

En *Transformación social, memoria colectiva, y cultura(s) populares*. (Argentina):  
Estudios Sociológicos Editora.

# **Estrategias del discurso en torno a lo popular.**

De Mauro Martín Adrián.

Cita:

De Mauro Martín Adrián (2011). *Estrategias del discurso en torno a lo popular*. En *Transformación social, memoria colectiva, y cultura(s) populares*. (Argentina): Estudios Sociológicos Editora.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/martindemauro/98>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdgg/hsP>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# Transformacion social, memoria colectiva, y cultura(s) popular(es)

María Eugenia Boito, Eliana Ivet Toro Carmona y José Luis Grosso  
*Compiladores*





**Transformación social, memoria colectiva y  
cultura(s) popular(es)**

*María Eugenia Boito, Eliana Ivet Toro Carmona y José Luis Grosso  
(Compiladores)*

Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es) / compilado por María

Eugenia Boito ; José Luis Grosso ; Eliana Iveth Toro Carmona. - 1a ed. -

Buenos Aires :

Estudios Sociológicos Editora, 2011.

EBook.

ISBN 978-987-26922-1-6

1. Sociología. 2. Ciencias Sociales. 3. Cultura Popular. I. Boito, María Eugenia, comp. II. Grosso, José Luis, comp. III. Toro Carmona, Eliana Iveth, comp.

CDD 301

Fecha de catalogación: 30/06/2011

Fotografía y Diseño de Tapa: Romina Baldo

Diseño Editorial: Romina Baldo

Obra de Tapa: Claudia Olivera

© 2011 Estudios Sociológicos Editora

Mail: [editorial@estudiosociologicos.com.ar](mailto:editorial@estudiosociologicos.com.ar)

Sitio Web: [www.estudiosociologicos.com.ar](http://www.estudiosociologicos.com.ar)

Primera edición:

Hecho el depósito que establece la Ley 11723.

Libro de edición argentