuadamente el despojo sin examinar el 'otro lado' del despojo. De ahí que se hablará de la relación despojo/privilegio. La relación entre privilegio y despojo no necesariamente es directa ni continua, y estos tampoco se corresponden con sectores sociales concretos; como lógicas del poder, son estrategias agenciadas por diferentes sujetos sociales.

2. El despojo no es un fenómeno aislado ni excepcional, sino más bien una lógica histórica y sistemática de ejercicio del poder y de la acumulación a través de la cual se ha constituido el estado-nación. Por tanto, se hace necesario examinar el despojo desde una *perspectiva estructural*, es decir, en su dimensión histórica que apunta a procesos de larga y mediana duración y de coyuntura. Esto significaría prestar atención a cómo se conectan diferentes procesos y temporalidades del despojo/privilegio.

3. A pesar de ser una forma recurrente y que ahora se tiende a visibilizar, la desposesión de la tierra no es la única forma de despojo. El despojo de la tierra involucra inevitablemente otras pérdidas para la gente: el trabajo, la familia, la identidad, la autonomía, etc. En contraste con las visiones más oenegizadas del despojo, entendemos que el despojo no se limita a expropiación de bienes, sino que también involucra la interrupción de relaciones sociales significativas para la reproducción de la vida.

De allí que consideramos la lógica del despojo como un proceso multidimensional. No reducimos el despojo a la usurpación de tierras, ni a lo rural. Concebimos el despojo/privilegio desde una *perspectiva holística*. Esta perspectiva supone considerar seriamente dimensiones como lo epistemológico (por ej. ser despojado de la capacidad de posicionar la concepción legítima de representar y ordenar el mundoG). Así, el despojo no es reducible a desposesión de una propiedad o apropiación. Ahora bien, esto no significaría diluir la categoría de despojo y sus potencialidades políticas en una banalización de que cualquier cosa sería entendible como despojo.

4. Los procesos de despojo/privilegio no se circunscriben a que sean representados o reflexionados como tales. Existen en el mundo independientemente de que contemos con las categorías, el vocabulario o los referentes críticos para que se evidencien como tales. El despojo muchas veces es invisible, lo que no quiere decir que no exista.

Parte de la eficacia de la lógica del despojo está en pasar desapercibido, o lo que es peor, pasar por natural e inevitable. Los ejercicios más contundentes y paralizadores del despojo pasan por su naturalización a través de discursos que hablan acerca de la realidad en ciertos términos, determinan un campo axiológico y establecen pautas de intervención sobre ella. El deber ser de la modernidad, el desarrollo, el progreso, etc. suelen ser formas de operación y legitimación del despojo/privilegio.

También hay que tener presente que no todo despojo implica 'expropiación' ya que hay despojos en donde no hay una concepción de propiedad o de lo propio previo al proceso de despojo. Esto nos conduce a la aparente paradoja de que algunos despojos producen la 'propiedad' que están despojando. Por tanto, no hay una necesaria relación de anterioridad entre propiedad/posesión/lo propio y el despojo.

No son extraños los casos en que una situación que en el pasado habría sido percibida como despojo no es percibida así posteriormente. Por ejemplo, ciertos impuestos pueden ser percibidos como una imposición y, luego de un tiempo de estar en funcionamiento, pasar a ser percibidos como una obligación. Tampoco son extraños los casos en que una situación que no era entendida como despojo empieza luego a ser entendida en esos términos. Por ejemplo, los trabajadores de una hacienda dada "descubren" que son los descendientes de un resguardo indígena abolido años atrás y pasan a reclamar la devolución de las tierras de las que habrían sido despojados en el pasado y rechazan, en cambio, la "ayuda" que el estado les ofrece otorgándoles parcelas a crédito.

5. Las configuraciones del despojo/privilegio solo pueden ser rastreadas en contextos espacializados específicos y en momentos históricos concretos. Como se había indicado, los procesos de despojo tienen una dimensión estructural histórica. Estrechamente asociado con esta dimensión, está la espacialización y singularización de los procesos de despojo/privilegio. Aquí es donde consideramos que aunque hay unas transformaciones históricas de las condiciones de posibilidad y las lógicas del despojo/privilegio, no se pueden soslayar sus singularizaciones en lugares y gentes concretas. Las articulaciones diferenciales, regionalizadas muchas de ellas, no se pueden perder de vista. Ahora estas articulaciones diferenciales no pueden desconocer el plano del sistema mundo, ni las curvaturas singulares de las formaciones nacionales y regionales que se inscriben siempre, y al mismo tiempo, en lugares concretos. La noción de heterogeneidad histórico estructural de Quijano (o una de heterogeneidad histórico espacio estructural) nos ayudaría a pensar al tiempo la heterogeneidad y la unicidad de las lógicas del despojo/privilegio.

Discusiones pendientes

Concretamente, ¿cómo caracterizar el despojo y cuáles son sus relaciones con otra serie de nociones como la de explotación, dominación y saqueo? Si despojo no se circunscribe a desposesión y se articula con la re-producción del privilegio, ¿entonces la explotación de la fuerza de trabajo es una modalidad del despojo? ¿La dominación sería solo condición de posibilidad del despojo o es también uno de sus efectos? ¿El saqueo no sería una forma cruda, sino más acertada de nombrar el despojo? ¿Cómo pensar la relación despojo/pobreza-miseria?, y, aunque produzca cierto escozor, ¿la relación entre despojo y acumulación capitalista, despojo y modernidad? En últimas, es urgente conceptualizar la relación entre procesos de subalternización (como marginación y exclusión) y procesos de despojo.

Dos aspectos de la conceptualización foucaultiana sobre las relaciones de poder pueden ser sugerentes para abordar el despojo. El primero se refiere al planteamiento de que las relaciones de poder no son simple ni fundamentalmente pura negatividad. El poder no es simplemente el gran NO. El poder es también productivo. En este sentido, hay que entender el despojo no solo en su negatividad (esto es, en lo que quita) sino también en su positividad (en los efectos que produce). Esperamos que no se entienda esto desde un marco moral, ni que se considere que los procesos de despojo dejan de ser reprochables. El otro aspecto se refiere a la idea de que el poder no es una sustancia que se posee y se arrebatada, sino que el poder se ejerce. Con respecto al despojo, esto nos llevaría a conceptualizar la relacionalidad en términos de procesos de despojo y privilegio, y darle prioridad analítica a las relaciones sociales interrumpidas/producidas por estos procesos.

Así como hay que elaborar mejor la categoría de despojo y sus relaciones con explotación, dominación y saqueo, se requiere conceptualizar con detenimiento la noción de privilegio que le hemos asociado. Partir de considerar que si bien podemos establecer empíricamente la re-producción del privilegio a diferentes procesos de despojo, la traducción del despojo en privilegio no es siempre necesariamente mecánica ni directa ni todos los privilegios podrían identificarse de forma directa e inmediata con una modalidad de despojo.

En esta dirección, habría que explorar histórica y etnográficamente, ¿cuáles son las relaciones de los procesos de configuración de privilegio con los de distinción, con el prestigio, con los de configuración y reproducción de los sectores dominantes y con los de articulación de las elites? ¿Cómo se vincula el privilegio con la legitimidad, con los marcadores de la nobleza-abolengo, de la normalización? ¿Cuáles son las

relaciones del privilegio con el (sujeto de) deseo y lo moral? ¿En qué sentido los privilegios son resultados de los dispositivos de dominación, de hegemonización, de naturalización?

Consideramos que la noción de desigualdad es fundamental para comprender y definir lo que entendemos por despojo/privilegio. No sobra recordar que la desigualdad en una formación social concreta es un producto histórico. Entendemos la desigualdad como una distribución diferencial de 'insumos estratégicos' en una formación social determinada. No hay una única desigualdad, sino múltiples y a veces hasta contradictorias desigualdades. Una configuración de desigualdad concreta adquiere cierto umbral de legitimidad, logra ser aceptada y por tanto no se experimenta de forma conflictiva. En contraste, otras son objeto de disputas explícitas y directas u oblicuas y veladas. La legitimidad o ilegitimidad del despojo/privilegio constituye una disputa de sentido entre actores sociales. En ese sentido, es necesario ubicar la configuración específica de cada caso.

Los procesos de despojo/privilegio deben ser entendidos en relación con la desigualdad. El privilegio genera y se alimenta de la desigualdad, así como a menudo significa una posición desfavorable. No se puede perder de vista que muchas veces los privilegios se actualizan y amplían sobre la base de sedimentaciones previas de anteriores privilegios. De esta manera, una importante dimensión del privilegio se refiere a la capacidad, derivada de la apropiación desigual, de *decidir sobre la vida de los otros*.

Otro aspecto para considerar es cómo el *término* despojo, cuando es usado para describir una situación dada, funciona como una narración condensada. Es decir, el despojo como término nos permite al mismo tiempo describir, explicar y juzgar cierto tipo de cambio, lo que, a su modo, hace toda narración. Es una categoría tanto descriptiva como prescriptiva, en cierto sentido podemos afirmar que tiene un efecto performativo sobre el mundo que describe. Al señalar que el término de despojo supone una narración, nuestra intención no es negar la realidad de los *procesos* del despojo. El término no es neutral: es una expresión valorativa y moralmente cargada.

Al reconocer el carácter moral del concepto de despojo estamos también reconociendo que se trata de un punto de vista, de un modo de narrar una situación dada entre otros posibles. Esto mismo podría ser usado por quienes han despojado a los campesinos de la tierra para señalar que no hay un acto de despojo sino uno de compraventa o de

abandono voluntario de la tierra (solo nos basta recordar la polémica que suscitó el comentario de José Obdulio Gaviria frente a que en Colombia no habría desplazados sino migrantes internos). Y si toda verdad es una verdad moralmente situada ¿cómo defender la imposición de nuestro juicio sobre el de otros?, ¿cómo darle mayor legitimidad a nuestro juicio que al de otros?, ¿y cómo evitar, adicionalmente, que las narrativas de otros –como la de José Obdulio- sean usadas para realizar nuevos actos de despojo?

Por otro lado, el peso moral del término despojo es enriquecedor pues puede ser una puerta de entrada al análisis de las nociones de lo justo e injusto, un acceso a lo que E.P. Thompson y algunos de sus seguidores denominaron economía moral. Nos permite preguntarnos como investigadores qué nociones de lo justo e injusto son puestas en juego por nosotros mismos, por aquellos a quienes consideramos víctimas del despojo y por aquellos que consideramos sus victimarios. Nos permitiría, de hecho, entender cómo la disputa sobre la forma en que determinados bienes se distribuyen está claramente asociada con ciertas nociones de justicia. Incluso podría llevarnos a preguntar sobre la existencia de tales nociones de justicia detrás de ciertos conceptos ligados a la teoría liberal y a la teoría marxista (por ejemplo, qué nociones de justicia puso en juego Marx detrás de términos como explotación y alienación, y a cuáles se oponía). Así, las posibilidades de apelar al término despojo para describir una situación dada se relaciona con la vigencia de ciertos regímenes de clasificación social. En este sentido, el estudio del despojo se cruza con el estudio de los procesos hegemónicos, de la construcción de memorias históricas y de conformación de subjetividades sociales.

El lugar que el despojo (y otras expresiones similares como desposesión, desplazamiento, explotación, saqueo, alienación, etc.) tiene dentro de la disputa por la circulación, acceso y distribución de bienes es un modo de ampliar nuestra noción misma de esa disputa. Es, en otras palabras, una forma de reconocer que la disputa por los bienes materiales es también una que se da en torno al poder político y cultural. En este sentido, nuestras etnografías no solo deben dar cuenta de mecanismos específicos de despojo, también deben dar cuenta de las nociones de lo propio, lo justo, las identidades que han sido y son excluidas de los discursos hegemónicos sobre lo propio, lo justo y las identidades que han legitimado el régimen actual de circulación, distribución y acceso a recursos que queremos combatir. El acercamiento a las múltiples formas en que distintos actores sociales conceptualizan, explican y valoran el pasado podría ser una entrada para darle un potencial crítico e imaginativo a las imágenes que nos hacemos del mismo.



Artículos

Estudios culturales en versión 'argenta'

María Graciela Rodríguez
IDAES-UNSAM / FSOC-UBA

Resumen

La trayectoria de los estudios culturales en Argentina señala un derrotero de apropiaciones y desechos que no solo dan cuenta de vaivenes de superficie, sino también de disputas asociadas a campos disciplinares y prácticas intelectuales e institucionales diversas. Dos hipótesis se entrelazan en la historia local de los EECC: quienes sostienen que hubo una 'fundación' sobre la década de 1970, y quienes ubican los orígenes en la de 1980. Ambas hipótesis no pueden ser pensadas sin tener en cuenta los contextos concretos de producción de conocimiento. Sostendremos aquí que la apropiación local de la línea de Birmingham sobre la década del 80, se da en un contexto concreto de producción de conocimiento -acaso urgente y en el pliegue de los regresos de los exilios- donde una historia de saberes colonialmente situados se tramaba con movimientos académicos que intentaban promover diálogos transdisciplinarios. Todo ello en el marco de procesos políticos, sociales y culturales específicos del país. Actualmente, si bien el concepto parece haber perdido productividad heurística, hoy estos estudios han sido reactualizados. Nos preguntamos, entonces: ¿qué define, qué delimita, qué nombra, qué empiria

discierne actualmente el campo de los estudios culturales en Argentina? En esta presentación, intentaremos, sintéticamente, desovillar esas tramas y dar cuenta del mapa que organiza, localmente y en la actualidad, la versión 'argenta' de los estudios culturales.

Palabras clave: Estudios culturales en Argentina, proyecto *nac&pop*, contexto postdictatorial argentino, trayectoria.

Las primeras apuestas locales

En opinión de Nelly Richard (2005), cuando los EECC arriban a América Latina no se instalan sobre el vacío sino sobre una larga tradición de pensamiento y ensayismo latinoamericano sobre la relación cultura/sociedad. En esa misma línea, existe en la Argentina una tradición académica que argumenta que ciertos trabajos de análisis cultural de los 60 y 70 son el germen y el antecedente más directo de lo que más adelante se conoció como EECC. La clave local de estos argumentos suele estar acompañada del planteo respecto de que, cuando el proyecto británico de los EECC arribó a las costas rioplatenses, oscureció, o -más contundentemente- aplastó esa tradición al constituirse como hegemónico.

En estas intervenciones, sobresale la figura de Jaime Rest, señalada como aquel que anticipó los principales rasgos que darían forma, más adelante, al campo de estudios en cultura.¹ Rasgos que pueden hallarse tanto en la instalación de objetos 'menores' en el campo académico, en la postulación fuerte de estudiar las relaciones de la sociedad y la cultura en forma conjunta, y/o en los desplazamientos de fronteras disciplinarias. Para muchos, Rest fue el verdadero precursor. Aníbal Ford señala: "Él fue el maestro de muchos de nosotros. Vio con claridad las relaciones entre la cultura, los medios,

1. Rest representa un original e innovador, para ese entonces, aporte, especialmente en relación con su propuesta de abordaje de la relación entre sociedad y cultura como interdependientes. En sus escritos, además, están presentes sus tempranas lecturas de los autores británicos. Así, por ejemplo, en su pionero "Situación del arte en la era tecnológica" (1961), además de la reverberación benjaminiana, cita a *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart; y en *Literatura y cultura de masas* (1967) también refiere a *Culture and Society* de Raymond Williams.

2. Para ampliar ver Diviani (2014); Grimson y Varela (2002); Zarowsky (2012), entre otros.

3. La década de 1960 encuentra a Aníbal Ford dictando cursos de extensión universitaria en la Universidad de Buenos Aires (UBA), o consultando archivos y materiales sobre educación de adultos en los Estados Unidos. Paralelamente, Eduardo Romano y Jorge Rivera, que daban cursos para adultos en el Ministerio de Obras Públicas, se enteran de las inquietudes de Ford y le proponen comenzar a producir investigaciones, reflexiones y proyectos editoriales juntos.

las tecnologías, la política, la historia social. Con él aprendí esto último. Fue el creador de los estudios culturales en [la] Argentina” (1994: 19). De hecho, la afirmación en primera persona y registro casi autobiográfico de Ford es recuperada por Florencia Saintout y Natalia Ferrante, quienes plantean llanamente que Rest es “el creador de los estudios culturales en [la] Argentina” (2006: 20).

Por su lado, Pablo Alabarces (2008), si bien destaca la influencia de Rest en las trayectorias del ya mencionado Ford como también las de Jorge Rivera y Eduardo Romano, coloca a estos, y no a Rest, como los fundadores de los EECC en Argentina. Concretamente, propone la hipótesis de que el movimiento académico-político que inauguran estos tres académicos “implica la invención a la vez anacrónica y anticipada de los *cultural studies* –aunque no había nadie que pudiera, ni quisiera, llamarlos así” (2008: 207). Sea Rest o el trío de investigadores mencionado, la hipótesis fundacional local que habla de una sincronía -no dialógica- con la Escuela de Birmingham, es parte de la misma línea argumental.

En verdad, entre los así llamados EECC en Argentina y la tradición británica es posible encontrar tanto coincidencias como tensiones de las cuales anotaremos solo algunas.² Señalar ambas resulta imprescindible

para que el recorrido que propongo permita echar luz sobre la relación de los EECC británicos con las tradiciones argentinas.

Entre algunas de las coincidencias, considero interesante reparar en tres. En primer lugar, al igual que Williams, Rest cuestiona el sentido peyorativo y asociado al mal gusto que porta el término ‘masa’; esta cuestión reaparece en los trabajos de Ford, Romano y Rivera. En segundo lugar, también al igual que Williams, la línea político-argumental de este grupo de autores, postula la necesidad de una democratización cultural sostenida en una concepción histórica de la relación entre sociedad y cultura. Finalmente, y en términos de intereses y de prácticas intelectuales, Ford, Rivera y Romano comparten con Williams y con Stuart Hall las inquietudes respecto de la educación para adultos.³

En relación con las tensiones, y más allá de estas coincidencias, los trabajos pioneros de los autores argentinos de las décadas del 60 y 70, no necesariamente son asimilables a la tradición de los EECC británicos. La supuesta conexión entre ambos requiere ser relativizada. Diviani, por ejemplo, sostiene la hipótesis de que los trabajos de los argentinos “no se pueden considerar como anticipadores, sino, más bien, como análisis sobre la cultura con características propias, situados en particulares condiciones de producción y que respondieron a las realidades en que se realizaron” (2014: 57). Personalmente, coincido con Diviani en que, si bien resulta insoslayable reconocer el aporte que en principio Rest, y luego Ford, Rivera y Romano representó para la constitución de un campo de estudios sobre cultura y sociedad con impronta ‘argenta’, su paternidad sobre ‘algo’ que podría denominarse “Estudios Culturales Argentinos” es una afirmación que debería, al menos, relativizarse.

No obstante, relativizar no implica impugnar la innegable importancia de sus aportes pioneros al campo; implica, sí, señalar la también innegable situación geográfica e histórica en la cual nacieron y se desarrollaron estos estudios en Argentina, de hecho muy diferente a la de Gran Bretaña en las décadas del 60 y 70. Sostengo que, si atendemos a las particularidades del contexto específico de estos trabajos, su desarrollo no es homologable a una fundación en clave local de algo que podría denominarse “Estudios Culturales Argentinos”. Tres zonas de reflexión permiten profundizar en esta argumentación; zonas que, si bien se presentan discriminadas, forman parte de una misma trama que hacen sinergia una con la otra: los problemas y objetos de estudio; las filiaciones políticas y epistemológicas; y los contextos sociales y políticos específicos del cono sur y particularmente de la Argentina.

4. Algunos años más tarde Martín-Barbero advertirá sobre el peligro de traspolar los instrumentos de análisis de la teoría literaria y/o de las 'bellas artes', académicamente consagradas, a los productos de la cultura popular-masiva. Este gesto dominocéntrico solo puede dar cuenta de las falencias y las degradaciones de los bienes populares, ocultándole al analista las positivities implicadas en la experiencia social, como, por ejemplo, las que derivan de las dimensiones sociales del consumo en la vida cotidiana. Para ampliar ver Martín-Barbero (especialmente, 1987).

5. Solo es posible reconstruir la perspectiva transdisciplinaria en Rest a partir de sus propios trabajos. Su perspectiva, que se oponía a las posturas elitistas, resaltando benjaminianamente el carácter democratizador de la cultura de masas, también se sostenía en la afirmación de que la relación entre cultura y sociedad no podía ser interpretada sino era desde la propia historia. Por eso mismo, Rest incorpora la necesidad de ocuparse de los aspectos estéticos y formales de los objetos considerados menores, poniendo en primer plano los vínculos socio-culturales entre las leyes intrínsecas de la obra artística y la vida social de la que participaba (Rest, 1961). Estas cuestiones serán recuperada, y expandidas podría decirse, por Ford, Rivera y Romano pocos años más tarde.

6. Es interesante reponer la lectura que hace Diviani de la hipótesis de Alabarces. Sostiene que para dar cuenta de este argumento, Alabarces ubica dentro del momento inaugural o anticipatorio, "a algunos textos de Aníbal Ford de los primeros años de la década del ochenta, como 'La utopía de la manipulación' [1982] (1987) en los que ya citaba al Stuart Hall de 'Codificar-Decodificar', publicado en 1980. Y si bien [Alabarces] diferencia estos dos momentos, reafirma su hipótesis sosteniendo que hubo un desplazamiento entre la versión 'incontaminada' de los años setenta y la legitimada por el campo académico anglosajón de los años ochenta" (Diviani 2014: 63).

7. Al respecto, es reveladora la impresionante investigación realizada por Mariano Zarowsky, quien reconstruye el itinerario -diaspórico e intelectual- de Armand Mattelart. En esa reconstrucción da cuenta, simultáneamente, de los esfuerzos de Mattelart en los 70 por incorporar, dentro de las preocupaciones inherentes a los movimientos de izquierda, el estudio de la industria cultural y lo que luego se fue transformando, en su propio pensamiento, en la "comunicación-mundo". Para ampliar ver de Zarowsky (2013).

Objetos menores

En primer lugar, en relación con los problemas y objetos abordados, si bien los trabajos de los autores argentinos muestran preocupaciones y problemáticas similares a las de los autores británicos, es notorio el privilegio otorgado localmente a los objetos del campo de la comunicación. De hecho, se les reconoce haber establecido una agenda de temáticas y motivos que giraba alrededor de un conjunto de productos culturales menores hasta ese momento ignorados por la academia. El cine, la historieta, las revistas populares ilustradas, la radio, la televisión, entre otros, eran interrogados en su propia especificidad, en un intento, además, de construir, en el mismo proceso, herramientas analíticas que no replicaran las utilizadas para los bienes de la 'alta cultura'.⁴ Es especialmente relevante en los cuatro argentinos pioneros (Rest primero y luego Ford, Rivera y Romano) la propuesta de situar a estos bienes en la cuestión de una difusión masiva y de un consumo cada vez más amplio y extendido. La propuesta en efecto inauguraba, si bien de modos periféricos a la centralidad el campo académico, una zona de estudio que combinaba dos necesidades: la de ampliar los cánones legítimos y la de incorporar a la investigación objetos 'incómodos', lo que exigía la adopción de una perspectiva transdisciplinaria.⁵

Es este rasgo, el de la ampliación del repertorio de objetos y problemas en el campo de los estudios en cultura y sociedad, el que Alabarces ubica como central para postular su hipótesis respecto de que los trabajos de Rivera, Romano y Ford implican “la invención anticipada y anacrónica de los Cultural Studies”.⁶ Para este autor, tanto en esta cuestión como en la dimensión de las trayectorias vitales, se advierten coincidencias notorias entre los estudios culturales ingleses y los autores argentinos:

Los mismos objetos –los pliegues infinitos de la cultura, historizados y pensados como ejes cruciales de las identidades culturales de las clases populares– y los mismos sujetos; hipótesis similares (particularmente la que habla de una asimetría entre emisores y receptores); e inclusive con trayectorias biográficas e intelectuales parecidas a la de los protagonistas ingleses –el origen de la crítica literaria, el desplazamiento a los objetos de la cultura de masas, el rigor y la sutileza de esa crítica volcados a los nuevos objetos; y también la preocupación por la enseñanza de adultos, y hasta en algún caso la extracción de clase y el acceso a la universidad como ascenso social (2008: 218).

Hay dos cuestiones que incomodan de la afirmación de Alabarces y que conviene revisar. En primer lugar, que un proyecto intelectual –como efectivamente lo fueron y lo son los EECC– se sostiene más allá de las trayectorias biográficas, de las incursiones en prácticas de enseñanza, o de la extracción de clase. Sería este un argumento que mide comparaciones entre trayectorias vitales –digamos, entre Williams y Ford, por poner un ejemplo– que son, por decir poco, contextualmente diferentes. Y en segundo lugar, que el argumento de Alabarces ubica a los EECC en el plano ‘corto’ de la comunicación y la cultura, campo en el que él mismo se inserta y al que, preciso es reiterarlo, Ford, Rivera y Romano han contribuido fuertemente a constituir en la Argentina, y acaso también en Latinoamérica.

Sin embargo, considero que este es, precisamente, un límite revelador para considerarlos ‘pioneros’ de los EECC en Argentina. En la Argentina de las décadas del 60 y 70, los dispositivos culturales hegemónicos –o en sus palabras, la industria cultural– adquieren una centralidad que termina constituyéndose en relevo analítico principal de la cultura popular. Lo cierto es que esa centralidad posiblemente fuera políticamente necesaria en el contexto social de ese momento;⁷ pero no se corresponde con las preocupaciones que están en el ‘corazón de los estudios culturales’: la Escuela de Birmingham se ocupó de la comunicación en

general y de los medios de comunicación en particular, porque conyunturalmente estos aparecían como un 'problema' en los 70, si bien con diferentes aristas de cómo se los pensaban en los mismos años en América Latina. En el momento de surgimiento de los EECC británicos, la industria cultural y los medios de comunicación se constituyen en objetos de estudio políticamente relevantes en términos de los estudios en sociedad y cultura en general, y no como objetos en sí mismos (Grossberg 2012). De modo que la centralidad de la industria cultural y de los medios de comunicación otorgados por los defensores del pionerismo en la fundación de los EECC locales, no se condice con los principios articuladores de la perspectiva de los EECC.

La cultura y el proyecto *nac&pop*

En suma, y si bien los trabajos de Rest y los posteriores de Romano, Rivera y Ford efectivamente significaron un importantísimo aporte a los estudios en sociedad y cultura en Argentina, esto no es suficiente para sostener que sus trabajos sean homologables al proyecto intelectual que inauguran, en Gran Bretaña, figuras como Williams, Hoggart y Thompson, y que luego continuará Hall. Sí es correcto, y hasta honorable, decir que se constituyeron claramente como la marca del inicio de un campo que se institucionalizará en la década de 1980, vinculado a la comunicación y la cultura, y que, por supuesto, dialogará fuertemente con el proyecto británico (especialmente de la mano de sus primeros difusores sobre los cuales volveré más adelante).

En este sentido, una segunda zona de reflexión se relaciona con las filiaciones teórico-epistemológicas y las apuestas políticas. Si se sostiene que los EECC fueron y son, antes que un grupo de autores y obras destacadas, un verdadero proyecto intelectual, el caso de la asociación entre Ford, Rivera y Romano claramente se comprende como un proyecto político-intelectual. Las alineaciones teóricas y epistemológicas de estos autores, que abrevaban explícitamente en una tradición *nac&pop* ligada con la apuesta política del peronismo, implicaban una lectura particular de los artefactos culturales. Entienden al contexto socio-cultural del primer peronismo (1946-1955) como el momento por excelencia en el cual las 'masas urbanas' son reinterpretadas, visibilizadas e interpeladas por una conjunción de políticas públicas y expansión de las industrias culturales que los tiene como destinatarios. Por ende, la recuperación analítica de los dispositivos culturales de masas resulta un gesto político que atiende a la legitimación de la misma cultura popular. La perspectiva de Ford, Rivera y Romano abreva en un abordaje que siendo semiológico no lo es en sentido estricto, dado que posee una fuerte impronta socio-histórico-cultural.⁸ Lo cierto es que la

perspectiva de estos autores implica un gesto doble: por un lado teorizar sobre la cultura popular-masiva en tanto repertorio desestimado por la academia, y por el otro rescatar en el mismo gesto a los portadores de una cultura popular-nacional; una cultura que tanto las élites como las izquierdas habrían pasado históricamente por alto (Sarlo 2001).

Esta reivindicación de la dimensión cultural de los sectores populares, significa simultáneamente una apuesta que se conecta claramente con la zona que indagamos anteriormente. En efecto: la posición de este trío sitúa la industria cultural en un lugar de disputa del monopolio enunciativo de la cultura 'letrada' –oposición analítica que vertebra sus argumentos-. Y, de modos interesantes, colocan a la acción alfabetizadora e inclusiva de la escuela pública argentina como el gran mecanismo democratizador que posibilita un acceso universal a los bienes industriales de la cultura, lo que implicaría una ampliación de las competencias socio-culturales de los sectores populares. La pluralización de los enunciadores, afirman, rompe con la hegemonía de la cultura elitista, fractura la igualación de la cultura con el libro, y con ello, se abre la legitimación de bienes relacionados con formas culturales ampliadas (Diviani 2014).

De modo que puede afirmarse que lo que inauguran estos autores, con la

8. Me permito aquí traer un recuerdo personal, el de Aníbal Ford en sus clases nombrando a esta perspectiva como "la perspectiva CU-CO": cultural-comunicacional.

incorporación de los productos de la cultura masiva como objeto de estudio, y con “la reivindicación de la (re)construcción de una identidad propia, de un patrimonio ignorado y de una memoria histórica popular” (Grimson y Varela 2002: 157), es una concepción historiográfica alternativa. Analíticamente, la propuesta será leer, en los productos de la cultura popular-masiva, las claves de comprensión de los conflictos sociales, dinamizados en un contexto particular por la posición de fuerzas en una situación hegemónica específica. Y a pesar de que el trío se mantiene –matices más, matices menos– dentro de la tradición literaria de la cual provenían, los intentos pretenden ampliar la matriz inmanentista que subyace a esa tradición, apropiándose de herramientas teóricas y de análisis de otras disciplinas. En este sentido, si bien sus análisis conservan, en distintos grados, rasgos residuales de los modelos binómicos de las prácticas de lectura –un texto, un lector–, son igualmente destacables sus planteos, no solo de expandir el concepto de literatura hacia otras expresiones culturales, sino, más aún, el de ampliar el marco comprensivo desde la literatura hacia la cultura. El propio Ford indica la necesidad de analizar los procesos culturales desde una perspectiva antropológica para evadir las ‘trampas’ del economicismo y de las teorías del reflejo: la antropología, dirá, “define como cultura todo aquello que no es naturaleza: las creencias, las técnicas de trabajo, las costumbres, las formas de organización social, la literatura, las formas de pensamientos, la religión, las instituciones, la vida cotidiana, etc.” (Ford 2005 [1973]: 53).

Con esta ampliación, responde al requerimiento de contextualizar los espacios y relaciones concretas donde se desarrolla la vida cotidiana. A la vez, para dar cuenta de las disputas históricas entre sectores dominantes y populares, los autores postulan la necesidad de apropiarse de la matriz de la historia social. En esta dirección, la apuesta, en tanto su compromiso con la línea *nac&pop* adoptada, consiste en rescatar y apoyar –ambas operaciones son parte de su programa– a la cultura popular, a la cual entienden como “parte de la formación de una conciencia nacional, antiimperialista y antioligárquica, como parte directa o mediatizada de las luchas contra la explotación y alienación, como substrato y proyecto, desde sus formas más precarias hasta sus formas más avanzadas, de lo que será algún día la cultura de la patria liberada” (Ford 2005 [1973]: 62).⁹

Lo cierto es que este grupo al que algunas líneas de pensamiento adscriben una fundación de los EECC en Argentina, difiere –como no podía ser de otro modo– en términos de las filiaciones políticas y teóricas respecto del proyecto británico. Los representantes vernáculos de la línea *nac&pop* instauran como encuadre político –y de intervención intelectual– el movimiento peronista.¹⁰ Para ello, se

alinean con la corriente epistemológica representada por Raúl Scalabrini Ortiz, Fermín Chávez, Arturo Jauretche y Juan José Hernández Arregui.¹¹ En otros términos, en las dimensiones política y político-cultural, este “populismo nacionalista”, como lo denomina Barrio (2014: 3), trata de la voluntad de disputar políticamente por la construcción de un conocimiento apartado del saber academicista–al que consideran imperialista–, y comprometido con la disputa por el poder en el plano simbólico.¹² La recuperación y actualización de esta tradición *nac&pop*, la reivindicación de un patrimonio olvidado y la defensa de la cultura popular, señalan la vocación de producir una relectura del peronismo como posibilidad revolucionaria, confiriéndole entonces la promesa renovada de una eficacia política y simbólica.¹³

Las hormigas y los contextos

Es en ese peculiar –y en cierto modo único– contexto argentino en donde aparecen, en sede académica, trabajos destinados a disputar legitimidad, orientados por un gesto político de reconstrucción de los modos de analizar la cultura popular y la cultura masiva, fuertemente entramados con lecturas de Gramsci, recuperaciones de la crítica literaria, aportes significativos de la historia social, y, más adelante, de la antropología simbólica.

9. Es de resaltar la fecha de edición de este texto, 1973, año en el cual, tras 28 años de proscripción, el peronismo gana holgadamente una elección democrática.

10. “Pienso que el trabajo crítico debe ser un trabajo de afirmación de la conciencia nacional y popular, una forma de enfrentamiento con la cultura oligárquica y el imperialismo. [...] Es decir, por un lado, como ataque a la cultura dominante, a la cultura reproductora del sistema elitista y dependiente, naturalizadora y confirmadora del orden existente, a la cultura de la apropiación, de la reificación, de la alienación, de la mitificación, de la represión, etc. Por otro lado, como afirmación y exploración de los procesos que se oponen a la cultura dominante, a esas formas culturales que a pesar de estar sometidas a la expropiación, a la recuperación desdialéctizadora, a la represión, fueron o van formando, junto a las otras luchas, una conciencia nacional y popular” (Ford 1987 [1972]: 20).

11. Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959), ingeniero de profesión, se dedicó a la escritura de ensayo, desde una corriente del revisionismo historiográfico. Junto con Arturo Jauretche y otros formó parte en la década del 1930 de FORJA (Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina), cuna del nacionalismo democrático de donde saldrían importantes cuadros intelectuales de lo que después, a mediados de 1940, sería el peronismo. Fermín Chávez (1924-2006) fue un historiador también revisionista, además de poeta, periodista y profesor universitario. Adscribió tempranamente al peronismo, y participó activamente de la resistencia peronista tras el golpe de 1955. Arturo Jauretche (1901-1974) fue un destacado político radical, funcionario del gobierno de Alvear con quien terminó teniendo fuertes desavenencias. Fundador de la agrupación disidente, FORJA, y escritor prolífico, sus ensayos histórico-políticos son fundamentales en la corriente revisionista, especialmente por su (re)interpretación de la realidad contemporánea a partir de la crítica a la visión canónica de la historia ‘oficial’. Juan José Hernández Arregui (1913-1974), político y escritor, que renuncia al partido radical en 1947 para apoyar al peronismo. Partícipe de FORJA, fue incluso funcionario de gobierno y profesor universitario hasta el golpe de 1955, momento a partir del cual participa como ideólogo de la resistencia peronista.

12. Por eso también la importancia que les otorgan en sus trabajos, a los ‘intermediarios culturales’, figuras anfíbias como Roberto Arlt, Horacio Quiroga, Rodolfo Walsh, que circulan por ámbitos y espacios ilustrados y populares a los que también denominan, por eso mismo, ‘letrados populares’.

13. No sería una eficacia 'nueva' sino 'renovada', dado que se trataría de la continuidad de una construcción que habían comenzado Chávez, Hernández Arregui, Jauretche y Scalabrini Ortiz en las décadas de 1940 y 1950; que fuera interrumpida durante los largos años de la denominada resistencia peronista [1955-1973]; y cuya recuperación y restauración, entonces, serán leídas como parte de un gesto político-académico en los 70 por Ford, Rivera y Romano.

14. No es sin embargo este el objetivo final de Edward P. Thompson, que 'se encuentra' con elementos culturales en sus estudios de historia social y los incorpora a sus análisis del campesinado inglés del siglo XVIII. Y si bien comparte con Williams la lectura de Gramsci, la incorporación del concepto de hegemonía difiere en ambos: para Thompson (1989 y 1990) la hegemonía se cifra en las acciones de disputa concreta —es decir, entre grupos sociales compuestos por seres humanos de carne y hueso— que ofrecen un marco de comprensión para la lucha de clases (precisamente, así entiende a la clase: constituida en la misma experiencia de esas disputas). Mientras que Williams (2003) ubica a la disputa hegemónica en el centro mismo de diversas formaciones culturales; incluso la propia noción de tradición selectiva es definida como un campo de batalla por la hegemonía, y el registro de los sujetos es rastreable dentro de los cambios ocurridos allí, y más precisamente en la aceptación o no de las categorías que están presentes en una formación cultural específica.

15. El itinerario de Mattelart es solo un ejemplo del sentido "inverso" con el que solemos pensar la dirección del desarrollo de los EECC. Zarowsky (2013) caracteriza a Mattelart como un *passeur*, un pasador que anticipa los problemas derivados de las relaciones entre política y cultura, a partir de los procesos de norteamericanización cultural en América Latina.

Por su parte, el horizonte teórico de la Escuela de Birmingham en la década de 1960, se orientaba hacia un cuestionamiento y superación de las hipótesis economicistas del marxismo. De hecho, la propia línea del trabajo de Williams reconstruye un largo diálogo permanente con el marxismo, con una expresa voluntad de elaboración de una teoría materialista de la cultura que la desamarre de su posición de "reflejo" de la base material, pero al mismo tiempo la rescate de las visiones idealistas que hasta ese momento le habían conferido autonomía respecto de las condiciones estructurales.¹⁴ Lo cual nos conduce a la tercera zona que proponía al comienzo, relacionada con los contextos de emergencia de sendos proyectos.

Si nos atenemos al principio de contextualización radical como eje articulador de los EECC, así como decíamos que las cercanías entre ambos proyectos no pueden reducirse a cuestiones de extracción de clase, preocupaciones o trayectorias vitales, las distancias tampoco pueden medirse meramente en términos conceptuales. Las condiciones particulares en las que surge cada uno son elementos clave para pensar la manera en que cada proyecto se articuló con la historia local. La línea *nac&pop* de la Argentina de la década de los 70, se vinculaba 'orgánicamente' —para usar una expresión gramsciana— no solo con la posición de la Argentina

como país históricamente dependiente de los imperios, sino también con la coyuntura setentista que se alineaba con la lucha por la liberación nacional desde las filas del peronismo -e incluso desde una facción hacia el interior del peronismo-.

Es posible conjeturar, además, que las condiciones periféricas del campo intelectual y político argentino de los 70 hacían difícil la apropiación del proyecto de los EECC británicos *in toto*, y acaso tampoco resultaba viable utilizar sus ideas para intervenir sobre la realidad política y cultural del momento. El clima intelectual enlazaba con las apuestas por la liberación en el encuadre de una tradición *nac&pop*; y el marxismo en Argentina era una lectura reservada a las izquierdas minoritarias, tradicionalmente alejadas de los desarrollos populares y nacionales.

Pero, además, pocos años después, en 1976, se produce el golpe cívico-militar más sangriento de la historia argentina. La mayoría de quienes habían abrigado el proyecto académico, político y cultural del que venimos hablando, tuvieron que exiliarse fuera del país, o permanecer en él en condiciones de repliegue, silenciamiento, o silencios que se hablan en susurros, censuras, expulsiones laborales. Es inevitable, en este sentido, relativizar las historias específicas de cada país. Pensar, por ejemplo, en ciertos 'diálogos subterráneos', como de hormiguero, que dibujan itinerarios propios, particularizados por los condicionamientos políticos, itinerarios que restringieron algunos diálogos y habilitaron otros.¹⁵

En este sentido, es a todas luces irreductible el esfuerzo de homologar el contexto de los 70 en Gran Bretaña con el del mismo momento en la Argentina (y agregaría el de las dictaduras de Cono Sur). De los exilios fueron emergiendo grupos (los *Argen-Mex* sin ir más lejos) que intentaban pensar la relación sociedad, cultura y poder desde las propias historias regionales; y de hecho Mattelart y Héctor Schmucler se juntan en México para hacer la revista *Comunicación y Cultura*. ¿Cómo leer estos itinerarios de hormigas, subterráneos, en el marco de los procesos socio-políticos de América Latina? ¿Corresponde hacerlo desde los presupuestos canónicos? ¿Cómo pensar las genealogías de los EECC en la región, con sus disputas políticas, sus acogidas diferenciales y sus pensamientos originales? ¿Y cómo pensarlos con la diversidad de manifestaciones institucionales según cada país y cada sub-región, en el marco más general de una geopolítica del conocimiento global?

Pensar la contemporaneidad de dos proyectos académico-políticos, en este caso los EECC británicos y los estudios en sociedad, cultura y poder en Argentina, no necesariamente implica homologar una tradición con la otra si bien pueden indicarse

sus cercanías. Por eso mismo, sin minimizar el surgimiento contextualizado de una línea de estudio localmente relevante, y el esfuerzo de sembrar las condiciones de rescate de un linaje alternativo de bienes culturales, me parece que tampoco es necesario forzar la historia para producir un (falso) espejismo que equilibre ilusoriamente las relaciones académicas mundiales de poder en un momento histórico determinado.

La dictadura, el durante y el después

Hasta bien entrada la década de 1980, el contexto de circulación de textos académicos era ciertamente muy restringido. De hecho, la propia transnacionalización de los EECC producida entre fines de los 70 y mediados de los 80, no es un simple elemento neutral a incorporar en una historia 'plana'; por el contrario, forma parte de las dinámicas geopolíticas propias de las instituciones académicas. En ese marco, y desde el estricto punto de vista de la divulgación, dado que las lecturas de Gramsci en Argentina habían sido iniciadas años antes, en reuniones grupales puertas adentro,¹⁶ los EECC de Birmingham hacen su aparición pública en la Argentina a fines de los '70 de la mano de la revista *Punto de Vista*.

Dirigida por Beatriz Sarlo, el primer número sale en 1978, en plena dictadura militar. A pesar de una circulación, por cierto, restringida, en su espacio editorial se da lugar tempranamente a la publicación de reportajes y/o traducciones de los trabajos de autores como Richard Hoggart, Edward P. Thompson y Raymond Williams. Asimismo, la influencia de Birmingham es notoria en la perspectiva de los que escribían allí, quienes explícita o implícitamente retoman los desarrollos teóricos de Williams, un autor tempranamente leído y luego traducido por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo y, en general, por el grupo vinculado a la revista.¹⁷

No obstante, hasta mediados de la década del 80 el campo intelectual en su conjunto estaba atravesado institucionalmente por lógicas políticas, censuras, cierres de facultades; e individualmente por persecuciones, diásporas y exilios internos y externos. En el contexto dictatorial, los diálogos académicos entre Argentina y el mundo anglosajón, son prácticamente inexistentes. En ese sentido, Grimson y Varela (2002) sostienen que el propio desequilibrio de las condiciones de producción, sumado al casi nulo intercambio durante las dictaduras, produjo una rápida apropiación global de las teorías, en desmedro de la producción local de investigaciones concretas. Con la recuperación de la democracia los EECC ingresan a las academias por líneas transversales y fronterizas de estudios que mezclaban la comunicación, la literatura y las artes primero, y la antropología o la sociología más tarde, desde una perspectiva más generalista que concreta.¹⁸

En términos tanto contextuales como conceptuales, en los 90 se produce una cierta inflexión a partir de la visibilidad creciente de movimientos cívico-culturales, que exigió repensar la relación clase-cultura, e incorporar otros sesgos identitarios en los análisis culturales. Será crucial en este momento la fecundidad y desarrollo de la antropología, así como su progresiva voluntad de acercamiento a los principios articuladores de los EECC, especialmente a aquellos que vinculan constitutivamente la cultura y el poder. Y asimismo cobra centralidad la incorporación de las lecturas de género y las investigaciones que tematizan cuestiones étnico-nacionales, que colaboraron globalmente en ensanchar las conceptualizaciones de los actores participantes en las relaciones de dominación.

No obstante, al revisar las perspectivas fundacionales, tanto británicas como locales, se advierten zonas de debates e intercambios que las ponen en tensión. Como ya se dijo, los años 80, post-dictatoriales, fueron testigos de una apropiación *in toto* de los EECC, como resultado de lo cual surgió una gran producción de trabajos generalistas. Estos trabajos eran acordes con el momento histórico que atravesaba el continente en general y Argentina en particular: cuestiones relacionadas con la democracia, el desarrollo y la dependencia; o con las culturas

16. Para ampliar ver Vázquez (2015, e/p).

17. De esas lecturas se desprende, por ejemplo, una concepción de cultura concebida como un conjunto de significaciones “entendidas como ideas pero también como estructuras de la sensibilidad” (Altamirano 1988: 1) que confieren sentido a las experiencias sociales. En la noción —compleja y problemática— de estructura del sentir que recupera de Williams (2000), Altamirano encuentra un modo de rastrear la interfase entre bienes culturales y experiencia. Williams sostiene que las condiciones materiales son simultáneamente ‘productoras de’ y ‘producidas por’ la cultura y, preocupado por dar cuenta de los cambios sociales y culturales, incorpora la idea de que esos cambios se producen por la interacción entre formaciones culturales y la experiencia.

18. Incluso este ingreso será crucial, en términos contextuales, en el armado de las currículas de las carreras de comunicación que con gran rapidez comienzan a inaugurarse en toda la Argentina a mediados de los 80, así como en la incorporación a los programas de las ya existentes.

juveniles, la cultura popular, los medios de comunicación, etcétera. Específicamente esta apropiación *in toto* de los Estudios Culturales implicó la colocación histórica del sub-campo que articula comunicación y cultura asociando la emergencia del segundo de modos acrílicos a los primeros.

A partir de los 90 sin embargo, las Ciencias Sociales se ocupan de comenzar a observar las heterogeneidades, renovando una mirada que además construye ineludiblemente una agenda a futuro: la de pensar menos a los dispositivos y más a los sujetos actuando, en acción. Los aportes de la práctica etnográfica fueron cruciales. Y, junto con ellos, nuevos modos de pensar la "cultura". A medida que comienza el nuevo siglo, la perspectiva se vuelve cada vez más concreta y específica. En la última década, el giro implícito en los trabajos hacia los abordajes etnográficos, representó, por un lado, la necesidad de repensar las grandes categorías que habían sido incorporadas previamente (hegemonía, dispositivo, habitus, acción social, democracia, desigualdad), y entre estas categorías, también la de "cultura"; y por el otro, la demanda de ajustar la escala de una mirada que ya no se conforma con explicaciones macro, sino que exige ir a observar las microescenas donde la hegemonía se procesa cotidianamente.

Sin embargo, estas modificaciones no fueron sencillas, ni se adaptaron dócilmente a los profundos cambios de las agendas académicas. Algunas miradas críticas señalan que los EECC, en su conjunto, fueron quitándole importancia a la condición política de la cultura y diluyendo la cuestión del poder, lo cual era un núcleo duro de sus principios. En verdad, la apropiación de los EECC por parte del campo literario y de la comunicación, condujo lenta pero irreparablemente a una acumulación de investigaciones acotadas a análisis textuales que oscilan entre los abordajes semióticos y los de la teoría de la subjetividad, y que se contentan con señalar las supuestas fragmentaciones posmodernas de –lo que se supone que serían– las identidades. También es cierto, que algunos estudios socio-antropológicos que privilegian las prácticas, suelen caer en hipótesis reduccionistas que sostienen, por ejemplo, que en los consumos culturales pueden encontrarse instrumentos para enfrentar los efectos de la dominación (Yúdice 2002), sin advertir, como sugiere Mata (2006), que considerar a la vida cotidiana como una permanente desobediencia civil le resta importancia a los momentos en los cuales la vida cotidiana se afirma y se sostiene en la reproducción. O, parafraseando a Thompson, así como la gente no obedece siempre, tampoco puede protestar todo el tiempo.

En busca de la versión ‘argenta’ de los EECC

Además del disenso respecto de la fundación o no de EECC vernáculos antes de la aparición de la Escuela de Birmingham, en un país dedicado a la crítica y organizado con el lenguaje de la política (Grimson 2011), también es posible rastrear algunas críticas a la propia trayectoria de los EECC británicos en su periplo hacia la Argentina. Algunas de las más significativas son: la cuestión de que los EECC terminaron resultando funcionales a la producción y circulación de saberes durante el neoliberalismo; el haber considerado a las desigualdades sociales como meras diferencias desamarradas de sus anclajes socio-históricos; el desdibujamiento de las condiciones materiales presentes en la dimensión del poder que produjo el giro textualista; e incluso la acusación de que los EECC serían sólo una moda sin reflexión epistemológica.

No obstante, y a pesar de aquellas derivas y de estas críticas, cabe resaltar también que en las dos últimas décadas se produce otro particular momento de inflexión, en el cual los estudios locales en sociedad, cultura y poder se están desligando progresivamente, por decirlo así, de los nexos –coloniales– con la academia británica que habían fuertemente marcado las décadas anteriores, en las cuales, como dijimos, se da una apropiación ‘generalista’. La búsqueda de nuevas teorizaciones que permitan describir y explicitar el vínculo entre diferencia cultural y desigualdad social, por ejemplo, en una región que presenta los mayores índices de desigualdad del planeta, abrió las puertas para ensayar la construcción de un pensamiento que, aún conservando cierta fidelidad con tradiciones eurocentradas (británicas pero también, y especialmente, francesas), se atreviera a dar cuenta de la especificidad de una mirada y de un punto de vista localmente situado.

Un buen resumen de lo que, en la Argentina actual, compone el arco de este tipo de perspectivas, lo ofrecen Sergio Caggiano y Alejandro Grimson (2010).¹⁹ Haciendo un breve recuento histórico, sostienen que en Argentina los EECC no fueron considerados una disciplina, ni una carrera, ni un departamento; sino que se han constituido como una perspectiva teórica que construye modos de abordaje particulares para el estudio de la relación cultura-política. “Contemporáneamente, es un campo de convergencias de disciplinas y perspectivas teóricas, donde la propia politicidad se encuentra en cuestión” (Caggiano y Grimson 2010: 17).

Según esta postura, la propia expansión a través de regiones e instituciones diversas hizo que el proyecto de los EECC se diversificara y que sus límites y alcances se desdibujaran. Sin embargo, coinciden en señalar que, en la ‘traducción

19. Tanto Sergio Caggiano como Alejandro Grimson (y yo misma) han/hemos hecho estudios de grado en carreras de Comunicación -en la Universidad de La Plata y en la de Buenos Aires-, en un contexto histórico en el cual la disciplina fue la principal puerta de entrada para los EECC británicos, junto con la teoría crítica y la propia sociología de la comunicación y de la cultura.

20. La transdisciplinarietà se entiende, aquí, no como una suma de conocimientos abstractos y universales, o la acumulación de erudición, sino como una apuesta por "la transformación de relaciones de poder concretas. La teoría importa porque la teoría es fundamental para hacer intervenciones, incluso en la teoría misma" (Grimson y otros 2010: 154).

21. En una estancia académica en Gran Bretaña realizada en 2012, pude recoger algunas apreciaciones que avalan esta afirmación. Lo que observé respecto de esta particular red académica, es que, por un lado, en el afán de publicar para ser evaluado, y de ser evaluado para conseguir subsidios, y de conseguir subsidios para hacer investigaciones y de publicarlas para ser evaluado, y así sucesivamente, las editoriales produjeron una proliferación de *journals* que parecen atomizarse en especificidades académicas cada vez más y más especializadas. Los investigadores publican antes del año de terminada su investigación en, nuevamente, libros que es imposible de seguir, salvo en una dedicación obsesiva que termina resultando en anteojeas académicas. Además, la obsolescencia de estos productos editoriales es cada vez menor; con lo cual, por ejemplo, libros de dos años de vida son inconseguibles en las librerías y solo se adquieren vía empresas de venta on-line, las que por otra parte no siempre hacen entrega a países alejados de los centros de distribución. Para completar el cuadro, estos investigadores solo hablan y escriben en inglés, con lo cual su campo de interlocución es el *mid-Atlantic* (como ellos mismos lo denominan) y eventualmente Australia. En fin, que en esta clave, los documentos que produce el campo se han ido convirtiendo casi en conversaciones centrífugas, donde solo se hablan entre ellos.

22. Para ampliar, ver Rodríguez, M. G. (2013).

local' de la tradición británica, algunos rasgos permanecen como constitutivos: en primer lugar, la politicidad de la cultura en clave de hegemonía, lo cual significa colocar la pregunta acerca de las relaciones de poder en el centro de las preocupaciones por los modos en que los grupos sociales organizan simbólicamente la vida en común; en segundo lugar, el estatuto de los objetos menores como objetos de investigación articulando el análisis desde la cultura masiva y la cultura popular pero también de la experiencia social que ellos enmarcan; y en tercer lugar, la transdisciplinarietà como punto de partida de los proyectos de los EECC y también como horizonte hacia el cual dirigirlos.²⁰

En ese sentido, y aunque lamentablemente no pueda explayarme en estas notas, los actuales estudios en cultura, sociedad y poder en la Argentina han comprendido –o están comprendiendo–, la necesidad de 'pararse sobre sus propios pies'. Es verdad que los estudios en sociedad y cultura en Argentina iluminan una poderosa tradición; también es cierto que los EECC británicos han sido fuente de inspiración de los estudiosos de la cultura, y de alguna manera o de otra con ellos han dialogado, especialmente en los 80 y 90. Ya sea en complicidad teórica o en disconformidad, con intentos de ruptura o con voluntad continuista, el horizonte del diálogo

estuvo orientado hacia ese cuadrante. Actualmente, sin embargo, la certeza de que los EECC británicos serían el canon a seguir está siendo resquebrajada. En los 80, cuando los EECC fueron apropiados de manera global, Hall o Williams cartografiaron la escena. Actualmente, algunos de sus continuadores aún encuentran eco en el ámbito local a partir de una reactualización de aquellas tradiciones. De todos modos, preguntarse por el grado en que los desarrollos locales están aún atrapados por un vínculo colonial (real o imaginado) con aquellos, es parte del horizonte reflexivo local contemporáneo.

Por fortuna, el mercado editorial se ha volcado a publicar producciones regionales, contribuyendo a una circulación y unas lecturas relativamente autónomas. Paralelamente, poco o nada ha sido traducido y lanzado editorialmente en los últimos años sobre los desarrollos de los actuales estudios británicos, de modo que es escaso lo que efectiva y concretamente se sabe.²¹ ¿Qué conocimiento de primera mano se tiene del campo contemporáneo de investigación en los que –todavía hoy– son considerados ‘centros’ mundiales de producción académica, y sobre los que durante décadas han pivoteado las reflexiones argentinas? Hasta cierto punto, y aun cuando se intenta superar estos amarres, estos estudios siguen gozando de respeto académico y parece difícil desmarcarse de los mandatos de origen.

En este camino, muchísimas investigaciones locales que ponen en foco la relación entre cultura, poder y sociedad han estado produciendo conocimiento. Si bien algo desparramados, estos estudios han ido encontrando caminos alternativos a la urdimbre de poder-saber colonizado; e incluso actualmente se están produciendo interesantísimos intentos de construir redes institucionales que los pongan en relación, encarando proyectos de investigación y de formación de recursos humanos desde una perspectiva trans-disciplinaria y trans-institucional. En ese trayecto, hay un intento fuerte de armar lenguajes en común, junto con el progresivo reconocimiento de umbrales de investigación y de espacios de construcción de conocimiento situado. Acaso no se trate entonces de escasez de trabajos sobre el tema, sino de la necesidad de re-ubicarlos en un mismo anaquel, de agruparlos bajo zonas compartidas, de encontrar lazos y niveles de abstracción que habiliten a construir una teoría posible, un saber local. Y en ese camino, des-colonizar los vínculos y des-colonizar el saber.²²

Porque si hay algo que agrupa a los trabajos locales es que todos tienen algo que decir respecto de la relación cultura y política, a la vez que ponen en tensión y relativizan las propias concepciones sobre estas categorías, y también las

23. Resuena aquí la postura de Daniel Mato quien, a partir de la negación de que las prácticas intelectuales latinoamericanas sean vírgenes de todo contacto con otras tradiciones intelectuales, propone abandonar el uso de la expresión 'Estudios Culturales Latinoamericanos' para adoptar la más pertinente, según su perspectiva, 'Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Poder'. El gesto serviría, afirma, para poner de relieve las tradiciones latinoamericanas de intelectuales políticamente comprometidos, así como para prevenir ante la despolitización que crecientemente se observa en algunas variantes de los *Cultural Studies* que se hacen en inglés. Por el contrario, señala, el cambio de nominación provocaría comenzar a tener conciencia tanto de las diferencias de contextos institucionales y sociales como de las de tradiciones intelectuales, para poder dialogar y apropiarse conciente y creativamente de todo aquello que se juzgue conveniente (Mato 2001).

del sentido común, lo cual los hace muy interesantes porque se atreven a pensar los modos concretos de averiguar cómo los sujetos intervienen en la constitución de la vida social. Esta situación debería servir(nos) de aliento para desembarazarnos del poder que aún puede estar pesando sobre las producciones locales históricamente dependientes del saber colonial. Pero no se trata de una postura 'belligerante', ni de un gesto 'militante', o de un 'ninguneo'.²³ Se trata de algo más simple: ¿qué tienen ya para decirnos lo que quede de los EECC británicos actuales? ¿Qué aportan sus perspectivas a las complejidades locales? Y viceversa: ¿qué 'escuchan' o leen de las investigaciones regionales? ¿Qué reconocen? En el marco de estos interrogantes, lo que surge como evidencia es que los estudios sobre cultura en la Argentina –y me animo a decir en la región– no solo poseen un desarrollo de altísima calidad, sino que proveen resultados sumamente apropiados y relevantes para pensar las complejidades situadas de la relación entre la cultura, el poder y la sociedad.

Dice Ileana Rodríguez que un trabajo teórico de desmontaje de las relaciones de subalternidad, "se dedica a examinar la articulación de las lógicas de la hegemonía" (2009: 257). La especificidad del proyecto de los EECC se centra en su contextualidad, y las preguntas de este tipo de mirada tienen

que ver, concretamente, con las relaciones constitutivas de la sociedad, el poder y la cultura, con los modos en que la dimensión cultural articula los sentidos comunes, con las dinámicas, en fin, de la hegemonía en su especificidad contextual. Si esto es así, hoy por hoy las actualizaciones de este proyecto en la Argentina gozan de buena salud. Denominarlos Estudios Culturales ‘argentos’, ‘Estudios en sociedad, cultura y poder’, u ‘alguna otra cosa’, parece estar fuera del abanico de (sus) preguntas.

Referencias citadas

- Alabarces, Pablo (en colaboración con Valeria Añón y Mariana Conde). 2008. “Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina”. En P. Alabarces y M. G. Rodríguez (comps.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, pp. 261-280. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Altamirano, Carlos. 1988. “Raymond Williams. 1921-1988”, *Punto de Vista*, (33) Año XI, pp 1-2.
- Barrio, Natalia. 2014. Estudio sobre una genealogía de las matrices históricas populares. Tres intelectuales en diálogo con lo popular. *Question*, 1 (42): pp. 1-24.1
- Caggiano, Sergio y Grimson, Alejandro. 2010. “Respuestas a un Cuestionario: posiciones y situaciones”, en Nelly Richard (coord.), en *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias, trayectorias y disputas*. pp. 17-30. Buenos Aires: CLACSO.
- Diviani, Ricardo. 2014. Jaime Rest y Aníbal Ford en los años sesenta y setenta, ¿una anticipación argentina de los estudios culturales de Birmingham?. *Question*, 1 (42): pp. 57-68.
- Ford, Aníbal. [1972] 1987. “Cultura dominante y cultura popular”. En Ford, Aníbal, Rivera, Jorge y Eduardo Romano, *Medios de comunicación y cultura popular*, pp. 20-23, Buenos Aires: Legasa.
- Ford, Aníbal. [1982] 1987. “La utopía de la manipulación”. En Ford, Aníbal, Rivera, Jorge y Eduardo Romano, *Medios de comunicación y cultura popular*. Pp. 299-303. Buenos Aires: Legasa.
- Ford, Aníbal. 1994. *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ford, Aníbal. 2005 [1973]. *30 años después*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Grimson, Alejandro y Varela, Mirta. 2002. "Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina". En: Daniel Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, pp. 153-166. Caracas: CLACSO-CEAP-FACES.
- Grimson, Alejandro y otros. 2010. "Desde Lima: una conversación (inconclusa) sobre Estudios Culturales", Nelly Richard (coord.), en *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias, trayectorias y disputas*, pp. 145-182. Buenos Aires: CLACSO.
- Grossberg, Lawrence. 2012. *Estudios culturales en tiempo futuro*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martín Barbero, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Mata, Marita. 2006. "La investigación en comunicación en la Argentina: deudas y desafíos", en *Revista Argentina de Comunicación*, Año 1, pp- 57-66.
- Mato, Daniel. 2001. "Introducción". En *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Pp.15-23. Buenos Aires: CLACSO.
- Rest, Jaime. 1961. "Situación del arte en la era tecnológica", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 5ª época, Nº 2, pp. 297-338, abril-junio, Buenos Aires.
- Rest, Jaime. 1967. *Literatura y cultura de masas*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Richard, Nelly. 2005. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana", en Daniel Mato (Comp.) *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Pp. 455-470. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, Ileana. 2009. "Subalternismo", en Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (Coord.) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Pp. 253-258. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, María Graciela. 2013. "La conexión con lo público. Democracia, comunicación y vida cotidiana". En: *Versión. Estudios de comunicación y política* (32): 29-41.
- Saintout, Florencia y Ferrante, Natalia. 2006. "Los estudios de recepción en la Argentina hoy: rupturas, continuidades y nuevos objetos", en Florencia Saintout y Natalia Ferrante (comps.), *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*. Pp.151-165. Buenos Aires: La Crujía.
- Sarlo, Beatriz. 2001. "Historiadores, sociólogos, intelectuales". En: *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Thompson, Edward P. 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra, Tomo I*. Barcelona: Crítica.

- Thompson, Edward P. 1990. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Vázquez, Cecilia. 2015. “La lección de Gramsci y su influencia en el campo intelectual Argentino para pensar los procesos de transformación social”, En: *Cambio. e/p*.
- Williams, Raymond. 2000. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península-Biblos.
- Williams, Raymond. 2003. *Palabras clave*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yudice, George. 2002. “Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales”. En: Daniel Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Pp. 339-352. Caracas: CLACSO-CEAP-FACES.
- Zarowsky, Mariano. 2012. “Vanguardia, comunicación y populismo: itinerario intelectual de Anibal Ford”, ponencia ante las VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, “Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales”, La Plata.
- Zarowsky, Mariano. 2013. *Del laboratorio chileno a la comunicación-mundo: un itinerario intelectual de Armand Mattelart*. Buenos Aires: Biblos.

Los estudios culturales en el Perú: una experiencia desde la Universidad Católica

Gonzalo Portocarrero
PUCP

Víctor Vich
PUCP

Resumen

Este artículo recoge la experiencia de la construcción del programa de maestría de Estudios Culturales en la Pontificia Universidad Católica de Perú y su trayectoria más reciente. Con una fuerte influencia de los estudios de la cultura heredados de una tradición peruana se da inicio a una institucionalización que define como urgente el análisis de la cultura y la importancia del dominio de lo imaginario y lo simbólico en una realidad social, al tiempo que involucra la política, la economía y el cuerpo. Por último, desde el programa se apela a la cultura para intervenir la realidad y cuestionar los sentidos comunes incorporados en costumbres o hábitos corporales en la vida cotidiana.

1. En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se ha formado otro programa y ha habido siempre una opción interdisciplinaria permanente.

Definimos a los estudios culturales como un proyecto radicalmente transdisciplinario, que si bien parte de las teorías y saberes convencionales, ha optado por no atrincherarse en ellos, pues privilegia el carácter complejo de la realidad social. El proyecto busca hacer visibles las estructuras de poder, mostrando las articulaciones entre lo simbólico, lo político y lo económico. Su vocación crítica lo compromete a señalar todo lo que anda mal en la cultura contemporánea y donde bien podría intervenir.

Este ensayo dará cuenta de una experiencia particular en el Perú: aquella que se fue forjando en la universidad Católica y que terminó por cristalizarse en un programa de maestría.¹ Dicha institucionalización surgió de la convicción de que el análisis de la cultura se volvía fundamental puesto que en las últimas décadas había estado algo desatendido. En muchas ocasiones, la cultura seguía siendo una dimensión de segundo orden que, carente de sustancia propia, tendría que seguir los cambios que ocurrieran en el terreno de lo económico. Sin embargo, la paulatina toma de conciencia en torno a que la realidad social se fundamenta en creencias y hábitos culturales puso en evidencia la importancia del dominio de lo imaginario y simbólico. El racismo y la discriminación sexual en la sociedad peruana son dos ejemplos de temas recientemente “descubiertos” gracias

al énfasis en la cultura. Al mismo tiempo, se trató de la voluntad por no divorciar el estudio de la cultura de sus contextos naturales, vale decir, de la política y la economía por un lado y, por otro, del cuerpo y sus pulsiones. De ahí que la consigna del proyecto haya insistido en la necesidad de entender lo cultural como el dominio de las prácticas discursivas mediante las que se producen y cuestionan los sentidos comunes incorporados en costumbres o hábitos corporales en la vida cotidiana

La tradición peruana

Partimos por localizar lo nuclear de nuestra herencia en la tradición contestataria a la imposición colonial. El interés por el estudio de la cultura en el Perú aparece desde muy temprano en las obras del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) y de Huamán Poma de Ayala (1565-1644). En ellas destaca la preocupación por lo simbólico, por las creencias y normas que instituyen las formas de vida y las diferentes estrategias de poder. De ambos ha interesado siempre su capacidad de respuesta, vale decir, su opción por no aceptar los discursos oficiales, por expresar la experiencia subalterna y por negociar las diferencias sociales bajo la alteridad y la diferencia cultural.

No obstante, la cultura peruana como objeto de interés y de investigación más propiamente académica se consolida en las primeras décadas del siglo pasado. Este interés se funda en el recusamiento de que el Perú sea sólo una “versión criolla” de la sociedad occidental y cristiana. La lucha fue entonces por la descolonización. Los intentos por articular un proyecto diferente de modernidad se inician con González Prada (1844-1918) y su insistencia de que la república criolla era una impostura. Para este autor, el “verdadero” pero desconocido Perú, se encontraba en los Andes, donde en ese entonces vivía la mayor parte de la población. En realidad, González Prada representa el inicio de la tradición democrática pues es el primero en plantear que el indio, ese otro diferente y negado por el discurso criollo, no solo era una presencia oprimida sino que podía tratarse del centro de la futura nación peruana.

Al mismo tiempo, son especialmente significativos los aportes de José Carlos Mariátegui (1894-1930) quien, en sus “7 ensayos de interpretación de la realidad peruana” (1928), consiguió producir notables articulaciones de reflexiones políticas, económicas y culturales: si su primer ensayo es “Esquema sobre la evolución económica” el último, es “El proceso de la literatura” donde sostuvo la urgencia de representar de una manera más empática al mundo andino pues era este mundo el fundamento de una nacionalidad aún sin rostro. En su análisis se

demuestra que este sector mayoritario del país, el más excluido, no había podido representarse a sí mismo, ni estética ni políticamente.

Esta idea volvió a reaparecer en muchos de los escritos de Jorge Basadre (1903-1980) cuando sostuvo que el “Perú profundo”, el Perú indígena, era el “país real” (1979). Se trataba, nuevamente, de nombrar una cultura silenciada, pero persistente. Era solo desde su reconocimiento que tendría que nutrirse lo que él mismo llamaba “la promesa de la vida peruana” (1958), vale decir, la posibilidad de una vida digna y auténtica para todos.

Finalmente, todo el proyecto de José María Arguedas (1911-1969) también puede entenderse como una lucha por expresar esa realidad oculta, ese mundo que alguna vez simbolizara con la insólita pero potente metáfora de “*piedra de sangre hirviente*” (Arguedas 1991: 14). Expresión paradójica que le permite comunicar la existencia de una vida cálida e intensa tras lo que parece una “ruina”, vale decir, una especie de despojo que sobrevive al tiempo. De hecho, en sus trabajos etnográficos sobre la fiesta y las tradiciones andinas, Arguedas cumplió el mandato de Mariátegui pues logró percibir y expresar “lo negado” en la cultura peruana, es decir, la otra cara de la tradición criolla, el mundo andino en su momento más afirmativo, lleno de fervor y vida. Así, podemos decir que todo el proyecto de Arguedas consistió en hacer visible la creatividad del mundo indígena y de sus complejas prolongaciones en el nuevo contexto urbano-popular, generando por las migraciones.

A partir de ello, podemos afirmar que siempre existió en el Perú una tradición importante de reflexiones y estudios sobre la cultura. Pero más recientemente, son dos los intelectuales quienes abrieron el campo hacia la vocación interdisciplinaria y la pregunta por el funcionamiento y las estrategias del poder en la sociedad peruana. Nos referimos a los trabajos de Alberto Flores Galindo (1949 - 1990) y de Antonio Cornejo Polar (1936-1997) quienes causaron impacto en la academia peruana gracias a la voluntad por articular lo personal y lo colectivo en el interior de una reflexión sobre la construcción de subjetividades nacionales bajo el paradigma de la heterogeneidad cultural.

La obra de Alberto Flores Galindo se sitúa en una clara continuidad con la de Arguedas, Mariátegui y González Prada. En contraste a la versión criolla, este autor fomentó una versión alternativa de la historia peruana donde el choque de culturas afectó en profundidad a la cultura dominada, pero donde, al mismo tiempo, se logró generar una esperanza que en la historia peruana se ha ido cristalizando de

diversas maneras. Precisamente la obra más importante de Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca* ([1987] 1992), está destinada a analizar la mitología andina post-hispánica, entendida como espacio de resistencia al colonialismo. Flores Galindo trató de hacer una historia de la “utopía andina” de esas creencias que inspiraron movimientos anticoloniales, como la gran sublevación de Túpac Amaru en el siglo XVIII, y, en general, la resistencia de los pueblos subyugados pero no totalmente vencidos o conquistados. Alberto Flores Galindo destacó por su erudición histórica pero sobre todo por su capacidad para movilizar conceptos de distintas disciplinas como la Antropología, la Sociología, el Psicoanálisis.

Por su parte, la obra de Antonio Cornejo Polar fue fundamental en la crítica literaria peruana dado su permanente intento por hacer dialogar los textos literarios con el contexto social en el que fueron producidos y con las formas de intervención cultural que muchos de ellos planteaban respecto a cambios fundamentales en la representación de la identidades subalternas. Su constante interés en la obra de José María Arguedas y sus agudas reflexiones en torno a Mariátegui, lo llevaron a proponer ideas cada vez más renovadoras sobre la importancia del indigenismo como un fenómeno de descentramiento de lo nacional, hasta entonces hegemonizado por el grupo criollo. La categoría de “heterogeneidad no dialéctica” (1996), que propuso en uno de sus últimos ensayos, se ha convertido en una herramienta fundamental en la crítica cultural contemporánea.

En suma, se trató de intelectuales que contribuyeron a construir una tradición de la que hoy nos sentimos parte: obras que han sido decisivas en la construcción de nuevas perspectivas para el trabajo académico y, cada vez más, fundamentales en las maneras en que los peruanos imaginamos nuestra realidad nacional. Podemos decir que estos autores escribieron desde una impaciencia crítica respecto del orden social y que su producción no estuvo enmarcada en una sola disciplina académica. Es decir, sus principales textos corresponden al “ensayo de ideas”, caracterizado por una vocación de síntesis de conocimientos diversos y una enunciación marcadamente personal, pero atravesados por una impronta política destinada a intervenir en el mundo social. Todos ellos fueron creadores y estudiosos que, desde una vocación descolonizadora, intentaron situar a los peruanos en contacto con una realidad mucho más íntima y sin duda más política.

Nuestra historia reciente

Los orígenes más cercanos de la institucionalización de los Estudios Culturales en la Universidad Católica remiten a dos iniciativas en la que participamos

durante un buen tiempo: nos referimos al “Taller de Estudio de Mentalidades Populares” (*TEMPO*) que surgió bajo la inspiración de Alberto Flores Galindo en el año 1989 y a la formación de la “Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú”, institución que supuso una alianza institucional entre la Pontificia Universidad Católica, la Universidad del Pacífico y el Instituto de Estudios peruanos (*IEP*).

TEMPO funcionó desde 1989 hasta el año 2005, ininterrumpidamente, bajo la coordinación de Gonzalo Portocarrero. Implicaba un ejercicio de hermenéutica colectiva al modo en que ocurren las sesiones de supervisión psicoanalíticas cuando, para el análisis de un caso, son invitados diversos especialistas. Durante los años de vigencia del Taller se analizaron entrevistas, testimonios, cuentos y novelas. El afán era hacer un mapa de las mentalidades sociales en un país de tiempos heterogéneos donde habitan grupos sociales que, alternativamente, se ignoran, se cruzan y se mezclan. En el esfuerzo participó un gran número de estudiantes y profesionales. Y, como resultado, se fue sedimentando un saber obtenido desde la lectura o escucha atenta de las elaboraciones de los sujetos subalternos. En conjunto se publicaron tres libros colectivos aparte de las muchas tesis y artículos que allí germinaron. El título más emblemático fue “*Los Nuevos Limeños: Sueños, Fervores y Caminos en el Mundo Popular*” (Tempo 1994).

Por su parte, desde la Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales comenzamos a realizar distintas actividades entre las que destacaron seminarios en los que se invitó a participar a muchos de los académicos más importantes del país. El proyecto implicó talleres de discusión e investigación colectiva. Aunque todo comenzó en 1998, no fue sino hasta el año 2000 en que pudo realizarse un seminario de envergadura destinado a promover la importancia de la interdisciplinariedad. Se conformó, desde entonces, un equipo formado por Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santiestevan, Santiago López Maguiña, Víctor Vich y Juan Carlos Ubilluz. Desde esa fecha, y a partir de la RED, hemos realizado varios seminarios siguiendo el mismo formato. *Estudios culturales: discursos, deseos, pulsiones* (López Maguiña et al. 2001); *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana* (Hamann; López Maguiña y Portocarrero 2003); *La nación en el tiempo heterogéneo* (sobre la obra de Partha Chatterjee); *Industrias Culturales: máquinas de deseos en el mundo contemporáneo* (López Maguiña et al 2008), *El acontecimiento* (2008), y *Cultura política* (Portocarrero, Ubilluz y Vich 2009).

De esta manera, la idea de construir una maestría de Estudios Culturales en la universidad fue cobrando cada vez mayor urgencia. La gestación del proyecto duró cerca de dos años. Primero, comenzamos a dictar cursos compartidos tanto en la Facultad de Ciencias Sociales como en la de Humanidades y así, dada la cantidad de alumnos que se matriculaban, nos comprometimos a pensar un proyecto más abarcador. En el grupo, paralelamente, fuimos publicando libros separadamente que comenzaron a ser consultados entre los estudiantes y comentados en la academia local (Vich 2001, 2002; Portocarrero 2004; Ubilluz 2006; Silva Santiestevan 2008). Se trataba entonces de formar profesionales que, sobre la base de una opción fundamentalmente interdisciplinaria, podrían dedicarse no solo a la reflexión académica sino también a intervenir como “agentes culturales” en las diversas iniciativas, tanto públicas como privadas, que se están generando en el país.

Desde un principio conocíamos los trabajos realizados en la escuela de Birmingham así como también la herencia francesa fundamentalmente influida por los trabajos de Roland Barthes. En *Tempo*, a la par que discutíamos la realidad peruana, habíamos leído a Freud, a Lacan y nos habíamos entusiasmado mucho con los ensayos de Slavoj Žižek (1992). Antes que afiliarnos a una escuela o postura específica nos dimos cuenta que nuestras opciones teóricas se constituían desde una híbrida “caja de herramientas” constituida por ideas y categorías que venían de la deconstrucción, los post-marxismos, la crítica poscolonial, los estudios subalternos, las perspectivas de género y la voluntad por el trabajo etnográfico. Todas ellas constituyen hoy buena parte de nuestro bagaje conceptual.

Al mismo tiempo, los ensayos de Jesús Martín Barbero (1987), Néstor García Canclini (1989) y Beatriz Sarlo (1994) fueron un punto de partida para pensar desde América Latina. En el Perú también releímos las reflexiones de Julio Cotler (1979) sobre la centralidad de la “herencia colonial”; la “colonialidad del poder” de Anibal Quijano (2000) que nos pareció un aporte clave para comprender las articulaciones de raza, clase y etnocentrismo bajo el paradigma moderno; las de Guillermo Rochabrún (2007) por su insistencia en entender el marxismo como un pensamiento siempre atento a las sobredeterminaciones de la realidad; las de Nelson Manrique por subrayar siempre la “tradicción autoritaria” que vertebró la historia política de nuestro país y las de Sinesio López (1997) y Carlos Iván Degregori (1986, 1990) en su intento fértil por comprender el significado democratizador de la movilización social que define al Perú contemporáneo.

Así, en el 2007, la maestría comenzó a funcionar mediante un programa organizado en cuatro ciclos donde los cursos obligatorios fueron los siguientes: “Fundamentos Latinoamericanos de los Estudios Culturales”, “Psicoanálisis y Sociedad”, “Análisis Crítico del Discurso”, “Teoría Poscolonial y Estudios Subalternos”, “Posmarxismo”, “Género y Poder”, “Temas en Cultura Peruana”, “Industrias Culturales, Medios de Comunicación y Política Cultural”, “Cine contemporáneo”, “Cultura, pobreza y desarrollo”, “Seminario de Tesis I” y “Seminario de Tesis II”

Dos fueron nuestros puntos de partida. El primero sostiene que la cultura no solo “refleja” a la sociedad sino que también la crea y la constituye y por tanto debe ser estudiada por lo que produce, vale decir, por sus efectos en la realidad. Y el segundo afirma que el inconsciente no existe antes de los textos sino que, más bien, son los textos los dispositivos que terminan por instituir la subjetividad en nuestros cuerpos. En efecto, la subjetividad humana es la encrucijada en la que la biología y las pulsiones son modeladas por las prácticas textuales y las experiencias de vida a fin de producir un repertorio de deseos característico y un cuerpo.

En suma, en nuestro programa nos preguntamos por el rol de la cultura en la sociedad contemporánea, vale decir, por la centralidad que ésta ha adquirido en un momento de la historia en que la imagen representa un modo de comunicación clave en la (re) creación de lo social. En la actualidad, observamos una sociedad cada vez más fragmentada y heterogénea y así nos interesa entender a la cultura como un espacio de disputa por la hegemonía bajo los circuitos económicos, las redes de poder político y la circulación libidinal producida por los universos simbólicos.

Nuestros temas

Desde los inicios del grupo, un tema clave ha sido la vigencia del *autoritarismo* en la sociedad peruana como continuación de la dominación colonial en un contexto donde deberíamos ser una república de ciudadanos, todos iguales ante la ley. Como la servidumbre ha perdido la legitimidad que la democracia no ha ganado, vivimos sin embargo, en una situación anómica donde las normas y la autoridad no despiertan un sentido de obligación. De este modo, la práctica más común es recurrir a la fuerza y la imposición como fundamentos de la gobernabilidad. Es decir, la democratización ha hecho grandes progresos, pero esta toma de conciencia de “tener derechos” no ha llevado a una construcción más sólida de las instituciones nacionales ni menos aún a una redistribución efectiva del ingreso. De allí el permanente sentimiento de exclusión de muchos y la lógica violentista de varios de los nuevos movimientos sociales. Más que un legado histórico, definimos al

autoritarismo como la manera con la que se trata de suplir la falta de un verdadero orden democrático. El autoritarismo, hemos sostenido, es la respuesta más fácil a la falta de autoridad.

El segundo tema fue el de la *violencia política*. La insurrección del grupo maoísta Sendero Luminoso debe entenderse en el contexto mencionado. En todo caso, el conflicto interno “destapó” el trasfondo negado de la sociedad peruana, vale decir, la pervivencia del colonialismo y de la exclusión social. La violencia política dejó más de 70,000 muertos en el país, un Estado deteriorado, una sociedad civil sin propuestas democráticas y una aceleración en el cambio de las identidades sociales. La conciencia de ser ciudadano y tener derechos se ha venido incrementando tanto por la intensa migración hacia las ciudades como por el propio posicionamiento del Estado y de la sociedad civil ahora sensibilizados en contra del racismo y la exclusión. Precisamente razonar la violencia, denunciar tanto a quienes la propiciaron como a quienes no supieron neutralizarla, analizar los cambios en las mentalidades, identificar las continuidades, han sido opciones que hemos mantenido a través de conferencias, seminarios y publicaciones diversas.

El tercer tema ha sido *la interculturalidad*. Observamos la articulación tensa y conflictiva entre diversos proyectos y epistemologías culturales. En el Perú existe un “tiempo denso”, marcado por la coexistencia de lo que en otras realidades ha sido más bien lineal y sucesivo. Pero lo cierto es que aquí el mundo criollo siempre ha intentado definirse dando la espalda al mundo indígena y ello no ha conseguido más que reprimir y oscurecer las posibilidades de una modernidad alternativa. En efecto, la visión criolla corresponde a una sociedad en la que se reproducen estereotipos que no hacen más que prolongar la sujeción colonial y el resultado, por tanto, ha sido el de una sociedad que no ha logrado elaborar un sistema de imágenes que le permita un reconocimiento pleno de su singularidad, vale decir, un sentido común que la fije como agente de su destino. Hoy observamos que el racismo y la jerarquización continúan reproduciéndose pero, al mismo tiempo, comienza a abrirse un horizonte igualitario que se ha propuesto neutralizarlo. El discurso multicultural pretende la igualdad en la diferencia y reivindica espacios de reconocimiento para el mundo andino, para las culturas de la selva y para sus prolongaciones urbano-populares. Frente a los fundamentalismos étnicos subraya el carácter siempre abierto de todas las identidades sociales y llama la atención sobre la importancia de las hibridaciones.

Un cuarto tema de interés ha sido la *corrupción* existente en la sociedad peruana, que es una manera que tienen los gobernantes y ciudadanos de relacionarse con la ley. La corrupción está profundamente entretejida en la cultura política peruana y se ha vuelto el “aceite” que “lubrica” las instituciones públicas en el Perú. La corrupción implica, además, la privatización de lo público y la construcción de un vínculo clientelista, con el consiguiente rebajamiento del ciudadano a la condición de súbdito y cómplice. Nos ha resultado imprescindible estudiarla a fondo desde una perspectiva que no se agote en un criterio moral.

El siguiente tema ha sido la *hegemonía del neoliberalismo* que consagra el despotismo del capital como consecuencia de los contratiempos de la gobernabilidad solidaria. En el Perú el advenimiento de esta nueva versión del *laissez faire* no ha traído consigo una ruptura con la corrupción institucionalizada ni tampoco con la tradición autoritaria. Por el contrario, no sólo no ha habido época más corrupta en el país que cuando se instauró el neoliberalismo sino que, además, la actitud autoritaria pretende convertirse en el fundamento de la gobernabilidad. Aunque el crecimiento económico de los últimos años implica una capitalización sin precedentes, es un hecho que la exclusión de vastos sectores sociales permanece. Principalmente, del mundo rural andino, pero también de los migrantes recientes a las urbes. Notamos asimismo que la hegemonía neoliberal ha terminado por significar la subordinación de la política a la administración, del desarrollo humano a la acumulación de capital y de la justicia social al crecimiento económico.

En ese sentido, las *industrias culturales* han sido otra de las problemáticas más recurrentes en nuestras investigaciones académicas. Hemos optado por entenderlas como dispositivos de producción de subjetividades y como agentes centrales en la reproducción social. Nuestro interés no podría estar más justificado puesto que actualmente es de notar que la subjetividad no se forma exclusivamente ni en la familia ni en la escuela sino, cada vez más, a partir de las industrias culturales, es decir, viendo televisión, escuchando música y leyendo revistas o periódicos; el sujeto se forma a partir de las imágenes de la publicidad y de los estereotipos cinematográficos. Es ahí donde hoy en día se produce la “educación sentimental” y donde se moldean los valores y las ideologías sociales. Dicho de otra manera: las industrias culturales definen buena parte de los sentidos comunes y deben entenderse como las máquinas ideológicas encargadas de “producir” deseos acordes al espacio significativo de valorización del capital.

Desde ahí, nos ha interesado reconstruir las características de nuestra época a partir del abordaje de la narrativa cinematográfica como documento social. En esta formulación se condensa en un planteamiento elaborado por Žižek (2006) que consiste en la afirmación de que la función que cumple la interpretación de los sueños en el análisis de los individuos, es la misma que cumple la interpretación de las narrativas cinematográficas para el caso de las colectividades. Es decir, sueños y films son las “vías regias” para objetivar el inconsciente entendido como esa parte de nuestro ser que desconocemos pero que influye decisivamente en nuestra vida cotidiana. Nos interesa, en última instancia, hacer visibles los principales mandatos que nuestra época impone para así poder negociar su imperiosidad.

El lugar de la cultura hoy

No hay Estudios Culturales sin vocación política: la misma producción de conocimiento reclama intervenir en la realidad para democratizarla. Entonces, habría que diferenciar los tipos de intervenciones. La primera es una *intervención académica*, vale decir, una apuesta por reorganizar la universidad desde perspectivas más transdisciplinarias y desde opciones más involucradas con el análisis del funcionamiento del poder en la sociedad. La segunda es una *intervención educativa* si se quiere, una intervención concentrada en la formación de nuevos profesionales y en el aporte de investigaciones inéditas sobre la realidad social. La tercera es una *intervención pública* interesada en trascender el espacio de la universidad a partir de otras redes y canales sociales: el periodismo, las Ongs, los proyectos de desarrollo, la función pública, la propia actividad política.

Giorgio Agamben ha sostenido que solo, “es realmente contemporáneo, aquel sujeto que no coincide perfectamente con su tiempo, ni se adapta a sus pretensiones”(2006-2007). Entonces, tener conciencia de la época en que se vive implica la posibilidad de no entregarse totalmente a ella, de preservar una distancia crítica. Es justamente ahí donde nos interesa situarnos.

De hecho, en la actualidad notamos que hemos comenzado a vivir un período de crisis del economicismo. Y, correlativamente, una creciente toma de conciencia en torno a la importancia de lo cultural. Los síntomas abundan: muchos consumidores prefieren pagar más por mercancías certificadas como proviniendo de salarios justos; de otro lado, crece el consenso ciudadano en torno a la necesidad de regular el ansia especulativa que es la raíz de las burbujas financieras y las crisis. Y, más decisivamente, la idea de un crecimiento indefinido, basado en el consumismo y la creación de necesidades, comienza a ser cuestionada como insensata y potencialmente catastrófica en términos

del equilibrio ecológico del planeta. Y también se apela a la cultura y los valores como medio para frenar la corrupción. Por último, la idea de cultura como desarrollo humano, cultivo de sí, emerge como posibilidad para llenar la insatisfacción a la que el consumidor está condenado.

Todo hace pensar que el papel de la cultura irá creciendo en importancia en los próximos años. Es probable que la actual crisis económica inicie la descomposición de la subjetividad consumista que está en su base. En este contexto se impone una reflexión sobre el papel de lo simbólico en este cambio de época. Sostenemos, por lo mismo, que los Estudios Culturales tienen como reto central la identificación de los mandatos que nos alienan de la posibilidad de un desarrollo humano más acorde con nuestras posibilidades. Se trata, pues, de resistir la colonización del mundo de la vida por las exigencias deshumanizantes de productividad, sin dejarse llevar por la impulsividad mortífera del goce.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (2006-2007). ¿Qué es lo contemporáneo?. http://salonkritik.net/08-09/2008/12/que_es_lo_contemporaneo_giorgi.php
- Arguedas, José María. [1958] 1991. *Los ríos profundos*. Lima: Horizonte.
- Basadre, Jorge. 1958. *La promesa de la vida peruana*. Lima: Juan Mejía Baca.
- , 1979. *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Banco internacional del Perú.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire: un ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural de la literaturas andinas*. Lima: horizonte.
- , 1996. "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú contemporáneo." En: *Revista Iberoamericana*. LXII (176-177).
- Cotler, Julio. 1979. *Clases, Estado y nación*. Lima: IEP.
- Chatterjee, Partha. 2006. *La nación en el tiempo heterogéneo*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván. 1986. "Del mito del Inkarry al mito del progreso". En: *Socialismo y participación*.
- , 1990. *Qué difícil es ser Dios*. Segunda edición. Lima: Zorro de abajo ediciones.
- Flores Galindo, Alberto. [1987] 1992. *Buscando un Inca*. Lima: Horizonte.
- , 1992. *La tradición autoritaria*. Lima: Sur.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México DF: Grijalbo.
- Hamann, Marita; López Maguiña, Santiago y Gonzalo Portocarrero. 2003. *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de

- las Ciencias Sociales en el Perú.
- López, Sinesio. 1997. *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS.
- López Maguiña, Santiago, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva-Santistevan y Víctor Vich. 2001. *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- López Maguiña, Santiago, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Juan Carlos Ubilluz y Víctor Vich. 2008. *Industrias culturales. Máquina de deseos en el mundo contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Mariátegui, José Carlos. 1984. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Martín Barbero, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura, hegemonía*. México DF: Ediciones Gustavo Gili.
- Pinilla, Carmen María (ed.). 2005. *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur.
- Portocarrero, Gonzalo. 2004. *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Portocarrero, Gonzalo; Ubilluz, Juan Carlos y Víctor Vich. 2009. *Cultura política*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Quijano, Anibal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: *La colonialidad del saber: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Rochabrún, Guillermo. 2007. *Batallas por la teoría. Ensayos sobre Marx y el Perú*. Lima: IEP.
- Sarlo, Beatriz. 1994. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- Silva Santistevan, Rocío. 2008. *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Tempo. 1994. *Los nuevos limeños. Sueños, Fervores y Caminos en el Mundo Popular* Lima: Sur.
- Tempo. 1998. *Las clases Medias*. Lima: Sur.
- Ubilluz, Juan Carlos. 2006. *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.
- Vich, Víctor. 2001. *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- . 2002. *El caníbal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Edición: Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Zizek, Slavoj. 1992. *El Sublime Objeto de la Ideología*. México D.F.: Siglo XXI.
- . 2006. *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Buenos Aires: Debate.

Música y su “función social”.

Hip-hop de Medellín

Juan Diego Jaramillo Morales

Investigador Independiente Fundación Casa de las Estrategias

Resumen

El hip-hop en Medellín ha fungido durante décadas como la práctica que ha evitado que más jóvenes estén en alguna práctica delictiva. Bajo esta función ha articulado toda una serie de discursos sobre lo joven y la violencia y ha aprovechado recursos de varias fuentes. En este texto, que hace parte de una revisión de mi tesis de maestría, indago por la actualidad de este discurso, por la relación con la violencia e intento mostrar que, si bien el hip-hop ha logrado una red de prácticas que dan posibilidades a los jóvenes, su adscripción a este discurso ha replicado la proscripción e inmovilización de lo joven en Medellín.

Palabras claves: Música, Hip-hop, Violencia, Medellín, Joven.

Abstract

The hip-hop in Medellín has served for decades as the practice that has prevented the youth from being in criminals practices. Under this function, it has articulated a series of discourses about being young and the violence and, also, it has used

resources from several sources. In this text, which is part of a review of my master's thesis, I investigate the updating of this discourse, the relationship with violence and I attempt to show that, while hip-hop has managed to build a network of practices for the youth, its attachment to this discourse has replicated the ban and immobilization of the youth in Medellin.

Keywords: Music, Hip-hop, Violence, Medellin, Youth.

Introducción

En una entrevista, Henry Arteaga –fundador del grupo hip-hop “Crew Peligrosos” de Medellín– decía que no era lo mismo hacer música a preguntarse por el aporte que la música hacía a la ciudad, al entorno.¹ En un pequeño documental, un aprendiz de la escuela formada por este grupo de hip-hop (“4 Elementos Skuela”), afirmaba que ir a esas clases, frecuentar estos talleres, le servía para alejarse de los peligros de la calle y, quizás –aseguraba– estaría haciendo cosas peores de no ser por esta iniciativa.² En otro video sobre esta escuela, un bailarín decía que a ellos no les gustaba decir que lo que hacían “sacaba gente de las calles”, sino que más bien esto era un correlato natural de la práctica, que finalmente cada uno iba llegando a la escuela³.

En un comunicado de la alcaldía de Medellín, sobre un evento de hip-hop, se hablaba de “[...] reconocer la cultura hiphop como un fenómeno de resistencia a la violencia [...]”.⁴ En este mismo texto, se anunciaban los eventos programados para esa fecha donde, fuera de los conciertos, había algunos talleres alrededor del hip-hop.

Intentar entender por qué a una práctica como el hip-hop se le adjudican estas características, estos relatos a veces inasibles, es una de las búsquedas investigativas en las que he estado los últimos años. En mi tesis de maestría

1. “Una entrevista muy única con el JKE de Crew Peligrosos”. <https://www.youtube.com/watch?v=KUPID6QeANg> (15/10/15).
2. “In the Streets of Medellín - (En las calles de Medellín) Crew Peligrosos”. https://www.youtube.com/watch?v=qDMAjyOe_wo (15/10/15).
3. “Crew Peligrosos - 4 Elementos Skuela”. <https://www.youtube.com/watch?v=jgBTpldHCQw>. (15/10/15)
4. “Medellín bailará hip-hop-paz por la convivencia”. <https://www.medellin.gov.co/irj/portal/ciudadanos?NavigationTarget=navurl://728861db332a3ad7fb7d17d55a38dd4a> (15/10/15).

5. Aunque es claro que la palabra violencia debe trabajarse contextualmente y que puede hacer referencia a diferentes cosas, para este caso quiero trabajarla como las prácticas que han sido llamadas así desde la aparición del narcotráfico y sus prácticas urbanas en Medellín. Esto ha sido, principalmente, el sicariato (homicidio), los grupos o pandillas al servicio de estas redes de narcotráfico y otros delitos como la extorsión, el secuestro y diferentes formas de robo.

6. Mc. Mago Real. Entrevista, 10 de abril de 2014

en estudios culturales (Jaramillo, 2013), intenté dar algunas luces sobre esta pregunta, enfocándome específicamente en la pregunta de por qué prácticas como el hip-hop y el graffiti hacían las veces, desde lugares muy distintos, de alternativas a la “violencia”.⁵ Más allá de intentar aclarar si esto era verdad o no, me interesaba entender la construcción de este discurso, en suma, por qué estas prácticas gravitaban alrededor de lo que han llamado “violencia” en la ciudad.

Para este fin, esboqué una pequeña historia de la emergencia de lo joven en Medellín, de las connotaciones de clase que esto ha tenido y de las diferentes estrategias sociales que se han articulado alrededor de la “prevención” de la violencia. Tanto desde aquellas personas que estuvieron directamente involucradas con lo que se ha llamado violencia, como desde aquellas implicadas en otras prácticas o desde las mismas instituciones.

En este artículo tomaré un pequeño desvío para no repetir el mismo camino de la tesis y me concentraré solamente en el hip-hop y su discurso de “alternativa” a la violencia en Medellín. Específicamente, busco concentrarme en los rumbos que ha tomado esto, las nuevas agendas y la vigencia de la pregunta planteada.

En este orden de ideas, busco primero describir superficialmente un contexto histórico de lo joven en Medellín, sus prácticas y específicamente el hip-hop. Luego, muestro algunos de los discursos predominantes alrededor del hip-hop local, tanto desde los sujetos que lo practican como desde las estructuras o instituciones que lo gravitan (o constituyen). Para terminar, daré cuenta de la vigencia y agenda del hip-hop como “alternativa” a la violencia en la ciudad.

El hip-hop en medio de la violencia

Pensar en la emergencia de la práctica del hip-hop en Medellín trae varias imágenes que a veces parecen contradecirse entre sí, pero que son precisamente constitutivas de ese relato multi-situado que ha tejido la historia del hip-hop en la ciudad y que hoy sigue vigente. Cuando se revisan los pocos textos (si se quiere de corte académico) sobre este tema en la ciudad, parece haber un consenso en lo que ha sido el hip-hop en Medellín: una suerte de salvación en los años más duros de la “violencia”; es decir, principios de la década de los 90 con el accionar del llamado “Cartel de Medellín” (Cf. Riaño, *et.al.* 2003; Garcés 2011). No obstante, al mirar testimonios de hoppers que estuvieron en esos primeros años del hip-hop en la ciudad, la historia es muy diferente y la tal “salvación” o “alternativa” no parecen tan evidentes.

Mc Mago Real es un cantante de rap que empezó a escuchar e intentar crear canciones entre 1993 y 1994. Ya con más de 20 años en el hip-hop y con una suerte de carrera musical consolidada, cuenta que quizás la influencia de esa época no fue la mejor, toda vez que lo que se replicó en Medellín fue una “guerra de clanes”,⁶ similar a la mediática confrontación entre *East Coast* y *West Coast* en el hip-hop de Estados Unidos (Cf. Fernandes 2011).

Figu es un *b-boy* (bailarín de hip-hop) que también inició en esta práctica a inicios de los 90. Su versión de cómo empezó a aparecer el hip-hop en Medellín es parecida a la del Mago (siendo los dos de lugares muy distintos), pero agrega algo más:

Ese tipo de rap tan malevaje. Se llamó malevaje al rap del sur porque es rap de gánster, pero el rap inició siendo de pandilleros. La historia del hip-hop, los primeros *rappers*, los primeros *b-boys*, eran de combos duros. El rap lo trajeron fue los pillos, pero ellos en este momento y en ningún momento le cantan al pillaje que ellos manejan porque esa no es la idea del rap, ¿cierto? [...] Ya llegó a mucha gente, a personas buenas, pero el rap era de bandidos, aquí el que bailaba *break* era un bandido e ir a la Piloto era una calentura, que por aquel era de Manrique y aquel de otro combo pero bailaba *break*

pero no se podían ver así bailaran *break* [...] Henry del INEM nos influenció y nos enseñó a todos, se perdió del mapa y se volvió uno de los duros [jefe en una dinámica delincencial] de Aures [Comuna 7- Robledo], y como a todo los duros les dan de piso [los matan], lo mataron y del hombre no se hizo bulla, porque no cantaba pero bailaba. Pero a más de uno de los que baila y ahora canta, él lo inició.⁷

Izaya es cantante de hip-hop, inició a finales de los 80 como muchos: casetes que empezaron a llegar y entre amigos los escuchaban. La versión del inicio del hip-hop que él brinda tiene más matices que las que he revisado hasta ahora:

Nosotros éramos muy gonorreos, y parchábamos con la *Clicka underground* y llegábamos y decían aquí llegaron estos maricas, y la historia del hip-hop en Medellín siempre ha estado documentada por los mismos lados. Entonces casi siempre son las mismas personas, pero es que alterno a esos protagonistas había muchos lados. Y esa filosofía de estar empandillados siempre fue por la *Clicka* porque es que esos manes eran los únicos que uno conocía.⁸

Rulaz Plazco es quizás uno de los mayores representantes que ha tenido el hip-hop de Medellín, ha hecho graffiti, ha sido Dj, ha practicado el baile, pero principalmente siempre ha sido cantante de rap. Desde reconocidas agrupaciones a nivel nacional e internacional, hasta su trabajo como solista con sus búsquedas. Hablando de cómo llegó él al hip-hop, cuenta que simplemente era lo único que había en el barrio, que quizás si la salsa o el jazz hubieran estado allí presentes, la historia sería otra.⁹

Estas cuatro historias tienen varias cosas en común. La primera, es que son *hoppers* que empezaron por los mismos años en los que se decía que el hip-hop había llegado para “salvar” a los jóvenes de la “violencia”. Lo segundo, es que ninguno de ellos logra ver esta salvación o supuesta práctica que venía desde afuera para arreglar problemas que ya llevaban bastante tiempo en Medellín. Y lo último, con lo que quiero seguir, es que en muchas de sus historias el hip-hop no fue una gran elección de vida, o premeditado acuerdo. Más bien, eran elementos de socialización que empezaban a aparecer en sus entornos.

Para entender esto último, es importante detenerse un momento en lo que llaman “violencia” y su relación con jóvenes en la ciudad. Si uno busca razones para entender esta relación, normalmente encuentra lo que llaman “factores

protectores”, “riesgos” o relaciones de causalidad. (Cf. Rubio 2007; Duque *et al.* 2007). Es decir, las razones para explicar la violencia entre jóvenes de la ciudad, han gravitado alrededor de la falta de oportunidades y las debilidades de las instituciones (familia, estado, educación, etc.).

En mi trabajo desde diferentes entidades (públicas y privadas), haciendo investigación sobre violencia, he tenido la oportunidad de hacer entrevistas a diferentes personas que de una u otra manera estuvieron involucradas en dinámicas de violencia. Desde personas que estuvieron en alguna milicia urbana de la guerrilla en la ciudad, pasando por los integrantes de combos,¹⁰ hasta los desmovilizados de los bloques urbanos del paramilitarismo. Cuando uno revisa estas historias de vida, encuentra que es muy difícil establecer una perfecta correlación entre las historias de vida y su participación en alguna práctica delictiva. Por el contrario, en estos relatos se encuentran familias estables, afectuosas, posibilidades de educación, amigos, prácticas cotidianas, pero también aparecen escenarios totalmente opuestos.¹¹ También, al buscar las historias de vida de aquellos que han practicado algo cercano al hip-hop, los relatos tienen todos los matices que podrían encontrarse en aquellos que estuvieron involucrados en alguna práctica delictiva.

7. Figu, B-boy. Entrevista, 19 de febrero de 2012.

8. Izaya, rapero. Entrevista, 22 de mayo de 2013.

9. Rulaz Plazco, rapero. Entrevista 05 de noviembre de 2013.

10. “Combos” ha sido la palabra de mayor uso para referirse a las agrupaciones de jóvenes alrededor de alguna práctica delictiva. Otras palabras que también se usan han sido “pandilla”, “banda” o “parche”; aunque todas éstas varían según quién las enuncia y el contexto.

11. En mi tesis de maestría reviso muchas de las historias de vida de personas que estuvieron en grupos delictivos y en los que están en alguna práctica delictiva. En estas historias no hay un “patrón” o normalidad, todas tienen matices que según la lectura se podrían usar para darle la razón a una u otra forma de control, o institución.

12. Algunos de estos fenómenos fueron la llegada de conciertos como el "Festival Ancón" a principios de la década de los 70, donde se suponía que esto venía a dañar la moral antioqueña. Luego, en los primeros años del narcotráfico se entendía éste como un mal que venía a corromper a los jóvenes de la ciudad (Jaramillo, 2013).

13. También para el caso de Medellín, se encuentra el trabajo de Pilar Riaño sobre el barrio Antioquia (2000), en el que muestra como varias décadas de representación sobre esta zona de la ciudad crearon todo un compilado de imágenes y sujetos que aún siguen vigentes.

En ese sentido, las explicaciones sobre el involucramiento de jóvenes en una u otra práctica siguen siendo insuficientes, al ser explicaciones deterministas y de correlación. Dada esta insuficiencia, vale la pena ir un poco más allá, hasta la emergencia misma de lo joven en Medellín. De manera breve, sólo basta con decir que, como ocurre en todos los contextos, lo joven en Medellín emergió desde unas prácticas y situaciones específicas. Quizás desde antes lo joven ya existía, pero para el caso Medellín existe un periodo específico en el que lo joven se mediatiza y problematiza construyendo gran parte de la plataforma de representación que lo ha acompañado hasta hoy.

Mariana Chaves (2005) construye un buen compendio de las formas en que lo joven emerge en un contexto determinado y cómo se construyen sus representaciones. Entre las muchas formas en que emerge lo joven en un contexto, Chaves resalta: el joven como incompleto, como víctima (y victimizado), como ser peligroso, como ser del futuro, entre otras. Además, encuentra la autora que en estas representaciones sobresalen algunos discursos que guían esta representación, de ellos se destacan varios: el del pánico moral, el de la patología social y el sociologista. Para Medellín, el compendio de Chaves ocurrió a cabalidad. Al revisar apartes de algunos de los eventos que

involucraron a jóvenes en Medellín entre la década de los 70 y 90, es fácil encontrar cómo se fueron hilando las representaciones con los discursos. Lo primera representación que apareció, entre la década de los 70 y principios de los 80, fue el joven como víctima. Era el discurso “sociologista” que los ubicaba en un escenario donde varios fenómenos aterrizaban sobre la juventud sin posibilidad de que los jóvenes pudieran hacer algo al respecto.¹² Luego, en el primer lustro de los 80, el discurso empezaba a girar hacia la patología social y el pánico moral; es decir, los jóvenes ya no eran víctimas, sino que se les trataba como “peligrosos”, “riesgosos”, o en el peor de los casos: “enfermos”. Ya era posible pensarlos como culpables. Esta era la representación dominante a mediados de los 80, la cual funcionaba no solo como un señalamiento, sino como un sistema de representaciones (Hall 2010b) y, además, estaba situada y corporizada en sujetos específicos: jóvenes hombres de alguno de los barrios marginales o periféricos de Medellín.

Como han mostrado algunos autores tanto a nivel teórico como para el marco específico de los jóvenes y Colombia, una representación funciona en dos niveles en paralelo. Por un lado, aplanan los rasgos de la diferencia, homogenizan y encasillan a un rango amplio de sujetos que se imaginan iguales, por otro, los sujetos representados van naturalizando dentro de su propia búsqueda identitaria esos rasgos planos (Hall, 2010c). Es en esta tensión representacional donde se disputa la identidad, es desde esto donde interesa ver cómo se construye el sujeto joven en Medellín.¹³ Como lo explica Serrano para el caso colombiano:

De un tiempo para acá ser joven se volvió sinónimo de ser violento, lo cual en un escenario de fuerzas encontradas, legitima la acción de aquellos sectores sociales que deciden tomar la justicia por su mano [...] Pero tal vez, lo más complejo de este fenómeno viene dándose en el momento en que los jóvenes se apropian de dicha asociación y empiezan a representarse y construir su lugar social desde el discurso de la violencia (Serrano 2005: 130).

A diferencia de Serrano, no creo que esa “apropiación” sea tan consciente, más bien creo que al ser un sistema de representaciones no sólo son conceptos separados como “jóvenes” o “violencia”, sino que funciona como “[...] modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos[...]

de sujetos) en un contexto determinado bajo unas características específicas. En últimas, tiene que ver con la producción del sujeto joven en contextos de violencia. Un ejemplo específico para Medellín de esto lo da alguien que durante un tiempo estuvo involucrado con dinámicas delictivas:

La hermana mía me llamaba que “vea usted nos va a hacer matar, usted está viniendo por acá a dar bala”. –Yo no me estoy metiendo. “Que vea que usted nos va a hacer matar”. [...] –Yo con nadie me estoy metiendo por allá, yo no salgo siquiera de la casa, por no darle de qué hablar a la señora, pa’ que no tenga que sacarme de aquí de la casa, yo no estoy metido en nada de eso y prácticamente eso fue lo que me metió en la cabeza, que ellos querían que yo fuera malo, de que yo me metiera en los conflictos.¹⁴

En suma, se trata de producciones de verdad que permean vastos espacios y tiempos y sobre los cuales la agencia está restringida por la propia historia y por el contexto. Por agencia, quiero entender las posibilidades de movilidad, creación y participación en esquemas de localización temporales que construyen modos de pertenencia inestables según unas coyunturas específicas (Grossberg 2003) como las expuestas anteriormente.

Es en este sentido en el que deben problematizarse un poco las nociones deterministas para que un joven de Medellín esté en una u otra práctica, finalmente la emergencia del sujeto joven en Medellín tuvo a sus espaldas todas estas instituciones de ordenamiento del sentido. Con las explicaciones anteriores, encuentro que lo único que pueden tener en común jóvenes que emergen en condiciones similares, pero que eventualmente terminan en prácticas muy distintas, es el escenario histórico de lo que ha significado ser joven en la ciudad.

Con lo anterior, vale la pena retomar los diferentes relatos que aparecen desde el hip-hop en aras de rastrear un poco las formas en que esta práctica empezó a titularse como una “alternativa a la violencia”. Con esto quiero retomar la tesis de Frith (2003) de que no existen unas creencias pre-musicales que luego se reflejan nítidamente en la práctica musical, sino que la misma práctica musical, su desarrollo en el tiempo y espacio, va construyendo el correlato identitario mismo de la práctica, cimentando sus apuestas, silencios y discursos, además: “[...] Hacer música no es una forma de expresar ideas; es una forma de vivirlas [...]” (Frith 2003: 186).

No obstante, buscar el desarrollo de esto no es fácil para el caso de Medellín. El único libro que intenta contar una historia del hip-hop es “Somos Hip-hop. Una experiencia de resistencia cultural en Medellín” (Arteaga 2008). En este se dan cuenta de varios inicios o formas de emergencia en la ciudad. Una primera, en los 80, muestra un hip-hop llamado “comercial”, que se limitó al baile y, como complementa “El Mocho” en una entrevista, fue un hip-hop de clases altas.¹⁵ El segundo momento, que parece más cercano a lo que busco acá, fue ese en el que el hip-hop llegó a muchos barrios de la ciudad en la década de los 90, y fue en este momento de emergencia en el que se identifica a esta práctica como una “alternativa a la violencia”. La introducción de este texto deja muy clara la posición de la práctica frente a su época: “[...] Al ritmo de baile, rap y graffiti cientos de jóvenes sentaron una posición a través de una práctica artística que se constituyó en un canal de expresión y en una plataforma para experiencias organizativas, educativas y socioculturales [...]” (Arteaga 2008: 9).

Retomando la construcción de lo joven en Medellín, es claro que una de las más grandes apuestas para disminuir la violencia en la década de los 90 era fortalecer las instituciones de control hacia los jóvenes de barrios llamados “periféricos” o “marginales”.

14. Camilo, desmovilizado. Entrevista. 27 de junio de 2010.

15. “El Mocho” es otro de los hoppers que ha estado en la práctica desde sus inicios a principios de los 80. La entrevista es “Entrevista Hip Hop Colombia HHC 2-1 MEDELLIN - El Mocho”. <https://www.youtube.com/watch?v=ZZ9wEYUCbW4>. (10/10/15).

16. Julio, B-boy, entrevista, 20 de enero de 2012.

17. Izaya, rapero, entrevista, 22 de mayo de 2013.

Esta década tuvo varias iniciativas que apuntaban a ello. Una de ellas, y quizás la que más propuestas secundarias apoyó, fue la Consejería de la Presidencia de la República para Medellín. Liderada por María Emma Mejía, tenía como misión: “[...] contribuir con la reconstrucción del tejido social, la articulación de la Sociedad Civil y el restablecimiento de su relación con el Estado [...]” (Mejía 1991: 84). Aunado a esto contaba con una rama principal que se centraba en programas para jóvenes, la cual usaba fondos nacionales e internacionales para incentivar iniciativas juveniles y un rubro importante iba destinado para mejoras del espacio público y centros de encuentro para jóvenes.

La Consejería reunía, en cierto modo, las voces de expertos, medios, élites y gobiernos, los cuales llevaban algunos años demandando un fortalecimiento de las instituciones para controlar y ocupar el tiempo de los jóvenes de barrios “periféricos” y así evitar su “ingreso” a la violencia (Jaramillo 2013). Este periodo de consolidación del trabajo de la Consejería, coincide con lo que en el libro de hip-hop citado antes es llamado como el “vínculo institucional” (Arteaga 2008: 19). Sin ir muy lejos, en 1994 se dio el primer concierto de hip-hop con alcance municipal en Medellín. Este concierto, fuera de los invitados musicales, contaba con una fuerte

presencia de un “componente formativo” (Arteaga 2008: 22), el cual estaba integrado por talleristas de la alcaldía de Medellín y “expertos” invitados de otras ciudades.

Es en esta época, inicios de los 90, cuando empiezan a tejerse las contradicciones, lo que se quería decir del hip-hop y lo que se quería callar. Algo que llama la atención se encuentra en la introducción del texto que he mencionado hasta ahora sobre la historia del hip-hop en la ciudad: “[...] La historia de esos bailarines no podrá ser contada, al menos en estas páginas, muchos murieron, otros migraron y la gran mayoría hacen parte de otro estilo de vida, que no es el hip-hop [...]” (Arteaga 2008: 9).

Cuando uno revisita la historia de Figu, mostrada anteriormente, o la de Julio, otro bailarín que explica que la Alcaldía intentó cooptar el mensaje de los jóvenes desde los 90 como condición para apoyarlos,¹⁶ encuentra a esos “otros” bailarines que dice el libro no ser parte del hip-hop, cuyas historias “no podrán ser contadas”, a pesar de que hoy siguen siendo bailarines activos. Adicionalmente, si se contrastan espacios e historias, se encuentran esas mismas contradicciones. Un caso específico, es lo que cuenta Izaya sobre uno de los lugares fundacionales del hip-hop en la ciudad, la discoteca *Hip-hop place*: “[...] entonces cuando parchábamos en Pedregal y allá planeaban robos de joyerías, y llegaban los viernes para ir a celebrar a la *Hip-Hop Place* y eran los mismos de la *Clicka* pero no se había formado [...]”.¹⁷ Sobre este mismo lugar, el libro en cuestión dice: “[...] Una discoteca los viernes, sábados y domingos, pero que además se perfilaba como un centro educativo, que servía para planear y diseñar iniciativas, realizar charlas-talleres y video foros [...]” (Arteaga 2008: 21).

Con los fragmentos anteriores no quiero decir que hay una versión real y una ficticia, sino mostrar que quizás las dos cosas ocurrían a la vez, que no había posibilidad de detectar “buenos” o “malos” y que muchos de los jóvenes que estaban de una u otra manera delinquiendo también disfrutaban de las dinámicas de emergencia del hip-hop, algunos como espectadores, oyentes, otros como activos integrantes del hip-hop, como lo mostraba en un testimonio al principio de este texto. Lo que parece ser que ocurrió entonces, con el fortalecimiento del hip-hop en los 90, es que el llamado “vínculo institucional” sí exigía una separación antagónica artificial entre actores que estaban profundamente imbricados por la constitución misma de los barrios y por el funcionamiento de lo que se llamó la “violencia” en la ciudad.

Varios autores que han estudiado la dinámica de lo joven en Medellín y otras ciudades, parecen mostrar a la calle, a los lugares de socialización de jóvenes, como espacios “des-institucionalizados” (Cf. Martín-Barbero 2000; Perea 2000; Garcés 2011), donde la mirada adultocéntrica no tiene cabida y donde lo que se imagina como “joven” tiene un total control sobre el espacio. No obstante, cuando uno revisa las políticas públicas, los discursos de control y demás flujos sobre este tema, encuentra que de distintos modos el control está allí presente, incluso los mismos grupos delincuenciales replican estas prácticas de control institucional (Jaramillo 2013). Como lo explica Hebdige –bajo una mirada althusseriana, en su trabajo sobre subculturas en la Inglaterra de la posguerra– las instituciones no funcionan bajo “ideas dominantes” o directas, sino que son sutiles articulaciones ideológicas entre diferentes nodos de transmisión, a saber: la familia, la educación, los medios y los entes estatales. (Hebdige 2004). En este sentido, la ideología es eficaz, explica Hall, porque funciona en niveles menos visibles, en canales de transmisión que se presentan como “naturales” (Hall 2010a). Una ideología, para Hall retomando la obra de Gramsci, es una forma de entender el mundo que se manifiesta fluidamente en varios frentes en simultáneo: artes, leyes, economía, etc.

Es de este modo que entiendo la dinámica de control hacia los jóvenes que empezó a aparecer en Medellín a finales de los 70 y principios de los 80 con los primeros brotes de violencia ligada al narcotráfico en la ciudad. Primero, como opiniones y debates morales desde varios frentes y, luego, como políticas públicas y articulación de varios actores alrededor de esto.

Retomando la historia del hip-hop, encuentro que en esta articulación de actores, en este pequeño frente que se armaba bajo el título de “prevención de la violencia” o “alternativas a la violencia”, el hip-hop tomaba un papel importante a principios de los 90. Como lo explicaba en la tesis, no sólo las instituciones tradicionales hacían parte del control (familia, estado, educación e iglesia), sino que también se pretendía tener injerencia sobre otros momentos como el tiempo libre (Jaramillo 2013). Es acá, donde el hip-hop funcionaba muy bien, en tanto era una práctica que llevaba más de una década en casi todos los barrios de la ciudad que se entendían como “violentos” y que, con muy poca inversión (relativamente), se podía tener incidencia sobre lo que esta práctica debía sugerir, inspirar, y en muchos casos, transmitir directamente, como ha sido el caso de sus letras.¹⁸

Lo anterior es claro en el libro del que he hablado acá, pero también en las mismas intuiciones de los *hoppers* que llevan varias décadas en el hip-hop y que tratan de entender sus diferentes etapas:

La segunda ola fue porque los políticos se interesaron en el hip-hop en los 90. [...] Después de los 2000 aparecen las escuelas del hip-hop. Viendo esto como una industria. [...] Me preocupan mucho esos grupos que se están haciendo dependientes de la alcaldía, de las corporaciones locales, porque eso no debe de ser así.¹⁹

18. En muchas prácticas musicales y en especial en el hip-hop, se suelen leer las letras como significados transparentes de lo que se quiere decir, lo que se piensa y lo que se representa (Cf. Garcés, 2010; Salcedo 2010).
19. "Entrevista Hip Hop Colombia HHC - El Mocho". <https://www.youtube.com/watch?v=ZZ9wEYUCbW4>. (10/10/15).

Como lo explica Karbusicky (1971) en su trabajo sobre arte y sociedad, una práctica artística que emerge suele estar mediada por las elecciones institucionales sobre lo deseable de la práctica y lo que debe callarse. Esto está cruzado por intenciones pedagógicas y por lo que se quiere que llegue al espectador final, el mensaje y la intención de la práctica. En este sentido, el hip-hop en Medellín no sólo se adscribía a un discurso institucional como estrategia contra la violencia, sino que también replicaba los mismos estereotipos de inmovilización y proscripción que están presentes en la emergencia de lo joven en un contexto específico:

Hay que darse a la tarea de intentar reconocer cuáles son las características y las especificidades del sujeto juvenil urbano, que actúa en el espacio público. La pista para este reconocimiento la aportan

20. Su conferencia en TedX-Bogotá fue titulada como "Henry Arteaga - Combatiendo la violencia con arte y hip hop": <https://www.youtube.com/watch?v=t9M8NRG3ebk>. (20/10/15). Esto es significativo, en tanto la plataforma Ted es de alcance mundial.

21. "Entrevista: Crew Peligrosos, está de moda". <http://hsbnoticias.com/noticias/entretenimiento/entrevista-crew-peligrosos-est%C3%A1-de-moda-74449>. (15/10/15).

22. Adicional a este viaje, el grupo ha tocado con Juancho Valencia en el Teatro Colón de Bogotá. Como lo explica Nathaly Gómez en su trabajo, Valencia ha sido uno de los que ha marcado las separaciones de otredad en la Nueva Música Colombia, donde se marcan delimitaciones entre lo urbano y lo "otro" rural, que tiene que ver con la creación y alimentación de los estereotipos de lo diferente (Gómez, 2015).

en primera instancia aquellas estéticas que se tejen alrededor de las músicas juveniles, el vestuario, los escenarios de participación, los elementos gráficos privilegiados por cada grupo, los lenguajes y diversas prácticas, son referentes desde donde se expresan las sensibilidades que se ligan a su elección identitaria (Arteaga 2008: 28).

En este sentido, y más cuando dentro del mismo hip-hop se dice que es más que "música" o "arte", el hip-hop estaba funcionando como un eslabón de un discurso propio de las instituciones acá mencionadas.

Como decía el "Mocho" en un fragmento anterior, para la década del 2000 el hip-hop empezó a surgir como una pequeña industria local. Ya no era sólo el "vínculo institucional", sino que empezaron a emerger salas de grabación y producción en la ciudad. No obstante, muchos de estos proyectos que se pretendían "comerciales" o con el propósito de romper las barreras locales del mercado de la música, seguían atados a lo que estaban diciendo o haciendo por la "violencia" en la ciudad.

Si uno revisa superficialmente la historia del grupo de hip-hop Peligrosos Crew, que quizás ha sido

el que mayor alcance ha tenido en la ciudad, encuentra que su proyecto tuvo fuerza precisamente por estar ligado a estos discursos. En sus inicios como escuela de hip-hop, como grupo que empezaba a consolidarse, estuvo acompañado por un fuerte apoyo del Presupuesto Participativo de la Comuna 4 de Medellín (Garcés 2009). Durante este tiempo, el discurso de la violencia, de prevención, siempre ha estado presente. Desde el hecho de que los mismos estudiantes de allí dicen estar precisamente en la escuela para no terminar en algo diferente, como lo mostraba al principio de este texto, y que tiene que ver con aquel destino pre-construido que parece estar presente como una amenaza inevitable en sujetos que nacen en lugares específicos de la ciudad, hasta las mismas entrevistas al director de esta escuela y cantante, Henry Arteaga.²⁰

Pero ello no termina allí, pareciera que estas prácticas saben adscribirse a diferentes discursos institucionales según unas coyunturas y así reforzar el llamado “vínculo institucional” que tantos réditos trae. A pesar de que el discurso de la prevención de la violencia sigue presente, llama la atención que en los últimos años Crew Peligrosos encontró otro discurso que ya venía ganando terreno en otros ámbitos artísticos del país:

Llegamos amando más nuestro país, convencidos de que tenemos que defender nuestras culturas indígenas, de que nuestras composiciones tienen que enaltecer toda esa tradición ancestral que trae nuestro territorio ‘Cariba’, así lo llamamos. Llegamos cuestionándonos en muchas cosas de por qué no hacemos nada para defender nuestro territorio ancestral, y lo importante de todo esto fue ese cambio espiritual que tuvimos y ese acercamiento con la tierra. Y pensamos comunicárselo a través de un documental que va a salir el 24 de febrero.²¹

Lo anterior respondía Henry Arteaga de Peligrosos Crew ante la pregunta por un viaje que tuvieron por el norte de Colombia, patrocinado en gran parte por Red Bull.²² Lo “tradicional”, “ancestral”, “el territorio” es parte del “giro multicultural” que ha venido ocurriendo en Colombia desde la década de los 90, y en el que se reconocen “afueras” de la cultura dominante nacional (Restrepo 2007) y se marcan estereotipos de otredades que encierran a diferentes tipos de poblaciones, pero que últimamente, con mayor fuerza, han encontrado otros canales de despliegue como ha sido la música, en especial, la NMC (Nueva Música Colombiana), que ha logrado: “[...] la apropiación, valoración y exaltación de

la diferencia que, en combinación con su capitalización, da como resultado un boom étnico que trae consigo su mercantilización visibilizada en el turismo, productos, tradiciones, etc. [...]” (Gómez 2015: 44).

En definitiva, pareciera ser que el hip-hop, desde la década de los 90 hasta ahora, ha encontrado en los discursos institucionales canales de promoción y crecimiento. Desde la estereotipos de lo joven, pasando por la “prevención de la violencia”, hasta llegar en última instancia a la adscripción al discurso multiculturalista de la “nueva música colombiana”. Cuando uno mira con detalles estas diferentes etapas, encuentra en común en ellas que siempre se han marcado como un “afuera” social que está trabajando para el cambio de una “mayoría”, de un “adentro” con “problemas”. No obstante, cuando se revisan las historias y se buscan estas diferencias, es difícil encontrar estos antagonismos en las historias de vida de gente que por diferentes circunstancias termina en una u otra práctica. En las historias de aquellos que estuvieron en contacto con la delincuencia en Medellín, desde muchos frentes, no hay forma de dar cuenta de algunas circunstancias totalmente diferentes, ni encontrar factores que demarquen una división entre personas o hechos sociales (Jaramillo 2013).

Reflexiones finales

Las anteriores notas no son un ataque a la historia del hip-hop en Medellín, ni busca menoscabar una práctica que con casi tres décadas ha construido toda una suerte de quehaceres y oficios que crean una red de significados compartidos y, más importante, ha sido vital en la búsqueda de sentido para muchos. Lo que he buscado acá tiene que ver más con la construcción de estas prácticas, con las formas que han tomado durante su emergencia y con las estrategias que han mediado en este camino.

Esto también tiene que ver con lo que se ha llamado en Medellín como la “violencia”, que en muchos escenarios y durante mucho tiempo se entendió como algo que llegaba desde “afuera”, atacaba a los jóvenes y en esta metáfora socio-espacial, aparecía también el hip-hop como un “salvador” ante este agente extraño que invadía los barrios. Como lo explica Ana María Ochoa (2006), existe la tendencia a describir la violencia y la música como fuerzas encontradas que crean relaciones causales (ej. algunas músicas producen violencia, otras músicas previenen violencia), pero que ignoran que todas estas prácticas están imbricadas en el mismo “adentro”, dado que sus formas de emergencia, de transición y de despliegue están atadas a las mismas materialidades y cotidianidades de barrios y comunas.

Lo que quiero analizar con esto es que las prácticas musicales o artísticas en Medellín siempre han jugado un papel importante, incluso en los años de mayor violencia en la ciudad, pero al haberlas adscrito a un discurso de prevención, de salvación, han hecho eco de aquel discurso de sin-salida, o de destino proscrito por el que han pasado los jóvenes de la ciudad. El problema con esto es que inmoviliza cualquier posibilidad de agenciamiento de la propia existencia, si para algunos el ser delincuente era algo que estaba escrito antes de que lo fueran, pareciera ser que para otros el ser *hopper* o raperero, también es una proscripción más, una obligación ante el fuerte destino que se les ha construido con anterioridad.

En últimas, deben seguir existiendo estas y muchas más prácticas y quizás muchas de estas realmente prevengan que uno u otro joven terminen delinquiendo, pero su forma de repliegue y expansión no puede estar usando los discursos que durante varias décadas han inmovilizado lo joven en Medellín y en otras ciudades, al convertirlos en sujetos de futuro que deben ser intervenidos mediante la labor de las “instituciones” y que, “inevitablemente”, caerán en “malos caminos” si no se hace algo al respecto. Finalmente, la mejor forma, quizás, de prevenir la violencia no es decidiendo sobre el futuro de los jóvenes, ni haciendo eco de profecías sobre su destino, sino alimentando a estas prácticas desde su quehacer. Más allá de lo que diga o no una práctica, lo que signifique, lo que calle, la apuesta debe ser técnica, el presupuesto designado a estas prácticas (no sólo al hip-hop) no debe depender de su adscripción institucional, sino de sus posibilidades de expansión, de aprendizaje.

Un joven que en su barrio encuentra dos fuerzas discursivas, una que dice que presuntamente va a delinquir y otra que dice que la única salida es estar en el hip-hop o en otra cosa similar, debería tener la posibilidad de hacer sus propias búsquedas, porque quizás no todos querrán ser raperos, o bailarines, y es allí donde el presupuesto y las iniciativas deben estar presentes, sin nociones del deber-ser, pero con material y conocimiento para que cada quién encuentre algo en lo que gastar el tiempo por fuera de la mirada institucional que intenta pre-construir el sentido dadas unas nociones de ordenamiento moral que desdibuja el agenciamiento.

Como lo decía uno de los testimonios con los que inicié este texto, no se trata de decir que se está “sacando gente de la calle”, sino crear espacios para borrar esos “afueras” y “adentros” y hacer de cada práctica una opción con posibilidades reales y no una mera alternativa. Lo paradójico de este testimonio, es que es dicho por un integrante de una escuela que ha basado su discurso en eso de “sacar jóvenes

de la violencia”, lo que indica que quizás todos ellos lo saben, están conscientes en el fondo de que nada se está haciendo al respecto, pero dadas las formas en que las políticas institucionales basan sus intervenciones en indicadores de gestión, de impacto, etc., es necesario dar esos “titulares”, esos “manifiestos de salvación”; de lo contrario, no tendría sentido para una entidad (pública o privada) valorar su apoyo o presupuesto en una u otra práctica.

Referencias citadas

- Arteaga, Henry. 2008. *Somos hip-hop. Una experiencia de resistencia cultural en Medellín*. Medellín: UT cuatro elementos.
- Chaves, Mariana. 2005. “Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea”. Última Década CIDPA. (23): 9-32. Recuperado de: <http://www.scielo.cl/pdf/udecada/v13n23/art02.pdf> (05/08/11)
- Duque, Luis F., Klevens, Joanne y Montoya, Nilton E. 2007. “Conductas socialmente indeseables asociadas a agresores y resilientes. Un estudio de caso y controles en Medellín Colombia. 2003-2005”. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*. 25 (2). Recuperado de: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/fnsp/article/view/100>. (09/08/15).
- Fernandes, Sujatha. 2011. *Close to the edge. In search of the global hip-hop generation*. Sydney: Newsouth.
- Foucault, Michel. 1988. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*. 50 (3): 3-20. Recuperado de: [http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A\(10710/15\)](http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A(10710/15)).
- Frith, Simon. 2003 [1996]. “Música e identidad”. En: *Cuestiones de Identidad Cultural*. Hall, Stuart & Du Gay, Paul (eds.). pp. 181-214. Buenos Aires: Amorrortu.
- Garcés, Ángela. 2009. Etnografías vitales: música e identidades juveniles. Hip-hop en Medellín. *Folios*. (21-22): 125-140. Recuperado de: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/folios/article/view/6436/5906> (09/10/15).
- , 2011. Juventud y comunicación. Reflexiones sobre prácticas comunicativas de resistencia en la cultura hip hop de Medellín. *Signo y Pensamiento*. 30 (58): 108-128. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2466> (09/08/15).
- Gómez, Nathaly. 2015. “Invenciones de la colombianidad: Nueva Música

- Colombiana". Tesis de maestría en estudios culturales. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Grossberg, Lawrence. 2003 [1996]. "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?". En: *Cuestiones de Identidad Cultural*. Hall, Stuart & Du Gay, Paul (eds.). pp. 181-214. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. 2010a. [1986]. "La importancia de Gramsci para el estudio de raza y etnicidad". En: Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine; *et al.* (eds.). *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 257-286. Popayán: Envión.
- . 2010b [1997]. "El espectáculo del Otro". En: Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine; *et al.* (eds.). *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 419-446. Popayán: Envión.
- . 2010c [1997]. "El trabajo de la representación". En: Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine; *et al.* (eds.). *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 447-482. Popayán: Envión.
- Hebdige, Dick. 2004. *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.
- Jaramillo, Juan Diego. 2013. "¿'Entrar' o 'salir' de la violencia? Construcción del sentido de lo joven en Medellín desde el graffiti, el hip-hop y la violencia". Tesis de maestría en estudios culturales. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Karbusicky, Vladimir. 1971. "La interacción realidad-obra de arte-sociedad". En: Silbermann, Alphons, *et.al. Sociología del arte*. Pp. 133-154. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Martín-Barbero, Jesús. 2000. "Cambios culturales, desafíos y juventud". En: Carvajal, Luz E. (ed.). Pp. 21-50. *Umbrales: cambios culturales, desafíos nacionales y juventud*. Medellín: Corporación Región.
- Mejía, María E. 1991. "La relación Estado-Sociedad civil. El caso Medellín". Recuperado de: http://www.repository.fedesarrollo.org.co/bitstream/11445/1865/1/Co_So_Diciembre_1991_Mej%C3%ADa.pdf (10/10/15).
- Ochoa, Ana María. 2006. A manera de introducción: la materialidad de lo musical y su relación con la violencia. *Revista Transcultural de Música* (10). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82201001> (03/04/15).
- Perea, Carlos Mario. 2000. "La sola vida te enseña: subjetividad y autonomía dependiente". En: Carvajal, Luz E. (ed.). *Umbrales: cambios culturales, desafíos nacionales y juventud*. Pp. 21-50. Medellín: Corporación Región.
- Restrepo, Eduardo. 2007. El "giro al multiculturalismo" desde un encuadre afro-indígena. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12 (2): 475-486. Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/jlat.2007.12.2.475/abstract> (05/06/15).

- Riaño, Pilar. 2000. "¿Por qué a pesar de tanta mierda este barrio es poder? Historias locales a la luz nacional". *Revista Colombiana de Antropología*, 36: 50-83.
- Riaño, Pilar, Lacy, Suzzane y Agudelo, Olga. 2003. *Arte, memoria y violencia. Reflexiones sobre la ciudad*. Medellín: Corporación Región.
- Rubio, Mauricio. 2007. *Pandillas, rumba y actividad sexual: desmitificación de la violencia juvenil*. Bogotá: Universidad Externado.
- Salcedo, María Teresa. 2010. "Sonidos y heteroglosas de la transgresión en Colombia: inversiones rituales de la cultura hip-hop y la música electrónica". En: *Quaderns-e* (15): 20-33. Recuperado de: <http://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/239103/321378> (08/10/12).
- Serrano, José Fernando. 2005. "La cotidianidad del exceso. Representaciones de la violencia entre jóvenes colombianos". En: Ferrándiz, Francisco y Feixa, Carles (eds.). *Jóvenes sin tregua. Cultura y políticas de la violencia*. Pp. 129-144. Barcelona: Anthropos.

Entrevistas

- Figú, *b-boy*. Entrevista, 19 de febrero de 2012.
- Izaya, *rapero*. Entrevista, 22 de mayo de 2013.
- Rulaz Plazco, *rapero*. Entrevista, 5 de noviembre de 2013.
- Mc. Mago Real, *rapero*. Entrevista, 10 de abril de 2014.
- Camilo, *desmovilizado*. Entrevista. 27 de junio de 2010.

Mujeres peligrosas

Menstruación y limpieza de sangre

Mónica Eraso J.
Pontificia Universidad Javeriana

Resumen

En 1736 el médico francés Jean Astruc publica el “Tratado sobre las enfermedades venéreas” en donde asegura que el mal venéreo es una enfermedad endémica americana causada principalmente “porque entre ellos –los habitantes de las indias nadie se abstenía de hacer uso de las mujeres mientras estaban con sus reglas” (Astruc 1736: 249). En 1761 el mismo Astruc publica un segundo tratado, esta vez “Sobre las enfermedades relativas a las mujeres” en donde, además de introducir la palabra “menstruación” en el vocabulario médico, remarca la diferencia entre el sangrado de las mujeres europeas y aquél de las mujeres indígenas. Desde los aportes del feminismo decolonial, este texto analiza los tratados de Astruc como un desarrollo científico ilustrado del discurso teológico sobre la limpieza de sangre, proponiendo que éstos fungieron no solo como una tecnología de racialización, sino también como una tecnología de sexualización.

Palabras clave:

Feminismo decolonial, raza, limpieza de sangre, menstruación, diferencia menstrual, medicina.

Abstract: In 1736, french medical practitioner Jean Astruc publishes the “Treatise on venereal diseases” where he assures that the venereal evil is an American endemic disease caused mainly “because among them –the inhabitants from the indies- no one abstained from using their women while with their menses” (Astruc 1736: 249). In 1761 Astruc himself publishes a second treatise, this time “On all the diseases relative to women” in which besides introducing the word “menstruation” in the medical vocabulary, he remarks the differences between the blood of European women and that of indigenous women. Read from the contributions of decolonial feminism, this paper analyzes Astruc’s treatises as an enlightened and scientific development of the theological discourse on “blood purity”. There for I propose that this texts acted as a sexualizing technology as well as a technology of racialization.

Key words: Decolonial feminism, race, blood purity, menstruation, menstrual difference, medicine.

“El vampiro es la figura del judío acusado del crimen sanguinario de contaminar las fuentes del germen plasma europeo, trayendo la epidemia del cuerpo y de la decadencia nacional; o... la figura de la prostituta morbosa, o... quien pervierte el género”.

Donna Haraway (2004)

Hacia finales del siglo XV aparecen los primeros tratados médicos europeos sobre una enfermedad similar a la que hoy conocemos como sífilis (Fleck 1986: 23). Aún no sabemos si la enfermedad emergió en Europa en ese momento o si simplemente no existían tratados médicos anteriores que dieran cuenta sobre ella (Quetel 1990: 82); lo cierto es que desde entonces la manera en la que se ha significado la enfermedad ha tenido fuertes consecuencias políticas, bien porque a través de estos textos el cuerpo ha sido dotado de sentido, bien porque la enfermedad ha cargado consigo el estigma de ser un castigo por el pecado o bien porque la manera en la que ha sido narrada ha logrado vincular ideas sobre la patología con territorios determinados. La noción de contagio, tal y como fue articulada en las explicaciones sobre esta enfermedad, ha sido un nodo discursivo que permite comprender de qué manera la ciencia, en este caso la medicina, contribuye a consolidar, controvertir o fortalecer imaginarios sobre el cuerpo, imaginarios que no carecen de relevancia política, puesto que a través de ellos los cuerpos se organizan jerárquicamente.

Nuestra historia comienza en 1736 cuando el médico y anatomista francés Jean Astruc publica su *Tratado de las enfermedades venéreas*¹, un texto en el que se ocupa de “explicar de un modo exacto, claro y preciso, todo quanto [sic] mira al origen, nacimiento y propagación del mal venéreo” (Astruc 1772, Tomo I: VI). La tesis central de Astruc era que el mal venéreo no se había originado en Europa sino que había sido llevado de las islas Antillas hacia Europa por Colón y sus navegantes en el primer viaje de regreso a comienzos del Siglo XVI. Su tesis no era nueva, ya desde el siglo XVI cronistas como Gonzalo Fernández de Oviedo sostenían que ese terrible mal era de origen indiano. La originalidad de Astruc consistía en que, animado por un espíritu ilustrado, nuestro médico logró dotar de veracidad científica una hipótesis que para el siglo de las luces no era más que un rumor.

En este texto procuraré mostrar la manera en la que el discurso de Astruc construyó una *diferencia menstrual* entre mujeres europeas y mujeres americanas

1. Tanto el *Tratado de las enfermedades venéreas* como el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* fueron revisados en una versión digitalizada en PDF.
2. Mc Clive (2004) plantea que la modernidad temprana fue un período de prolongada rivalidad entre la medicina greco-romana, basada ampliamente en la teoría humoral, y el advenimiento a partir de 1628 de nuevas teorías sobre la circulación de la sangre (Mc Clive 2004: 11).

(más específicamente antillanas) y de qué manera esta diferencia operó simultáneamente como una tecnología de *racialización* y de *sexualización* que ubicaba a cada uno de los grupos en lugares distintos dentro de la nueva jerarquización mundial de los cuerpos.

Comencemos mostrando la explicación que ofrece Astruc sobre el modo en que la enfermedad venérea se había originado a raíz de la “mala sangre” indígena, y en particular, de la sangre menstrual de las mujeres nativas americanas:

Los antiguos habitantes de la isla Española no podían menos de estar expuestos a muchas enfermedades muy considerables porque entre ellos nadie se abstenía del uso de las mugeres, mientras estaban *con sus reglas*: los hombres se entregaban como bestias al exceso de sus brutales pasiones, sin medida alguna: las mugeres aun estendían más que los hombres sus excesos. Entregábanse indiferentemente a todos los que se las presentaban, y aún muchas veces ellas los provocaban, especialmente en el tiempo de sus reglas, porque estando entonces el útero más caliente, aumentaba también la vivacidad de su temperamento (Astruc 1772, Tomo I: 249).

¿Qué relaciones existen entre la sangre acre y viciosa que Astruc adjudica a los indígenas, especialmente a las mujeres, y el discurso de la limpieza de sangre que funcionó como una tecnología de racialización? ¿Cuál es la relación entre la sangre menstrual de las mujeres europeas y la de las mujeres de los “países ardientes”? ¿Cómo quedan ordenados estos dos tipos de mujeres en el nuevo orden geopolítico que se estaba formando en el siglo XVIII? Estas serán las preguntas que guiarán el argumento de este texto. En un primer momento, mi intención es leer el discurso de Astruc como un desarrollo ilustrado del discurso teológico sobre la limpieza de sangre consolidado a partir del siglo XVI. Se deben hacer, sin embargo, algunas aclaraciones para entablar ésta relación, evitando al máximo las confusiones a las que pueden llevarnos las distintas connotaciones de la palabra “sangre”.

Sangre es un término inestable, su sentido sufrió grandes variaciones entre los siglos XVI y XVIII de modo que varias definiciones convivían y aún hoy conviven simultáneamente bajo la misma palabra. Aunque es casi imposible aislar cada uno de los sentidos que se entremezclan bajo el vocablo “sangre” (linaje, parentesco, herencia, humor, fluido),² rastrear algunas de las mutaciones que ha sufrido el sentido de estos discursos a partir del contexto en el que cada uno se enuncia, será clave para iluminar también las continuidades entre el discurso teológico y el discurso ilustrado. En particular, nos interesa ver cómo el discurso sobre la sangre en Astruc opera como una tecnología de sexualización y de racialización en la segunda mitad del siglo XVIII.

Cuando Astruc habla de sangre, lo hace en tanto que médico ilustrado: la sangre es el fluido fisiológico que recorre el cuerpo y del que depende en buena medida la salud o la enfermedad. Pero por fisiológica que se considerara, para el siglo XVIII la sangre acarrea consigo un componente metafísico: la teoría galeno-hipocrática inscribía el cuerpo en un orden universal entablando una doble cadena de semejanzas entre los cuatro humores y los cuatro elementos (aire, agua, fuego y tierra) y entre las cuatro estaciones y las cuatro edades del hombre. La sangre era la primavera y el aire que recorría el cuerpo. A pesar de que en 1628 el médico y físico William Harvey había publicado un tratado en donde explicaba la teoría de la circulación de la sangre rebatiendo algunos de los presupuestos de la teoría galeno-hipocrática, el mismo Harvey había inscrito su teoría en una línea de discusión de tipo teológico explicando que el movimiento, el calor y el espíritu, eran los factores que determinaban el comportamiento de la sangre (Matteoni 2009: 113-115). La discusión de Astruc se basa en la teoría galeno-

hipocrática de los fluidos, y por eso plantea que la causa primera del mal venéreo puede ser un “vicio o depravación de los humores” (Astruc 1772, Tomo I: 237).

La sangre a la que se hace mención en el discurso de “la limpieza de sangre” es también de orden teológico, pero relacionada con lo cristiano, no con lo pagano. La sangre es una sustancia de carácter simbólico-teológico que representa filiación: una ruta de viaje lineal que lleva desde los orígenes míticos de la humanidad –de acuerdo con la mitología cristiana– hasta cada individuo en particular. Tener cierta sangre significa pertenecer a un linaje determinado.

En el siglo XVI Europa representaba al mundo en tres continentes, cada uno de ellos asignado a un hijo de Noé: el hijo maldito, Cam, sería quien poblaría África, el hijo de la mitad, Sem, poblaría Asia y su hijo mayor, el favorito, sería el encargado de llevar las riendas del mundo poblando a Europa. Tres hombres, según el relato bíblico, ocupando lugares diferentes en las jerarquías terrenales de acuerdo al amor que Dios les profería, darían las bases teológicas del discurso racial (Mignolo 2003: 45).

En el texto de Astruc, la sangre se ubica en el cuerpo y la sangre menstrual es feminizada invocando las misóginas tradiciones europeas que la vinculaban con la contaminación, la suciedad y la virulencia³, pero, como veremos, las transforma gracias al componente racial. La sangre del discurso de la pureza de sangre, por el contrario, no es en principio un fluido corporal, sino una imagen trascendental vinculada a ciertos dogmas cristianos: a la sangre de Cristo y a los mitos bíblicos sobre el linaje; es una sangre metafísica que opera como símbolo de clasificación y jerarquización dentro de lo humano. Dos tipos de sangre, por tanto, o mejor, dos referentes distintos cobijados bajo la misma palabra.

Aunque es claro que ambos discursos se refieren a cosas distintas cuando utilizan la palabra sangre, entre uno y otro parecen existir ciertas continuidades, la más evidente es el vínculo entre sangre y raza. Raza, en los estatutos de limpieza de sangre de la península ibérica, significaba tener una mácula, una mancha en la genealogía: el hecho de descender de judíos o de musulmanes (Hering Torres 2011: 10). Astruc, en cambio, no habla de razas, pero constantemente hace referencia a una constitución sanguínea diferenciada entre europeos y americanos. En los párrafos que siguen, trazaré unas líneas de continuidad entre el discurso de *pureza de sangre* y las menciones a la sangre impura que recorre los cuerpos de los indígenas en los textos de Astruc. Lo que cambia sin embargo, y esto no es algo menor, es que la sangre, que en el siglo XVI era entendida más en términos simbólicos que

corporales, se hunde en el cuerpo a través del discurso médico, y lo que antes invocaba un linaje mítico queda convertido en diferencias *somáticas* entre los diferentes linajes. Mi tesis será que la sangre a la que se refiere Astruc, aunque fisiológica, carga consigo las connotaciones teológico-simbólicas del discurso de la limpieza de sangre. Su insistencia en la diferenciación entre una sangre europea sana y una sangre indígena y africana contaminada será un antecedente del racismo biológico del siglo XIX. Más concretamente, el discurso de la limpieza de sangre existe en los textos de Astruc como el subsuelo que le permite distinguir una sangre limpia y purificadora (la europea) de una sangre contaminada (la indígena y la africana).

En las disertaciones médicas de Astruc encontramos, por un lado, la cientifización de un antiguo relato según el cual el mal venéreo había sido llevado a Europa por Colón en su segundo viaje, relato en el que la lujuria y malas costumbres de los nativos americanos eran la causa para haber recibido tal castigo divino; por el otro lado, encontramos una serie de argumentos sobre la manera en que la enfermedad había supuestamente disminuido en los dos siglos y medio que había durado en Europa gracias a la *buena sangre* de sus habitantes. Aunque de manera invisible, aquí se encuentra el discurso de la limpieza de sangre

3. En el libro *Sexo y Razón*, Vázquez-García y Moreno Mengibar hacen un recuento de textos de la cultura europea que conciben los flujos menstruales como “prueba irrefutable de la inferioridad orgánica y mental de las mujeres” (1997: 392). Los autores se remiten hasta el Levítico “que penaba con la muerte al varón que mantuviese contactos sexuales con mujer menstruante” (1997: 393) hasta el texto médico español publicado en 1605 *Práctico de morbo Gállico* de Andrés de León, en donde aparece una tesis similar a la planteada por Astruc: el origen del mal venéreo (en el Siglo XVII comúnmente llamado mal de bubas) es el comercio impuro con una mujer menstruante.

que había jerarquizado a la población mundial de acuerdo a imaginarios de linaje vinculados a la tradición cristiana europea desde el siglo XVI. La idea de que cada raza tiene un tipo de sangre distinta, es la base que le permite a Astruc construir el argumento de que la sangre europea no sólo no es apta para producir el mal venéreo, sino que naturalmente, y gracias a su pureza, lo combate y debilita. Por medio de su diagnóstico proto-epidemiológico inscribe a los mismos cuerpos que habían sido racializados a partir del uso del discurso de la limpieza de sangre en las colonias (indios, negros, mestizos, pardos) en cuerpos contagiosos y patologizados ahora por el discurso médico. Pero aún hay más: su relato sitúa a las mujeres indígenas y africanas, narradas en el siglo XVI como portadoras de una lujuria solo comparable a la de los animales o a la de las prostitutas, como portadoras del germen de destrucción de la vida. La palabra médica se superpone a la palabra teológica, entablando con ella una relación de alianza, de tal forma que la mitología cristiana sobre el linaje sobrevive en el discurso médico ilustrado. El racismo teológico del siglo XVI se convierte, mediante la eficacia de la palabra médica, en el racismo ilustrado del siglo XVIII. Los cuerpos, que en virtud del cambio de episteme que ocurría en este siglo hubieran podido liberarse de la mácula que el discurso de la limpieza de sangre les había conferido, heredan esta mácula al ser convertidos en cuerpos patológicos que amenazan la salud de la población.

La limpieza de sangre en la teoría decolonial

La teoría decolonial ha puesto de relieve el discurso de la limpieza de sangre como elemento central de la reorganización mundial que tuvo lugar durante el siglo XVI. De acuerdo con Mignolo, el “descubrimiento” de América inauguró a la vez el sistema mundo moderno/colonial y el capitalismo. Esta transformación geopolítica del orden mundial trajo consigo un nuevo imaginario: el imaginario de la limpieza de sangre (Mignolo 2000: 38). En su lectura de Mignolo, Castro-Gómez plantea que el discurso de la limpieza de sangre es en efecto el primer discurso de carácter mundial:

El primer discurso universalista de los tipos modernos no se vincula entonces con la mentalidad burguesa liberal, sino, paradójicamente, con la mentalidad aristocrática cristiana. Se trata, según Mignolo, del discurso de la limpieza de sangre. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de la limpieza de sangre se tornó “mundial” gracias a la expansión comercial de Europa hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Esto

significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un diseño global que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo (Castro-Gómez 2010: 54).

Los estatutos de limpieza de sangre establecidos en el Consejo de Toledo en 1449, funcionaban en la península ibérica como una tecnología para distinguir a los cristianos viejos de los judíos conversos y de los moros. Tales estatutos demandaban a quienes querían acceder a las órdenes militares, colegios mayores y monasterios en España una “prueba de sangre” que eliminara la sospecha de llevar en las venas sangre mora o judía, de esta manera la limpieza de sangre era simultáneamente un criterio de diferenciación religiosa y de ascendencia genealógica. La raza, anclada al discurso de la limpieza de sangre, significaba tener una mácula, una mancha judía o mora en el árbol genealógico (Castro-Gómez 2014). Si bien en el siglo XVI la limpieza de sangre era un discurso que aunque con consecuencias materiales se encontraba por fuera del cuerpo, poco a poco se va somatizando y la idea de raza se va materializando. Hering Torres ha mostrado la manera en que un discurso de carácter principalmente religioso en sus inicios, va complejizándose al ir superponiendo bajo el mismo concepto diferentes regímenes de verdad:

La limpieza de sangre, como categoría discursiva, fue básicamente de carácter religioso; pero es importante señalar que, a principios del siglo XVII, los defensores de la limpieza no dudaron en entrelazar conceptos y términos médicos para hacer de la impureza de la sangre algo corporalmente explícito; se puede hablar de una inminente “biologización” de la limpieza de sangre (Hering Torres 2011: 55).

Por su parte, Walter Dignolo también menciona un vínculo entre fisonomía y limpieza de sangre:

Deberíamos observar, al pasar, que la categoría de “raza” no existía en el siglo XVI y que las personas se clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. “La pureza de sangre” que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una “evidencia” biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de

las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las gentes, estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos (Mignolo 2001a: 170).

A pesar de que el término “biologización” de la limpieza de sangre se presta para confusiones, pues puede leerse como perteneciente a un campo de saber nacido en el siglo XIX, la investigación del historiador Hering Torres⁴ da cuenta de cómo distintos marcos temporales y geográficos enlazan en el discurso de la limpieza de sangre aspectos teológicos, médicos y raciales (Hering Torres, 2011: 30). Uno de los puntos centrales es que en el siglo XVII los teólogos utilizaron la teoría galénico-hipocrática de los humores para prescribir rasgos somáticos de anomalía derivados de la otredad espiritual de los judíos. En este sentido, el autor menciona el argumento esgrimido por el teólogo Castejón y Fonseca en 1645 según el cual, “las inclinaciones proceden de los humores: las recibimos de nuestros ascendientes, de cualquiera podemos recibir este veneno” (Castejón y Fonseca 1645, vol. II: 1030. En Hering Torres 2011: 55). El tratado de Castejón y Fonseca precede tres décadas a la publicación de *Centinela contra los judíos* de Fray Francisco de Torrejoncillo, quien no sólo mantuvo la idea de la herencia de las inclinaciones a través de los humores, sino que además elaboró una teoría sobre las señales corporales de los judíos: la mácula, además de espiritual, era ahora una marca en el cuerpo. Aunque son varias las anomalías corporales que retoma Hering Torres del texto de Torrejoncillo, hay una anomalía del cuerpo judío que es especialmente relevante para el tema de este artículo: los hombres judíos menstrúan como mujeres, sobre todo los Viernes de Pasión: “Otros afirman, y dicen, que el Viernes de la Pasión todos los Judíos, y Judías tienen flujo de sangre” (Torrejoncillo 1674: 168) y más adelante se detiene en explicitar el asunto del flujo sanguíneo en los hombres: “Otros echan y derraman sangre por sus partes vergonzosas como si fueran mujeres [...] durmiéndose les entran y les salen inmensidad de gusanos” (Torrejoncillo 1674: 168).

Hombres que menstrúan

La anomalía del sangrado menstrual en los hombres judíos vinculaba la creencia de que ellos sangraban debido a su temperamento melancólico (de acuerdo a la teoría de los humores) con la idea de que tal sangrado era una señal que los marcaba por no haber aceptado la conversión a la que los había invitado la sangre de Cristo (Mc Clive 2004: 68, Hering Torres 2008: 121). La sangre de Cristo lava, quita la mácula del pecado original, por lo tanto romper el pacto de la “alianza nueva y eterna”, es decir,

no aceptar la redención de la sangre de Cristo, los convertía en infieles. Ésta infidelidad corrompía la sangre.

En el siglo XIV, debido a una epidemia de peste, se dio la primera persecución a judíos en Cataluña. Si los judíos eran infieles, su sangre debía estar corrupta y debían ser responsables de la plaga; al mismo tiempo, si la peste corrompía la sangre, entonces la sangre de Cristo debía ser el mejor antídoto contra el mal (Ruiz Gálvez-Priego 2008: 211-212). La corrupción de la sangre judía estaba relacionada con el hecho de que ellos habían derramado la sangre sagrada de Cristo.

La inferiorización de los hombres judíos ligaba la impureza de su sangre con el padecimiento de hemorragias menstruales. Los hombres judíos eran espiritual y fisiológicamente inferiores a los cristianos y por ello debían purgar, vía menstruado, la impureza de su sangre (Mc Clive 2004: 70). En este sentido, encontramos en la somatización del discurso de la limpieza de sangre en el siglo XVII un vínculo no solo entre una noción de sangre de tipo teológico-genealógico con otra de tipo fisionómico, sino también un vínculo entre la inferiorización racial y la inferiorización sexual: los hombres judíos eran considerados inferiores a los cristianos porque sangraban por sus partes vergonzosas al igual que las mujeres.

4. El autor aclara que a pesar de que se pueda prestar a confusiones, considera pertinente utilizar ese término argumentando que las ideas sobre la herencia de la diferencia está presente en los discursos médico/teológicos de los Siglos XV y XVI. Ver Hering Torres 2011: 55).

5. Este deslizamiento del pecado a la impureza responde a lo que Foucault ha descrito como “el nacimiento de una tecnología del sexo enteramente nueva” que aparece durante el siglo XVIII y que sin ser enteramente independiente de la temática del pecado, se escapa en buena medida a la iglesia y “por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado” (Foucault 2012: 112).

Es necesario aclarar que para el siglo XVII, bajo el modelo monosexual, la sangre menstrual no era vista como esencialmente femenina, tal como veremos más adelante. Tanto Mc Clive como Laqueur han recopilado numerosos ejemplos de textos médicos europeos anteriores a 1750 en donde se habla de hombres que menstrúan sin que por ello fueran considerados inferiores. Sin embargo, en la cita ya vista de Torrejoncillo, el menstuo de los hombres judíos estaba ligado a su feminización, “como si fueran mujeres” y era prueba de la corrupción de su sangre (Torrejoncillo 1674: 170).

Ahora bien, hemos mencionado que la impureza de los judíos es la consecuencia de no haber aceptado la purificación de la sangre de Cristo, esa que es capaz de limpiar la mácula (mancha) del pecado original, pero, ¿cuál es esa mancha que debe ser lavada? La mancha a la que se hacía referencia con el dogma de la purificación a través de la sangre de Cristo es la carga que llevamos por haber sido engendrados a partir del pecado de la carne: la marca de la concupiscencia. Los cristianos lavaban su mancha al recibir la sangre de Cristo; los musulmanes y los judíos, en cambio, eran considerados impuros, poseedores de una sangre corrupta, pues al no haber recibido la sangre de Cristo permanecían con la marca del pecado original. La idea de la corrupción de la sangre a causa del mal venéreo se

asemeja a la antigua idea de la enfermedad como castigo divino por el pecado. De hecho, esta idea seguía vigente y se volvía compatible con la investigación científica sobre la enfermedad. Recordemos que Astruc inicia su *Tratado de las enfermedades venéreas* con la siguiente afirmación: “No me aparto del dictamen de quienes juzgan que la Divina Providencia, envió a los hombres el mal Venéreo para que sirviese de freno a su lujuria y de castigo a su impureza” (Astruc 1772, Tomo I: 1).

El texto de Astruc retoma esa idea de la enfermedad como castigo divino, pero enlazando ahora el alma con el cuerpo: la impureza del alma conlleva la impureza de la sangre. Creo importante anotar que ahí en los textos del siglo XVI donde aparecía la palabra “pecado”, Astruc utiliza la palabra “impureza”⁵. La providencia divina envió el mal venéreo como castigo no por el pecado, una noción puramente teológica imposible de entender empíricamente, sino por la impureza referida en los textos de Astruc a desviaciones culturales y corrupciones corporales. A la luz de esta afirmación, veremos la manera en la que la noción de impureza, que en el siglo XVI era de orden trascendental, será incorporada al discurso científico por medio de una ecuación que plantea que quienes padecen el mal venéreo sufren de una corrupción en su sangre. De este modo, la noción de mal venéreo ensambla lo que Foucault ha denominado una “simbólica de la sangre” con una “analítica de la sexualidad”, tema sobre el que volveré al final.

El mal venéreo y la corrupción de la sangre

En Astruc, los vínculos entre raza y corrupción de la sangre son elocuentes, en tanto que la virulencia con la que la enfermedad altera el flujo sanguíneo depende del continente en el que haya nacido el paciente. Así, en su *Tratado*, Astruc marca unos límites muy claros entre la incontinenencia de los indígenas americanos (vinculándolos con los también incontinentes habitantes de África) y el continente europeo. Cuando se refiere a Europa, el autor es enfático al afirmar que no es posible que la enfermedad se produzca sin “comercio exterior”, es decir, que el contagio es la única manera en la que se puede adquirir la enfermedad. Al historizar la manera en la que se había pensado la enfermedad hasta su época, relata que ya desde el Siglo XVI se había comenzado a evidenciar el asunto del contagio:

Aunque estos autores confesasen que el mal venéreo se adquiriera principalmente por el contagio, creían no obstante, que podría venir sin contagio alguno, por una alteración interior de la sangre y los humores. Pero finalmente la verdad se ha manifestado y ya ha mucho tiempo que se sabe por una experiencia cierta, constante infalible y acompañada del testimonio

uniforme de todos los médicos que el mal Venéreo no se produce ni por mal régimen, ni por el vicio del ayre, ni por el abuso de cosas no naturales, ni por una corrupción espontánea de los humores, sino únicamente por la comunicación que hace pasar de una persona enferma a otra sana (Astruc 1772, Tomo II: 3-4).

Teniendo en cuenta que para el caso europeo la enfermedad solamente se produce por “la comunicación que hace pasar de una persona enferma a otra sana”, la pregunta sobre cómo se origina el mal venéreo sigue siendo una incógnita. Astruc proponía que el mal venéreo debería catalogarse dentro de las enfermedades endémicas, es decir, dentro de aquellas enfermedades propias de un territorio específico: “Estas especies de enfermedades endémicas, que son propias, singularmente de un país, provienen de una causa particular y propia de aquel país; pero que al mismo tiempo es bastante general como para poder obrar en muchos habitantes al mismo tiempo” (Astruc 1772, Tomo I: 240).

Astruc sitúa el mal venéreo como enfermedad endémica de las Islas Antillas.⁶ Con base en esto, nuestro médico se dispone a averiguar cómo se produjo por primera vez esta enfermedad “sin que precediese contacto ni comercio exterior [...] ya sea por un vicio o depravación particular de los humores, ya sea por otro motivo” (Astruc 1772, Tomo I: 237). Es importante anotar acá, cómo al relatar la creencia entre los médicos del siglo XVI de que el mal venéreo podría ser causado por una corrupción espontánea de los humores, Astruc es enfático en decir que esta no pudo haber sido una causa que originara la enfermedad, puesto que la única forma en la que la enfermedad llegó a Europa fue por el contagio. Sin embargo, cuando aclara que la enfermedad es endémica de las islas Antillas, la cuestión de que pudo ser originada por “un vicio o depravación de los humores” vuelve a aparecer dentro del abanico de posibilidades. El mal venéreo debía considerarse como una enfermedad endémica de América, porque solo allí existían las condiciones de posibilidad tanto climáticas, como culturales y corporales necesarias para originarlo. Su conclusión es clara: la corrupción de la sangre solamente es posible cuando se trata de sangre no europea.

Astruc “descubre” que el menstuo, como depravación del humor sanguíneo, es la responsable de producir el mal venéreo sin contagio previo alguno, ya que “la sangre menstrual de las mugeres de los países ardientes, es por lo común muy acre y virulenta, particularmente cuando se sustenta con malos alimentos” (Astruc 1772 Tomo I: 246). Astruc evidencia en su argumento las relaciones existentes

entre los humores depravados, el flujo menstrual virulento y la “mala sangre” de los indígenas. En el desarrollo del argumento de que el mal venéreo fue originado en la isla Española, la mala sangre de los indígenas va a ser una constante; de hecho, todos los flujos corporales indígenas juegan un rol importante en el contagio del mal venéreo: la sangre, el menstuo, la leche y el semen indígenas eran flujos que debían ser controlados si se pretendía erradicar la enfermedad en Europa. Europa se convierte, en el discurso de Astruc, en un continente cuyas fronteras deben ser reforzadas para evitar la contaminación que acarrea el *comercio impuro* con las mujeres indígenas. Es importante anotar que ya para el siglo XVIII, Astruc no hace distinción entre “las distintas sangres” del antiguo continente presentes en el discurso de la limpieza de sangre del siglo XVI, sino que concibe la sangre y demás humores europeos, como un patrimonio homogéneo que debe preservarse de la corrupción de la mezcla con humores extranjeros:

Por mucha que sea la fuerza de este virus en Europa, nunca pudo engendrarse por sí mismo, por una corrupción de la sangre, y de los humores, provenida de causas preternaturales y comunes, pues en esta parte del mundo no sobreviene jamás el mal venéreo por un vicio

6. La pregunta sobre cómo se originó por primera vez la enfermedad aparece en el capítulo XII del primer tomo titulado “Conjeturas acerca de las causas que hicieron común y endémico el mal venéreo en la isla española, y en las demás Islas Antillas”.

espontaneo, sino que siempre trae su origen de la comunicación de un virus, que es la primera raíz de todo mal, y comunica la corrupción de los demás humores (Astruc 1772, Tomo II: 23).

Las constantes menciones que hace Astruc al mal venéreo como enfermedad endémica americana, traen consigo una diferenciación entre la “naturaleza” de los cuerpos indígenas y la de los europeos, pues “Consta evidentemente que en todos los payses [sic] del mundo, en donde parece haver [sic] sido en otro tiempo endémico el mal venéreo, han dado siempre el calor del clima y la impureza de los habitantes.” (Astruc 1772, Tomo I: 251). Esta relación entre la corrupción racial y lo malsano del clima americano a la que hace referencia Astruc, está en sintonía con la teoría de la inmadurez de América que defiende el clérigo holandés Cornelius de Paw. Astruc, como varios médicos y naturalistas de su tiempo, inscribe en el discurso médico una diferencia inconmensurable entre los cuerpos de los indígenas y los de los europeos, una que marcará a los cuerpos de los primeros como naturalmente patológicos y a los segundos como naturalmente sanos.

La diferenciación entre distintas naturalezas corporales se expresaba en la mayor o menor virulencia de los humores. La patología del cuerpo indígena era una cualidad ontológica, pues de otro modo no se podría explicar por qué razón, cuando los europeos actuaban de manera irracional como los americanos, no obtenían como consecuencia daños a la salud y mucho menos la corrupción de los humores:

No se puede inferir que el mal venéreo se hubiera producido en Europa, ni siquiera si se hubiera tenido “comercio impuro” con las mujeres durante sus reglas porque el ayre de Europa es más templado, el semen de los hombres no es tan acre, la sangre menstrua de las mugeres no es tan virulenta, ni su útero tan caliente como en la isla Española [...] no hay tierra que produzca todo género de frutos (Astruc 1772, Tomo I: 252-253).

Así, el género de frutos que produce la isla Española pertenece a la categoría de lo malsano. El semen de los hombres y la sangre menstrual de las mujeres constituyen un foco de contaminación. El Tratado de Astruc no es una disertación acerca de lo patológico de los fluidos, sino un tratado sobre la diferencia constitutiva entre los fluidos europeos y los fluidos indígenas, una diferencia colonial que jerarquiza a los seres humanos en una escala que va desde la barbarie hasta la civilización (Mignolo 2003: 42-44), pero también desde lo patológico hasta lo sano. La complejidad que añade el análisis de los textos de Astruc en este entramado de jerarquización de

los cuerpos del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial, es que a partir de la inferiorización de la *sangre menstrual* de las mujeres indígenas, se enlaza la diferencia colonial a la nueva episteme del siglo XVIII: la diferencia sexual. O dicho de otro modo y atendiendo a los planteamientos de María Lugones, la clasificación racial no puede entenderse sin la clasificación (hetero)sexual, pues ambas están imbricadas y se constituyen mutuamente (Lugones 2008: 187). Así, en este caso, la diferencia menstrual se convierte en una herramienta que jerarquiza a las mujeres, situando a aquellas de los “países ardientes” como paradigma de lo patológico y representándolas como cuerpos peligrosos. Sobre esta construcción imbricada de sexo y raza volveremos hacia el final de este texto.

Durante el siglo XVIII y ligado al naciente régimen del dimorfismo sexual –que configura el cuerpo de hombres y mujeres como cuerpos radicalmente diferentes–, un repentino interés por estudiar el *fenómeno de la menstruación* se evidencia en la proliferación de textos médicos que abordan dicha temática (Mc Clive 2004: 62). En dichos textos, la larga tradición europea que concebía la sangre menstrual como un fluido corrupto se estaba consolidando como un nuevo paradigma médico, aunque paradójicamente se concibiera la sangre menstrual como primer alimento del embrión. En este contexto y a partir de sus dos tratados Astruc clarifica esta creencia: para él, no toda la sangre menstrual debía ser entendida como virulenta: el menstuo de las mujeres europeas debía distinguirse claramente del flujo menstrual de las *mujeres ardientes*. La virulencia debía ser localizada geográficamente, pues los frutos de los vientres europeos no se podían alimentar de la misma sustancia que los frutos de los vientres africanos y americanos.

Por eso, para Astruc los textos en donde la sangre menstrual era descrita como una inmundicia, no podían estar refiriéndose a la sangre menstrual de las mujeres europeas sino únicamente a los flujos menstruales de las “mujeres de los países ardientes”:

Si lo que dice Plinio de la sangre menstua, fuera cierto, parece que solo se debía entender de los Países calientes porque lo que refiere, no conviene a la qualidad [sic] conocida en los Países templados. Los efectos, dice, que produce el fluxo [sic] de las reglas, son espantosos: una muger en este estado hace volver vinagre el vino nuevo, si se arrima a él, esteriliza las simientes que toca, hace morir los injertos, secar las yerbas de los jardines, caerse las frutas de los arboles debajo de los que se pone: su vista mancha el brillo de los espejos, embota el corte de hierro, echa a perder la hermosura del

marfil, mata los enxambres de abejas, pone mohoso el hierro, y el cobre, y inficiona el ayre con mal olor. Los perros si tragan algunas gotas de esta sangre, rabian, y son incurables sus mordeduras [...] hasta las hormigas sienten impresión de este veneno [...]. Si es cierto que el flujo menstrual es virulento en los países ardientes, es preciso que sea muy peligroso acercarse a las mugeres (Astruc 1772, Tomo I: 248).

En aras de inscribir la diferencia colonial en el flujo menstrual, Astruc niega de un solo tajo más de un milenio de pensamiento occidental que había concebido el menstuo como una sustancia tóxica, y que en algunas ocasiones, había servido como justificación para la discriminación de quienes la poseían. El uso que Astruc hace de la cita de Plinio permite ver el complejo cambio de paradigma que está proponiendo el médico francés: la sangre menstrual solamente es virulenta cuando se trata de mujeres no europeas, su cuerpo es la esencia misma de lo enfermo, por lo tanto en aras de mantener el continente europeo sano, estas mujeres se deben mantener lo más alejadas posible. El fragmento hace una clara advertencia a los lectores europeos: las mujeres de los países ardientes son *mujeres muy peligrosas*.

Del menstuo a la menstruación

La sangre menstrual no siempre fue comprendida como el producto de la menstruación. Como hemos visto, hasta antes del siglo XVIII existían referencias a hombres menstruantes –como en el caso de los hombres judíos- pues el menstuo no dependía de un proceso fisiológico necesariamente anclado al cuerpo de las mujeres. Thomas Laqueur ha rescatado varios tratados de medicina antigua en donde la sangre menstrual era entendida como un fluido con características funcionales, no reproductivas, que permitía compararlo con otras maneras de evacuar los excesos de sangre:

Manténía Hipócrates que la aparición de una hemorragia nasal, y también la menstruación, eran indicación de que estaba a punto de declararse una fiebre, lo mismo que la hemorragia nasal era un signo pronóstico de que la amenorrea se resolvería pronto. Por el contrario, una mujer dejaría de vomitar sangre si apareciera la regla (Laqueur 1994: 76).

Ni el sexo del individuo, ni el orificio por donde se derramaba la sangre, eran centrales para la teoría galeno-hipocrática, que era una teoría del cuerpo basada en la economía de los humores. Lo que importaba era más bien el balance de los humores corporales. Sin embargo en el siglo XVIII, la sangre menstrual queda

definitivamente inscrita como fluido *femenino* por excelencia. A Astruc le debemos la introducción de la palabra “menstruación” en el vocabulario médico, palabra que aparece mencionada por primera vez en su texto *Tratado de las enfermedades de las mujeres*. El primer capítulo de su Tratado “Sobre la estructura del útero”, dará la base para entender el cuerpo de la mujer como una totalidad: el cuerpo de la mujer se puede entender si se logra descifrar su útero. Los siguientes nueve capítulos se dedicarán a comprender “el fenómeno de la menstruación”, evidencia empírica de un cuerpo interior *radicalmente diferente* al del hombre.

En efecto, en el segundo capítulo de su *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres*, Astruc hace un breve recorrido sobre la manera en que se había entendido hasta entonces el flujo menstrual, afirmando que muy pocas explicaciones se habían escrito desde Galeno. El médico griego había dicho que el flujo menstrual se debía a una plétora por la que las mujeres evacuaban mensualmente el exceso de sangre, explicación que nada tenía que ver con la idea de que las mujeres tenían un cuerpo reproductor. La narración consistía en que las mujeres, al estar constantemente en casa, no gastaban sus humores en trabajos arduos ni estaban expuestas al sol, por lo que la naturaleza les había regalado ese remedio con el que se pudieran deshacer del exceso de sangre. En la explicación de Galeno, la sangre menstrual no dependía de un determinismo anatómico sino más bien de una circunstancia particular: el encierro doméstico⁷. Esta explicación no satisfacía a Astruc, quien intentaba buscar en el cuerpo y no en las circunstancias particulares explicaciones para “el fenómeno de la menstruación”: la anatomía debía ser destino. Según Astruc, sus contemporáneos aún no sabían ni por qué la plétora causaba el menstuo, ni cuál era el origen de la misma. En este sentido, nuestro ilustrado médico tendría que explicar el funcionamiento del mecanismo que producía el sangrado menstrual de la misma manera que unos años antes nos había iluminado sobre la causa primera del mal venéreo. Ya no se trataba de buscar remedios que curaran el cuerpo, sino de indagarlo, de comprender su mecánica interior y la lógica de su funcionamiento. La construcción del cuerpo como naturaleza debía dar las claves de su propio entendimiento.

La introducción del concepto de menstruación implicaría un giro en la manera en la que hasta entonces se había interpretado el sangrado menstrual. El cuerpo de la mujer era ahora un cuerpo reproductor y la menstruación sería la evidencia exterior de unos órganos interiores claramente diferenciados frente a los del hombre: no hay menstruación sin útero, sin ovarios, y sin trompas de Falopio, pero tampoco hay menstruación sin ovulación, sin endometrio y sin un

7. Tanto la inactividad corporal de las mujeres como su "frialidad" requerían de una vía de evacuación de la plétora, mientras que los cuerpos más activos y calientes de los hombres la consumían durante sus actividades cotidianas (Laqueur 1994: 195).

8. Utilizo este concepto retomando las lecturas feministas del concepto de "Tecnología del sexo" planteado por Foucault. En *La voluntad de saber*, Foucault plantea que la sexualidad no es un atributo natural y prediscursivo de los cuerpos sino que es más bien "el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja" (Foucault 2012: 122). Así, la tecnología del sexo produce, según Foucault, la sexualidad. Aunque el argumento de Foucault permite pensar que la diferencia sexual hace parte del entramado de la sexualidad y por lo tanto es un efecto de la tecnología del sexo, este argumento no se explicita en la propuesta de Foucault, sino en las lecturas feministas de *La historia de la sexualidad*. En este sentido Teresa de Lauretis afirma que lo que plantea Foucault con respecto a la sexualidad, se puede decir también del género, por lo que explica la manera en la que el género no es el producto de la construcción de una "diferencia sexual" sino que es el resultado de unas complejas tecnologías de poder mediante las que el género, produce la diferencia sexual (De Lauretis 1996), de donde concluye que el género es una diferencia sin sustancia ontológica. Finalmente, Butler aclara que la categoría de sexo, ya sea femenino o masculino, "es la producción de una economía difusa que regula la sexualidad" (Butler 2007: 75). En suma, utilizo el concepto de "Tecnología del sexo" como las técnicas de poder que produjeron y siguen produciendo la noción de diferencia sexual como atributo natural de los cuerpos.

9. De la misma manera que la tecnología del sexo produce la noción de diferencia sexual como una característica que emana de los cuerpos, es decir, construye la diferencia sexual como natural, la tecnología de la raza construye los cuerpos racializados y a la raza como un atributo que emana del cuerpo.

proceso fisiológico particular y cíclico que la produzca.

Menstruación comparte el mismo origen etimológico que *menstruo* y *menstrual*: todos ellos vienen del griego *mens* que indica la naturaleza mensual del sangrado; sin embargo, tanto el *menstruo* como el *flujo menstrual*, el *flujo de las reglas*, *sangre menstrua* y demás términos que se utilizaban antes del concepto de *menstruación*, se centraban en dos puntos: la materialidad de la sustancia y su regularidad. El concepto de *menstruación*, en cambio, se centra en el proceso fisiológico por medio del cual se produce el *menstruo*. En el siglo XVIII estaban surgiendo teorías sobre la ovulación, el engrosamiento y el eventual desprendimiento del endometrio con lo cual el concepto de *menstruación* da cuenta de un giro epistemológico (Mc Clive 2004: 3-4). El paso del concepto de *menstruo* al de *menstruación* sitúa un cambio en la economía de los fluidos: de un *régimen de las semejanzas* entre cuerpos masculinos y femeninos, que hace posible que el exceso de sangre se libere a través de cualquier orificio, pasamos a un *régimen de las diferencias* en donde la sangre menstrual adquiere un carácter puramente femenino. El *flujo de las reglas* es ahora entendido como un fluido destinado específicamente a proteger y a nutrir

al feto. No es entonces cualquier fluido sanguíneo, sino el fluido encargado específicamente de la alimentación y de la reproducción de la vida. Al centrarse en el proceso fisiológico, más que en el hecho del sangrado en sí, Astruc deja de relacionar la menstruación con cuerpos “no reproductores” como por ejemplo las menstruaciones esporádicas en mujeres mayores, o las eventuales menstruaciones de los hombres. De acuerdo con Astruc, el flujo menstrual existe por tres razones: primero incita a las mujeres al coito, segundo facilita la entrada del semen al útero y tercero alimenta al feto (Astruc 1743: 39-40). Este giro epistemológico concibe ahora la menstruación como alimento para el feto y al cuerpo de la mujer como un cuerpo para la reproducción, inaugurando de este modo una tecnología del sexo⁸.

La introducción del concepto de menstruación es entonces una de las claves que permiten pasar del sistema de un solo sexo al de dos sexos diferenciados, de acuerdo con la propuesta de Laqueur. En el *Tratado de las enfermedades venéreas* (1772) Astruc no utiliza la palabra menstruación sino que utiliza nombres como flujo menstuo o sangre menstrua. El énfasis para Astruc está puesto en las cualidades materiales del sangrado y no en el proceso fisiológico, como ocurrirá siete años más tarde en el *Tratado sobre las enfermedades relativas a las mujeres*. Sin embargo, es de remarcar que en el primer Tratado Astruc ya hacía una clara distinción entre la *sangre menstrual* de las mujeres de los países ardientes y la de las mujeres europeas, pero en el segundo Tratado la menstruación de estas se va a definir como la norma, mientras que la menstruación de las mujeres de los países calientes va a quedar consolidada como una diferencia ontológica. Mientras el énfasis en el proceso que produce la menstruación opera como una *tecnología del sexo*, en tanto que sólo las mujeres en edades “reproductivas” menstrúan, el énfasis en la materialidad del sangrado opera como una *tecnología de la raza*⁹, en tanto que las calidades del fluido se entienden como diversas dependiendo del origen geográfico de los cuerpos menstruantes. La pregunta que surge es si a partir del giro epistemológico del menstuo a la menstruación, la distinción entre el cuerpo de las mujeres europeas y el de las mujeres de los países calientes se limitará solamente a la diferencia de la materialidad del menstuo o se inscribirá también en el proceso que produce la menstruación.

La diferencia menstrual

Mignolo ha ofrecido un concepto que permite entender de qué manera opera la relación que Astruc establece entre la menstruación de las mujeres europeas y la de las no europeas: la *diferencia colonial*. El teórico argentino explica que la

organización del sistema mundo moderno/colonial, ha establecido dos diferencias principales, la diferencia imperial y la diferencia colonial. La diferencia colonial “consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o en sus excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo 2003: 39). En esta línea de pensamiento, quisiera introducir la noción de “diferencia menstrual” para referirme al modo en que Astruc establece una clasificación entre las mujeres, ubicando a las de “los países ardientes” como corporalmente inferiores a las mujeres europeas; su apelación a una sangre menstrual europea pura no es otra cosa que la diferencia colonial sexualizada, atravesando desde el útero hasta la vagina y expulsada cada veintiocho días.

Hemos visto que para Astruc hay una cosa clara: ni la sangre menstrual de las mujeres europeas es tan virulenta, ni su útero es tan caliente como el de las mujeres de los países calientes. Pero, ¿cómo entender el interés de Astruc por desmitificar los antiguos tabúes europeos sobre la sangre menstrual? Para el médico francés demostrar que el fluido menstrual no podía ser entendido como ponzoñoso en el caso de las mujeres europeas, era una tarea indispensable, pues al haber inscrito el menstuo como primer alimento para el feto, mantener las ideas del veneno menstrual implicaría decir que el primer alimento del cuerpo europeo era una sustancia venenosa:

Los antiguos imaginaban que el menstuo era tan venenoso y tan maligno que lo clasificaban casi entre los venenos que marchitaba y secaba las flores, estropeaba los licores....con varios otros efectos asombrosos como lo afirman los naturalistas; pero los repetidos experimentos de los Modernos sobre este material, nos ha convencido de la falsedad de esta Opinión, viendo que la sangre menstrual en una mujer saludable, no tiene calidad enferma propia, sino que es tan buena y balsámica como el total de la masa, si no está contaminada y corrupta, por su larga permanencia, *el calor de donde procede*, las úlceras del útero o por la mezcla con la impureza de una infección que se haya contraído por otros medios (Astruc 1743: 21. El resultado es mío).

El párrafo anterior es interesante porque retoma algunos de los asuntos mencionados en el tratado sobre el mal venéreo, esta vez trayéndolos para explicar las distintas naturalezas de la menstruación. En el *Tratado sobre las enfermedades venéreas* Astruc había inscrito la sangre menstrual de las mujeres indígenas como paradigma de los humores corruptos: sus flujos patológicos habían azotado a

Europa durante más de dos siglos. En el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* describe el flujo menstrual como benigno y balsámico salvo que esté corrupto. Entre las razones de esta corrupción se mencionan dos causas de especial importancia: la impureza y el calor del lugar de donde procede. El asunto del calor se refiere a dos cosas: por un lado el calor uterino de algunas mujeres y por el otro, el calor del lugar de donde procede la sangre menstrual. Astruc aclara a qué lugar geográfico responde ese clima caliente en donde la sangre menstrual es venenosa: se trata sin duda de los países cercanos al Ecuador. El clima cálido hará que las niñas empiecen a menstruar de manera más temprana, de manera que se vuelven mujeres antes de tiempo:

En temperamentos biliosos, *en climas más calientes, especialmente cerca del Ecuador*, el menstuo fluye más temprano y más copiosamente y su tiempo se termina más pronto. En los países del Norte, la menstruación con frecuencia no aparece hasta el segundo septenario: por lo tanto Hipócrates nos dice que en las ciudades expuestas a vientos fríos, las vírgenes maduran más despacio, el menstuo continúa durante largo tiempo en mujeres de una constitución acuosa y húmeda. Por otro lado en personas gordas o en aquellas de hábitos más brutales o en aquellas que tienen una dieta escasa o que hacen mucho ejercicio, tal y como Hipócrates remarca, el flujo se termina más temprano (Astruc 1743: 46-47. El resaltado es mío).

La menstruación, para Astruc, feminizaba el cuerpo de las mujeres y recordaba mensualmente el destino para el que la anatomía las había deparado: ser madres. Si la mujer lo era en tanto que cuerpo reproductor, la menstruación inscrita ahora como fluido esencial y exclusivamente femenino sería la vara de medir el grado de feminidad de una mujer:

Esas mujeres en las que el menstuo ha estado esperando, las que son *Virago*, las que tienen una constitución muy caliente; las que, como consecuencia se acercan a una *robustez masculina* y están muy acostumbradas al trabajo, fácilmente digieren todo su alimento y lo descargan por los poros (Astruc 1743: 27).

Así, las mujeres que no menstrúan pierden las características “femeninas” y, a la inversa, las que no tienen estas características no menstrúan. El uso de la palabra *Virago* es especialmente ilustrativo en este sentido, puesto que literalmente quiere decir “mujer varonil”. Es una expresión que proviene del latín *vir*: hombre (Blanton

10. En el *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* (1743), Astruc diagnostica dos enfermedades que vinculan el útero con el cerebro: la primera, el “furor uterino”, algo parecido a lo que en siglos anteriores se llamaba Ninfomanía y la segunda: la histeria, enfermedad que nuestro médico explica de la siguiente manera: “es muy razonable pensar que en la mencionada afección [la histeria] éste órgano [el útero] se contrae *per consensum*, por lo tanto comprime el cerebro e impulsa los espíritus hacia los nervios” (Astruc 1743: 155)

2007: 168). Una virago es por tanto una mujer que escapa a las normas de feminidad. Llama la atención la manera en la que Astruc señala cuáles mujeres se escapan de la “regla”: con el grupo de las *virago* y de las mujeres que trabajan parece referirse a las mujeres que escapan a la norma de género (es decir a la estética y al comportamiento que se esperan de una “mujer”), mientras que con las mujeres de “constitución caliente” parecen más bien referirse a las mujeres “no europeas”. El caso es que en todas ellas Astruc diagnostica una robustez masculina como consecuencia de la ausencia menstrual.

Una regularidad en la menstruación aseguraba la buena salud de la mujer; manifestaba el buen estado del útero, y por tanto, también de la mente¹⁰. La temprana menstruación de las *mujeres de los países ardientes*, por el otro lado, no podía ser otra cosa que la prueba de una naturaleza distinta que la de las mujeres europeas: si menstruaban de manera prematura era porque lo hacían aún si su cuerpo no estaba lo suficientemente maduro para hacerlo. Su proceso menstrual se consideraba fallido, en tanto que no lograban adquirir los rasgos corporales de la feminidad asociados a la menarquia bajo condiciones “normales”.

La más natural y normal menstruación le ocurre a las mujeres jóvenes alrededor de

la edad de catorce o quince años. Puede ocurrir que algunas doncellas en nuestro clima tengan sus ordinarias a la edad de once años, pero este flujo anticipado o prematuro se debe a la lectura de libros obscenos, a tocamientos incastos, por consiguiente el sujeto deviene, como si fuera mujer antes de su debido tiempo. (Astruc 1743: 52).

La regla sobre la que se va a inscribir la diferencia son las mujeres de los países del Norte: en condiciones “normales” las niñas comienzan a menstruar a los 14 años. La regla (en el sentido de menstruación y en el sentido de norma) va a permitir que la niña se “convierta” en mujer. Una sana menstruación a la edad adecuada, para las niñas de los países del norte, es signo de buena nutrición, de comportamiento adecuado y por supuesto de una buena constitución sanguínea y a la vez, el menstuo en condiciones adecuadas, permitirá que la niña devenga mujer, esto es que su cuerpo de adulta se feminice pues la cantidad de flujo menstrual es proporcional al tamaño de los senos y de la matriz ya que: “por lo general, puede afirmarse de la Matriz de lo que es observable en los pechos” (Astruc 1743: 40).

Pero convertirse en mujer no es algo que se debe dar por sentado. En condiciones inadecuadas, los cuerpos con útero pueden sufrir un proceso de masculinización que hará que se detenga el normal sangrado mensual y por lo tanto les impedirá cumplir con el objetivo de su existencia: ser mamás. Tanto menstruar de manera temprana como no menstruar van a ser tomados como signos de anormalidad. Ante la pregunta de por qué algunas mujeres nunca están sujetas al flujo menstrual, Astruc responde que: “Esto se debe al trabajo arduo, al exceso de transpiración y a una constitución dura: En estos casos las fibras de la matriz, así como las demás fibras del cuerpo son tan rígidas e inflexibles que no dan lugar a la plétora o a la recolección de sangre innecesaria” (Astruc 1743: 43). Las mujeres que debido a su clima y a su constitución sanguínea están en condiciones de conservar un cuerpo feminizado por largo tiempo –es decir las mujeres del norte– han de tener ciertas precauciones: no participar en trabajos duros, no exponerse demasiado al sol, no engordar, no hacer demasiado ejercicio, no tener una dieta débil (Astruc 1743: 40-43). Sin estas regulaciones sobre su cuerpo, el flujo menstrual se detendrá antes de tiempo y se asemejarán a aquellos cuerpos con útero que están ontológicamente marcados como abyectos: las mujeres de los países cercanos al ecuador. Si la mujer lo es en tanto que madre, ha de ser necesario regular su cuerpo para que la menstruación no deje de ocurrir dentro de los tiempos estipulados, pero tampoco para que ocurra por fuera de estos tiempos. Es importante resaltar acá que para Astruc, incluso en Galeno existe una explicación del flujo menstrual a partir de

11. En este punto, me parece importante señalar que las mujeres de color, o las mujeres de los países ardientes como las llama Astruc, fungen como la otra constitutiva que permite construir una “unidad racial” entre las mujeres del norte. Las mujeres de color, constituyen lo que Mignolo ha denominado la “diferencia colonial”. Esto no excluye que existieran otros contra modelos del ideal de mujer al interior de las fronteras europeas, como por ejemplo las brujas, las prostitutas, las amas de cría y en general las mujeres de las clases populares, ellas constituirían lo que Mignolo ha denominado la “diferencia imperial” (ver Mignolo 2003: 37-43). Eso explica por qué, a pesar de que los cuerpos de estas “otras imperiales” fueron patologizados, sus anomalías eran “curables” mientras que las anomalías de las “mujeres de los países ardientes” eran ontológicas.

12. Silvia Federici sostiene que en la transición al capitalismo durante los siglos XVI y XVII las mujeres fueron devaluadas como trabajadoras y sometidas para ello a un proceso de desvalorización económica y social, además de una “infantilización legal” (Federici 2010: 154). Federici plantea que durante este proceso existieron ciertos continuos entre la dominación de las mujeres europeas y la dominación de las gentes del Nuevo Mundo (2010: 288) puesto que una misma clase dominante europea estaba implicada en la formación de una mano de obra a nivel mundial que “actuaba continuamente a partir del conocimiento que recogía a nivel internacional para la elaboración de modelos de dominación” (Federici 2010: 310).

13. Si bien en *La voluntad de saber* Foucault se refiere puntualmente al niño masturbador al relatar la manera en la que el dispositivo de sexualidad implantó una nueva familia de perversos (2012: 43), en *Los Anormales* se refiere a la persecución y control de las niñas masturbadoras. Al respecto comenta que aún en el siglo XIX, algunos médicos franceses practicaban “la ablación del clítoris en las niñas que se entregaban a la masturbación” (Foucault 2000: 239).

la reclusión de la mujer en el espacio doméstico; este es un mandato en el que Astruc enfatiza constantemente. La domesticidad va a ser una condición *sine que non* para que la mujer europea feminice su cuerpo y se convierta en madre de manera real o virtual.

Aunque ambos tratados están escritos en Europa y se dirigen a un público europeo, en los dos es necesario hablar de las “otras mujeres”: las bárbaras, las viciosas, las peligrosas, las de color. Las mujeres de los “países ardientes” son la “otra” necesaria para situar a las mujeres de los países del norte en el rasero de la normalidad¹¹. Un ideal de mujer se estaba produciendo en el siglo XVIII: el ideal de la mujer europea, blanca y burguesa. La reorganización del capitalismo necesitaba establecer una división del trabajo en donde las mujeres debían desempeñar un papel específico: su lugar en el nuevo orden social era el de madre y ama de casa¹². Pero para fijar esta identidad y el lugar que le corresponde a “la mujer” por naturaleza (Pedraza 2013: 315), era necesario producir una mujer otra que hiciera ver *a contraluz* la manera en que el cuerpo de la mujer mítica europea estaba destinado a reproducir la fuerza de trabajo. Por eso, cuando Astruc habla de ciertas desviaciones del programa de feminidad que describe en sus textos, es cuidadoso en aclarar si se trata de *nuestras* mujeres o de las *otras* mujeres. Para decirlo con claridad: el ideal de

mujer que propone Astruc se apoya en la construcción de la mujer colonial como constitutivamente otra. Es esta diferencia fundamental la que permite al mismo Astruc tipificar a la familia de perversas, para decirlo con Foucault, al interior de las fronteras europeas.

Así, la niña masturbadora es aquella que debido a “la lectura de libros obscenos o a tocamientos incastos”, sufre una anomalía corporal: menstruar a la edad de once años. Esta “temprana edad” menstrual sitúa a la niña masturbadora por fuera del rasero de la normalidad y la vincula, en cambio, con las niñas de los “países ardientes”, cuya primera menstruación ocurre también antes de los catorce años. Tanto en la niña masturbadora del norte, como en la niña de “clima caliente”, su propia corporalidad es prueba de que no pertenece y no pertenecerá al programa de feminidad propuesto por Astruc. Para el primer caso, su conducta inadecuada se hunde en el cuerpo y produce una mutación que la marcará de por vida como anormal, puesto que esta pequeña onanista no necesariamente deviene mujer sino que “llega a ser como si se volviera mujer antes de tiempo”; para el segundo caso, en cambio, su anormalidad es constitutiva. Estaríamos de acuerdo con Foucault al afirmar que la condena que Astruc adscribe a la pequeña masturbadora europea¹³ es una implantación perversa pues “nada de lo que ella es *in toto* escapa a su sexualidad” (Foucault 2012: 45). Pero esta implantación perversa no ocurre sin antes haber definido a la niña de los “países ardientes” como ontológicamente anormal. Pertenecer a la familia de perversos, para la niña europea, equivale a compartir la anomalía somática de la niña que habita las colonias de ultramar.

Si la anomalía corporal ocurre a las doncellas europeas cuando su conducta se desvía de las normas de la feminidad y a las de la sexualidad infantil, para el caso de las niñas de los “países ardientes” esta menstruación temprana no necesita de conductas desviadas: para ellas el menstuo siempre “fluye más temprano y más copiosamente y su tiempo se termina más pronto” (Astruc 1772: 45). No hay en Astruc una razón puntual que explique la temprana menarquia de las niñas “que habitan cerca al Ecuador”. Su anomalía se da por sentada: es *ontológica*. En este sentido, la familia de perversos que describe Foucault para el interior de las fronteras europeas, no puede ocurrir sin antes haber construido el cuerpo del otro colonial, en este caso de la otra colonial, como naturalmente desviado, como ontológicamente patológico. No hay familia de perversos al interior de las fronteras europeas sin la construcción del otro colonial como paradigma de la perversidad, pues tal y como lo explica Ann Laura Stoller, la afirmación del cuerpo burgués a través de su sexo, tal y como Foucault lo explica en *La voluntad de saber*, “no se hizo solamente en

contraste con la clase trabajadora europea, sino a través de una noción racializada de civilidad” que la experiencia colonial había posibilitado (Stoller 1995: 97).

La anómala lubricidad de las doncellas europeas las marcará corporalmente como semejantes a las mujeres coloniales, ellas mismas poseedoras de una lujuria excesiva. Como hemos visto, en el *Tratado de las enfermedades venéreas*, Astruc había explicado el origen del mal aludiendo a la corrupción de la sangre indígena, pero especialmente a la virulencia de la sangre menstrual. En condiciones de “normalidad” la sangre menstrual europea podía ser entendida como benigna y balsámica, mientras que la regla de las mujeres de las colonias no podía ser otra cosa que ponzoñosa, pues toda la sangre indígena era necesariamente impura y patológica mientras que la sangre europea era naturalmente vigorosa y capaz incluso de erradicar la enfermedad. Esta impureza menstrual, marcaba el cuerpo de las *mujeres ardientes* como necesariamente peligrosos, y fungía como el rasero sobre el cual se medirían las desviaciones sexuales de las mujeres del continente europeo. Si una mujer europea se distanciaba de las normas que se establecían para su género, quedaba situada (en la jerarquía humana) muy cerca de la otra colonial.

A través de su disertación sobre el mal venéreo, Astruc articula el sexo con la sangre produciendo una sangre menstrual indígena impura. Esta articulación permite entender que el marco teórico propuesto por Foucault en *La voluntad de saber* funciona solamente al interior de las fronteras europeas. En la cronología propuesta por Foucault, en el siglo XVIII la sangre va perdiendo su valor definitorio de la clase social hegemónica, la aristocracia, para dar paso a un discurso sobre sexo que definirá el cuerpo de la clase burguesa. En este marco de análisis, Foucault plantea que “el sexo fue la sangre de la burguesía” (Foucault 2012:120), es decir, que el sexo funcionó como categoría definitoria del cuerpo burgués, así como la sangre había definido el cuerpo de la nobleza. Sin embargo, en los tratados de Astruc, lo que ocurre es algo diferente: la simbólica de la sangre, antes que desaparecer, se *articula* con una analítica del sexo, produciendo dos fluidos corporales diferenciados y antagónicos: la sangre europea y la sangre no europea, más aún: la menstruación imperial y la menstruación colonial. Sus textos hablan entonces de una sangre que ya no es atributo definitorio de la aristocracia, sino que es de carácter racial. La sangre define una población europea homogenizada que se contrapone y se construye como superior a la población no europea.

El análisis de Ann Laura Stoller arroja muchas luces sobre el asunto, pues afirma que el análisis foucaultiano, al no tener en cuenta el funcionamiento del discurso

sobre sexo en contextos coloniales, simplifica la manera en la que la simbólica de la sangre operó a través de la analítica del sexo. Stoller explica que Foucault “entendió la sangre como fluido corporal que expresaba linaje y vitalidad, parentesco y contaminación, pero no se fijó en la manera en la que definió el cuerpo imperial y sus fronteras interiores” (Stoller 1994: 52). En consecuencia, al no tomar en cuenta los cuerpos racializados, *La voluntad de saber* evade el campo de conocimiento que proveyó el contraste de lo que un cuerpo burgués, saludable y vigoroso debía ser. La autora puntualiza que aunque para Foucault el racismo emerge de ese cuerpo de clase ya constituido para el siglo XIX (la burguesía), desde la perspectiva colonial el cuerpo burgués es *ya blanco* puesto que “las colonias proveían el terreno práctico y alegórico contra el que las nociones europeas de libertad y sus presunciones de igualdad fueron forjadas” (1994: 53). En este orden de ideas, Stoller afirma que la sexualidad burguesa y la sexualidad racializada no se pueden entender por separado, sino como constructos dependientes en un campo unificado. Podríamos pensar, entonces, que la sexualidad es un constructo *moderno/colonial*.

En este sentido, Stoller señala que durante el siglo XVI la noción de limpieza de sangre cumplía papeles distintos en las metrópolis que en las colonias americanas. Mientras que proyectado al interior de España fungía como categoría de jerarquización entre los habitantes de la península, cuando se proyectaba hacia las colonias americanas el discurso de limpieza de sangre formaba parte de una identidad “española” en construcción (Stoller 1994: 51). De ahí la importancia de revisar el discurso de pureza de sangre en simultaneidad como discurso moderno y como discurso colonial.

Diferencia menstrual y la construcción de la mujer colonial

“Y no te acercarás a una mujer para descubrir su desnudez durante su impureza menstrual”.

Levítico, 18:19

A pesar de que una larga tradición misógina europea había condenado la sangre menstrual como impura y había segregado a las mujeres menstruantes, para

14. Utilizo acá estas categorías sabiendo que son categorías contemporáneas, heredadas sobre todo de los feminismos de color, lésbicos, decoloniales y postcoloniales, que me han sido útiles para entender las distintas categorías sobre las que se ha construido la ficción “mujer”, pero a sabiendas de que son categorías que si bien son útiles para analizar el texto de Astruc, presentan un anacronismo con las categorías pensables en el siglo XVIII.

15. Anibal Quijano ha planteado que el pensamiento eurocéntrico produjo una dualidad histórica que organizaba el mundo en torno al eje Europa-no Europa (Quijano 2007:113). Esta dualidad se evidencia en el discurso de Astruc al hacer la distinción entre “nuestras mujeres” y las “otras mujeres”: en el primer grupo estarían las mujeres europeas, mientras que en el segundo estarían las “mujeres de los países ardientes”. Sin embargo, como bien ha mostrado Castro-Gómez (2010), la tecnología de racialización que operaba –en su caso de estudio– en la Nueva Granada en el siglo XVIII, hacía una clara distinción entre los criollos y las castas, situando al primer grupo en un lugar superior, al considerarse como europeos nacidos en América. Sin embargo Astruc, no plantea ninguna distinción al hablar de las “mujeres de los países calientes” entre las descendientes de europeos y las descendientes de africanos o nativos americanos. En su discurso, son mujeres coloniales, en tanto que no son europeas.

el siglo XVIII médicos como Astruc reivindicaban el menstuo como una sustancia limpia, siempre y cuando el cuerpo menstruante fuera europeo y se adscribiera a las normas de feminidad. Se trataba no solo de clasificar a la población mundial de manera jerárquica a partir de la diferencia sexual, sino también a partir de la diferencia racial y por supuesto, a partir de la imbricación de por lo menos estas dos categorías.

La construcción de la mujer europea como madre, doméstica, casta, delgada y frágil, está inscrita en el texto de Astruc como la norma sobre la cual se medirán los desvíos de cuerpos que aunque con útero, no podrán ser ni madres ni cuerpos menstruantes. Una serie de variables separarán el modelo ideal de mujer, de las mujeres que según Astruc no menstrúan “normalmente” debido a su propia constitución (para el caso de mujeres de los países calientes), de su condición como trabajadoras (para el caso de las mujeres europeas no burguesas), de sus malos hábitos alimenticios (para el caso de las mujeres gordas) o de su dudosa moralidad (para el caso de las mujeres poco castas, como la pequeña masturbadora). Si bien la mujer que modela el texto de Astruc es bastante restringido, en términos de raza, clase y sexualidad¹⁴ existe solo una condición: la de raza, que no es modificable a partir del comportamiento. Las mujeres de los

países calientes no pueden alcanzar el ideal de mujer que se perfila en el texto de Astruc, pues su diferencia es constitutiva, no sólo comportamental.

En este sentido, podemos decir que la mujer que Astruc propone como la norma es la mujer blanca, heterosexual, casta, esbelta y burguesa, ideal de mujer que con Lugones podríamos llamar el lado visible del sistema moderno/colonial de género (Lugones 2008). Una serie de categorías se fusionan para producir un cuerpo no solo dotado de útero, sino con una menstruación regular que permita tanto la feminización de su cuerpo como una prolongación de la regla que la convierta, real o virtualmente, en madre. Esta mujer mítica que plantea Astruc como regla, no solo está constituida en torno al naciente paradigma de la diferencia sexual, es decir que no solo es mujer en tanto que no es hombre, sino que es el ideal de mujer, en tanto que blanca y europea.

En el “Darker Side” del sistema moderno/colonial de género está la mujer colonial¹⁵; su cuerpo es el paradigma de la anormalidad; su menstruación ocurre antes de tiempo impidiendo que su cuerpo adquiera rasgos de feminidad; su lujuria exacerbada impide la castidad con la que se identificará a la mujer europea; su sangre menstrual, antes de ser alimento para el feto, es un fluido corrupto que engendra enfermedades. El discurso médico de Astruc construye simultáneamente estos dos paradigmas de mujer.

Utilizando (aunque de manera oculta) el significado de la sangre que hereda del antiguo discurso de la limpieza de sangre en una nueva tecnología del sexo acorde al discurso científico, Astruc produce una diferencia menstrual que sitúa a las mujeres europeas en un lugar superior al de las mujeres de las colonias americanas en la nueva jerarquía de los cuerpos. Mientras que la sangre menstrual del primer grupo las inscribe en una retórica de lo maternal, la sangre menstrual del segundo grupo las inscribe en la retórica del contagio. Estamos acostumbrados a escuchar con demasiada frecuencia que el discurso de la medicina moderna produjo a “la mujer” como madre. Aunque esta producción solamente corresponde al lado más visible del sistema moderno/colonial de género (Lugones 2008:190), ha sido usada para teorizar sobre el discurso médico del cuerpo de la mujer sin más, pues estamos acostumbrados a universalizar la experiencia, y la construcción cultural del cuerpo de la mujer blanca burguesa, y pensar sus particularidades como transferibles a todas las mujeres.

Este foco es problemático, no solo porque invisibiliza la experiencia colonial de las mujeres e ignora la manera en que el paradigma del dimorfismo sexual se inscribió

de manera diferenciada en el cuerpo de las mujeres no blancas, sino también porque la construcción de la diferencia sexual no se puede entender sin su lado menos visible.

La construcción de la mujer europea es también una construcción racializada, es decir, no se puede simplemente entender a la mujer europea como carente de raza, como simplemente “mujer”, porque el modelo hegemónico de mujer fue también construido a partir de unos paradigmas corporales que lo producen a contraluz de lo no-blanco. El modelo ideal de mujer que Astruc propone en su *Tratado de todas las enfermedades relativas a las mujeres*, no contempla la posibilidad de que la *mujer colonial* pueda alcanzar dicho modelo; sin embargo, su discurso sería imposible de construir sin la somatización del discurso de la limpieza de sangre y la patologización de la sangre menstrual indígena y africana.

Reflexiones sobre la construcción cultural del cuerpo, a manera de conclusión

A lo largo de este artículo he procurado mostrar de qué manera los tratados médicos de Astruc funcionaron como una tecnología de racialización, en tanto que su explicación sobre el origen del mal venéreo establece una *diferencia menstrual* entre mujeres europeas y *mujeres de los países ardientes*. En este sentido he considerado que Astruc dota el discurso teológico de la limpieza de sangre de un carácter somático y de ello he concluido que sus Tratados son un antecedente del racismo biológico del siglo XIX.

El punto que planteo a partir de la lectura de los textos de Astruc es que la simbólica de la sangre con la que operaba el discurso de la limpieza de sangre en los siglos XVI y XVII empieza a mutar hacia mediados del XVIII por medio de discursos científicos como el de Astruc para denotar una cualidad que emana de los cuerpos. En este sentido, afirmo que a mediados del siglo XVIII la idea de raza sufre una mutación: deja de entenderse solamente en términos simbólicos (vinculados con la teología o con el linaje) para pasar a ser comprendida como una característica corporal, como una naturaleza de los cuerpos que desborda la mera influencia de factores externos como la alimentación y el clima. Astruc afirma que la “mala sangre” es una constitución específica de los cuerpos de los nativos de las islas Antillas: “puesto que los europeos, que ya a más de doscientos años habitan en esta isla jamás adquirieron allí esta enfermedad sino por contagio” (1736: 98).

Lo que veo, por tanto, ocurriendo en los textos de Astruc con respecto a la raza es algo similar a la somatización del género como base para la construcción de la diferencia sexual. Thomas Laqueur (1994) ha mostrado que una de las verdades que la ciencia médica de los siglos XVIII y XIX logró producir, es la de que existen dos sexos (y solamente dos) completamente distintos uno del otro de tal modo que la existencia de unos cuerpos con vagina y otros con pene, unos con útero y otros carentes de él, unos que menstrúan y otros que no, se consideraron hoy datos naturales evidentes. Por lo tanto, decimos con Butler que la idea de que el sexo es la base somática para la construcción del género, es un efecto de la implantación de ese discurso. En otras palabras, el sexo no es origen sino efecto de verdad, es decir, el género antecede cronológicamente al sexo. Los roles sociales y las jerarquías que existían entre los cuerpos de hombres y mujeres fueron las condiciones de posibilidad para la construcción de la diferencia sexual. He procurado mostrar en este artículo que con la raza ocurre algo similar en los textos de Astruc: la clasificación mundial de la población a partir de la idea de raza, en términos de linaje y de ascendencia genealógica, precede la disertación de Astruc acerca de las diferencias somáticas en términos de sangre menstrual más o menos patológica entre las mujeres europeas y las mujeres “de los países ardientes” y funciona como el terreno discursivo sobre el que Astruc produce la raza como verdad encarnada. El cuerpo queda marcado por jerarquías de clasificación que hasta el siglo XVIII operaban en clave teológica, y que permite bajo el naciente paradigma científico moderno, decidir el lugar que le corresponde a cada quien “por naturaleza”.

El cuerpo no es por tanto una verdad ontológica sobre la que se inscriben los discursos sino que es el efecto de una red de discursos que pretenden describirlo, analizarlo, estudiarlo, clasificarlo, curarlo etc. Decir que el cuerpo tiene una historia y que está construido discursivamente, no quiere decir que no tenga existencia material, que no goce, que no sangre y que no duela, que no menstrúe o que no muera. Lo que permite es desentramar los hilos culturales que atraviesan nuestro tejido nervioso con el fin de entendernos de otra manera, de una manera en la que “la naturaleza” no sea más el destino.

Textos de la época citados:

Astruc, Jean. [1736] *Tratado de las enfermedades Venéreas, En que después de haver explicado el origen, la propagación, y la comunicación de estas enfermedades en general, se trata de la Naturaleza, de las causas y curación de cada una en*

particular. Tomo I. Madrid: Imprenta de don Benito Cano. 1772.

_____. [1736] *Tratado de las enfermedades Venéreas, En que después de haver explicado el origen, la propagación, y la comunicación de estas enfermedades en general, se trata de la Naturaleza, de las causas y curación de cada una en particular. Tomo II.* Madrid MDCCXCI: Imprenta de don Benito Cano. 1772.

_____. [1745] *A Treatise on all the diseases incident to women, containing an account of their causes, differences, symptoms, diagnostics, prognostics and cure. Translated from a manuscript copy of the author's lecture read at Paris, 1740.* Londres: M. Cooper at the Globe in Pater-Noster Row.

Referencias citadas

Butler, Judith. 2007. *El género en disputa.* Barcelona: Paidós Ibérica S.A.

Castro-Gómez, Santiago. 2010. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

_____. 2014. "Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia". En: Hilderman Cardona Rodas y Zandra Pedraza Gómez (eds.) *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina.* Pp: 79-95 Bogotá: Universidad de los Andes.

Fleck, Ludwick. 1986. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico.* Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, Michel. 2012. *Historia de la Sexualidad, Vol.1. La voluntad de Saber.* Madrid: Siglo XXI editores.

_____. 2000. *Los anormales.* Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina. S.A.

Haraway, Donna. 2004. *The Haraway Reader.* New York: Routledge.

Hering Torres, Max S. 2011. "Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación" En: Nikolas Böttcher, Bernd Hausberger, Max S. Hering Torres (eds.) *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo novohispánico.* Pp. 29-62. México D.F: El Colegio de México, Centro de estudios históricos.

_____. 2008. "Saberes médicos –Saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos". En: Max S. Hering Torres (ed.) *Cuerpos Anómalos.* Pp. 101-130. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Laqueur, Thomas. 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Cátedra.

Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* (9). Pp. 73-101.

- _____. 2005. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista internacional de filosofía política* (25). Pp. 61-75.
- Matteoni, Francesca. 2009. *Blood Beliefs in early modern Europe*. Tesis. Herdforshire University. Herdforshire.
- Mc Clive, Cathy. 2004. *Bleeding flowers and waning moons. A history of menstruation in France 1495-1761*. Tesis. Department of History. Warwick University. Coventry.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- _____. 2001a. "Colonialidad del poder y subalternidad". En: Ileana Rodríguez (ed.). *Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Pp. 155-184. Amsterdam: Rodipi.
- _____. 2000. La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Pp. 246-261. Buenos Aires: CLACSO.
- Pedraza, Zandra. "Atributos de ciudadanía y gobierno del hogar: el uso político de las imágenes médicas del cuerpo de la mujer". En: Estela Restrepo, Ona Vileikis, Andrés Escobar (eds.). *Anatomía y Arte. A propósito del atlas anatómico de Francesco Antomarchi*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quetel, Claude. 1990. *History of syphilis*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Quijano, Anibal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Santiago Castro-Gómez y Ramon Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial*. Pp. 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ruiz Gálvez Priego, Estrella. 2008. Sine Labe. El inmaculismo en la España de los siglos XVI-XVII: La proyección social de un imaginario religioso. *Revista de Dialectología y tradiciones populares*. (Nº 2). Pp. 197-224.
- Stoller, Ann Laura. 1995. *Race and the education of desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. London: Duke University Press.

Tecnologías de gobierno del discurso medioambiental en la laguna de Fúquene

Mariana Valderrama Leongómez
Pontificia Universidad Javeriana

Resumen:

El presente artículo analiza la manera en que la educación ambiental se ha impartido a los habitantes de la laguna de Fúquene, Cundinamarca, por el discurso experto medioambiental. El trabajo tiene como objetivo desnaturalizar las prácticas que el discurso experto medioambiental ha implementado, mostrando cómo estas pretenden conducir y producir subjetividades ambientales desde un ejercicio ecogubernamental, como lo propone Ulloa, deslegitimando a los sujetos campesinos y a sus prácticas. Sigo aquí la noción de *pensamiento ambiental* de Boaventura de Sousa Santos para mostrar cómo la educación ambiental configura a unos “al otro lado de la línea”. Es decir, fomenta nociones hegemónicas de la naturaleza y de las personas, que coinciden con la visión moderna, blanca, masculina y occidental de ser, invalidando todo aquello que se diferencie. Así mismo, trabajo con las dimensiones de gobierno que trabaja Inda, para mostrar cómo sucede esta gubernamentalidad ambiental en la laguna de Fúquene. Lo anterior lo mostraré en tres ejemplos concretos; la idea del saber muisca, la educación ambiental y el ecoturismo, en su relación con el desarrollo sostenible.

Palabras Clave: laguna de Fúquene, ecogubernamentalidad, gubernamentalidad, educación ambiental, desarrollo sostenible, discurso experto, pensamiento abismal.

Abstract:

This article analyzes the way in which environmental education has been taught to the people of Fúquene Lake in Cundinamarca by the expert environmental discourse. The objective of this work is to denature the practices that the expert environmental discourse has implemented. To achieve this, I will show how such practices produce environmental or eco-governmental subjectivities, following Astrid Ulloa. This expert discourse delegitimizes people of Fúquene Lake and their practices. According to Boaventura de Sousa Santos, this process is called abyssal thinking, which means that the modern, white, male, capitalist view of nature and people establish the way everybody should live and be. Thus, I used Inda's three dimensions of government in order to show the way that ecogubernamentalidad works in Fúquene lake. I will present three examples; first, the return to Muisca knowledge which experts think should be rescued. Second, environmental education and finally, ecotursim.

Key Words: Fúquene lake, gubernamentalidad, ecogubernamentalidad, environmental education, abyssal thinking, sustainable development, expert discourse.

En este artículo pretendo estudiar las tecnologías que ha implementado el discurso experto medioambiental en Fúquene con el objetivo de conducir la conducta de los campesinos hacia fines ambientales (ecogubernamentalidad). Esta revisión coincide con la segunda dimensión de la analítica del gobierno que Jonathan Inda postula, pues en este se estudian: “las técnicas de gobierno; al ámbito de lo técnico pertenecen los mecanismos prácticos, los instrumentos y los programas por medio de los cuales autoridades de distintos tipos buscan dar forma e instrumentalizar la conducta humana” (2011: 2). Así, “el pensamiento y la técnica conforman el ensamblaje de las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones [...] a través de los cuales las intervenciones gubernamentales son materializadas y la conducta conducida” (Li Murray 2007: 276). Así mismo, a través de la revisión de dichas técnicas, me interesa matizar y complejizar el discurso experto medioambiental que opera en Fúquene con respecto al discurso global de protección ambiental.

Trabajaré entonces con tres ejemplos concretos de técnicas en las que es posible advertir un propósito claro de conducción de las subjetividades hacia el deber ser medioambiental tal y como el discurso experto lo entiende. En primer lugar, exploro la narrativa del saber muisca como el lugar al que se debe regresar; en tanto que este es presumido por el discurso experto como pionero en el desarrollo sostenible y como el lugar del que descienden los campesinos de Fúquene. Dentro de esta narrativa los campesinos son asumidos por el saber experto medioambiental como nativos ecológicos.¹ Es decir, se asume que “la cosmovisión de los pueblos indígenas juega un papel definitivo en el equilibrio de los ecosistemas” (Ulloa 2004: 13) y por eso se busca conducir a las subjetividades del presente hacia ese lugar. En segundo lugar, trabajaré algunos ejemplos de talleres y documentales que se han llevado a la región en el marco del plan de educación ambiental para el fomento de visiones y prácticas consecuentes con el deseo del saber experto. Y en tercer lugar trabajaré con la idea del desarrollo sostenible aplicada a la venta y economización de los “recursos” de la laguna, para mostrar cómo se articulan estos planes de acción con la idea de la administración y solución del problema ambiental de manera racional y económica.

El desarrollo sostenible y el saber muisca

Al estar sólidamente identificado el discurso medioambiental, en su dimensión global, con la idea del desarrollo sostenible como el lugar que dará solución al problema, encuentro que en el discurso experto de la laguna de Fúquene aparece constantemente una invocación al pasado muisca de la región. Esta invocación

1. Véase: Ulloa, 2001

2. Astrid Ulloa, entre otros autores, elabora a profundidad esta noción pero enfocada hacia las identidades indígenas hoy en día.

parte de pensar las prácticas muiscas como armónicas con la naturaleza y de manera contraria a las prácticas campesinas, por lo que opera como un lugar al que el campesino de Fúquene debe regresar, en primera instancia para recuperar una manera de pensar la naturaleza que se asume perdida y en segundo lugar para promover esa visión armónica con la naturaleza. De esto se deduce que el saber experto presupone que los campesinos, en tanto que descendientes muiscas, deben cuidar y venerar la naturaleza, es decir, deben asumirse como nativos ecológicos.² A continuación mostraré cómo ha sido construida esta narrativa a nivel local para producir subjetividades ambientales.

Lo primero que habría que decir es que la intención del discurso experto medioambiental por producir campesinos con prácticas sostenibles y visiones armónicas de la naturaleza, surge en la medida en que se construye una representación del campesino como un sin-identidad, en tanto que ha olvidado sus tradiciones –lo muisca–. A saber, “Los habitantes del Municipio de Fúquene adolecen de identidad cultural y sentido de pertenencia; las expresiones culturales son mínimas y han sido transmitidas en su gran mayoría en la tradición oral, por tanto es urgente la recuperación de esta antes que sus actores y poseedores desaparezcan” (Alcaldía Municipal de

Fúquene 2010: 3). Es esta noción de identidad limitada al territorio y a la cultura previa la que se reclama en estos campesinos, y es desde allí que opera el discurso medioambiental; es en la medida que los campesinos de Fúquene se identifiquen con sus tradiciones muisca que es posible transformar sus prácticas y visiones en unas armónicas con la naturaleza. Rescatar la identidad muisca es entonces una necesidad del saber experto medioambiental para rescatar el *valor cultural* de la naturaleza. La Corporación Autónoma Regional (CAR) trae este discurso en los siguientes términos:

Es necesario rescatar el valor cultural que tienen los humedales en la jurisdicción de la CAR. Como se mencionó anteriormente, los muisca, quienes habitaban el territorio, impartían valores sagrados a diferentes elementos del entorno natural, y el agua era de especial importancia, convirtiendo a los lagos y lagunas en los sitios más venerados de la zona (Jaramillo 2006: 18).

La afirmación con la que abre la cita anterior es bastante sugerente; la necesidad de rescatar el *valor cultural* de los humedales. Habría que decir, en primer lugar, que el hecho de que esta necesidad exista es porque ese *valor cultural* se asume perdido por quien escribe. Más adelante el texto sugiere que son los valores sagrados muisca los que ocupan el lugar del *valor cultural*. Es entonces ese valor que los muisca le otorgaban, al aquí llamado “entorno natural”, el que se busca recuperar y promover en los campesinos de Fúquene: una mirada de veneración sobre los lagos y lagunas.

Esta visión, como lo explica Gudynas (2004), pertenece a ese grupo de visiones que emergen a pesar y en oposición a la idea del progreso, y que lo que buscan es sacar a la naturaleza del lugar de dominación que se le había otorgado bajo la lógica colonial, para empezar a pensarla como un sujeto, como algo que se debe adorar. “Consecuentemente se creó el mito que los indígenas y campesinos eran la mejor guía para entender el entorno y gestionarlo, y que las concepciones occidentales debían ser re-elaboradas siguiendo su ejemplo” (2004: 20). Como la laguna de Fúquene fue un importante santuario muisca, esta relación ancestral con la tierra (y con el agua) es la que se espera rescatar en el individuo que allí habita, se espera que este tenga presentes las prácticas sagradas y actúe en consecuencia; es decir, se asume al campesino en términos de igualdad con lo indígena, al menos en su “deber ser”. Esto es, que el discurso experto espera que el campesino perciba el entorno natural como algo sagrado. La expectativa de regresar a esa sacralización

3. No está de más decir que la lectura del mundo muisca, la del perfecto equilibrio, de la naturaleza en su estado prístino con un ser humano inofensivo, es también un discurso imaginado que recae en la exaltación del discurso indígena sólo por ser indígena, y que evita la revisión crítica sobre las complejidades y luchas del sujeto indígena mismo (cfr. Ulloa).

de la laguna que invoca aquí la CAR, se traduce a una necesidad en nombre de “lo cultural”. Al parecer, las prácticas de la gente que habita la laguna hoy en día no dan cuenta de ese “valor cultural” que sí le daban los muisca, y el cual debe ser rescatado según lo mencionado por la CAR anteriormente.³

Esta visión de lo indígena, y el hecho de que sea retomada por el discurso experto medioambiental de Fúquene, ya es un punto de distanciamiento importante con respecto al discurso puramente economicista del desarrollo sostenible, construida por el informe de Brundtland. Sin embargo, como se verá a continuación, la invocación de esta visión operará en la misma lógica dual característica del pensamiento abismal. He aquí una de las razones por las cuales el saber experto asume que las prácticas sagradas muisca con el agua son objeto de rescate:

En situación original dice que los humedales se encontraban en los interfluvios de los drenajes, sitios en los que el pueblo muisca, mediante la construcción de zanjas, canales y camellones, conformó un complejo de humedales artificiales imbricados con campos agrícolas. Después de la conquista, según van der Hammen, en los drenajes se

construyeron jarillones deteniendo el curso de las aguas, y más tarde cuando los humedales se desecaron, solo sobrevivieron aquellos ligados con el plano inundable del río y sus afluentes secundarios represados. En estos sitios se encuentran la mayoría de los humedales “naturales” que conocemos. Por supuesto, el particular origen no disminuye su valor de conservación, sino le imprime el doble carácter natural y cultural, que debería reivindicarse en la conservación (Andrade 2003: 5).

Como se da cuenta en la cita previa, el trabajo de los muiscas permitía el flujo de agua entre humedales, logrando que sus campos agrícolas no afectaran este flujo y conexión de las aguas. Según el texto, es solo en la conquista cuando se rompe este flujo y los humedales fueron represados y acabados. Lo que asume el saber experto es que el establecimiento de canales y zanjas por parte de los muiscas se desprende directamente de su visión sagrada del agua, y es bajo este argumento que la conservación de los humedales adquiere “el doble carácter natural y cultural”. Es esto lo que debe reivindicarse, unas prácticas en las cuales el ser humano pueda poner a producir la tierra en los campos agrícolas pero sin afectar definitivamente el humedal. Y esto no es otra cosa que el desarrollo sostenible. De hecho, en el libro *Fúquene, el lecho de la Zorra*, Santos Molano ubica el concepto de desarrollo sostenible como una *invención muisca*, pues se refiere a la devoción por la naturaleza que les permitió a los indígenas “mantener en funcionamiento los ecosistemas más diversos” (2000: 53).

A la melancolía por esas prácticas antiguas aparece entonces anclada sustancialmente la idea de cultura: “Detener, y en los casos donde sea posible revertir la degradación ambiental, procurando el mantenimiento y recuperación de los valores naturales y culturales de la laguna” (Fundación Humedales 2006: 15). Al parecer, el discurso experto medioambiental piensa que al recuperarse el valor cultural que los muiscas le daban a la laguna, se podrá detener el deterioro del medio ambiente, pues era la *cultura anterior* la que sentía *devoción* por la naturaleza.

Santos Molano lo pone en los siguientes términos:

En donde quiera que llegaron los hombres blancos, su idéntica mentalidad depredadora (entendida por ellos como <progreso>) causó estragos idénticos, y al mismo tiempo con la masacre de las razas originarias del continente americano, se perpetró la ruina de sus ecosistemas y el

empobrecimiento acelerado de sus antiguos moradores que pasaron de un sistema de producción autosuficiente, a uno en el que la agricultura no tenía otro objeto que el de beneficiar los intereses de los nuevos propietarios (2000: 53).

Ambos textos se remiten a los *antiguos moradores* como referencia de ese *deber ser medioambiental* que tiene su clave en *la producción autosuficiente*, término importante para entender el desarrollo sostenible, pues los muiscas usaban sistemas de producción que, para el sujeto experto, son rescatables y deseables, son el ejemplo del desarrollo sostenible. En oposición a estas prácticas se encuentran el hombre blanco y la idea de progreso, quienes aparecen como culpables del deterioro, confirmando que el discurso medioambiental de Fúquene se distancia del economicismo que constituye el proyecto global de conservación.

Ahora bien, aquellas prácticas asociadas a la manera de actuar de los muiscas, que se traducen en el discurso experto en la noción del “desarrollo sostenible”, son rescatadas y promovidas en los individuos, mientras que aquellas que se alejan de esto son desalentadas, pues “La filosofía indígena que mantiene una relación sostenible y permanente con la Tierra, es la misma que los muiscas aplicaban en su relación con el medio ambiente, y en nuestro caso concreto, los muiscas pobladores de la cuenca de Fúquene. Por eso cuidaban el ecosistema [...]” (Santos Molano 2000: 56). Lo que se lee aquí es la relación directa entre indígenas y cuidado del medio ambiente a causa de una visión filosófica del entorno. Esto, sin embargo, es una representación del mundo indígena, y como tal olvida “[...] varios hechos. Unos son históricos, ya que en muchos casos esos grupos realizaron una extensa y profunda modificación del entorno. Otros son demográficos, ya que sus reducidas poblaciones son una de las principales causas de una menor presión sobre el ambiente. Finalmente, hay limitantes tecnológicas, ya que la tecnología a disposición de ellos también limitaba las alteraciones sobre el entorno” (Gudynas 2004: 23).

Lo que resulta clave entender aquí es cómo, de la intención de recuperación de lo indígena, se desprende la misma lógica dual moderna: el rescate de lo indígena no es otra cosa que una estrategia para conducir a los campesinos hacia fines ambientales, hacia el desarrollo sostenible como fin último constituido por autorizado saber científico. No es la filosofía muisca en abstracto la que se quiere rescatar, es lo que se asume como ecológico y sostenible de esta. Y solo en

esa medida es considerado “información relevante”: “El enfoque ecosistémico debe considerar todas las formas de información relevante, incluyendo el conocimiento científico, el conocimiento indígena, y el conocimiento de las poblaciones locales tradicionales” (Instituto Humboldt-Fundación Humedales 2004: 19).

Cuando el discurso experto habla del enfoque que le es propio, que es el ecosistémico, entiende por este la articulación del saber científico con el indígena (filosofía indígena en abstracto) y con el de las poblaciones locales tradicionales que son los pobladores muisca de la cuenca de Fúquene, lo cual deja por fuera el saber local de los campesinos de hoy que no tienen un anclaje evidente con lo muisca o con lo sostenible. Ese saber, que no es ni muisca ni científico no es pensado como saber para el experto y por tanto no lo considera información relevante. Este lugar de lo “no relevante” que ocupan las acciones del campesino de hoy se refuerza de nuevo. Entonces, la manera *tradicional* y la manera indígena articulada con el avance de la ciencia moderna es la manera ideal de relacionarse con el ecosistema, mientras las prácticas campesinas contemporáneas caen en silencio de lo no relevante. El saber no tradicional que poseen los individuos que habitan la laguna no es considerado “información relevante”, y por lo tanto se hace necesario, para el experto, transformar a ese sujeto no relevante en uno ideal; en otras palabras, hacer de los campesinos de la región sujetos que manejen el discurso científico pero que siguen anclados a la visión filosófica muisca entendida como desarrollo sostenible. En otras palabras, lo relevante sigue siendo el saber científico, presente en lo indígena y no lo indígena *per se*. Por lo tanto, la invocación a la articulación del conocimiento muisca con el conocimiento científico no es otra cosa que una ficción.

Sin embargo, y aunque la visión de lo muisca no es realmente una visión “alterna” de la naturaleza, sí tiene efectos reales en los campesinos y en la manera como estos son representados, pues esta queda sostenida sobre el establecimiento de una doble carencia: carencia de conocimiento científico y de filosofía indígena –en tanto que esta se asume científica–. Tan desligados de esa visión armónica y sostenible se encuentran los campesinos que, de acuerdo al discurso experto medioambiental, ni siquiera son capaces de percibir que las condiciones del medio ambiente están cambiando: “La disminución de los peces migratorios es un indicador silencioso de la pérdida de la integridad ecológica, que solo los especialistas alcanzan a apreciar” (Andrade 2003: 35). De nuevo, “al otro lado de la línea” no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones

4. Este tema en particular, aunque no es abordado en la investigación presente, resulta de particular relevancia y queda como una puerta importante para pensar en un segundo momento de investigación.

[...] comprensiones intuitivas o subjetivas [...] conocimientos hechos inconmensurables o incomprensibles por no obedecer a los métodos científicos de la verdad [...]” (De Sousa Santos 2010: 31).

De lo anterior se concluye que el saber medioambiental que hace presencia en la laguna de Fúquene está sostenido sobre el principio básico del desarrollo sostenible como el lugar que dará solución a los problemas sociales de la laguna de este lugar. Estos problemas, según los apartes revisados, son el subdesarrollo, la pobreza, la falta de identidad y la falta de cultura. Es por estos elementos que existe lo que el saber experto llama “analfabetismo ambiental” en Fúquene, y es apelando a solucionarlos desde donde se construyen sus narrativas y prácticas. Por eso, para recuperar la laguna el experto debe generar “cultura e identidad” (que se asumen perdidas), y para lograrlo utiliza la supuestamente armónica filosofía muisca, y así constituir subjetividades que veneren la laguna, recuperen sus “raíces” y que por tanto se identifiquen y aprecien su territorio. Este será el lugar de la subjetividad *a producir*.

Estos elementos, sumados al conocimiento científico que los expertos deben transmitir, darán como resultado el campesino ideal, construido a imagen y semejanza de

la representación que tiene el sujeto experto de la naturaleza: un ente que debe venerarse, pues provee al ser humano de los recursos por medio de los cuales puede alcanzar y perpetuar en el tiempo su vida. Esto, traducido al campesino, resulta un sujeto que conoce como un experto su entorno y que lo venera como sus supuestos “antepasados”.

Ahora bien, estas representaciones de la naturaleza que recoge y conjuga en su discurso el saber experto medioambiental de Fúquene, la muisca y la del desarrollo sostenible, acompañadas de la revisión crítica que parece construirse frente al acaparamiento de tierras⁴ por “los nuevos propietarios” y la mención a la idea del progreso y del hombre blanco como “depredador”, abren la discusión sobre el saber experto medioambiental mismo. Pareciera que este saber, al menos el que hace presencia en la laguna de Fúquene, está buscando, honestamente, maneras de sacar de la ideología del progreso a las prácticas campesinas, y que busca constituir una visión de la naturaleza por fuera de esa ideología. Sin embargo, como saber científico, ha asumido el discurso de la “conciencia ambiental” como verdadero y absoluto, por lo que sigue existiendo la construcción dual del mundo, donde el valor de los saberes campesinos de hoy en día se mide de acuerdo a lo sostenible de sus prácticas.

Educación ambiental como técnica de ecogubernamentalidad

La educación ambiental representa, entonces, un muy importante lugar para estas entidades científicas expertas que intervienen la laguna de Fúquene, pues es el medio por el cual es posible materializar y construir desde niño a ese campesino ideal. A continuación trabajaré varios ejemplos de educación ambiental, para mostrar cómo son y qué mecanismos utilizan las entidades medioambientales en Fúquene, con el fin de conducir las acciones y mentes de los campesinos más pequeños hacia el desarrollo sostenible, en la lectura que de este hacen los expertos que trabajan en Fúquene.

La necesidad de la educación ambiental está puesta en los siguientes términos: “la prioridad en un programa de desarrollo sostenible es la educación ambiental a grande escala. Así lo ha entendido la CAR al implementar proyectos como el *Checua* o el *Club de los amigos de la cuenca de Fúquene*, que llega a un sector clave de la población: los niños” (Santos Molano 2000: 159), pues es necesario “promover en los niños de 3 y 15 años la generación de conciencia sobre el cuidado, conservación y recuperación de las cuencas hidrográficas, mediante la promoción y adopción de nuevas actitudes y valores” (El Espectador, abril 22, 1999: 15A). El resultado de

este direccionamiento fue que, en el curso de la feria, “9.000 niños adquirieron el carné que los acredita como miembros del club” (Santos Molano 2000: 159). Finalmente, lo que se cree es que “una educación ambiental sostenida a lo largo de los años, como una política de Estado, permitirá que los niños entiendan por qué el hombre no debe destruir la tierra” (Santos Molano 2000: 160).

Que el texto mismo hable de *adopción de nuevos valores y actitudes* es un argumento importante para pensar la educación ambiental como una técnica gubernamental, pues lo que se busca es conducir a los niños a apropiarse de unas prácticas que lo conviertan en un sujeto con conciencia sobre el medio ambiente. En otras palabras, gobernar sus acciones para que estas sean sostenibles. La sensibilidad y los valores que estos tienen hoy en día son pensados como inservibles e inútiles, pues como devastadores de la naturaleza, están “al otro lado de la línea”. La idea de cambiar los valores actuales por unos “mejores”, se materializa acá como una política de estado, lo que hace posible pensar la articulación entre los niveles local y global de la lógica del desarrollo y de la intervención gubernamental. A saber:

Para adoptar la ética de la vida sostenible, las personas deben reexaminar sus valores y modificar su comportamiento. La sociedad debe promover valores que aboguen por la nueva ética y se opongan a los que sean incompatibles con una forma de vida sostenible. Se debe difundir información mediante sistemas educativos formales y no formales, a fin de que puedan explicarse y entenderse las políticas y las acciones necesarias para la supervivencia y el bienestar de las sociedades mundiales. (Gudynas 2004: 39).

El ser humano, en abstracto y con excepción del científico, no posee los valores que *deben ser* en relación con el medio ambiente, así que es necesario alfabetizar a la gente en esta materia. De nuevo, son los valores propios de la experiencia europea los que son avalados. El texto citado supone que una vez aprendido el discurso, los niños pueden portar el carné que los acredita como miembros del nuevo y recién adquirido saber científico. Su nueva identidad ha sido plastificada y entregada.

Lo mismo sucede con el proyecto Checua, que se enuncia en estos términos:

[...] ha introducido la educación ambiental mediante la enseñanza a los estudiantes, funcionarios de las UMATAS (Unidad Municipal de Asistencia

Técnica Agropecuaria) y a la gente en general en el manejo de aguas, multiplicidad de cultivos, métodos de cultivo y observaciones de campo. Además el proyecto Checua ha capacitado a los profesores en el manejo de zonas erosionadas” (Santos Molano 2000: 140).

La apuesta por la capacitación y la enseñanza de métodos y manejo de aguas y cultivo reaparece en este aparte con el mismo fin: promover unas prácticas tecnificadas que permitan disminuir la erosión. De nuevo, el conocimiento científico es el que sabe cómo actuar con la tierra y los recursos. De hecho, dice Santos Molano que el departamento de Cundinamarca “está exigiendo el cumplimiento del decreto No 1743 de 1994, por el cual se obliga a los profesores a preparar un proyecto ambiental para ser implementado por ellos mismos en sus comunidades. Para preparar tal proyecto, tanto el Departamento como la CAR están dando la necesaria capacitación y consultoría a los profesores” (2000: 140).

Entonces, estos profesores que se asumen como incapacitados (porque de no ser así no necesitaría ser capacitados) para enseñar cómo manejar el medio ambiente, deben implementar un nuevo discurso y llevarlo a la práctica como parte obligatoria de su trabajo. La intención de la ley es, entonces, gestionar proyectos “al interior” de las propias comunidades para que estos sean implementados en el cotidiano de la experiencia escolar, pero lo hacen desde una imposición externa y legal que es la que gesta la iniciativa.

De lo anterior resalta la idea de que *se obliga* a los profesores a implementar estos proyectos, pues corrobora, una vez más, la idea de que el discurso medioambiental viene “de afuera” y se impone en la gente de la región como un imperativo legal que aparece en el momento en que la ciencia determina que la laguna de Fúquene está en peligro y debe ser rescatada. En articulación con políticas de estado, las prácticas ecogubernamentales se solidifican.

En el caso de las Ongs aparecen otra serie de ejemplos de proyectos de educación ambiental que, aunque con variaciones, usan la misma figura de la concientización como el objetivo principal de su gestión. El primer ejemplo que quisiera mostrar en este sentido es un juego de naipes que la Fundación Humedales y El instituto Humboldt crearon, y que también está enfocado en la población infantil de Fúquene. Este tiene varios usos didácticos. Uno de esos se titula “Descubre al cazador” y consiste en replicar el juego infantil “tonto, cotudo”. Dicho juego consiste en ir perdiendo cartas en la medida en que

se forman parejas. Los jugadores se roban el uno al otro una carta al azar, buscando completar las parejas suficientes para deshacerse de todas las cartas y ganar el juego. Pierde quien se quede con la única carta sin pareja, en este caso la del cazador, que representa lo indeseable.

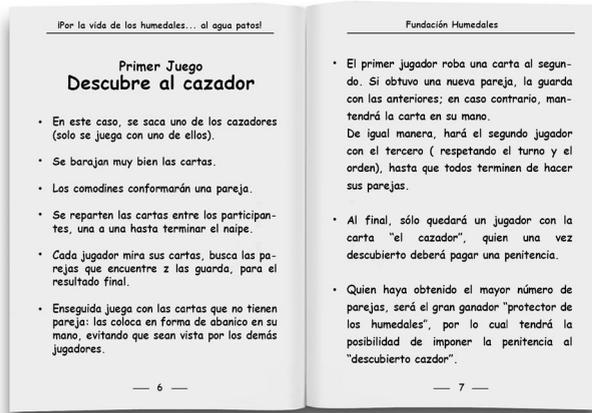


Imagen 1. Juego "Descubre al cazador".
Fundación Humedales

Cada carta del juego de naipes está marcada con el dibujo (realizado por un niño de la región) de una especie animal de la laguna, y abajo del dibujo aparece la descripción científica y demás tecnicismos. La idea es que los niños se familiaricen con las especies para que puedan cuidarlas, una vez las *conozcan*, en términos científicos. Lo curioso de este ejemplo es que se asocie conocimiento de la biodiversidad a conocimiento científico de la biodiversidad.

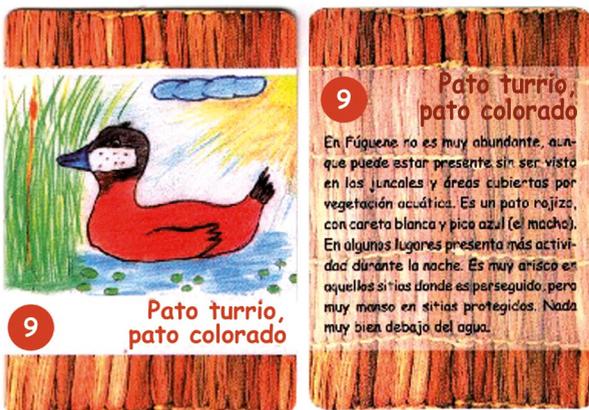


Imagen 2. Ejemplo de carta.
Fundación Humedales

El nombre científico, las características físicas de la especie y demás conceptos técnicos son los que aparecen complementando la imagen del pez o del ave. Pareciera, de nuevo, que el conocimiento científico asegurara el cuidado de la fauna. Además, en el juego de naipes y dentro de la lógica del mismo, hay una carta que representa “el villano”, es con la que ningún participante quiere quedar al final, pues de ser así perdería el juego. La carta “El cazador” representa dos cosas importantes: en primer lugar, es un sujeto sin cuerpo, de él solo se ve su rifle y parte de su rostro, pero es un sujeto descorporizado y deshistorizado, lo que no permite acceder a él desde ningún otro lugar más que desde su violencia.

En segundo lugar está la apelación a la vergüenza de encarnar a ese “cazador”, pues el juego consiste en lograr “deshacerse” de esta carta para que otro sea nombrado como tal de manera peyorativa. Que esta sea la manera mediante la cual se pretenda generar conciencia sobre la caza furtiva resulta particularmente clave, pues de nuevo se está haciendo uso de técnicas de gobierno que apelan a nociones más éticas de actuar, mientras las otras recaen en la vergüenza y lo indeseable de la sociedad; mediante el señalamiento público de lo “malo” se corrige el comportamiento “criminal” de estos campesinos.



Imagen 3. Carta El Cazador.
Fundación Humedales.

En la instrucción final que aparece en la imagen arriba, se puede leer que el ganador del juego es llamado el “protector de los humedales”, el que tiene derecho a imponer una penitencia sobre el perdedor que es el “descubierto cazador”. Este derecho para imponer acciones que generan vergüenza es una clara muestra del gobierno de los sujetos que se esconde detrás de estas técnicas didácticas de educación ambiental, y que el sujeto experto pone en marcha sin pensar en las tecnologías en las que incurre.

El hecho de que las cartas comodín, como se muestra abajo, sean esos sujetos expertos que contemplan la naturaleza es también un dato destacable, pues está determinando un tipo de sujeto *a ser*; un sujeto con unas prácticas específicas frente a esa naturaleza, un sujeto que sí reconoce las especies que allí habitan y que puede contemplarlas y acercarse a ellas desde el lugar correcto.



Imagen 4. Carta Comodín.
Fundación Humedales

La configuración de la imagen es bien dicente: ambos sujetos están marcadamente *por fuera*, separados incluso por un muro de ladrillos, y ambos contemplan, desde lejos, mediante dispositivos tecnológicos como los binoculares, las aves que sobrevuelan la laguna; una metáfora perfecta del lugar del experto. Por lo tanto, es claro que este modelo jerarquizado del conocimiento, y por ende de las personas, es potencialmente violento.

Lo mismo se encuentra en el documental *¡A volar se dijo!*, producido por la Fundación Humedales y por Living Lakes en el marco del convenio Ramsar de lagos protegidos. Allí reaparece este *afuera* como validador de las prácticas. Este

documental está acompañado de una cartilla educativa para niños; en ella se lee:

Quando pescamos y cazamos pensando en dejar que los peces y las aves tengan primero hijitos; cuando no los contaminamos con basuras y aguas sucias; cuando les sacamos agua procurando no secarlos; cuando respetamos los árboles de su cuenca..., así es como cuidamos los humedales y hacemos parte de ellos. Si actuamos de esa manera, que se llama uso racional o sostenible, los humedales nunca se van a acabar” (Cartilla guía de aprendizaje: ¡A volar se dijo! 2006)

El llamado a actuar *racional* o *sosteniblemente* se explica en la cartilla con claridad. Se buscaba entonces enseñar esa *manera de actuar*, que es racional, a los niños y niñas de la región, quienes recibieron el taller. El documental, por ende, trabaja sobre la misma línea. En este, un águila lleva a un par de jóvenes de la región a recorrer algunos lagos del mundo para mostrarles a estos *cómo deben vivir sosteniblemente con la laguna*. Es este el punto clave del documental, pues se enfoca en la idea de la cadena donde “dependemos los unos de los otros”, como lo dicen los niños. El águila les



Imagen 5. Portada cartilla ¡A volar se dijo! Fundación Humedales.

explica a los niños que su cuerpo está compuesto en gran parte por agua, así que éstos deben cuidarla porque la necesitan. Del mismo modo aparecen “los animalitos”, que en este caso se trata de patos, peces y aves, quienes también necesitan del agua. Esta visión de interrelación es la que se construye en el documental, mostrando que para vivir es necesario “respetar” los elementos de la cadena. En alguna de sus paradas por los lagos del mundo, el águila Ramsar les muestra al par de jóvenes cómo “las personas, los cuerpos de agua y los animalitos vivimos juntos”, frase que resume la intención última del documental y que no es otra cosa que la noción de ecosistema. Este apunta, claramente, a mostrar cómo el joven debe relacionarse y entender el medioambiente que lo rodea, lo está *educando* en esta materia, lo que implica entonces que, para el experto, ese joven no se relaciona *correctamente* con su entorno.

El método que usa el águila para “hacer entender” esa noción de interrelación a los niños es usar lo que hacen en otros países como ejemplo de ese comportamiento adecuado: En el viaje que realizan no aparecen problemas ambientales en ningún lugar excepto en la laguna de Fúquene, donde la figura del cazador “criminal”, sin cuerpo ni rostro (solo se ve el rifle y el dedo en el gatillo), aparece disparando a los patos y aves, esto se hace evidente cuando el águila le dice al joven al ver a unas personas trabajando cerca de un lago en Australia, “mira, ellos sí cuidan su laguna” (Documental ¡A volar se dijo! 2006), dejando claro que hay otros que no. La negación de las complejidades y problemáticas propias de otras partes del mundo en materia ambiental aparecen silenciadas, vistas desde arriba (al fin y al cabo van volando); para poder enseñar lo que se hace mal, el águila recurre a negar otras realidades al hacerlas pasar como lugares armónicos donde sí se sabe cómo *amar de verdad* el medioambiente. La figura que usa es la de *lo que ya no hay en Fúquene*; las bandadas de aves que pasan volando, los patos por centenas nadando y los árboles rodeando la cuenca.

Al parecer, la herramienta que usa el documental para materializar esa manera ideal de relacionarse es mostrar imágenes descontextualizadas de la naturaleza en su estado puro. Al regresar a Fúquene, el águila, al ver una lancha con gente que atraca en El Santuario (la isla del Jetón Ferro), les dice a los jóvenes “la gente viene a contemplarla (a la naturaleza) y a estudiarla también”, mostrando cómo esas figuras sí representan el cuidado de la laguna. Contemplarla y estudiarla son entonces, y de nuevo, las maneras *correctas* de actuar, pues son las que dominan y han dominado el juego de la verdad con respecto a la laguna de Fúquene.

Una vez ya está impartida la lección, el águila los regresa a tierra. Los niños caminan, con una música melancólica de fondo, acariciando con su mano abierta los juncales de la laguna, ya *la contemplan*. Entonces, el águila pronuncia, mientras se despide, la siguiente frase: “Cuidemos la laguna, *si la amamos de verdad* ella nos hablará”. Luego del viaje, los jóvenes entienden la naturaleza y su laguna como algo perfecto, maravilloso y con un carácter divinal, pues ya han aprendido cómo “amarla de verdad”, ahora sí entienden cómo deben relacionarse con ella. Finalmente, los chicos se sientan sobre una roca en lo alto de la montaña a contemplar el paisaje allá abajo, ese que su mirada ahora domina, comprende y venera. Ya son campesinos ideales.

Esta figura del conocimiento científico como algo que asegura la conservación aparece también en el documental ¡Al agua Patos! producido por la Fundación Humedales. En este, una serie de imágenes de patos y aves, y sus descripciones científicas, muestran *lo que se ha perdido*, e invitan a recuperarlo. El argumento del documental gira en torno a la idea de “conocer las aves y peces” (Documental ¡Al agua patos!). Para conocerlas, se invita a un grupo de científicos a que realicen un conteo de especies para determinar si “aún hay vida en Fúquene” (Documental ¡Al agua patos!). Entonces, dice el documental, “nos dimos a la tarea de convertirnos en biólogos” (Documental ¡Al agua patos!). Así, el narrador va contraponiendo el taller que se realizó con los niños de la región, en el que estos pintan y reconocen las aves y peces de la laguna, con imágenes de las especies en su estado natural; describe la especie, muestra cuántos ejemplares quedan, de dónde provienen, y demás. Finalmente, como ya ha mostrado el valor de la fauna que vive en la laguna, usa la figura del cazador para mostrarlo como “criminal”, como el causante de la trágica situación del ecosistema. Quien caza aparece como el destructor (y en Fúquene todos cazaban) por lo que quienes han sido o son cazadores quedan sumidos en la violencia desde la que lee el experto esta práctica.

Además, este documental pone claros los términos de lo que significa ese campesino ideal: “la tarea es convertirnos en biólogos”. Entonces, es hacia esa subjetividad particular hacia la que se debe dirigir a los niños campesinos, lo que resulta claramente conflictivo pues se está asumiendo que es este saber, esta disciplina y quienes la usan, el lugar del deber ser, construyendo a otros en oposición.

Ahora bien, ese *ser biólogo* al que pretende conducir a los niños campesinos el saber experto de Fúquene no es cualquiera. Este, como se ha visto, se constituye por una visión de veneración de la naturaleza más que por una de tipo

5. Letrado, poeta del siglo XX, Antonio Ferro compró y habitó la isla El Santuario, ubicada en la laguna de Fúquene. Transformó el paisaje talando bosques nativos, sembrando pinos y caminos de roca que imitaran los campos suizos. Fomentó la caza de aves y construyó un hotel con vista a la laguna que se convirtió en el lugar para la contemplación de la naturaleza por excelencia, para la gente de la época y élite letrada.

economicista; aunque acepta el saber científico, y a la lógica racional, como el más acertado, y promueve ampliamente el desarrollo sostenible, el biólogo de Fúquene es también un sujeto que siente veneración por la naturaleza, que “la ama de verdad”. Por tanto, la subjetividad ambiental resultante se encuentra entre la idea del saber científico, encarnado en la figura del biólogo, y el saber muisca. Será esta subjetividad la que procurará materializar la educación ambiental.

Prácticas económicas sostenibles: un “amor” economizado

En este aparte traigo a revisión una serie de ejemplos en los que es posible advertir la intención del experto que opera en Fúquene de contribuir al “mejoramiento” de la calidad de vida de los campesinos, –específicamente de los adultos trabajadores para quienes no estaba dirigida la educación ambiental trabajada arriba–, ofreciéndoles oportunidades laborales sostenibles y amigables con el “medio ambiente”.

El primer ejemplo que quisiera citar es el del ecoturismo. Como el experto sabe que la caza en la región hace parte del sustento diario de las familias, recurre a una contrapropuesta: “un ave muerta es la comida para el día de hoy, mientras que un ave viva es la oportunidad para el turista de hoy y mañana y dentro de un año. Los disparos deben ser otros” (Documental

¡Al agua patos!). Los disparos de la cámara fotográfica contrapuestos al disparo del rifle constituyen una imagen muy dicente, pues se está apelando ya no a vivir de los ecosistemas de manera sostenible sino a vivir del turista. El sustento diario ya no lo proveen las aves sino los turistas, quienes pagan por ver y fotografiar esas aves. Por lo tanto, surge el ecoturismo como la opción alternativa para que los campesinos consigan subsistir, pero primero es preciso recuperar ese estado prístino que tanto invocaba el Jetón Ferro⁵, pues “menguada como está hoy la laguna, no despierta la misma sensación de éxtasis religioso” (Abdón Cortés, García Jiménez, et al, 2006: 26).

Ahora bien, si en un principio se hablaba de desarrollo sostenible como la manera adecuada para vivir de los ecosistemas, aquí aparece la figura de la toma de distancia con respecto al ecosistema como opción de vida sostenible. Así, lo que parece proponerse es, como también se vio en la carta comodín del juego de naipes arriba estudiado, un sujeto que debe tomar distancia del medio ambiente, hacerlo naturaleza al verlo desde afuera y por medio de un dispositivo tecnológico, para no perturbar el estado “natural” de las especies y que así vuelva a ganar ese valor cultural sagrado. Lo que sí queda claro es que la manera en que el campesino consigue hoy su sustento no es válida para el científico experto, por lo que convertirse en científico, en biólogo, como lo dice el documental, pareciera que fuera entonces lo que se promueve; es en el que mira desde afuera con veneración el que está actuando adecuadamente con la naturaleza. Y digo naturaleza porque en este alejamiento se retorna a la idea de la naturaleza como todo lo intocado por el ser humano.

Lo que se percibe es la apelación a la visión que nace del Jetón Ferro y de los letrados del siglo XX, la visión de la contemplación y la visión de la laguna como lugar sagrado muisca que se materializa en la idea contemporánea del ecoturismo. Como para las entidades que se apropian del discurso experto en Fúquene, el campesino no tiene en su cotidianidad prácticas sostenibles, el experto promueve una figura en la que busca retirarlo de una interacción directa con la laguna y la fauna que la habita. Es en este retiro donde el campesino puede mejorar su calidad de vida, pues los turistas estarían pagando por contemplar la naturaleza.

Los planes de ecoturismo, manejados por la Fundación Humedales, incluyen desde un paseo en lancha por la laguna, hasta una mañana de avistamiento de aves. Estos planes están dirigidos a personas externas que deseen presenciar ese “universo natural excepcional”, como se lee en la imagen de abajo. Se trata

entonces de mostrar, desde afuera, esa naturaleza que es necesario salvar, así sea porque a otros, personas de “la ciudad”, les interese. Personas que, además, pueden alojarse en El Chalet (como se le conoce entre los campesinos), un hotel ubicado a la orilla de la laguna donde se puede *contemplar el espectáculo natural* desde un jacuzzi. Así, dentro de la lógica del desarrollo sostenible y de la articulación entre campesinos y entidades, el ecoturismo aparece como ese lugar donde confluye la sacralización de la laguna con la idea de alta cultura moderna que acompañan a la idea de *vivir de los ecosistemas*.

Trabajar fomentando la visita de turistas para su disfrute de la “naturaleza” es una de las razones principales por las que se debe proceder sosteniblemente con el ambiente. La estética de la naturaleza intocada reaparece aquí con cara de lujo, esta sí paga, y para el sostenimiento de esta visión el campesino debe participar de su cuidado, lo que le permite acceder a una remuneración económica a cambio de sus acciones *con conciencia* sobre el ecosistema lagunar. En paralelo, el campesino que se dedica a realizar estos toures, a atender a las personas, a realizar esos paseos en lancha y que ya puede decirle al turista el nombre científico del ave que contempla, se gana la vida sin alterar el ecosistema lagunar. Para el científico es una situación de solo ganancia; materializa su visión sagrada de la laguna y elimina al factor contaminante y destructor, el campesino. Esto limita al campesino a una interacción pasiva con el entorno, con el que solo puede entablar una relación determinada por el conocimiento científico, pues sus prácticas directas con el ecosistema son, como lo dice Ojeda, criminalizadas:

En este sentido, no resulta sorprendente que las nuevas alianzas entre turismo y conservación, que a menudo se presentan como una forma de turismo ético, consciente del medio ambiente y a favor de las comunidades locales –ecoturismo–, se den a costa de las formas de sustento e incluso de la criminalización y expulsión de aquellos quienes han vivido y trabajado por décadas en naturalezas producidas como destinos turísticos” (Ojeda 2014: 26).

Otro punto importante que se desprende del ecoturismo, y que permite ver el modelo binario en el que se construye al campesino, es la idea de apreciar lo natural como una marca de *Cultura*. Hoy en día apreciar la naturaleza, contemplarla, es algo “bien visto”; quien disfruta de la naturaleza es considerado como un *sujeto cultural*. Aquí la categoría cultura opera como una marca de clase, de alta cultura, que aparece desde el Jetón Ferro y se perpetúa en el científico

de hoy: apreciar el espectáculo natural es algo de grandes espíritus. Una de las reseñas turísticas que ofrecen algunas agencias dice:

6.http://www.viajesclorofila.com/plan_detail.php?plan=87

Este sitio es altamente sagrado, lugar de trabajo espiritual de los sacerdotes muiscas (Chiquy). En este recorrido se visitará la laguna de Fúquene y Singuansinza, lugar donde la madre Bachué pasó parte de su vida. Desde esta maravillosa laguna se pueden divisar tres islas que tienen un valor significativo dentro de la cosmogonía muisca. También, se pueden observar aves y reconocer todo un sistema hídrico.⁶

Lo que resulta profundamente sugerente es la enorme similitud entre esta publicidad y la realizada en tiempos del Jetón Ferro; los términos de invocación y las razones del atractivo parecen no cambiar, como tampoco lo que implica el hacer de unos sujetos culturales (los que sí aprecian la naturaleza). El problema de las almas selectas reaparece en la actualidad, mostrando una vez más que los campesinos no poseen ese *nivel cultural*, por lo que se necesita del ecoturismo para salvar la laguna. Se trata entonces de una mercantilización de la naturaleza donde esta aparece anclada a la lógica neoliberal en la que

7. http://www.viajaporcolombia.com/sitios-turisticos/cundinamarca/refugio-el-santuario-en-fuquene-comfacundi_4062.

8. Pensando en el chalet fundado por Antonio Ferro.

todas las cosas y todos los cuerpos son vistos desde un objetivo económico, supuestamente en aras del “beneficio” de estos mismos cuerpos.

No es entonces casualidad que el único hotel destinado al ecoturismo se llame “Refugio el Santuario”. La invocación religiosa y de éxtasis atravesada por la prestación de servicios de lujo está pensada para satisfacer la necesidad de la *gente de afuera* de pertenecer, por un rato, a esa exuberancia, pero sin sacrificar los lujos y la comodidad del *room service*. En otras palabras, para que consuman la naturaleza, y a sus pobladores supuestamente “tradicionales”. La web page del Hotel lo dice todo:

Un lugar acogedor y maravilloso enmarcado por la belleza del altiplano Cundiboyacense a orillas de la Laguna de Fúquene Km 22 entre Ubaté y Chiquinquirá. El hotel ofrece servicio neveras con “minibar, baño con agua caliente, televisión (con control remoto), suite con chimenea y sala; salón para eventos y reuniones empresariales y sociales; restaurante con chimenea, bar subterráneo con chimenea tipo inglés, Jacuzzi, turco y sauna con vista a la laguna; sala de televisión, bicicletas acuáticas, paseos en lancha por la Laguna;

mesa de Ping pong, rana, mini tejo y juegos de mesa; zona de Barbecue a orillas de la laguna, caminatas ecológicas, amplias zonas verdes y parqueadero vigilado.⁷

Ahora bien, como en Fúquene no hay sino un hotel con este perfil, el ecoturismo es más bien visto, por un lado, como una idea del pasado⁸ que el deterioro del ecosistema no ha permitido cristalizar del todo, y por otro, la salvación del futuro. Bajo la mirada del sujeto experto, solo en la medida en que “la gente de afuera” pague por contemplar la laguna y se genere un sistema de empleos amplio, los campesinos dejarán de destruir la laguna.

Estas dos formas válidas para el saber experto de acercarse a la naturaleza pueden ser leídas desde lo que Boaventura de Sousa Santos llama la *monocultura del saber* y de rigor del saber. Esta “es la forma de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de calidad estética, respectivamente [...] la no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura” (2010: 210). En el caso del ecoturismo, la dimensión estética de esta monocultura del saber puede encontrarse en el paisaje que se desea restituir; el de la naturaleza intocada. A esa idea, que viene gestándose como “de alta cultura” desde el discurso de los letrados del siglo XX temprano, se le suma el saber científico medioambiental que es el que busca rescatar visiones de la naturaleza ingenuamente pensadas como “alternas”, pero que en últimas lo que hacen es replicar el modelo dual de pensar el mundo donde unos saberes, unas prácticas y unos sujetos son mejores que otros y por ende pueden decidir qué y cómo se hacen las cosas.

Lo que se deduce, finalmente, de los términos en que se ha construido el ecoturismo en la laguna de Fúquene es que aunque en principio la idea esté sostenida sobre la generación de empleos al campesino, lo que se entabla es la necesidad de la toma de distancia de este en relación con la naturaleza; para poder vender la laguna como venerable, como “un universo natural excepcional”, es necesario recuperar su estado “natural” y “bello” y para lograrlo es necesario rearticular las prácticas campesinas para que entren a formar parte del ecoturismo y no de la pesca, la caza o la agricultura.

Además del ecoturismo, hay otra serie de ejemplos que muestran como las Ongs han intentado promover el desarrollo económico de los campesinos con un manejo *armónico* del ambiente, pero que desprestigia sus prácticas. El Plan de Ordenación Pesquero es el primero de estos. Consolidado en el 2005, buscaba

9. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.

“capacitar” a los campesinos que se dedican a la pesca para que pudieran mejorar sus prácticas pesqueras con el fin de hacerlas más amigables con el ambiente, con las poblaciones de peces, y más atractivas al mercado, pensando que así se generarían cambios positivos en la calidad de vida de las familias que dependen de este recurso:

[...] La apuesta del Incoder⁹, la Fundación Humedales y la Asociación Los Fundadores de hacer una “laguna de Fúquene productiva” fue estrechamente vinculada a la innovación en la producción. Estuvo fundamentada en esa riqueza inmaterial que es la inteligencia y el conocimiento tradicional de los pescadores y el científico de los profesionales que allí confluyeron, sus valores, su cultura y su capacidad de trabajo; todo esto como insumo y producto de altísimo valor estratégico (Fundación Humedales 2005: 3).

Así, el discurso experto ofrece insumos para pensar en una cómoda y armónica visión de la relación entre esas entidades expertas y esos campesinos-pescadores tradicionales, y a simple vista parece entablarse en términos de igualdad, pero lo que se hace notable es que, en el discurso, se demeritan constantemente las prácticas

campesinas: “[...] la ejecución de este proyecto obedeció al bajo mercado que tenían dentro de la región los productos pesqueros extraídos de la laguna debido, entre otras causas, al precario y poco higiénico manejo dado por los pescadores a los productos” (Fundación Humedales 2005: 3). La alusión al nivel higiénico en el texto citado arriba, y el uso de términos como *precario*, corrobora entonces el planteamiento de que el discurso experto, aunque en principio pretenda avalar estas prácticas y crea estar “ayudando” a mejorar la fuente de ingresos de los campesinos, opera como un modelo que busca corregir al campesino para que este pueda ganar su sustento con mayor seguridad, pero solo en la medida en que sus prácticas cumplan con los estándares propios del saber experto.

[...] El proyecto involucró a la mayor cantidad de pescadores, bajo el concepto de la investigación participativa, de tal forma que fueran a la vez multiplicadores de la información obtenida por ellos mismos a los miembros de su localidad. Para contar con datos confiables, se capacitó a los pescadores en las actividades que requería el proyecto en las faenas experimentales de pesca, y se generaron los espacios de concertación necesarios para la definición de las medidas de manejo (Fundación Humedales 2005: 9).

La intención de empoderar al campesino por medio de su participación activa es la que se enuncia aquí, pero ¿en qué términos se está pensando esa investigación participativa? En la cita anterior se hace evidente que el concepto de investigación participativa se remite a la participación en los talleres y a la divulgación de la información a los demás miembros de la localidad, pero en ningún caso a la construcción colectiva de un sistema de monitoreo pesquero que involucre las prácticas de esos pescadores mismos. La información que el pescador, trae previa a su “capacitación”, no constituye un *dato confiable*, este debe ser previamente competente, para que lo que diga sea *verdadero* y pueda entonces replicar información veraz.

La urgencia por capacitar a los campesinos para que estos puedan mejorar sus ingresos se puede analizar desde la quinta lógica de la no existencia que propone De Sousa Santos llamada *lógica productivista*. En esta, “la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo [...] aplicada al trabajo es pereza o descalificación profesional” (2010: 23). Así, los campesinos, quienes han sido pescadores y de eso han vivido siempre, quedan sometidos a una lógica que los determina como incapacitados o improductivos, y por lo tanto la manera en que hacían las cosas queda suspendida en la no existencia.

El pescador, incapaz e improductivo, debe por tanto aprobar un proceso pedagógico para que su experiencia en el trabajo de campo sea válida, y una vez hecho esto su identidad efectivamente sea la de ser pescador, pues ya sabe cómo mirar y medir su recurso primordial.

[...] para que el proceso de ordenación pesquera que había empezado tuviera permanencia y continuidad en el tiempo, se pasó a darle identidad a los pescadores con la actividad productiva de la pesca. Durante el año 2005 el Incoder hizo jornadas de registro mediante la entrega del Carnet de pesca artesanal, el cual debían portar para realizar la pesca según la ley 13 de 1990 y el decreto 2656 de 1991. Dichas jornadas estaban acompañadas con capacitaciones en reglamentación pesquera y celebración de acuerdos de manejo del recurso pesquero, dándose comienzo a la concertación comunitaria del Acuerdo Reglamentario Pesquero de la laguna (Fundación Humedales 2005: 3).

Para pescar en la laguna de Fúquene de forma legal, el pescador debe entonces aprobar las capacitaciones y portar un carnet que lo identifica como capaz de ejercer su actividad económica; la identidad que se le otorga se hace relativa a pertenecer a un equipo capacitado, un pescador sólo es pescador competente cuando ha cursado y aprobado la capacitación dictada por el saber experto. Es decir, cuando se hace un pescador científico. La concertación comunitaria del Acuerdo Reglamentario Pesquero de la laguna, parece, bajo esta clave, no ser tan comunitario; son los expertos los que tienen el conocimiento a enseñar para que estos *otros* sepan qué y cómo deben hacer para ganarse el sustento. Una vez más, la inclusión del saber tradicional no es otra cosa que una ficción.

Entonces, la propuesta de una economía sostenible que mejore la calidad de vida de la comunidad pescadora regresa a la idea de que el campesino debe ser transformado y educado para *existir* en el mercado.

Lo mismo sucede con la artesanía. La artesanía está diseñada para ser comprada por el turista, es un bien más que produce la laguna y su gente, y que debe invocar en el comprador la admiración del producto hecho con recursos de la laguna por gente de la laguna. *Juncoarte*, empresa local fomentada por la Fundación Humedales dice en su slogan: "La más bella expresión del junco y la enea para usted".

La artesanía es entonces un bien comercial que invoca la belleza, pues recurre a la estrategia del encantamiento del lugar del que el turista se quiere

llevar algún recuerdo (nadie compra un souvenir de un lugar que no le gustó). Adicionalmente, como se trata de un mercado ecológico, el producto no debe ser sólo bello para el turista sino también representar las prácticas amigables con el ambiente. Por lo tanto, el texto que acompaña el folleto de artesanías dice:

10. Martha Surca. 25 de noviembre de 2014. Fúquene.

Los pescadores de la Laguna de Fúquene (Cundinamarca), a fin de contribuir a solucionar la problemática de la laguna (Exceso de vegetación) y mejorar sus ingresos, se han dado a la tarea de explorar las opciones artesanales que brindan las plantas acuáticas nativas del junco y la enea en una rica mezcla de nuevos diseños, texturas, materiales y colores entreteljidos para elaborar y adornar bolsos, bateas, floreros y materas, entre otros productos. La industria artesanal del junco y la enea, a la vez que genera una fuente de ingresos económicos a las comunidades locales contribuye a descontaminar la laguna.¹⁰

La artesanía se perfila así como un producto que permite a estos campesinos mejorar su calidad de vida mientras se cuida del medio ambiente. Como este producto debe ser atractivo para el cliente, tiene ciertas exigencias

estéticas que cumplir, lo que ha generado la necesidad de aplicar nuevas técnicas que “embellezcan” el producto. Los artesanos de *Juncoarte* han recibido, en consecuencia, un sin número de capacitaciones para que puedan elaborar productos más atractivos al consumidor “de afuera”. De nuevo, la artesanía previa a las capacitaciones se articula con la lógica de la improductividad, en la que hay una manera mejor de alcanzar el objetivo económico, y esa es la determinada por los criterios de productividad que mejor se ajusten a ese ideal (De Sousa Santos 2010: 24).

De lo anterior se desprende otro problema: en este buscar abrir el producto artesanal a un mercado más competitivo y atractivo, el discurso experto utiliza la misma práctica para el artesano mismo: embellecerlo. Si el artesano recibió capacitaciones para mejorar su técnica y así hacerse “más productivo”, también las recibió para mejorar su propio aspecto físico. Doña Martha, artesana, lo dice mejor:

“[...]nos enseñaron lo importante que es bañarse y vestirse bien para que la gente le crea a uno. A uno ya le toca decirle al otro ¡cámbiese! Que si llega alguien... No es que uno llegue mal presentado, pero uno tiene que ganarse al cliente. Por eso tiene uno que bañarse todos los días, porque ni por más suda uno y tiene que recogerse el pelo, que tal uno bien presentado pero oliendo a todo eso”.

La artesanía y el artesano se equiparan aquí bajo la misma técnica; dos productos “hechos en Fúquene” que deben transformarse en aras de aumentar su productividad. Ambos comercializables, agradables y vendibles. Ambos productos de la intervención del saber científico que les dice cómo hacer para vivir “mejor”.

Estas prácticas de aseo personal que han asumido los artesanos como doña Martha, provienen de una serie de “capacitaciones” que la asociación de artesanos recibió por un grupo de profesionales en mercadeo y administración. El lugar hacia el que se orientan estas *capacitaciones* es, entonces, a asumir unas prácticas más atractivas al cliente; se trata de venderse y vender, de corregir, configurar, la conducta de los otros para que estos puedan articularse de una manera más efectiva con el mercado, ser el mercado mismo, todo bajo la idea de su propio bienestar.

Recuerda también doña Martha, a este respecto, cuando la Fundación Humedales los llevó a Villa de Leyva a vender sus productos, “y eso sí no pude”, cuenta, porque tenía que hablar con “gente de otros lados que lo están grabando a uno”. A doña Martha le dio “vergüenza hablar frente a toda esa gente” y eso que ya “nos habían enseñado

a hablar en público y todo eso”.¹¹ Lo que deja claro el temor de doña Martha a hablar con gente de otros lados, pues cree que, aunque ya haya sido capacitada en la materia, su voz no es suficientemente buena. Así mismo, el relato de doña Martha deja ver cómo el saber experto medioambiental los capacitó a hablar en público, pues sus voces por sí solas, en tanto que improductivas e incapacitadas, no serían escuchadas.

Como es claro en el caso de doña Martha, la apropiación de los términos en los que el experto quiere que se configure la imagen del campesino, son un correlato de los términos en los que el experto quiere que se actúe en relación con la laguna. Por lo tanto, desde la perspectiva de esta mujer campesina el problema de la disminución del turismo en la laguna se debe a las basuras. A saber, “uno ya tiene que pensar si ve una bolsa, recójala y busque un sitio para botarla. Pero eso por aquí nadie, ni los tenderos. Los tenderos son los primeros que debían capacitar. Alguna entidad debería ponerles su caneca pa’ sus papeles, pa’ sus botellas, eso por lo menos le da presencia al turista”.¹² Entonces, lo que parece evidente es que, en doña Martha, se encuentra una preocupación esencial por la limpieza, la presencia. Ese es el eje del discurso experto que más la ha tocado a ella, y todas sus respuestas terminan llegando a ese lugar. En su imaginario, la limpieza del espacio físico y de su propio cuerpo constituye la práctica más

11. Martha Surca. 25 de noviembre de 2014. Fúquene.

12. Martha Surca. 25 de noviembre de 2014. Fúquene.

significativa, la que es necesario corregir para que el turismo y el mercado funcionen en Fúquene. Y ella la replica en la figura del tendero, pidiendo acciones correctivas sobre él.

Lo que queda es, entonces, un sujeto que para ser efectivo en el mundo del mercado, debe hablar los términos del científico: debe vestirse como él cree que es bueno, bañarse con la frecuencia que él indique, desenvolverse en contextos con la claridad y fluidez con las que él lo hace. La capacitación de la que habló doña Martha tiende a la transformación del aspecto físico y relacional de ella, el “afuera”, lo que pone sobre la mesa la discusión qué tipo de sujetos, qué prácticas personales y capacidades sociales son aquellos que pueden o no hablar y vender efectivamente. Un campesino, sin la capacitación previa, no hubiese sido capaz de hacer negocio, de relacionarse con los demás armónicamente, de expresarse correctamente en público, de vender sus productos. En otras palabras, solo en la medida en que el campesino resulte atractivo al turista es posible que éste logre un empleo medianamente estable. Para esto, debe transformarse, debe venderse como se vende la laguna misma en el ecoturismo y como se vende la artesanía y el pescado, como un *nativo atractivo* que debe ser fácilmente identificable como “del lugar”, para ser seductor ante el cliente.

Este condicionamiento de las prácticas y de los sujetos para que los campesinos como doña Martha puedan “mejorar sus ingresos”, termina entonces desprestigiando sus prácticas. Al poner el énfasis en mejorar las condiciones económicas de los campesinos, el saber experto ejerce una visión de mercado sobre los propios cuerpos campesinos y sobre sus prácticas, donde estos también deben transformarse para hacerse productivos.

Ahora bien, no estoy diciendo aquí que los campesinos no puedan, o no deban, buscar una mejor manera de articularse con el mercado, ni que sus prácticas no puedan tecnificarse y deban permanecer siempre estáticas, lo que trato de mostrar aquí es que aunque el saber experto que opera en Fúquene busque “ayudar” a las comunidades locales a aumentar su nivel de ingresos, lo que reproduce sobre estas son visiones que profundizan la representación del campesino como sujeto inválido, incapacitado, improductivo, y esto no es otra cosa que la perpetuación del pensamiento abismal, donde unos son configurados desde la no existencia.

Otro caso similar es el del proyecto de huevos criollos, adelantado por la Fundación Humedales. El proyecto consistía en generar granjas autosuficientes asociadas que produjeran huevos criollos, orgánicos, de gallinas felices y no de galpón, pues este

es un mercado muy atractivo al turista ecológico. Con inversión extranjera, la Fundación Humedales construyó granjas de gallinas en los lotes de seis familias. Los beneficiados solo tenían que encargarse de dar el alimento a las gallinas, y llevar los huevos al punto de encuentro para ser comercializados en Bogotá y otros puntos estratégicos de la laguna. Sin embargo, solo dos familias lograron terminar el proceso. Las demás comercializaron los huevos por su parte, para no tener que compartir ganancias. Ahora bien, lo que me interesa traer aquí de este caso no es sólo la historia del fracaso del proyecto, sino la razón del mismo que da el biólogo encargado del proyecto. Él dice:

13. Jairo Valderrama. Marzo de 2014. Fúquene.

[...] fracasó en parte, no en todo, porque no había espíritu asociativo, no había visión empresarial y esfuerzo a mediano plazo, no había un nivel cultural y educativo que fortaleciera la técnica productiva (por ejemplo en la limpieza de galpones; si no hay conciencia a nivel hogar mucho menos a nivel de actividad económica), pero sobre todo por no haber un interés del campesinado al respecto. La idea surgió de una fundación ambiental que, con honestidad, pensaba que estaba haciendo las cosas bien. Pero no, por ir rápido se termina perdiendo una oportunidad.¹³

El uso de los términos limpieza y cultura como atributos de los que el campesino carece refuerza la idea de que para el experto las prácticas campesinas son equivocadas.

En el imaginario del experto el galpón limpio, como él ve y entiende la limpieza, resultaba fundamental para el negocio, pero como el campesino ve la limpieza, desde otro lugar, hay un choque notable. El experto quería una producción para la gente “de afuera”, con la que comparte la visión de qué es limpio y qué no, pero el campesino no la comparte. Esto el experto lo entiende como *falta de conciencia*. Cuando Valderrama dice “no hay conciencia a nivel hogar mucho menos a nivel de actividad económica”, está dando a entender que no solo estaban, a su juicio, sucios los galpones, sino que también lo estaban los hogares de esas familias. Y esto lo lee como falta de nivel cultural o educativo. Este es el problema; el experto les está diciendo a estos campesinos cómo hacer, y qué hacer de sí mismos y de sus productos para ser sostenibles. En otras palabras, les dice como economizarse para ser auto sostenibles en el mundo, y ese cómo es dejando de ser y hacer lo que hacen y cómo lo hacen. Aquí la economía, anclada a la lógica colonial, genera “una serie de fronteras, distinciones, excepciones, y exclusiones” (Mitchell 2002: 280) que son la razón justa del proyecto gubernamental.

En conclusión, encuentro que el saber experto, en aras de proteger un ecosistema, reproduce representaciones de lo natural y del campesino que se articulan como tecnologías de gobierno sobre los sujetos campesinos de la laguna de Fúquene. Es el saber experto el que cree saber cómo hacer para que estos campesinos puedan tener una mejor calidad de vida, y justificado en esa creencia, demerita sus prácticas, erosionando su valor como sujetos constantemente al usar su propia visión del mundo como la vara para medir la validez de estos “otros”.

En primer lugar, el discurso experto apela a una noción de cultura como un marcador de valor sobre los saberes y sobre las personas. Esta noción aparece articulada con la figura del letrado que venera la naturaleza, con las prácticas de sí que se tengan, y al conocimiento científico que unos tienen, y otros deben tener por medio de la educación y la adecuada sensibilización en la materia del desarrollo sostenible. Y en segundo lugar, recurre a una noción de cultura que se asocia a la noción de tradición, de antiguo y de costumbres de los pueblos indígenas, los muisca puntualmente, para dotar de identidad territorial a los campesinos, quienes se asumen como carentes de identidad y por tanto causantes

del deterioro del ecosistema lagunar. Son estas dos maneras de entender cultura las que construyen la figura del experto: un sujeto científico, letrado, que ha reconocido el valor de la cosmovisión muisca del mundo y que cree que es en la unión de estos discursos donde se puede transformar el presente para crear un futuro para el campesino. Un futuro que no existiría sin su presencia, en la medida que es el saber científico el que hace inteligibles a los campesinos y por ende los ubica “a este lado de la línea”.

Al estar constituida por el pensamiento abismal, la voz del experto que hace presencia en Fúquene deja al campesino al que interpela representado como un sujeto carente; no posee un conocimiento científico, no tiene un “adecuado” cuidado de sí –desde la idea de adecuado del experto– ni actúa de acuerdo a las prácticas muisca de la tierra y el agua. En palabras del biólogo Valderrama: “Falta algo que yo podría definir como hombres y mujeres dignos, que piensan en los demás, en su territorio...y dan su tiempo a algo más que ellos mismos. No hay espíritu de corpus: de ello se encargaron de terminar los conquistadores”. Y esta, que es una visión desde afuera, legitima los mecanismos de gobierno sobre las conductas de los otros. El campesino, como sujeto “no digno” debe ser, por lo tanto, enseñado para que sus acciones sean corregidas.

El sujeto experto, en consecuencia, pretende hacer de los campesinos sujetos como él. Es decir, si por un lado les exige prácticas y saberes provenientes del saber experto (nombres científicos, niveles de higiene, conocimientos de mercadeo y ventas, etc.), por otro lado les exige encarnar su visión de lo que debe ser un buen campesino: un sujeto arraigado a su tierra, que conoce sus raíces muisca y siente la misma veneración por la naturaleza; un sujeto que vive y trabaja por esta, por el bienestar de la comunidad, y que es consciente del medio ambiente. En últimas un sujeto que, como él, se ha distanciado ideológicamente del modo de vida urbano y que ha encontrado *el sentido* en la vida rural.

Lo que empieza a emerger entonces es la idea de que existe una equivalencia, una proporcionalidad directa entre campesinos éticos y prácticas éticas. Es decir, aquel campesino que cuida del medio ambiente como si fuese un científico y que, al mismo tiempo, quiere ser campesino y trabajar por su tierra, es el campesino ético, válido y digno, en los términos del experto.

Para hacerlo más claro, esta representación que se pretende consolidar como identidad en Fúquene tiene dos componentes, aunque ambos conducen al mismo

14. Recuérdese el documental ¡A volar se dijo! Trabajado previamente

lugar: pensar la laguna como *parte de nosotros*.¹⁴ El primer componente hace referencia al saber científico y el otro al saber muisca. En el imaginario del experto, el saber científico opera como la herramienta que permite ser consiente del estado de salud del medio ambiente y por tanto de encontrar sus factores contaminantes y sus soluciones. Así mismo, asume que al conocer ese estado de salud, esas especies y demás elementos naturales desde la ciencia, se producirá una manera de amar la naturaleza que es verdadera que conduzca a prácticas sostenibles. Por otro lado, el imaginario muisca funciona como el mecanismo que el saber experto pretende introducir a estos campesinos, pues estos se presuponen subjetividades ambientales naturales a causa de su origen muisca. Este saber les permitirá articularse propiciamente con el proyecto medioambiental y así regresar a visiones y prácticas consecuentes de venerar la naturaleza y los cuerpos de agua. No está de más decir que, como imaginario, la apelación a lo muisca no tiene sustento alguno en la experiencia cotidiana de los campesinos de la laguna.

Así, ambos componentes, el saber científico y el saber muisca unificados, convergen en una sola subjetividad *a producir*. El que no cumple con estas características deja de ser un hombre o mujer digno. En últimas lo que se

ofrece está situado en la misma lógica binaria donde unos, los que se apropian del saber científico medioambiental, son quienes son reconocidos y valorados por el experto, mientras que quienes se resisten a transformarse quedan ocupando el lugar de lo inexistente. Entre más se ame la naturaleza como un muisca y más sosteniblemente se proceda con ella, más valiosa es la persona. Su existencia, su visibilidad e inteligibilidad queda sometida a su vinculación con el saber científico medioambiental y con la racionalidad colonial que lo sostiene.

Finalmente, lo que encuentro es que el discurso experto medioambiental que opera en Fúquene se asumió como verdadero; el experto nunca dudó ni pensó críticamente su gestión, pues asumió que al ser ambiental y al buscar reivindicar prácticas propias de los muiscas, sí sabía cómo hacer para ayudar a los campesinos “de verdad”. Pensó que era suficiente con oponerse al progreso y a la experiencia europea, sin pensar que su presencia misma constituye ambas cosas. Parado en una verdad cuyo contenido creyó ingenuamente “diferente”, el sujeto experto medioambiental que trabaja en Fúquene, que no es un sujeto anclado a la reducción económica del mundo ni al ideal de la vida urbana, no pensó que el problema fuera la constitución misma de una forma de hacer y ver el mundo como verdadera y creyó que era suficiente con cambiar los términos de esa verdad. Quienes pasan por ser útiles, racionales, productivos, sensibles, conscientes y ambientales, y por tanto visibles, son quienes se asumen como portadores de “la verdad”, son quienes pueden desear legítimamente, dejando “al otro lado de la línea” a todos aquellos que se rehúsen a hacerlo, incluyendo aquí prácticas, saberes y cuerpos.

Referencias citadas

- Agrawal, Arun. 2005. Environmentalism, Community, Intimate Government, and the Making of Environmental Subjects in Kumaon, India. *Current Anthropology*. Volumen (46): 161-190.
- Andrade, Germán. 2003. “Los Humedales de la Sabana de Bogotá. De la biología a la cultura de la restauración”. En Empresa de Acueducto y alcantarillado de Bogotá y conservación internacional Colombia. *Humedales de la Sabana de Bogotá*. Pp 29-56. Bogotá. Empresa de Acueducto y alcantarillado de Bogotá y conservación internacional Colombia.
- Borda Fergusson, Alberto. 1929. Impresiones del lago de Fúquene. *Cromos*. (654): 20-29.

- Brundtland, Gro Harlem. 1987. "Our common future". Informe para la Organización de Naciones Unidas (ONU). Noruega.
- Cortés Lombana, Abdón. Liza María, García. Alma Isabel, Ariza. 2006. "Los factores de la degradación del humedal de Fúquene. Informe para la Corporación Autónoma regional de Cundinamarca. (Memorias del comité de expertos para la recuperación de la laguna de Fúquene). Bogotá.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- Foucault, Michel. 1980. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa
- _____. 2009. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Franco García, Roberto. 2005. "Elementos para una historia ambiental de la región de la laguna de Fúquene en Cundinamarca y Boyacá". En: Lorena Franco y Germán Andrade (Ed). *Fúquene, Cucunubá y Palacio. Conservación de la biodiversidad y manejo sostenible del ecosistema lagunar andino*. Pp 61-102. Bogotá. Fundación Humedales e Instituto de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt.
- Fundación Humedales. 2006. "Biodiversidad: Introducción a su conocimiento, conservación y manejo sostenible de la laguna de Fúquene, Cucunubá y Palacio". Valle de Ubaté. Serie de Divulgación técnica #3. Fundación Humedales. Bogotá.
- Fundación Humedales. 2005. "Propuesta para un plan de ordenación pesquera en la laguna de Fúquene". Serie de Divulgación técnica #3. Fundación Humedales. Bogotá.
- Gudynas, Eduardo. 2004. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscorba ediciones.
- Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial developments. Agriculture in the making of modern India*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart. 1996. "¿Quién necesita identidad?". En: Stuart Hall y Paul Du Gay (comp). *Cuestiones de identidad cultural*. Pp. 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.
2014. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca y editorial Envión.
- Inda, Jonathan. 2011. Analítica de lo moderno. Una introducción. *Tabula rasa*. (14): 99-123.
- Instituto de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt. Fundación Humedales. 2004. "Caracterización biofísica, ecológica y sociocultural del humedal del valle de Ubaté: Fúquene, Cucunubá y Palacio". Informe final de gestión. Bogotá.

- Jaramillo, Ange Cristal de Mar. 2006. "La laguna de Fúquene en el marco del sistema regional de áreas protegidas de la Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, SIRAP-CAR". Informe para la CAR (Memorias del comité de expertos para la recuperación de la laguna de Fúquene). Bogotá.
- Lander, Edgardo. 1997. Modernidad, colonialidad y postmodernidad. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. (4): 11-28.
1993. "Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Pp 4-17. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Leff, Enrique. 1998. *Saber Ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, Poder*. México: Siglo XXI.
- Li Murray, Tania. 2007. Gubernamentality. *Anthropologica*. (49): 274-288.
- Luke, Timothy. 1995. On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism. *Cultural Critique*. Volumen (31): 57-81.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the mastery of nature*. Londres: Routledge.
- Rose, Nikolas. 1998. *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, Edward W. 2006. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.
- Santos Molano, Enrique. 2000. *Fúquene el lecho de la zorra*. Bogotá: Corporación Autónoma regional de Cundinamarca
- Sanin Cano, Baldoromero. 1909. *Administración Reyes (1904-1909)*. Bogotá: Lausana editorial.
- Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce editores.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-COLCIENCIAS.

Stuart Hall y el oficio de historiador. Categorías teóricas y prácticas intelectuales

Sebastián Vargas Álvarez
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Resumen

Teniendo en cuenta la importancia de Stuart Hall para la teoría social contemporánea, y el hecho de que su trabajo ha gozado de una amplia recepción en campos como los estudios culturales, la sociología y la comunicación, pero en menor medida en la historia, el presente texto se propone destacar algunos aportes clave que nos lega este intelectual a los historiadores. Tanto las categorías teóricas propuestas por Hall (representación, identidad, contextualismo, cultura popular, etc.) como sus particulares prácticas intelectuales, politizadas y no limitadas a los muros de la academia, pueden ser de gran utilidad para dinamizar la investigación histórica, y, en especial, para hacer transmisible y comunicable un saber especializado que tradicionalmente ha quedado encerrado en los circuitos letrados y disciplinares. Se trata, ante todo, de rendir un homenaje a Hall, reconocer su influencia en mi trabajo, y de esta forma hacer más inteligible su legado intelectual a partir de dos

1. Los artículos fundamentales de Hall han sido traducidos al castellano y compilados en Restrepo, Walsh y Vich (2010). Sobre los temas referidos, pueden leerse allí “Identidad cultural y diáspora” (349-361), “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad” (257-285), “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’” (221-254), y “La cuestión multicultural” (583-618), entre otros. Sobre las culturas juveniles, ver Hall y Jefferson (2013).

ejemplos concretos de investigación-intervención: el cuestionamiento crítico de un dispositivo de memoria como lo es el himno de Bogotá, y el proyecto pedagógico Museo Relámpago, que invita a pensar y relacionarnos con los museos de formas alternativas.

Palabras Clave: Stuart Hall, Historia, Estudios Culturales, Prácticas Intelectuales, Investigación

La relevancia de la obra de Stuart Hall para la teoría social contemporánea es indiscutible. Sus trabajos, que han revitalizado los estudios sociales a partir de una atención especial a las articulaciones entre cultura y poder en contextos específicos, han sido ampliamente reconocidos e incorporados a los campos de los estudios culturales, la sociología y la comunicación. Sin embargo, la obra de Hall ha pasado casi desapercibida en el terreno de la disciplina histórica.

El presente texto, tiene por objeto destacar algunos aportes claves que nos lega este intelectual a los historiadores. Tanto las categorías teóricas propuestas por Hall (representación, identidad, contextualismo, cultura popular, etc.) como sus particulares prácticas intelectuales, politizadas y no limitadas a los muros de la academia, pueden ser de gran utilidad para dinamizar la investigación histórica, y, en especial, para hacer transmisible y comunicable un saber especializado que tradicionalmente ha quedado encerrado en circuitos letrados y disciplinares.

Se trata, ante todo, de rendir un homenaje a Hall, reconocer su influencia en mi trabajo, y de esta forma hacer más inteligible su legado intelectual, a partir de dos ejemplos concretos de investigación-intervención: el cuestionamiento crítico de un dispositivo de memoria como lo es el himno de Bogotá, y el proyecto pedagógico Museo Relámpago, que invita a pensar y relacionarnos con los museos de formas alternativas.

Categorías y prácticas

Stuart Hall (Kingston, 1932–Londres, 2014), se interesó por algunos de los problemas sociales más sensibles de la segunda mitad del siglo XX, como la migración y la diáspora, el racismo y otras formas de exclusión social deudoras del sistema colonial pero vigentes en el mundo poscolonial, el papel de los medios de comunicación en la reproducción de las relaciones de poder, la emergencia del estado-nación multicultural en la globalización y el surgimiento de culturas juveniles como respuesta a la falta de oportunidades que el estado y las instituciones sociales les brindan a los jóvenes.¹ Para entender estos fenómenos en toda su complejidad, no era posible aproximarse a ellos desde una única disciplina, ni echando mano de solo un corpus teórico. Hall se situó en un terreno transdisciplinar y desde allí desarrolló una serie de categorías teóricas (no estáticas, que deben ser puestas a pruebas en cada contexto específico de investigación) que le permitieran una comprensión lo más completa y rigurosa posible de estos fenómenos: representación, identidad, cultura popular, codificación/decodificación, etc. En diálogo con autores marxistas clásicos como Antonio Gramsci y Louis Althusser rescató nociones como hegemonía e ideología, poniendo el énfasis en

2. De manera similar a como está presupuesto el concepto de tiempo: toda vez que, a decir de Marc Bloch, la nuestra es la ciencia que estudia “al hombre en el tiempo”, damos por sentada esta noción y no la teorizamos, y mucho menos nos preguntamos por las implicaciones políticas y simbólicas que su uso pueda tener en el mundo (Rufer, 2010).

3. Ver, especialmente: “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, y “El trabajo de la representación” (Restrepo, Walsh y Vich, 2010: 193-220 y 447-482), así como Hall (2003b).

la dimensión simbólica de los procesos de constante (re)configuración de las relaciones de fuerza que dan forma a la sociedad.

La investigación histórica, desde mi punto de vista, podría valerse de algunas de estas categorías teóricas, en la medida en que contribuyen a comprender las articulaciones entre lo cultural y lo político que posibilitaron ciertas formaciones sociales en el pasado (negando simultáneamente otras), así como permiten dar cuenta de las discontinuidades y pervivencias de esas formaciones con respecto al presente.

El concepto de identidad, por ejemplo, suele estar presupuesto en el trabajo del historiador.² Todavía pueden encontrarse en muchas investigaciones históricas alusiones a la identidad de una comunidad (étnica o nacional) como una entidad objetiva, acabada y cerrada en sí misma. La propuesta de Hall de entender la identidad como una intersección cambiante entre posiciones de sujeto (determinados por la sociedad) y movimientos de subjetividad (agenciados por los sujetos), y de prestar mayor atención a procesos de identificación específicos que a la identidad como fenómeno objetivo, podría servirnos para desnaturalizar cualquier noción demasiado estática de identidad, de comunidades pasadas o presentes (Hall 2003a).

Así mismo, la categoría de cultura popular elaborada por Hall trasciende la dicotomía entre la alta cultura producida por las élites (limitadas a ciertas manifestaciones artísticas y letradas) y las expresiones simbólicas de las clases populares, para referirse a ella como un campo de batalla por la hegemonía (Hall, 1981). Si bien historiadores reconocidos como E.P. Thompson, Carlo Ginzburg y Roger Chartier han planteado la importancia del estudio de las culturas populares del pasado (se han ocupado, respectivamente, de la formación de la conciencia obrera y la tradición en la clase trabajadora en Inglaterra desde finales del siglo XVIII, del saber campesino en el siglo XVI y de la historia de la lectura en occidente desde la Edad Media, respectivamente), la perspectiva de Hall permite poner el acento en las relaciones de poder que atraviesan las constantes redefiniciones de las culturas populares en relación con las culturas dominantes.

Finalmente, tenemos el concepto de representación: la producción de los símbolos que definen el mundo (en su materialidad) a través del lenguaje, del discurso, en prácticas significantes que van mutando de acuerdo al tiempo, el lugar, el contexto histórico.³ Nuevamente, dentro de la historiografía, es la rama de la historia cultural la que ha tenido en cuenta esta categoría (Chartier, 2005). Así mismo, en la coyuntura del giro lingüístico de las décadas setenta y ochenta, cierta teoría de la historia argumentó a favor del carácter narrativo-literario de la historia, entendiéndola como una forma de representación del mundo (pasado-presente) y no como un reflejo fiel e incontaminado del mismo (White, 2003; Ankersmith, 2001). No obstante, la historia cultural, así como este tipo de autores –a quienes se les da el mote de “posmodernos”–, no gozan de mucha aceptación en países como Colombia, e incluso son rechazados de entrada por el grueso del gremio de historiadores, aún demasiado adeptos a las epistemologías y metodologías tradicionales de la investigación histórica y a campos “duros” (en contraposición a la supuestamente “*light*” historia cultural) como la historia económica, social o política. Más allá de estos desencuentros, considero que buena parte de la historia cultural que se está haciendo actualmente en el país coincide con el proyecto de Hall en la medida en que aborda la cultura no como objeto de estudio en sí mismo (p.ej. la música, la comida, el vestido, etc.) sino como perspectiva teórica de análisis que da cuenta de los procesos de significación y de las relaciones asimétricas de fuerza que los atraviesan, valiéndose para ello de conceptos como representaciones, imaginarios o prácticas (Pérez y Hering, 2012). Es por ello que me parece saludable el (re)conocimiento y la (re)lectura de la obra de Hall para el oficio de historiador.

Pero más allá de la importancia de estas categorías, creo que el verdadero legado que Stuart Hall nos deja a los historiadores tiene que ver con su práctica como intelectual,

caracterizada por la vinculación de su trabajo teórico-investigativo con su activismo político y su creencia en la educación como herramienta de transformación social. Como se sabe, Hall tendió constantemente puentes entre la academia y la sociedad, o en otras palabras, entre la teoría y la praxis: fue militante feminista y contra la bomba H, abrió espacios educativos para adultos mayores y la comunidad en general en el *Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham*, participó del proyecto de educación a distancia *The Open University*, apareció activamente en la televisión pública, (como se puede apreciar en los fragmentos del reciente documental de John Akomfrah, Lina Gopaul y David Lawson, 2013), e integró la Comisión Runnymede en contra de la discriminación racial en Gran Bretaña. El propio Hall subrayó en varias ocasiones la importancia de esta articulación entre política y teoría en la labor del intelectual:

"No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto. Finalmente, una práctica que entienda la necesidad de la modestia intelectual. Pienso que allí se encuentra toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y substituir el trabajo intelectual por la política (Hall, 2010: 63).

Se trata de la politización de la teoría y la teorización de la política a la cual se refiere Lawrence Grossberg (1997: 253), quien en el texto dedicado a la memoria de su maestro y amigo, escribió lo siguiente:

Stuart consideraba que todo es relacional, que las cosas son lo que son solo en sus relaciones. Como resultado, fue un contextualista: comprometido a estudiar los contextos, a pensar contextualmente y a rechazar cualquier postura universalista [...] Su tipo de contextualismo –coyunturalismo— ve los contextos como relaciones complejas de múltiples fuerzas, determinaciones y contradicciones. Para Stuart, esto es lo que define a los estudios culturales. Sabía que el mundo era complicado, contingente y cambiante, demasiado para una persona, o una teoría, o cualquier apuesta política, o cualquier disciplina. Todo lo demás se basó en esto. El trabajo intelectual y político fue una conversación continua, sin fin; el trabajo teórico y político tenía que mantenerse en movimiento en cuanto cambiaba el contexto, si es que se quería entender e intervenir en el proceso del poder que determinaba

el futuro. Esto requería vigilancia constante, auto reflexión y humildad, porque lo que funcionaba (teórica y políticamente) en un contexto, podía no funcionar en otro. Uno tenía que estar dispuesto a cuestionarse supuestos teóricos (y debería agregar políticos) al confrontar las demandas de realidades concretas y de las vidas de la gente (Grossberg, 2014).

Retomar esta postura política propia de un intelectual comprometido con el contexto que lo rodea, que entiende su investigación (y su socialización) como una potencia transformadora de las injusticias y desigualdades sociales, me parece imprescindible para superar las barreras que el saber histórico se ha impuesto a sí mismo a causa de su excesiva especialización y endogamia, que a veces raya en el elitismo. Además, en países como México, es perceptible una distancia entre los que realizan trabajos de teoría de la historia y los historiadores que se dedican a la investigación histórica “empírica”, como si fuera posible escribir historia sin una reflexión teórica previa, o teorizar sobre el oficio de la historia sin cuestionarse sobre sus procedimientos y materiales.⁴ Ahora más que nunca es necesario asumir estos legados, pues vemos cómo a paso acelerado las políticas tecnocráticas propias de las geopolíticas

4. Esta fue la problemática clave que se debatió en el Ciclo de Conferencias “La reflexión teórica y el saber histórico. Elementos para un diagnóstico actual”, que tuvo lugar en agosto de 2014 en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, con las presentaciones de Guillermo Zermeño, Silvia Pappe, Fernando González y Alfonso Mendiola.

neoliberales del conocimiento imponen en universidades y centros de investigación a los académicos unas lógicas de investigación que privilegian lo cuantitativo por encima de lo cualitativo, lo individual por encima de lo colectivo, lo puramente académico por sobre otro tipo de saberes y prácticas, dando como resultado en muchos casos una despolitización del trabajo intelectual, una desvinculación con las problemáticas propias del contexto donde la investigación es producida.

En suma, pienso que tanto las categorías teóricas elaboradas por Hall como las prácticas profesionales y humanas que lo definieron como intelectual, pueden servirnos como insumos para hacer de la historia algo más abierto, que trascienda la academia, que se alimente de relaciones inter y transdisciplinares, y logre complejizar y enriquecer sus lecturas de la realidad social. También son herramientas que permiten al historiador historizar su propia disciplina, a partir de una actitud auto-reflexiva. Revisar en qué sentido el saber que domina (la historiografía) ha sido una forma de control de la memoria social, pero así mismo también puede desempeñar un papel político de reivindicación, emancipación, desnaturalización del poder. La opción metodológica del contextualismo radical y la toma de conciencia sobre la situacionalidad de todo conocimiento, finalmente, aportan al quiebre de las estructuras eurocéntricas y universalistas que determinan gran parte del saber historiográfico, permitiendo así la producción de historias más localizadas, heterogéneas y conectadas con sus lugares de enunciación.

¿Un historiador *haciendo* estudios culturales?

Daniel Mato comenta que lo que más recuerda de Stuart Hall es que en una ocasión le manifestó que ya no se dedicaba a *escribir* estudios culturales, sino a *hacerlos* (Mato, 2014: 203). Con esto se refería a su participación en debates públicos sobre raza y racismo en Gran Bretaña en la década de los noventa, es decir, a la interrelación entre teoría y política a la que aludíamos anteriormente. De manera similar, pienso que en mi labor como historiador no me he limitado a escribir historia, sino que siempre he buscado que de una u otra forma mis investigaciones tengan algún impacto en la sociedad –en consonancia con mis convicciones políticas y éticas–, con acciones concretas y siendo consciente de las limitaciones que esto implica, sin caer en ingenuidades o idealismos. En este sentido, siempre ha sido de mi interés la problemática de la divulgación histórica y la socialización de la investigación, las estrategias que ponemos en juego para alcanzar el mayor número de audiencias y escenarios de interlocución posibles. No creo que esta problemática sea menor. Tiene que ver con un reto de creatividad en cuanto a nuevas posibilidades metodológicas y narrativas para la investigación y difusión histórica: no sólo importa el contenido, sino

también la forma. Esto, a su vez, requiere del trabajo en equipo con profesionales de otros campos (otras disciplinas sociales, pero especialmente editores, diseñadores, museólogos, productores de cine y tv, etc.) y de comunidades específicas implicadas en los problemas que uno aborda.

La Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana (así como mi paso por el Instituto Pensar de la misma universidad), fue el lugar institucional donde conocí la vocación política de los estudios culturales, vocación que potenció ese interés que ya tenía desde mi etapa como estudiante de historia. Es por eso que en mi vida profesional me he vinculado con diversos proyectos y espacios culturales en donde he intentado hacer de la investigación histórica y de la práctica intelectual una misma y entrelazada intervención: museos, televisión, talleres, visitas guiadas, curadurías, docencia a nivel escolar y universitario, edición de revistas, grupos de investigación, publicaciones, etc. Estos intentos, ensayos y constantes procesos de aprendizaje/enseñanza han tenido lugar desde diversas instituciones donde he tenido la fortuna de trabajar, pero también como propuestas independientes o alternativas, en muchos casos de carácter colectivo. En esta oportunidad me gustaría compartir dos de esas experiencias: *Desentonando el himno de Bogotá y Museo Relámpago*.

La primera de ellas surge como un proyecto de investigación para la tesis de la maestría en estudios culturales. En ella realicé un análisis discursivo crítico del himno de Bogotá en tanto dispositivo de memoria y ritual performativo que construye y circula ciertas representaciones históricas y culturales de la ciudad (y excluye otras): nos narra la historia de la ciudad y cómo hemos sido (y debemos ser) los bogotanos. A pesar de tratarse de un himno con características conservadoras y tradicionales, propias de los himnos nacionales decimonónicos, el himno de Bogotá es de 1972. La aparición de un símbolo de estas connotaciones en esta época, un aparente anacronismo, me llevó a estudiar a profundidad, en un movimiento de contextualismo radical, lo que sucedía en la capital colombiana a comienzos de los setenta. Una migración masiva a la ciudad desde la década de los cincuenta, acelerada por la violencia bipartidista, un álgido déficit de vivienda, el colapso de la infraestructura de la ciudad y el gaminismo (o niñez callejera) como problema social de gran escala, fueron algunos de los factores que motivaron a las autoridades a apelar a la configuración de un nuevo símbolo de la ciudad que conjurara el caos y posibilitara rescatar los valores “tradicionales”, propiamente “bogotanos” ante una aparente crisis de identidad (según el censo de 1974, poco más de la mitad de habitantes de la ciudad provenían de otras regiones, la mayoría, campesinos del altiplano cundiboyacense).

El trabajo fue bien recibido en la maestría, y posteriormente apareció su versión en libro, una coedición de las universidades Javeriana y Rosario (Vargas, 2014). Sin embargo, siempre fue mi intención que el mayor número de bogotanos pudieran conocer este trabajo crítico de uno de nuestros símbolos compartidos, por lo cual fue necesario buscar otros escenarios y lenguajes, más allá de los circuitos académicos y editoriales. La investigación, en este sentido, fue socializada en diversas universidades de la ciudad, en charlas relativamente informales. Un ensayo que resumía los resultados de la misma fue ganador del concurso “Te suena Bogotá?” del Instituto Distrital de Patrimonio Cultural en 2010. Finalmente, en colaboración con la colega Victoria Argoty y el diseñador Javier Mozo, planteamos una exposición fotográfica, “Bogotá: un himno destemplado”, que fue exhibida en marzo de 2011 en el Museo de Arte Contemporáneo (MAC), uno de los primeros museos de barrio de América Latina, ubicado en el popular sector del Minuto de Dios. La idea era develar las contradicciones entre la ciudad imaginada–narrada por el himno y las imágenes cotidianas de Bogotá (figuras 1 y 2). La exposición fue replicada ese mismo año en septiembre, en el centro cultural El Eje (hoy La Redada), ubicado en el centro de la ciudad. Espero que este proyecto pueda seguir desarrollándose, en nuevas manifestaciones, y no se quede en el punto final del libro.



Figura 1: Exposición “Bogotá: un himno destemplado. Ciudad real vs. Ciudad letrada”. Fotografía del autor (2011).



Figura 2: Visitantes en la inauguración de la exposición. Fotografía de Victoria Argoty (2011).

Museo Relámpago, por su parte, es una iniciativa desarrollada en conjunto con la artista plástica y museóloga Alejandra Fonseca. Se trata de un proyecto de investigación-intervención transdisciplinar que plantea reflexiones y acciones sobre el museo, la memoria, el arte, el patrimonio y la educación (Vargas y Fonseca, 2012). Estas reflexiones y acciones en museos (y fuera de ellos) van encaminadas

a la deconstrucción de una institución moderna (el museo), profundamente implicada en los procesos de construcción de identidades y representaciones, y en la definición de la memoria social. El proyecto utiliza el arte como posibilidad pedagógica para resignificar la historia y la cultura que se reproduce en los museos, en acciones concretas que están dirigidas a todo tipo de públicos. La primera de ellas, realizada junto con el lanzamiento del proyecto también en el MAC, consistió en un conversatorio sobre cuál es el sentido del museo en la actualidad, y un taller sobre colecciones y curadurías personales-grupales denominado “Colecciones propias”, en donde los participantes diseñaron y presentaron sus exhibiciones (figura 3). Esta primera versión de museo relámpago se repitió en otros contextos, por ejemplo en el Colegio Salesiano León XIII del centro de Bogotá y con los guardias de seguridad del Museo de la Independencia-Casa del Florero (2012-2013).



Figura 3: Lanzamiento de Museo Relámpago y Taller “Colecciones propias”. Fotografía del autor (2012).



Figura 4: Niños haciendo sus placas en la acción “Commemorar en bronce, mármol o papel” Fotografía del autor (2013).

Otra acción relevante fue la desarrollada en este último museo, en donde Alejandra Fonseca estaba vinculada como comunicadora educativa. Se denominó “Commemorar en bronce, mármol o papel”, y se trató de una reflexión teórica sobre la noción de monumento y del papel de las placas conmemorativas como lugares de memoria, que tradicionalmente han estado restringidos a sectores dominantes de la sociedad, quienes han detentado el poder y el control de las políticas de la memoria y los usos públicos de la historia. Así mismo, se invitó a los visitantes al museo a hacerse partícipes de la construcción de la memoria colectiva a partir de la elaboración de placas de papel en donde conmemoraran los acontecimientos importantes o que representarían una huella en su historia personal, familiar o comunitaria. Estas placas se dispusieron museográficamente sobre una pared del

jardín interior del museo, junto con reproducciones facsímiles de las placas que alberga la colección del museo, para que futuros visitantes pudieran apreciar la exhibición en su conjunto (figura 4).

En la actualidad, este proyecto se encuentra en trashumancia entre Bogotá, Quito y Ciudad de México, ciudades en las cuales vivimos y trabajamos. En la Ciudad de México, precisamente, hay mucho que hacer: se trata de una de las ciudades del mundo que cuenta con más museos, y muchos de ellos siguen atravesados por alguno de los dos grandes proyectos memoriales que fueron confeccionados como clave de la nacionalidad mexicana en los siglos XIX y XX: o bien la historia patria (con sus exclusiones y racismos), o bien la antropología cultural (con su culto acrítico y ahistórico al mestizaje). (Lempérière 1995)

Concluyo este breve texto reiterando la invitación a (re)conocer y (re)leer la obra de Stuart Hall, y especialmente a aprender de su trabajo riguroso, humilde y generoso. Estoy convencido de que esto contribuirá a hacernos mejores historiadores, mejores intelectuales, y en el fondo, mejores personas; y hará de nuestro oficio una actividad mucho más valiosa para la sociedad.

Referencias citadas

- Akomfrah, John; Gopaul, Lina y David Lawson. 2013. *The Stuart Hall Project*. London: British Film Institute.
- Ankersmith, Franklin. 2001. *Historical representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Chartier, Roger. 2005. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona: Gedisa.
- . 2006. *Inscribir y borrar: cultura escrita y literatura, siglos XI- XVIII*. Madrid: Katz.
- Ginzburg, Carlo. 2008. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- Grossberg, Lawrence. 1997. "Cultural studies. ¿What's in a name? (One more time)". *Bringing it all back. Essays in cultural studies*. Pp. 245-271. Durham: Duke University Press.
- . 2014. "Furia contra la muerte de una luz. Stuart Hall (1937-2014)". Disponible en: <http://www.elciudadano.cl/2014/02/22/102559/furia-contra-la-muerte-de-una-luz-stuart-hall-1932-2014/>, consultado el 8 de julio de 2014.

- Hall, Stuart. (1981). "Notes on deconstructing the popular", en: Samuel, R. (Ed.) *People's history and socialist theory*. Pp. 227-239. London: Routledge.
- . 2003a. "Introducción. ¿Quién necesita «identidad»?", en: Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Pp. 13-38. Buenos Aires: Amorrortu.
- (Ed.). 2003b. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage.
- . 2010. "Estudios culturales y sus legados teóricos". Restrepo, E., Walsh, C. y Vich, V. (Eds.) (2010). *Stuart Hall Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en los Estudios Culturales*. Pp.51-71. Quito, Bogotá, Lima y Popayán: Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Enviñón Editores.
- Hall, Stuart y Jefferson, Tony. (Eds.). 2013. *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en Gran Bretaña de Posguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lempérière Annick. 1995. "Los dos centenarios de la independencia mexicana (1910-1921): de la historia patria a la antropología cultural", *Historia Mexicana* 45 (2): 317-352.
- Mato, Daniel. 2014. "Stuart Hall on doing cultural studies", *Inter-Asia Cultural Studies*, 15 (2): 202-204.
- Pérez, Amada Carolina y Hering, Max Sebastián. (Eds.). 2012. *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes.
- Restrepo, Eduardo, Walsh, Catherine y Vich, Victor. (Eds.). 2010. *Stuart Hall Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en los Estudios Culturales*, Quito, Bogotá, Lima y Popayán: Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Enviñón Editores.
- Rufer, Mario. 2010. "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales", *Memoria y Sociedad*. 14 (28): 11-31.
- Thompson, E.P. 1966. *The making of the english working class*. New York: Vintage Books.
- Vargas, Sebastián. 2014. *Desentonando el himno de Bogotá. Historia y crítica de un símbolo*. Bogotá: Universidad del Rosario-Universidad Javeriana.
- Vargas, Sebastián y Fonseca, Alejandra. 2012. "Museo: ¿piedra o relámpago? Reflexiones y experiencias en torno a la relación museo-visitantes", *Cuadernos de curaduría*. (13): 5-24.
- White, Hayden. 2003. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

Descolonizar las artes

Una genealogía del modelo de la universidad–empresa en Colombia¹

Santiago Castro-Gómez
Pontificia Universidad Javeriana

Resumen:

Este artículo propone una genealogía sobre la problemática de las transformaciones del lugar de las artes con el posicionamiento del modelo de universidad–empresa que modifica sus relaciones con la ciencia, la universidad y el Estado. A partir de este análisis genealógico me permito, para finalizar, avanzar hacia un diagnóstico crítico de esta problemática.

Palabras clave: Universidad–empresa, artes, gubernamentalidad.

A partir de la década de los noventa, el Estado colombiano ha promovido y fiscalizado la producción investigativa en el país a través de la implementación de políticas destinadas a “medir” y “evaluar” la actividad científica en las universidades y otras instituciones productoras de conocimiento. En este contexto, la concepción de “conocimiento” que maneja Colciencias parece ser tributaria directa de las ciencias formalizadas, con lo cual otras formas de producir conocimientos encuentran dificultad para inscribirse a estas políticas. El campo de las artes, en tanto que

1. Texto de la conferencia pronunciada en el auditorio Fabio Lozano de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, octubre 8 de 2014.

actividad reconocida al interior de las universidades colombianas, es una de las áreas que viene luchando por encontrar legitimidad como forma válida de conocimiento. La enseñanza universitaria de las artes, que durante mucho tiempo tuvo un lugar propio dentro del proyecto epistémico-político de la nación, parece haber perdido casi que definitivamente esa legitimidad.

¿Cómo ocurrió esto? ¿Cómo es que la enseñanza de las artes dejó de ser vista como parte importante de un proyecto de nación y ahora se ha convertido en una “piedra en el zapato” para las universidades colombianas? ¿Cómo es que la creación artística dejó de tener valor por sí misma para pasar a convertirse en un obstáculo para el desarrollo tecnológico y la innovación propugnadas por el Estado?

Quisiera proponer una genealogía que arroje algunas luces sobre esta problemática. Una genealogía es un procedimiento filosófico que se pregunta por el estatuto del presente a través de la construcción de unos escenarios históricos localizados en el pasado. La genealogía traza el linaje de las fuerzas históricas que hoy nos constituyen, mostrando la multiplicidad de líneas que nos componen. Y en el caso de la pregunta que hoy nos convoca, la genealogía busca levantar una cartografía histórica

de las complejas relaciones entre el Estado y la universidad, concretamente, entre la enseñanza del arte y las políticas estatales que regulan el conocimiento. Lo que me interesa indagar aquí es el modo en que las artes han sido “governadas”, esto es, la pregunta por el modo en que las prácticas artísticas se han relacionado históricamente con el proyecto de construcción del Estado en Colombia. La “gubernamentalización” de las artes y sus avatares es, entonces, el problema que quiero abordar genealógicamente.

Mi genealogía comienza a mediados del siglo XVIII en el Virreinato de la Nueva Granada, concretamente en el año de 1774, cuando el fiscal Francisco Moreno y Escandón presenta un proyecto destinado a modificar radicalmente la estructura de las instituciones universitarias. Hemos de recordar que, hasta ese momento, las universidades coloniales eran instituciones regidas, no por la Corona Española, sino por órdenes religiosas como los jesuitas, los dominicos y los agustinos. Cada una de estas órdenes religiosas gozaba de completa autonomía para diseñar e implementar los planes de estudio que consideraba apropiados para llevar a cabo su misión. La Universidad Javeriana, por ejemplo, impartía sus propios programas, que correspondían a la *Ratio Studiorum*, modelo pedagógico que regía el sistema de educación de todos los colegios de la Compañía de Jesús, sin que el Estado tuviera injerencia alguna en su concepción y menos en su implementación. Existía, por tanto, una autonomía de la universidad colonial frente a las políticas de la Corona, por lo menos en cuanto a la definición de los currículos de estudio, el financiamiento de las actividades docentes, el nombramiento de los catedráticos, etc. La universidad era una institución cuyo “gobierno” se remitía a técnicas pastorales y no a técnicas soberanas de dirección de la conducta.

De otro lado, las universidades coloniales manejaban, todas ellas, la tradicional clasificación de los saberes realizada por Aristóteles. Para el estagirita, las ciencias difieren de las artes en que una ciencia investiga las causas últimas de los fenómenos y las relaciones esenciales que existen entre ellos, mientras que las artes tienen que ver más con el saber-hacer cosas, es decir, con la habilidad para la creación de objetos. De este modo se establece una superioridad epistémica de las ciencias frente a las artes, que quedará reflejada en el currículo universitario. La teología ocupará en el currículo el lugar privilegiado que le corresponde a la Ciencia, mientras que las llamadas “artes liberales” ocuparán un lugar subordinado. Quizás debido a este lugar de subordinación es que las “artes” que se enseñaban en el currículo universitario habían sido personificadas durante la edad media europea con figuras femeninas y agrupadas en dos grandes bloques:

el *Trivium*, que contenía tres disciplinas relacionadas con el arte del “buen hablar” (la gramática, la dialéctica y la retórica), y el *Quadrivium* que agrupaba cuatro disciplinas relacionadas con el arte del “buen medir” (la aritmética, la geometría, la astronomía y la música). Estas siete disciplinas se denominaban “artes liberales” para diferenciarlas de los “oficios viles y mecánicos” que eran tenidos como propios de los esclavos. Recordemos que a las universidades coloniales solo podían ingresar quienes hubieran comprobado su “limpieza de sangre”, esto es, su pertenencia a las redes familiares libres de cualquier mezcla con negros, indios y mestizos (Castro Gómez, 2005). Las “artes liberales”, aunque propias de “gente blanca”, se hallaban en todo caso subordinadas a las “ciencias” en el currículo de la universidad colonial.

Pues bien, lo que pretende la reforma de estudios presentada por Moreno y Escandón en 1774 es reestructurar por entero la educación superior en el Virreinato. España estaba perdiendo la hegemonía económica y militar que había tenido durante los dos siglos anteriores sobre el resto de potencias europeas, y se hacía necesario reconvertir las colonias en inmensas despensas de mano de obra y recursos naturales, pero para ello se hacía indispensable el concurso de la ciencia bajo la égida estricta del Estado. Al igual que ocurrió en otros países de Europa, la dinastía de los borbones intentó colocar al Estado como principio y fin de la práctica gubernamental. Esto significa, hacer del Estado el agente único de la política y promover una “estatización” de todas las actividades económicas, comerciales y académicas. La universidad debía quedar sometida bajo el control del Estado, encargado de definir qué tipo de enseñanza convenía más para el logro de sus propios objetivos. Ya no serán las órdenes religiosas sino el Estado quien definirá los planes de estudio, los modos de financiamiento y administración de las universidades y la selección de los catedráticos. Se pierde de este modo la autonomía universitaria en nombre de la “Razón de Estado”, convertida ahora en la técnica de gobierno encargada de “ordenar” y “reglamentar” todos los elementos de la sociedad.

En este contexto, lo que promueve la reforma de Moreno y Escandón es la estatización de la educación superior con el fin de promover la recuperación económica y el engrandecimiento del Estado español. Para ello se hacía necesario promover en la universidad la enseñanza de conocimientos “útiles” a la economía estatal, lo cual supuso hacer de la ciencia un instrumento que no se orientara a la “contemplación” del mundo sino a su activa transformación. Transformación, desde luego, definida desde los “objetivos superiores” del Estado, lo cual significaba,

en la práctica, colocar el conocimiento bajo la soberanía de la Razón del Estado. Para engrandecer económicamente al Estado, se necesitaba la implementación de cátedras de mineralogía, meteorología, geografía, agricultura, historia natural, etc., pues la ciencia ya no podía seguirse definiendo conforme a los viejos parámetros de la escolástica. La ciencia, entonces, ya no se define como el conocimiento de un fenómeno por sus causas últimas, sino como una operación racional que busca “hacer inteligible” la realidad, todo esto con el objetivo de colocar esa realidad al servicio de la soberanía del Estado.

¿Qué ocurre en este contexto con las artes? Uno de los aspectos interesantes de la reforma de Moreno y Escandón es que establece un vínculo hasta ahora inexistente entre ciencia y arte. De un lado la reforma propone la eliminación del *Trivium* y el *Cuadrivium* del currículo universitario, buscando imponer con ello el dominio de las matemáticas y de la física como nuevos “cánones” de la ciencia. Pero las matemáticas no podían ser tan solo un saber abstracto, sino que requerían el auxilio de los instrumentos de medición. Moreno y Escandón propone entonces la adquisición de máquinas e instrumentos de medición por parte de las universidades con el fin de que las clases de ciencias ya no estuvieran centradas en la lectura escolástica de textos sino que tuvieran una dimensión práctica. Artefactos tales como telescopios, barómetros y termómetros que “traducen” la realidad natural en datos matemáticos susceptibles de ser “ordenados” por la razón. Cantidades como la temperatura, la altitud, la presión atmosférica, la carga eléctrica pueden ser transformadas en conocimientos prácticos, útiles para construir caminos, levantar puentes, determinar el mejor lugar de las cosechas, combatir las enfermedades.

Lo que ocurre, entonces, es el desmonte de las “artes liberales” y la revalorización de los “oficios mecánicos”, pues el Estado necesitaba que los estudiantes adquirieran un conjunto de “competencias” que ya nada tenían que ver con la elocuencia, ni con el dominio del latín. Competencias que se relacionaban con la construcción de máquinas y de instrumentos de precisión, sin los cuales no podría entenderse la dimensión práctica de las Ciencias. Competencias que los aristócratas criollos no estaban dispuestos a aceptar, pues los “oficios mecánicos” eran propios de negros, indios y mestizos y no de “gente decente” como la que estudiaba en la universidad. Por esta y otras razones que no es del caso mencionar aquí, las reformas de Moreno y Escandón fracasaron. Pero desde el punto de vista genealógico, lo importante es que con esta propuesta de reforma se empiezan a tejer los linajes de poder que, posteriormente, irán componiendo esa compleja relación entre ciencia y arte, entre universidad y conocimiento, y entre políticas del Estado y enseñanza de las artes en Colombia.

Podemos decir entonces que durante todo el siglo XIX, y más allá de las querellas políticas en torno al papel de la educación, más allá de los debates en torno a los “textos” que debían usarse en las clases, más allá también de cuál debía ser la relación entre la Iglesia y la educación, las técnicas soberanas de gobierno sobre la universidad se mantuvieron tal y como fueron pensadas a finales del siglo XVIII por Moreno y Escandón. El Estado, independientemente de si está gobernado por el partido liberal o por el conservador, mantuvo un estricto control sobre la práctica científica y sobre la enseñanza de la ciencia en las universidades. La universidad republicana se caracteriza entonces por continuar con el modelo borbónico de control por parte del Estado. Es el modelo “napoleónico” de universidad implementado en Colombia por la reforma de Santander en 1826. El “Plan Santander” buscaba formar los intelectuales y dirigentes que necesitaba la nueva República, para lo cual erige la Universidad Central, con sede en Bogotá, diseñada por el Estado para impulsar un tipo de educación centrada en las “ciencias útiles”, dentro de las cuales se incluía ahora la economía política apoyada en los textos del economista francés Jean Baptiste Say. La intención era crear una universidad capaz de contribuir al desarrollo de una población laboriosa e industrialmente capacitada. La función del Estado se movía todavía bajo los parámetros establecidos por los borbones. Solo bajo la tutela del Estado sería posible reconstruir el tejido social destruido por las guerras de independencia, de modo que la educación tenía el doble propósito de lograr el orden social y el desarrollo industrial. Se buscaba formar líderes que pudieran estimular a la población para desarrollar actividades más prácticas, más responsables y más capacitadas laboralmente, es decir que tuvieran una actitud más positiva respecto al trabajo manual y se orientaran más hacia la productividad económica. Y en este sentido, la universidad santanderista desmonta definitivamente las “artes liberales” del currículo, pero no se atreve a dar el paso de integrar la consolidación de las “artes y oficios” en el sistema universitario. La universidad continuó siendo un espacio reservado para los hijos de las élites criollas, quienes buscaban tener acceso a los cargos públicos a través de estudios como el derecho y mostraban poco interés por las ciencias y menos aún por las actividades “manuales”. Por ello, Santander no incluye a las Artes en la universidad sino que crea en 1826 la “Academia Literaria”, con sede en Bogotá, que debía establecer y propagar el conocimiento y perfección de las artes y las letras. También se fundaron las sociedades de amigos del país con el objeto de promover la agricultura, el comercio y la industria, y se establecieron escuelas especializadas en dibujo, pintura y escultura. Igualmente se fundó el Museo de la Capital de la República en 1823, del cual dependía la “Escuela General de Ciencias de Aplicación”, institución que tenía el compromiso de enseñar la geometría, la química y la física aplicadas a las artes, el dibujo topográfico y la arquitectura civil.

Como puede observarse, la jerarquía colonial que establece una división entre las ciencias y las artes, otorgando a aquellas una superioridad epistémica sobre estas, se reproduce claramente a nivel de educación superior. La universidad es el espacio de las “Ciencias”, mientras que instituciones de menor prestigio (y ubicadas fuera del espacio universitario) eran el espacio de las “Artes”. Esto a pesar de que el Estado tenía muy claro –como lo habían visto ya los borbones– que era preciso lograr una articulación institucional entre las ciencias y las artes a fin de lograr el objetivo del desarrollo económico.

En Colombia, no fue sino hasta mediados del Siglo XIX, justo en el momento en que desaparecen las universidades públicas, que el Estado acordó el establecimiento de escuelas de Artes y Oficios en los colegios nacionales de Bogotá, Cartagena y Popayán. Para 1851 el Colegio Militar ofrecía clases de dibujo y arquitectura civil, y poco tiempo después se incorporaron materias como geometría analítica y descriptiva y sus aplicaciones prácticas a la perspectiva, a la maquinaria y a la arquitectura civil. Pero solo fue hasta 1867, gracias al proyecto de reforma universitaria presentado por José María Samper al Congreso de la República, que la enseñanza de las artes queda incorporada a la recién fundada “Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia”, cuyo primer rector fue Manuel Ancizar. En efecto, el énfasis del Plan Samper era acabar con la preeminencia en la formación de abogados, tratando de forjar la ruptura con las viejas profesiones de la élite criollo–blanca (es decir, acabar con la “doctoritis”), para darle un lugar importante a la formación técnica y manual de los estudiantes. De tal manera que la nueva Universidad Nacional inicia sus labores con seis facultades: Jurisprudencia, Medicina, Filosofía, Ciencias Naturales, Ingeniería y Artes. Por “Artes” no lo olvidemos, debemos entender aquí la *Escuela de Artes y Oficios*, cuyo objetivo era capacitar a los estudiantes para elevar la calidad de los productos manufacturados, logrando equiparar en calidad a aquellos productos importados, favoreciendo de este modo la industria nacional. Ello suponía dotar a la Facultad de talleres de herrería, cerrajería, talabartería, con el fin de “elevar” las artes a la categoría de profesiones dignas de tener presencia en una universidad pública. Las artes, por fin, a la altura de las profesiones científicas y no como oficios puramente “mecánicos” realizados por el pueblo bajo, ya que en ellas existe mucho de ciencia y de inteligencia en acción. Así por lo menos lo presentaban intelectuales radicales como Aníbal Galindo y el nuevo rector, Manuel Ancizar, quien refiriéndose a la incorporación de la Escuela de Artes a la universidad, decía:

2. "Diario de Cundinamarca", Marzo 13 de 1874

Hay, pues, verdaderamente un interés social, y de los más graves, que pide resueltos y efectivos esfuerzos a transformar el modo de ser de nuestros artesanos, infundiendo en sus personas la fuerza que viene de la ciencia, y en sus talleres, la economía y la perfección que se obtienen por empleo de las máquinas. Hay que mostrarles cómo pueden producir mejor y más barato, en términos de que no solo vean agrandado el radio del consumo de sus artefactos, sino también, detenidos en las costas marítimas los de procedencia extranjera, que en igualdad de gastos de producción originaria, llegarán recargados con los del transporte y no podrán rivalizar en precios a los nacionales.²

La idea era, por tanto, preparar a los artesanos para la libre competencia; para que pudieran luchar y competir libremente con los productos extranjeros, mediante la adquisición de conocimientos técnicos y prácticos, a fin de que estuvieran en condiciones menos desfavorables frente a las políticas de libre comercio que buscaba implementar el gobierno liberal. Es por eso que en la Facultad de Artes debían enseñarse materias como matemáticas, aritmética, geometría elemental y descriptiva, mecánica industrial, contabilidad, física, química industrial,

además de materias propiamente “aplicadas” como dibujo ornamental, dibujo de máquinas, dibujo arquitectónico, mecánica, herrería y carpintería.

No obstante, el Congreso de la República retardó indefinidamente la aprobación de los recursos que necesitaba la Escuela para funcionar. No existía una logística mínima en cuanto a talleres, no había la infraestructura necesaria ni el local adecuado para iniciar las clases, a lo cual se sumaba la desconfianza de un sector de la élite frente a la perspectiva de que sus hijos se “rebajaran” a la categoría de simples artesanos y fueran influenciados por las malas costumbres de estos. Los sectores de la incipiente industria, el comercio y el gobierno nacional no se pusieron de acuerdo para sacar adelante el proyecto de la Escuela, de modo que en 1876 el Estado abandonó definitivamente la idea de crear una facultad de artes en la Universidad Nacional. Se expidió así la ley 26 de 1876 que suspendió la Escuela, pese a contar con más de 300 alumnos, los cuales fueron trasladados a la Escuela de Literatura y Filosofía.

Pero, curiosamente, y de forma simultánea a la salida definitiva de la enseñanza de las artes y oficios, las “Bellas Artes” se disponían a ocupar su lugar en la Universidad Nacional. Gracias a la iniciativa de Alberto Urdaneta, el gobierno se convenció de la necesidad de crear una Escuela de Bellas Artes financiada con recursos públicos a la que se integrarían una serie de instituciones ya existentes como la escuela de grabado, la escuela de arquitectura y la escuela Gutiérrez de pintura. Este grupo de academias se fusionó, en 1881, en una sola, sin ofrecer todavía titulación y por fuera del sistema universitario, con el nombre de “Instituto de Bellas Artes”. Fue apenas hasta el mes de abril de 1886 que este instituto se convirtió oficialmente en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia, reemplazando a la fallida Escuela de Artes y Oficios.

¿Cómo explicar esta transformación? ¿Por qué llega la enseñanza de las “Bellas Artes” a la universidad *al mismo tiempo* que sale de ella la enseñanza de las “Artes y Oficios”? Una mirada al discurso de apertura del curso de dibujo por parte de Alberto Urdaneta en 1869 podría darnos luces al respecto. Al inicio de su discurso, Urdaneta define el Arte como “el conjunto de reglas o preceptos que se tienen en cuenta por hacer bien alguna cosa”, ciñéndose con ello al viejo concepto de *T techné* establecido por Aristóteles. Pero enseguida, Urdaneta divide las Artes en dos grandes rubros: “las artes mecánicas” y las “artes liberales”. Las primeras fueron precisamente aquellas que fueron expulsadas de la universidad, mientras

3. En: "Anales de Instrucción pública", vol. 2, 1869.

que las segundas se dividen, a su vez, en dos rubros: las "Bellas Artes" y las "Bellas Letras". Como puede verse, Urdaneta retoma de este modo la vieja distinción ya realizada por la universidad colonial entre "artes mecánicas", realizadas por gentes de baja extracción social, y "Artes liberales", propias de la élite criolla-blanca. Son *estas artes*, y no las "otras" las que son bienvenidas en la universidad. ¿Pero, cuál es el lugar que allí ocupan? Urdaneta lo expresa de este modo:

La propagación de las artes y su perfeccionamiento son señales de la civilización de un país; son el límite que separa la cultura de la barbarie, y lo que diferencia del hombre inculto al inspirado artista. Son el punto de partida de toda civilización, el camino que ella recorre para llegar a su apogeo y, en suma, los medios con que un país hace palpable a los ojos del mundo entero los nobles sentimientos y las delicadas inclinaciones de sus hijos.³

Subordinada en todo caso al *logos* científico que se desplegaba en otras Escuelas (Ciencias Naturales, Medicina, Ingeniería), las "Bellas Artes" encuentran una legitimación *política* en la universidad pública: la de servir como instrumento para la domesticación de

las bárbaras costumbres del pueblo. Aprender a pintar, a grabar, a tocar piano, a esculpir, son actividades que el Estado valora en la medida en que, a través de ellas, podrá cumplir mejor su objetivo último que es la “civilización de las costumbres”, esto es, el sometimiento de los cuerpos a una serie de normas de comportamiento, dignas de una nación civilizada. Moralizar las costumbres es el objetivo gubernamental de la “Razón del Estado” y por ello instituciones como la Escuela de Bellas Artes y la Academia Colombiana de la Lengua resultan importantes. Ambas apuntan hacia un mismo objetivo: fomentar los valores del “buen hablar” y del “buen sentir”, capaces de distinguir al ciudadano del campesino, al artista del artesano, al hombre civilizado del bárbaro. Es por esto que la universidad, institución orientada a la educación de las élites dirigentes, acoge con entusiasmo las “Bellas Artes” y expulsa las “Artes y oficios”, ya que ahí, precisamente, se jugaba la *diferencia colonial*: la distinción entre las costumbres civilizadas de la élite criollo-blanca y la tosquedad del pueblo bajo-mestizo.

Pero se preguntarán ustedes, a estas alturas de la exposición, ¿qué tiene que ver todo esto con la problemática actual para la cual hemos sido convocados? Se nos pide que reflexionemos críticamente sobre los criterios con que actualmente el Estado valora la producción de los profesores de artes en las universidades colombianas. Pero para llegar a esto me ha parecido importante, primero, entender qué tipo de relaciones históricas de poder han presidido los vínculos entre el Estado y la universidad, de una parte, y entre la universidad y las artes, de otra. Pues esto es, precisamente, lo que hace una genealogía: descomponer un fenómeno del presente en las diferentes líneas históricas que lo componen, para comprender así el entramado múltiple de linajes que nos constituye. Ya hemos logrado distinguir por lo menos tres de esos linajes: 1. La pretensión levantada por el Estado de “gobernar la universidad” y de establecer sobre ella un régimen de soberanía 2. La implementación de una jerarquía epistémica entre los saberes: de una parte el *logos* de la ciencia, de otro la *techné* de las artes, que en nuestro medio ha operado como una “herencia colonial” 3. La distinción, igualmente jerárquica y colonial, entre las “artes mecánicas” y las “artes liberales”, que explica la razón por la cual tan solo las “Bellas Artes” encontraron un espacio de legitimación en el seno de la universidad Colombiana.

Me parece, sin embargo, que para comprender la situación actual necesitamos todavía identificar un cuarto linaje de poder en el entramado. Por eso quiero llevarlos a otro momento de la historia colombiana, esta vez hacia mediados del Siglo XX, pues es ahí donde el entramado actual empieza a tomar la forma que hoy le conocemos. Vamos a ir a una fecha conocida por todos: el 9 de abril de

1948, génesis de una serie de mutaciones en la historia de este país que justifica referirnos a esa fecha como un verdadero “acontecimiento”. Ese día, a raíz del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, las élites colombianas se dan cuenta que era ya imposible contener los hábitos salvajes de un pueblo que se manifestaba como abiertamente ingobernable. Ya no era posible regresar a aquellas épocas en que se respetaban las jerarquías sociales y el pueblo ocupaba un lugar sumiso dentro de la sociedad. Ahora, ante tal estallido de violencia popular, se había producido una “crisis de gubernamentalidad”. El modelo de la “Razón del Estado” había llegado a sus límites, pues se hacía claro que el objetivo de la política ya no podía seguir siendo la implementación disciplinaria de hábitos y formas civilizadas de comportamiento sobre el pueblo. Era evidente que ese modelo había fracasado y se hacía urgente la implementación de una nueva tecnología de gobierno, capaz de contener la barbarie circundante.

Lo que empieza a emerger lentamente a partir de esa “crisis de gubernamentalidad” es la idea de que el objetivo del Estado ya no es civilizar y moralizar a la población mediante el establecimiento de instituciones disciplinarias, capaces de mantener intactas las jerarquías sociales heredadas de la colonia. Más bien, el objetivo del Estado empieza a ser la implementación de un tipo de “gobierno económico” en el que la civilización de las personas vendría como consecuencia de la lógica misma del mercado. Para decirlo de otra forma: mientras que hasta 1948 la función del Estado era vista como el establecimiento de un conjunto de normas e instituciones capaces de moralizar a la clase baja y de imponer disciplinariamente la virtud de la laboriosidad, manteniendo en todo caso las jerarquías de valores tradicionales, a partir de 1948 la situación empieza a cambiar. Ahora se impone la idea de que la barbarie del pueblo es un reflejo del “subdesarrollo” económico y que la moralidad industrial y la disciplina laboral no se conseguiría a través de acciones correctivas por parte del Estado, sino mediante las oportunidades generadas por la libre operación de los juegos del mercado. La función del Estado será, entonces, crear una “estructura competitiva”, es decir, generar unas “condiciones formales” para que el juego de la libre competencia pueda desplegarse sin obstáculos. En lugar, pues, de intervenir disciplinariamente sobre los cuerpos, el Estado se “retira” y concentra su acción en la generación de condiciones para el desarrollo económico, lo cual significa que el Estado ya no intervendrá directamente sobre el Mercado (a menos que sea estrictamente necesario), sino sobre las “condiciones del mercado” a través de una serie de acciones reguladoras que comenzaron a perfilarse ya desde las recomendaciones hechas al gobierno colombiano por el Banco Mundial a través de la “Misión” encabezada por Lauchlin Currie en 1948.

Pero no nos vamos a ocupar ahora de esto, sino de las *consecuencias* que ha tenido este programa de “gobierno económico” para las artes, para la universidad y para la situación del arte dentro de la universidad. Para las artes, las consecuencias son evidentes: si la función del Estado ya no es procurar la moralización de la población a través de intervenciones disciplinarias y legales, entonces las artes pierden el estatuto de legitimidad que habían ganado a finales del siglo XIX. Recordemos que en ese momento, la enseñanza de las artes era vista por el Estado como un instrumento estratégico para implementar la civilización en el seno de una población considerada como bárbara. El arte como medio para ennoblecer los sentimientos, para dulcificar las pasiones. Pero es esto justamente lo que se viene abajo cuando la función del Estado es percibida de otra forma. En el momento en que las técnicas neoliberales de gobierno desplazan lentamente la hegemonía de la Razón del Estado, las prácticas artísticas tendrán que encontrar un nuevo criterio de legitimidad.

En lo referente al papel de la universidad, también encontramos una transformación evidente. Tradicionalmente, la universidad fue vista en Colombia como un mecanismo para formar a las clases dirigentes, fortaleciendo de este modo las jerarquías raciales y sociales existentes. Jerarquías que, vale la pena decirlo, favorecían los intereses de aquellos sectores que se acogían a valores como la tenencia improductiva de la tierra, el aristocratismo y su “*pathos* de la distancia” frente al pueblo bajo, la defensa de las tradiciones heredadas y la desconfianza frente al *ethos* plebeyo de los mercaderes. Pero con la emergencia de las tecnologías neoliberales de gobierno, la situación cambia drásticamente. Ahora, de lo que se trata es de que todos los ámbitos de la existencia se guíen por la lógica mercantil. Es decir, que ya no se trata solo de hacer de la economía un sector importante de la vida social, junto a otros sectores, sino de “economizar” la vida social en su conjunto, de convertir a la sociedad entera en un dispositivo mercantil. Y, desde luego, el conocimiento científico no puede sustraerse a esta lógica. Más aún, en una economía globalizada, impulsada en gran parte por el conocimiento, la universidad es vista como un lugar estratégico para impulsar desde allí el tipo de conocimientos que necesita el mercado. La universidad misma es “capturada” por las fuerzas del mercado, de tal modo que su misión ya no es simplemente formar a los dirigentes que mantienen los privilegios de una clase vinculada a valores pre-capitalistas, sino contribuir sustancialmente a la “capitalización” de la sociedad entera. ¿Y cómo lo hace? Favoreciendo aquel tipo de conocimientos que el sector productivo necesita para impulsar la actividad económica. Favoreciendo, más aún, aquellos conocimientos que le ofrezcan al

estudiante un incremento de sus “competencias” para vincularse activamente en el mercado. La alianza universidad–empresa es ahora la meta que el Estado espera alcanzar, con el fin de hacer de Colombia una economía competitiva a nivel regional e incluso mundial. La universidad, entonces, como motor de la “sociedad del conocimiento”.

¿En qué situación quedan las artes al interior de la universidad–empresa? Ya no pueden apelar a sus aportes para el proceso de “civilización”, sino que deben reorientarse hacia el fortalecimiento del proceso de “economización” de la sociedad. Asegurarse de esto es la función de instituciones estatales como Colciencias, encargada de fiscalizar la inserción de la universidad colombiana en el contexto de la “economía del conocimiento, conforme a la Ley de Ciencia y Tecnología del año 2009.

Trazando retrospectivamente los diferentes hilos que componen el entramado de nuestra situación presente, hemos llegado por fin al reconocimiento de la problemática de las artes en su relación con la ciencia, la universidad y el Estado colombiano. A partir de este análisis genealógico me permito, ya para finalizar, avanzar hacia un diagnóstico crítico de esta problemática. Diagnóstico que pudiera sintetizar en tres puntos:

En primer lugar, pesan mucho todavía sobre nuestro presente las herencias coloniales, y para el caso que nos ocupa, resulta relevante aquella clasificación jerárquica entre la Ciencia y la *techné*, pues ella establece una superioridad epistémica del *logos* de la ciencia sobre los “modos de hacer” de las artes. Esto hace que el Estado pretenda valorar el conocimiento que producen las artes a partir de una concepción de “conocimiento” tomada de las llamadas “ciencias duras”, perpetuando de este modo un tipo de “violencia epistémica” que humilla y desconoce el quehacer de los artistas y de los docentes de artes en Colombia. Obligar a que la enseñanza de las artes adopte los criterios de “investigación” que funcionan en el ámbito de las ciencias formales es un acto de arrogancia epistémica que contradice explícitamente el derecho democrático a la singularidad y a la diversidad de saberes. En nombre de la economía, el Estado colombiano ataca las libertades civiles que ha prometido defender, pues los conocimientos que producen las artes deben ser valorados *en sus propios términos*, a partir de sus propios criterios y procesos, y no a partir de una instancia exterior a ellos que se postula como garante de la verdad defendida por el Estado. Es hora de entender que en el mundo múltiple del conocimiento, *la cabeza del soberano debe ser cortada*.

No obstante –y este es el segundo punto– la situación se hace difícil en la medida en que el Estado arrastra tras de sí toda una historia de intervención unilateral sobre el mundo de la educación y sobre las instituciones universitarias. El concepto de “autonomía universitaria” no ha sido la regla sino la *excepción* en la historia de Colombia. Aquí hay una lucha democrática importante que debemos dar: las universidades no pueden ciertamente vivir de espaldas a las políticas del Estado y a las lógicas de la economía, pero deben conservar un espacio de autonomía relativa que les permita, por medio de procedimientos democráticos, definir sus propios currículos, sus propias políticas, sus propios énfasis epistémicos. La democracia debe constituirse en el límite de la acción gubernamental del Estado. Por ello, la intervención estatal sobre las universidades colombianas, buscando integrarlas a todas en un único “Sistema de Ciencia y Tecnología” es un atentado contra la multiplicidad epistémica que ha de existir en las universidades y contra la vocación democrática del Estado mismo. Pues la universidad debe seguir siendo el lugar del debate y la discusión de ideas, incluso en torno a qué significa la ciencia; el lugar del antagonismo no violento entre las distintas formas de producir conocimiento y entre las muchas formas de entender su lugar en la sociedad. La unificación de todas las universidades colombianas en un solo “sistema” no puede sino generar el empobrecimiento de la democracia y la depredación de la multiplicidad epistémica.

En tercer lugar, las artes necesitan descolonizarse y des-gubernamentalizarse. Pero el modo de lograr esto no debía ser la apelación a su “otredad radical”. Las épocas en que los artistas podían proclamar ser lo “otro de la razón” y lo “otro de las instituciones”, reclamando para sí los derechos sobre el sentimiento y la espontaneidad creativa, han pasado para siempre. Es necesario deshacer esta dicotomía, como también zafarse de la herencia colonial que postula la superioridad de las “bellas artes” sobre las “artes mecánicas”. Lo cual significa básicamente dos cosas: 1. Disponerse a entrar en diálogo creativo con los modos de investigar de las ciencias, y en particular de las ciencias sociales. Técnicas de investigación desarrolladas por la historia, por la antropología, por la psicología, podrían resultar de mucho interés para la enseñanza de las artes, sin que ello suponga reproducir la subordinación epistémica a la que han sido sometidas históricamente en Colombia. Es necesario, ciertamente, “investigar” en las facultades de artes. Pero tal investigación debe provenir de las necesidades y dinámicas propias de la práctica artística y de su enseñanza. No, pues, a la subordinación epistémica que reproduce la “diferencia colonial” entre el *logos* y la *techné*, pero sí a las articulaciones creativas con los “modos de hacer” propios de las ciencias sociales 2. Esto permitiría, por

último, hacer ver al Estado que el “conocimiento” se dice de muchas formas y que no existe *per se* un criterio fundacional que establezca qué tipo de conocimientos son epistémicamente superiores a otros. Es en la discusión democrática, en el antagonismo cívico, que se podrán definir los criterios, siempre revisables, que establezcan cuáles son los conocimientos que resultan “pertinentes” a la sociedad y cuáles no lo son. Pero en esta discusión democrática, el Estado debe ser uno más de los participantes y no el juez que conoce de antemano su veredicto.

Referencias citadas

Castro-Gómez, Santiago. 2010. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. (Segunda edición). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Debates



Prácticas de investigación en tiempos sombrios: apuntes para el debate

Grupo de Investigación en Estudios Culturales¹

*Urge contribuir a edificar nuevas formas de la imaginación
porque nuestras economías y nuestras políticas
son una encarnación de las coacciones que aceptamos
como límites de nuestros pensamientos y aspiraciones.²*

En un artículo dedicado a las prácticas intelectuales de cultura y poder en América Latina, Daniel Mato indicaba su preocupación por las transformaciones que se venían produciendo en el establecimiento académico y universitario. En sus palabras:

[...] en las últimas dos décadas han venido ganando terreno en América Latina ciertos discursos ‘modernizadores’ de ‘la ciencia’ y de las universidades que desde gobiernos y medios universitarios procuran normar, delimitar y controlar las prácticas intelectuales en términos de productividades, medidas éstas por indicadores tales como cantidad de publicaciones en revistas académicas ‘arbitradas’, especialmente de circulación internacional; cantidad de citas de sus obras hechas por sus colegas; etc. (2002:22).

1. Departamento de Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
2. "Por una nueva imaginación social y política en América Latina (Manifiesto)" En: *Intervenciones en estudios culturales*. 2015(1):25
3. Como será evidente, en principio este texto colectivo es fruto de discusiones sobre ciertos cambios en la academia y la investigación en Colombia, y en particular sobre las acciones recientes de Colciencias, la entidad estatal encargada de fomentar la ciencia y tecnología en ese país. Sin embargo, en el texto señalamos y discutimos problemas que van más allá del caso colombiano, y donde éste es una expresión más de transformaciones en las prácticas investigativas y las políticas de ciencia y tecnología de carácter regional y global.
4. Un ejemplo evidente de ello se puede apreciar, para el caso colombiano, en un 'instrumento técnico' que se denomina *modelo de medición de grupos de investigación*, en cualquiera de sus diferentes versiones. Allí se puede observar con toda claridad el tipo de actividades que son calificadas como científicas, y además, cuál es la valoración que se le asigna a cada una de estas. Para más información, ver <http://www.colciencias.gov.co/convocatoria/convocatoria-nacional-para-el-reconocimiento-y-medicion-de-grupos-de-investigacion-des-0>

Más de diez años después, esta tendencia a cierta 'normalización' de las prácticas de investigación se ha consolidado de tal manera que, en algunos escenarios, ha ocasionado una marginación de aquellas que no priorizan la lógica de la publicación de *papers* en revistas indexadas y que, por tanto, no se inscriben en las legibilidades de ciertos modelos de medición derivados de criterios bibliométricos, que buscan clasificar, cuantificar y jerarquizar 'técnicamente' la 'productividad' académica.

Sobre todo para los investigadores más jóvenes, que no han tenido la experiencia de adelantar su labor investigativa en un contexto diferente, puede resultar muy extraño que existan cuestionamientos a las supuestas bondades de publicar sus *papers* en revistas indexadas de alto impacto y visibilidad o de participar con sus ponencias en prestigiosos congresos internacionales. Al contrario, todo pareciera indicar que sus carreras profesionales y prestigio académico pasan precisamente por actividades como estas, a las cuales deben destinar gran parte de su dedicación, al igual que a la incesante búsqueda de financiación. Como todos lo atestiguamos día a día, hoy se espera que un investigador dedique más tiempo a la búsqueda y consecución de dinero y espacios de publicación, que al oficio mismo de investigar.

Por esta vía, las prácticas de investigación que no apuntan a productos medibles y registrables en sus currículos estandarizados, visibles en plataformas virtuales, como los proyectos y los artículos, suenan cada vez más extrañas para las recientes generaciones de investigadores. Cuando aparecen, son concebidas como menores o complementarias, algo así como lujos que solo se pueden dar quienes ya son reconocidos en sus campos. Así, la creciente profesionalización y normalización de estas prácticas investigativas, que han sido posicionadas desde las burocracias universitarias y las entidades de ciencia y tecnología, han ido consolidado unas ideas sobre el reconocimiento entre los académicos que empobrecen sustancialmente su labor.

Con este texto buscamos argumentar cómo un conjunto de prácticas, como la priorización, –por demás, nada inocente– de cierto tipo de ‘productividad’ asociada a la labor investigativa como los papers, en unas revistas que cuentan con características muy particulares de indexación, evidencian unos tiempos sombríos para quienes consideramos que la investigación debe producir conocimiento social y políticamente relevante.³

Como esperamos examinar en este texto, los efectos de cierta normalización de la práctica investigativa han aplanado sustancialmente la labor de los investigadores, subordinándolos a un establecimiento académico obsesionado con clasificaciones y con la productividad. Ahora bien, no afirmamos que la clasificación sea mala per se; lo que intentamos poner en evidencia son dos cosas. Primero, que las clasificaciones asociadas a la actividad investigativa y a los ‘productos’ que se esperan de la misma, implican unas jerarquizaciones y subordinaciones que están lejos de ser simplemente inocentes o de responder a criterios que se invocan como técnicos y neutrales.⁴ Estas clasificaciones, además, no podrían ser pensadas con independencia de una economía política asociada a la actividad científica (o lo que se reconoce como tal desde estas entidades de ciencia y tecnología). Segundo, que esta clasificación implica un recorte en el que unas prácticas investigativas, que pueden ser social y políticamente relevantes, quedan excluidas del abanico de posibilidades de lo que estas entidades estimarán susceptible de visibilidad, medición y valoración. Más bien, operan como una rejilla, un espectro de visibilidad en el que solo unas prácticas investigativas devienen visibles, medibles y *deseables*. Con respecto a lo anterior, consideramos que esto produce una suerte de ‘remanente’ referido a prácticas y discursos que no son integrables a ese circuito propio de esa economía de la investigación que describimos y que, por tanto, dejan de ser financiables y valorables. Así

5. Ahora bien, lejos estamos de imaginar que aquello que llamamos 'establecimiento académico', opera como una especie de bloque homogéneo y monolítico de instituciones, individuos y prácticas. Un ejemplo reciente de esta tensión, es la creación de la Asociación de Facultades de Humanidades y Ciencias Sociales a finales de 2015 en Colombia, para hacer un contrapeso formal a medidas adoptadas por Colciencias y el Ministerio de Educación Nacional. La creación de esta asociación se presenta como efecto de la desfinanciación para doctorados en Ciencias Sociales y Humanidades.

pues, este marco parece beneficiar unas prácticas de investigación orientadas hacia el mercado, tanto por el tipo de conocimiento generado como por el hecho de que sus resultados devienen ellos mismos una particular mercancía.

Publica o perece

En el sentido amplio de hacer públicos, la publicación de los resultados es un componente indispensable de las prácticas de investigación, pues aquello que no se publique no existe socialmente, no se puede discutir o ser apropiado por personas interesadas, sean expertas en el campo o no. Lo que queremos señalar es que la publicación nunca ha sido un momento menor de las prácticas de investigación, ni se ha reducido a una transparente comunicación de hechos. Tampoco es un simple después ni una exterioridad de la investigación, como algunos manuales la presentan. Gústenos o no, la publicación es más de este mundo y menos de los mundos soñados por los manuales de investigación.

En la industria editorial (imprentas, editoriales, revistas, periódicos, etc.), siempre han existido políticas disímiles e intereses que posibilitan o dificultan la publicación. El establecimiento académico

constituye un denso entramado de autoridades y autorizaciones que opera como regulador de quién, qué, cómo, en qué términos, cuándo y dónde se publica.⁵ La publicación, entonces, ha sido un componente indispensable de la investigación, aunque no se ha dado por fuera de relaciones de poder y de condiciones históricas concretas de las industrias editoriales y de los establecimientos académicos.

Al menos desde los años ochenta del siglo XX, el enunciado “publica o perece” se había instalado en el sentido común de amplios sectores de los académicos en países de la periferia como Colombia. Con el cambio generacional de aquel entonces, se empezaban a diluir en el olvido toda una serie de concepciones de la investigación donde la publicación era entendida de manera mucho más amplia y, al menos en el caso de las ciencias sociales y humanidades, pasaban por interpelar directamente a los sectores poblacionales con los que se trabajaba. Socializar o devolver los resultados de la investigación a los actores sociales directamente involucrados hacía parte sustancial de cómo se entendía publicar, esto es, hacer públicos los resultados de una investigación. Para algunos investigadores, esto importaba mucho más que escribir un artículo o un libro destinado exclusivamente a los colegas y expertos. Daniel Mato lo expresa de manera contundente:

De las respuestas a preguntas del tipo ¿para qué y para quién/es investigar? depende qué investigar, cómo, con quiénes, en el marco de cuáles relaciones, con cuáles propósitos. De tales respuestas también dependen decisiones tales como si la investigación en cuestión acabará en una publicación en tinta y papel o en qué ‘cosa’ (un video, un casete de audio, un programa de acción comunicativa, educativa o de organización social, etc.), y también cómo pensamos que tales ‘cosas’ deberían o podrían producirse, circular, a quiénes resultar útiles, qué importancia tendrían los resultados y cuál los procesos/experiencias (Mato, 2005: 474).

Al ser estandarizados de esa manera, los resultados de una actividad investigativa aplanan y reducen problemáticamente un amplio espectro de posibilidades, asociadas tanto al tipo de publicación que puede realizarse como a los circuitos por los cuáles estos se socializan.

En Colombia, por ejemplo, la historia de los esfuerzos intelectuales por hacer públicos los resultados de las investigaciones tiene expresiones híbridas en la publicación de libros como *La historia doble de la Costa* de Orlando Fals Borda o en *De sol a sol* de Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha. Innumerables cartillas, audios y audiovisuales también respondían a estas prioridades de hacer públicos los resultados de investigaciones entre los mismos actores. Los libros pensados para un público general han dado pie a un tipo de escritura en el que se encuentran, por mencionar algunos, *No nacimos pa' semilla* de Alonso Salazar, o algunas obras de autores como Alfredo Molano.

Para finales de los noventa, sin embargo, la noción de publicación y el lugar de esta en las prácticas investigativas, se fue desplazando hacia el predominio del *paper*. Nos parece relevante mantener el término en inglés, ya que *paper* involucra una particular modalidad escritural y de publicación. No es simplemente un artículo académico, sino una de sus modalidades, que se ha impuesto con particular fuerza en las últimas décadas, a propósito del posicionamiento en el establecimiento académico de los índices de citación y de los modelos de medición donde las revistas indexadas ocupan un lugar central.

La importancia del número de publicaciones, entendidas cada vez más como *papers* (y, en menor grado, libros académicos u otro tipo de resultados), ha dado un nuevo sentido al “publica o perece”. Si al comienzo significaba que no se podía ser académico sin contar con publicaciones, hoy significa que no se trata solo de cierto tipo de publicaciones,⁶ sino también del número y el ritmo en el que estas se producen, lo que establece la diferencia entre la vida o la muerte académica. Las jerarquizaciones son el resultado de cómo este tipo de publicaciones, su número y ritmo de producción se expresan en múltiples índices de impacto asociados a la figura de autor y a la de publicación. Existen herramientas como la plataforma Scopus que indican el índice H⁷ de un académico. No obstante, como podrá suponerse, esto implica que el tipo de ‘producción’ que se contabiliza es solo y exclusivamente el que está referenciado en estos índices. Todo aquello que no aparece en dichos índices, se declara inexistente, o peor aún, cuenta con un nivel de calidad insuficiente como para haber sido incluido en una revista que participa de índices como estos.

Un artículo publicado en un periódico de circulación nacional o regional, o un libro cuyo formato no académico, dirigido a las personas con las cuales se realizó la investigación, son poco o nada valorados. Pareciera entonces que en esta lógica actual del ‘publica o perece’, los contenidos o su relevancia social y política realmente son irrelevantes o, para ser más precisos, únicamente importan si, y solo si, aparecen en estos registros de visibilidad (ISI o Scopus) y aumentan índices de citación e impacto.

El rey *paper*

En un texto titulado, “Tiranía del *paper*”, José Santos Herceg se pregunta “¿qué es un *paper*?, ¿qué es esta textualidad que se nos está imponiendo como la prioritaria, como la más adecuada, como la única aceptable?” (2012:203). Esa textualidad es un género escritural detalladamente regulado no solo en las modalidades argumentales posibles sino también en los aspectos de forma. Este género de escritura es originado en “el contexto de las ciencias naturales y responde a una determinada idea del saber científico que encuentra en este tipo de discurso el medio más idóneo para la comunicación” (p. 203). En las últimas décadas –agrega–, para el campo de las ciencias sociales

6. Que, como veremos más adelante, implica en dónde se publican.

7. Uno de los más importantes es el índice H, o índice de Hirsch que expresa una relación entre dos aspectos: 1) la cantidad de artículos que ha publicado un autor frente a, 2) el número de citas que este autor obtiene por cada una de sus publicaciones.

y humanidades este género de escritura ha desplazado otros géneros escriturales altamente valorados por los intelectuales latinoamericanos como el ensayo o el libro.

El *paper* no es simplemente un artículo académico. Es un tipo de artículo académico que supone unas prácticas escriturales limitadas no solo por aspectos formales como la extensión, las formas de citación y la estructura argumental, sino por cuestiones de contenido como su función de presentar resultados de investigación de manera clara, inmediata y concisa. Las normas de las revistas son explícitas en los requerimientos de forma y de contenido que debe seguir un *paper* considerado para su publicación.

Aprender a escribir *papers* no es una labor menor, por lo que cada vez hace parte de la formación académica de muchos programas. En algunos, incluso, como requisito de grado se exige a los estudiantes que sometan a publicación uno o dos *papers*, los cuales son complementarios o pueden reemplazar la entrega de sus trabajos de grado. Igualmente, no son pocas las entidades de financiación de proyectos de investigación que exigen como resultado la publicación de *papers* en revistas indexadas en inglés (algunas definen incluso que deben ser revistas registradas en ISI o Scopus).

Por ello no deja de preocuparnos que, por ejemplo, en la convocatoria 693 de Colciencias se señale que el reconocimiento de los artículos de investigación está sujeto a su aparición en índices bibliográficos de citaciones que definen, según la entidad, el tipo y la calidad de los textos y, de allí, su peso global. En otras palabras, “para que un artículo publicado en una revista internacional sea considerado por Colciencias como ‘publicado en revista especializada’, es decir, como producción científica, debe aparecer en revistas indexadas en bases de datos de ISI, (SCI y SSCI) o SCImago-Scopus de Thomson Reuters” (Forero, 2015). De nuevo allí nos preocupan dos aspectos: que la investigación deviene en un producto que circula en el mercado mundial y, que la valoración de los artículos científicos esté regulada por índices y tasas de citación.

Sobre el primer punto, diremos que los *papers* se han convertido en producto rentable para los accionistas de las empresas que controlan la difusión de las investigaciones como ISI y Scopus. Según Fernando Carrión, profesor investigador de la Universidad de Buenos Aires, se trata de un “sistema perfecto de explotación

sustentado en la calificación gratuita de los artículos –realizada por los propios académicos–, mientras los autores beneficiados con esta evaluación deben pagar derechos de publicación” (Carrión 2015). Siguiendo esta misma línea, Felipe García Vallejo, exdirector de Colciencias, asegura que “estos índices que se impusieron son consorcios comerciales, que mercantilizan la investigación; son contratados por instituciones públicas y privadas de todo el mundo, a costos elevados, a cambio de poder acceder a las publicaciones que aparecen allí” (Linares, 2014). El modelo que plantea Colciencias constituye un sistema que beneficia en todo a unas multinacionales del conocimiento y perjudica a los investigadores en tanto que su actividad solo puede ser medida con unos parámetros “internacionales” sumamente reducidos y descontextualizados. Al respecto, Sandra Soler, investigadora del doctorado en Educación Interinstitucional de la Universidad Distrital, comenta: “nosotros no nos oponemos a que exista medición, pero los requisitos de Colciencias son cada vez mayores, entonces decidimos no participar. Colciencias no se ha sentado a pensar en la realidad de la investigación en educación, entonces pide una cantidad de productos para poder clasificar a los grupos, que no producimos” (citada en Navarrete, 2015).

Esta última crítica está directamente relacionada con los efectos perversos de esa obsesión con los índices y las clasificaciones. Es demasiado problemático que en la medida en que un *paper* sea publicado en alguna revista integrada a estos índices, automáticamente su contenido pasa a ser ‘científicamente válido’, útil, de alto valor. Estas cualidades parecen ser imputables a un *paper*, cuando logra este tipo de indexación, con independencia de su contenido y de su relevancia política o social. La ‘calidad’ –que, dicho sea de paso, es una noción completamente vacía a la que se le pueden colgar infinidad de características– es directamente imputable a un *paper*, desde el mismo momento que figura en estos índices especializados. Ahora bien, como lo argumenta Yuri Jack Gómez: “La citación como medida de significancia es una de las cajas negras sobre las cuales se ha instaurado hoy la práctica bibliométrica” (2015: 294).⁸

En el establecimiento académico, particularmente el sistema universitario, en donde se ha entronizado ‘la investigación’ como una actividad indispensable e hipervalorada, incluso por encima de la docencia, la publicación de *papers* ha devenido también un asunto central. Es decir, en estricto sentido, no se trata de que se tenga en una muy alta estima que los profesores universitarios investiguen, pues poco o nada importará esto para las universidades, sino fundamentalmente que publiquen, que no es necesariamente lo mismo. Los contenidos de lo que se investiga

8. Para Gabriela Delgado, exdirectora de fomento a la investigación de Colciencias “estos índices le permiten saber a un investigador si alguien lo lee y lo cita, lo cual es un medidor del impacto de su trabajo. Con Publindex (que tiene 544 revistas listadas), la base de datos a través de la cual Colciencias venía reconociendo y clasificando estas publicaciones nacionales, solo se colecta información y no necesariamente se mira su calidad” (citada en Linares, 2014).

9. La expresión *falsos positivos* en el contexto colombiano, está relacionada con el asesinato de civiles inocentes por parte del ejército colombiano, haciéndolos pasar como guerrilleros muertos en combate. Lo que intentamos destacar con esta expresión, es la forma en la que, de un sistema de estímulos y recompensas, se siguen unos efectos que dejan de ser accidentales y pasan a ser estructurales. Estimular e incentivar de tal modo la publicación de *papers*, tendrá efectos estructurales sobre la actividad investigativa. Para la ampliación de este concepto, ver Rocha, 2014.

10. Este formato incluye un modelo de presentación de datos que responden a la descripción del problema de investigación, objetivos, diseño metodológico y presentación de resultados.

o los procesos de investigación que se llevan a cabo, pasan a ser un asunto irrelevante. Que las investigaciones que adelantan los académicos contribuyan a animar o a robustecer debates públicos es algo que no tiene cabida en esta lógica de la publicación de *papers*. Importa más bien, responder a unos ritmos de producción y ubicar estos *papers* en los mencionados índices. Esto, como habrá de suponerse, tiene efectos atroces, como lo señala un profesor de una de las universidades mejor calificadas por su ‘producción’ científica en Colombia:

[...]el investigador contemporáneo investiga como si fuera a producir mercancías, aplica criterios de la administración del trabajo a veces fordistas, [...] investiga en serie, produce en serie, [...] busca utilizar al máximo una misma información para tener más productividad, vemos eso en muchos, no les queda de otra. Hay unos criterios de maximización del tiempo y los recursos con tal de aumentar la cantidad de productos, hay una *economía política*, casi como una industria de la producción de investigación social (Rodolfo Masías, citado en Rocha, 2014: 83).

En tanto que los profesores deben ser también (y, en algunos casos, principalmente) investigadores, su

productividad y jerarquización se ha ido anudando a esta lógica del *paper*. No se trata, por tanto, de que se estimule la investigación como actividad, sino la producción – industrial– de *papers*. Alrededor de esto se genera una economía de estímulos (no solo de chantaje) que es tan perversa como seductora. A continuación, el profesor en mención señala,

En la actualidad, escribir un artículo vale lo mismo que escribir un libro. Donde hay bonos de productividad para los investigadores, si tu metes un artículo en una revista indexada, es un ‘bono’ que tiene el mismo valor que tres libros; entonces, si tú te guías por el dinero, pues lo piensas. Escribir un libro, o escribir tres artículos y vas ganar tres veces más (Rodolfo Masías, citado en Rocha, 2014: 57).

Así pues, las clasificaciones que definen y marcan las prácticas que serán consideradas como científicas, así como las jerarquizaciones que instalan, introducen no solo unos mecanismos de chantaje –en la medida en que los profesores universitarios, deben empezar a responder contractualmente a la exigencia de plegarse a este tipo de producción científica–, sino también una economía de estímulos que para algunos puede tomar presencia como algo altamente seductor. Este doble registro (el del chantaje y el del estímulo) allana el camino para lo que podría denominarse como los ‘falsos positivos’ de la investigación, pues en esta lógica de producción desafortunada de *papers*, no importará tanto que se tenga algo ‘nuevo’, o que sea social o políticamente relevante, para decir y socializar a unos actores específicos, sino publicar por publicar.⁹

Finalmente, los modelos de medición impulsados en las dos últimas décadas en algunos países de América Latina han posicionado al *paper* como el producto ideal de la labor investigativa. Al respecto señala Santos Herceg, “la realidad es que las instituciones han llevado a cabo una sistemática campaña con vistas a imponer este modo de escritura como el prioritario, el mejor evaluado, el más deseable, e incluso, en algunos casos, como el único aceptable” (2012:202). En ese sentido, no es raro encontrar que al interior de los procesos de investigación se le haga seguimiento minucioso a la forma en que el investigador produce el *paper*, desde que es registrado como un borrador (*working paper*) hasta cuando se publica en su versión final en revistas indexadas reconocidas, siguiendo los parámetros de documentos científicos considerados como *nuevo conocimiento*. Este tipo de documentos contiene un formato¹⁰ particular que reduce las posibilidades de socialización propuestas por el investigador.

En suma, las prácticas de investigación hoy se encuentran cada vez con más exigencias de la publicación de *papers* y las trayectorias de los académicos se han asociado a toda una economía de su productividad, en gran parte medida por el número y el lugar de publicación de sus *papers*. Así, podemos constatar que se ha ido posicionando un estilo escritural del *paper* en campos que habían sido ajenos a este tipo de publicación, y que, por lo tanto, no es un desatino considerar que habitamos un mundo donde el *paper* ha devenido en rey.

Ansiedades de la clasificación

En las últimas décadas el sistema universitario se ha orientado hacia un modelo empresarial, en el que los discursos de la productividad y la calidad se han ido posicionando sin mayores cuestionamientos. El creciente papel protagónico de una imaginación burocrática asociada a este modelo es también otro de los rasgos que han permeando, con mayor o menor fuerza, la labor cotidiana en las diferentes universidades. (Graeber, 2015; Vega, 2015)

Si bien las universidades privadas en nuestros países se han concebido desde la lógica empresarial de la competencia y la rentabilidad, lo que ha cambiado en las últimas décadas es la generalización del modelo gerencial en universidades públicas y privadas, donde se imponen cada vez más las preocupaciones por el posicionamiento de las universidades y la rentabilidad de los programas ofrecidos, con la consecuente transformación de los estudiantes en clientes (Vega, 2015). Las burocracias universitarias han ido extendiendo su accionar, con la creciente regulación de las prácticas académicas a través de la imposición de una filigrana de procedimientos y formatos, de los que cada vez se hace más difícil escapar y que tienden a consumir más tiempo y dedicación.

Cada vez más horas de trabajo y esfuerzos de los profesores e investigadores se destinan a alimentar voraces bases de datos y formatos de todo tipo. Así, la investigación se ha convertido en una actividad fuertemente regulada y estructurada por demandas de las burocracias académicas. Para solicitar recursos o descarga de tiempo, los docentes e investigadores se ven compelidos a operar dentro de una serie de requerimientos de ritmos y productos, fijados cada vez con mayor detalle por las burocracias universitarias en planes de trabajo que reducen a las personas y los procesos a simples indicadores de resultados. Hoy es cada vez más difícil apostar por prácticas investigativas que no pasen por los densos entramados de la burocracia académica, con

sus destructoras demandas y formatos. Tanto las posibilidades de financiación de las investigaciones como las carreras y prestigios de los investigadores se juegan en aquellas lógicas y en estos entramados.

Estas regulaciones sobre las labores de los docentes e investigadores en las universidades evidencian una transformación sustancial en la concepción misma de la universidad. De una idea de universidad articulada por la función ética y política humanista de devenir en instancia para la reflexión crítica y autónoma de la sociedad, se ha ido naturalizando una noción de universidad orientada por una racionalidad instrumental tendiente a producir los tecnócratas y expertos que requieren los intereses empresariales y las clases políticas en el poder. Las narrativas de la innovación o de la articulación empresa-universidad encajan precisamente en este punto. El modelo gerencial imperante es la punta del iceberg de los profundos cambios que se han suscitado en la universidad, incluso en aquellas que aún se siguen considerando como públicas.¹¹

El modelo gerencial apela al discurso de la eficiencia, la productividad y la calidad. Para su operación se hace indispensable contar con criterios

11. El proceso de privatización de las universidades públicas no hay que entenderlo simplemente desde la perspectiva de donde provienen los recursos para su funcionamiento y quiénes pueden acceder a sus programas. También hay que considerar el modelo mismo de universidad, del para qué, el cómo y el hacia dónde, que se expresa en prácticas como el posicionamiento del modelo gerencial comentado.

de medición que puedan ponderar tal eficiencia, productividad y calidad de las diferentes universidades. En este punto, la “internacionalización” ha sido uno de los referentes centrales. Como resultado de una serie de intervenciones de entidades multilaterales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y las políticas de ciencia y tecnología en nuestros países (Gómez, 2015; Domenech, 2007), la internacionalización se ha entendido (cuando no reducido) como publicaciones de gran impacto, es decir, el número de *papers* publicados en revistas inscritas en sistemas como ISI y Scopus en primer lugar y, en segundo lugar, en revistas registradas en sistemas como Latindex, Scielo, Redalyc y Pubindex, lo que lleva a privilegiar revistas externas, por cuya consulta se exige un pago. No es ninguna “internacionalización” en abstracto, sino una orientada a reforzar las asimetrías de un establecimiento académico con unos centros y periferias, a partir de lo que los estudiosos de la ciencia han denominado integración subordinada (Gómez, 2015: 297).

El número de profesores e investigadores con doctorado y el número de programas de postgrado, así como indicadores de graduación, las tesis dirigidas en distintos niveles de formación, los eventos científicos o la generación de todo tipo de contenidos, también son otros de los aspectos que se articulan, por ese discurso gerencial, a la eficiencia, productividad y calidad de las universidades. De hecho, bajo esas mismas lógicas se promueve la idea de la recolección de evidencias para cada producto como una forma de mejorar la calidad de las investigaciones bajo los principios de transparencia y buena fe, cuando en realidad se trata de una cadena de responsabilidades que va desde el investigador hasta la institución que avala la información presentada, luego de una intensa y minuciosa revisión de cientos de certificados, actas, formatos y listados que son necesarios para preservar el buen nombre de investigadores, docentes y universidades.

Esa creciente necesidad de generar evidencias de cada proceso, que se desarrolla al interior de las universidades, desdibuja la razón de ser de sus actividades formativas e investigativas y en especial su carácter político, centrandó la atención en la elaboración de formatos que pretenden justificar los aportes de la academia específicamente en los productos que pueden ser significativos para los sectores productivos que, desde la mirada del Estado, realmente aceleran el desarrollo del país en el marco del modelo económico imperante.

Estas ansiedades por una destacada clasificación que interpelan a las burocracias académicas de universidades orientadas por el modelo gerencial, se afianza con las políticas de acreditación de los programas y las universidades, desplegadas desde las entidades gubernamentales como, en el caso de Colombia, el CNA y el Ministerio de Educación. Así, por ejemplo, el número y clasificación de grupos de investigación reconocidos por Colciencias deviene en un importante dispositivo de presión a la hora de la acreditación, pero también en un referente de prestigio en los resultados de la clasificación de las universidades, que se traduce en recursos y estudiantes matriculados. En este marco, es entendible que se haya desatado una acuciante ansiedad por la clasificación en las universidades, por estar en las “mejores” posiciones, con numerosos grupos de investigación clasificados en A+, así como que sus revistas sean indexadas y reconocidas, o sus editoriales cumplan con una serie de demandas de calidad.

En ese escenario, las burocracias académicas han diseñado un doble mecanismo para que docentes e investigadores orienten sus esfuerzos a potenciar los productos y prácticas que potencien su posicionamiento en las clasificaciones. Con algunos matices, las burocracias académicas obligan a sus docentes e investigadores a que se presenten a las convocatorias de Colciencias. En casi todas las universidades no es un asunto en discusión que los docentes e investigadores tengan que estar inscritos a un grupo de investigación, con su CvLAC actualizado. Y cuando Colciencias convoca a una nueva medición de grupos (las cuales se han dado reiterativamente en los últimos años), los docentes e investigadores deben presentarse obligatoriamente, es decir, sí o sí. Las vicerrektorías, oficinas o secretarías de investigación presionan mediante correos electrónicos, reuniones y asignación de tareas para que todos, sin excepción, se presenten a tales convocatorias.

La otra dimensión del mecanismo es la creación de una amplia gama de incentivos a la producción de *papers* y otros resultados que los pueden posicionar en los sistemas de clasificación. Desde el pago directo por *paper* publicado o patente obtenida (o subvención de traducción y publicación de *papers* en inglés), hasta la configuración de jerarquías salariales mediante escalafonamiento de los docentes e investigadores, basándose en este tipo de productividad. Así, las ansiedades de clasificación de las burocracias académicas se traducen a menudo en bonificaciones económicas y escalonamientos docentes. Esto ha generado una

especie de “mercado” de productos visibles para los sistemas de clasificación, que no es exclusivo de Colombia. En Chile, José Santos Herceg anotaba al respecto de este tipo de incentivos:

Todo esto se ha traducido en la creación de una suerte de mercado de ‘compra de productividad’. Las Universidades adquieren textualidades y llegan a pagar, como se ha visto, cifras enormes por ellas: cifras que superan, en muchos casos, el sueldo mensual de un académico contratado jornada completa por una Universidad. A raíz de ello, entre otras cosas, se puede observar que algunos están efectivamente movilizándose hacia la producción de *papers* o libros que luego venden a la universidad que mejor pague por ellos. (Santos Herceg 2013:11)

Aunque existe una dimensión que podríamos denominar descarnadamente como *chantaje* de estas burocracias académicas, inscritas en modelos gerenciales de la universidad en la que se sustenta la orientación de las prácticas de investigación hacia la producción de ciertos resultados, no podemos desconocer una dimensión en la que se pone en juego el deseo y las subjetividades de los individuos.

Subjetividades y prestigios

No todos los docentes e investigadores sienten molestias ante las imposiciones e incentivos tendientes al posicionamiento de las clasificaciones. Al contrario, en el campo de las ciencias naturales y exactas este tipo de requerimientos se ha instalado tan profundamente en las subjetividades de los individuos, que son bien marginales las voces críticas. Sus imaginarios de ciencia y de práctica de investigación, fuertemente mediadas por dispositivos como laboratorios y nociones de pertenencia a una comunidad científica internacional, han sido la punta de lanza y el paradigma de productos como el *paper*. La disciplinada competencia, la búsqueda de la innovación, la contribución al incuestionado avance científico, las alianzas con el sector empresarial y las agendas gubernamentales, hacen que la publicación en revistas en inglés de alta visibilidad, el trabajo en equipos y la participación en redes internacionales, sean parte de la concepción de su labor y de los criterios desde los cuales se establecen las autoridades y prestigios en sus campos. Su dependencia de inversiones económicas significativas en equipos y laboratorios los hace particularmente vulnerables a los términos y condiciones de financiación.

Pero no solo entre los docentes e investigadores de estos campos se encuentran individuos poco o nada molestos con las imposiciones e incentivos de las burocracias académicas. Aunque es en las ciencias sociales y humanidades donde estas transformaciones en la orientación de las prácticas de investigación pueden entrar en contradicción con estilos de trabajo sedimentados de tiempo atrás, no pocos docentes e investigadores se han plegado con poca o ninguna resistencia a tales imposiciones e incentivos. Dejando de lado a quienes se encuentran temerosos de perder sus empleos (lo que pondría en riesgo sus ingresos salariales con los cuales responder a deudas adquiridas y otros ineluctables gastos cotidianos), cada vez son más quienes se encuentran a gusto con estas transformaciones. Particularmente los más jóvenes que, en búsqueda de una seguridad laboral y de un lugar en sus disciplinas, se han identificado con prácticas de formación doctoral, de publicación, de visibilidad y reconocimiento imperantes. De ahí que orienten gran parte de sus esfuerzos a consolidar sus carreras académicas adelantando sus postgrados, preferentemente en universidades extranjeras, publicando *papers* en las revistas indicadas, participando de los grupos mejor escalonados y aplicando obedientemente a las convocatorias de financiación de proyectos de investigación. Algunos de estos docentes e investigadores, quienes pueden incluso trabajar temáticas que suponen claras sensibilidades políticas, a veces expresan en voz baja sus supuestos malestares con este contexto, aunque esto no signifique una ruptura con su dócil plegamiento, ni con los beneficios que representan las imposiciones e incentivos de las burocracias académicas.

Como resultado de las transformaciones indicadas en las condiciones de la investigación, se han consolidando unas subjetividades que conciben el para qué de la investigación como un asunto más técnico que político, un asunto más de procedimientos claramente pautados con unos resultados bien específicos antes que la generación de pensamiento crítico o procesos de transformación social. En un meme que circulaba por las redes sociales hace algunos meses, se mostraba la imagen de un viejo y nostálgico científico que pensaba: “Debo realizar una investigación para comprender este importante asunto del mundo porque eso contribuirá a mejorar las condiciones de vida de las personas”. Esta imagen contrastaba con la de un joven y ansioso científico que consideraba: “Debo publicar *papers*, no importa su calidad, sino que sean un montón y en revistas indexadas, para que me den muchos puntos y gane más plata”.

Aunque el contraste tiene sus matices y no es tan tajante, con este meme se evidencian las transformaciones en las subjetividades de muchos docentes e investigadores. Si antes imperaban subjetividades orientadas por una concepción de la ciencia y la tecnología como respuestas más holísticas a problemáticas del mundo, que concebían a menudo los intereses empresariales y de las clases políticas como responsables de muchas de estas problemáticas, hoy encontramos cada vez más unos docentes e investigadores cuyas subjetividades están pautadas por un afán de prestigio que se pliega dócilmente a los actuales requerimientos de la ciencia y la tecnología, orientadas esencialmente por la productividad, entendida esta como cierto tipo de publicaciones y el logro de patentes. Por eso, este tipo de subjetividades encaja sin mayores disonancias con una visión fragmentada, hiperespecializada, de la labor científica, que no se cuestiona los discursos de la innovación, entendida como privatización de los conocimientos al servicio de los intereses empresariales o como el despliegue de intervenciones en políticas públicas que contribuyen a afinar los intereses de las clases dominantes. Estas subjetividades suponen, por tanto, el vaciamiento de la imaginación política desde unas rutinas altamente burocratizadas de las prácticas de investigación, así como la incapacidad de constituirse en intelectuales públicos que puedan ir más allá de sus trabajos hiperespecializados.

Otros efectos perversos y problemáticas

Así las cosas, por el andamiaje de expectativas e imposiciones institucionales que desembocan en el *paper*, la dependencia progresiva de recursos de la empresa privada para la investigación universitaria, la homogenización de los temas de investigación lícitos y de los plazos diseñados para la investigación, “puede ocurrir [...] que los académicos terminen publicando por publicar” (Santos Herceg, 2013: 10) en este juego de producción y consumo de conocimiento.

Muy grave es que, como sociedad, nos arriesguemos de esta manera a reforzar el solipsismo institucional académico, en el que los investigadores se van aislando cada vez más del medio social al que deberían dirigirse, al refugiarse en justificaciones meramente laborales, de escalafonamiento respecto a sus pares, de fama o de supervivencia, para su investigación, y ello muy pese al lenguaje de moda en torno a la “transferencia de conocimiento”.

Otro efecto preocupante de las miras y supuestos del modelo de ciencia y tecnología, que se manifiesta y se normaliza en estas prácticas, es la despolitización de la academia y de la práctica educativa en concreto, en la medida en que el énfasis en la productividad y la competitividad desalojan la necesidad de la crítica reflexiva y del debate. El conjunto de caracterizaciones del investigador o la investigadora “modelo”, “ideal”, zanja la posibilidad de establecer y mantener canales reales entre la investigación y la docencia, no solo porque en la cotidianidad institucional propician la separación de estas dos actividades en el aula, al calor de las reglas de inclusión y exclusión que rigen la investigación y evaluación académicas (Kincheloe, 1999:118), sino porque se va generalizando un lenguaje que convierte a los docentes en aplicadores de hallazgos hechos por expertos o por administradores del conocimiento. Por su parte, los estudiantes se deforman desgarrados por las visiones encontradas de la productividad –el grado oportuno y la función del título académico como medio de ascenso laboral y salarial–, y los ideales de la educación como medio de transformación social y personal.

Esto también ha implicado una distinción entre unos docentes privilegiados o de elite que dedican su tiempo cada vez menos a la docencia, y otros profesores modestos que son sobrecargados con las labores docentes que los primeros abandonan. (Gómez, 2015: 299)

El resultado general es una parametrización del conocimiento y de su razón de ser, en formatos, modos de evaluación y, en general, en una educación pensada en clave de negocio, tanto de parte de los docentes e investigadores como de parte de los estudiantes, con un “currículum empresarial” diseñado para generar subjetividades seriales y acríticas. Todo esto, insistimos, suprime e invalida la educación como modo de reflexión y crítica sobre sí mismos y sobre el entorno, por parte de los sujetos involucrados en la práctica educativa e investigativa. Así, al final nos preocupa que aunque cuestionemos la obsesión con la productividad o el extractivismo en distintos sectores, terminemos reproduciendo estas mismas lógicas en nuestras propias prácticas investigativas y de docencia, mientras la pertinencia y la práctica política en la academia se desvanecen lentamente.

Con estas páginas esperamos sumarnos a las múltiples voces que buscan llamar la atención con lo que está ocurriendo, para poder así trazar y construir un futuro distinto al de estos tiempos tan sombríos. Estamos de acuerdo con muchas de estas voces en que es urgente tomar acciones concretas para interrumpir y escapar de los, cada vez más, estrechos criterios y fuerzas que hoy ahogan y aplanan las prácticas

investigativas, que reproducen privilegios y desigualdades entre individuos y entre universidades. Pero también somos conscientes de que el malestar existente entre algunos, sobre los criterios y procedimientos de estas políticas de normalización, no se ha consolidado en un movimiento de crítica visible y consistente al interior del establecimiento académico y universitario. Son muchos quienes, ante las violencias del chantaje o los sobornos del sistema de incentivos, no quieren o no pueden darse el lujo de alzar sus voces. Por lo tanto, sin la emergencia de un movimiento social al interior del establecimiento académico, será muy difícil imaginar alternativas a estos tiempos sombríos.

Referencias citadas

- Carrión, Fernando. 2015. La academia en su laberinto: Los puntos, los rankings y la citación como normas de calidad. *Palabras al margen*. Recuperado: <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/internacional/item/la-academia-en-su-laberinto-los-puntos-los-rankings-y-la-citacion-como-normas-de-calidad>
- Domenech, Eduardo. 2007. “El banco mundial en el país de la desigualdad: políticas y discursos sobre diversidad cultural y educación en América Latina”. En: Alejandro Grimson (ed.), *Cultura y neoliberalismo*. pp. 61-89. Buenos Aires: CLACSO.
- Forero, Fernando. 2015. Científicos sociales y humanistas en la nueva convocatoria de medición de grupos de Colciencias. *Palabras al margen*. Recuperado de: <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/nacional/item/cientificos-sociales-y-humanistas-en-la-nueva-convocatoria-de-medicion-de-grupos-de-colciencias>”
- Gómez, Yuri Jack. 2015. Usos y abusos de la bibliometría. *Revista Colombia de Antropología*. 51 (1): 291-307.
- Graeber, David. 2015. *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn : Melville House
- Kincheloe, Joe. 1999. “Multiculturalismo teórico: hegemonía, representación y lucha por la justicia”. En: *Repensar el multiculturalismo*. pp.115-138. Madrid: Octaedro.
- Linares, Andrea. 2014. Investigadores se rebelan por clasificación de Colciencias. *El Tiempo*. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13826027>
- Mato, Daniel. 2005. “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder”. En: Daniel Mato (ed.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas*

- latinoamericanas*. pp. 471-497. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. 2002. "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder", En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 21-45. Buenos Aires: CLACSO.
- Navarrete, Steven. 2015. Colciencias y los humanistas, en orillas diferentes. *El Espectador*. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/colciencias-y-los-humanistas-orillas-diferentes-articulo-545541>
- Rocha, Felipe. 2014. "Políticas de producción de conocimiento en Colombia: fijaciones jurídicas, tecnologías sociales y representaciones asociadas a la investigación social". Tesis Maestría en Estudios Culturales. Departamento de Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Santos Herceg, José. 2013. Compra-venta de escrituras. El lugar de los académicos en el mercado de las textualidades. *Revista Paralaje* (10): 6-23.
- _____. 2012. Tiranía del *paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo. *Revista chilena de literatura* (82): 197-217.
- Vega, Renán. 2015. *La universidad de la ignorancia: capitalismo académico y mercantilización de la educación superior*. Bogotá: Ocean Sur.



**INTER
VEN
CIO**

en estudios culturales

Red de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales - CLACSO

Grupo de investigación en Estudios Culturales Pontificia Universidad Javeriana



**INTER
VEN
CIO**

en estudios culturales

Red de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales - CLACSO

Grupo de investigación en Estudios Culturales Pontificia Universidad Javeriana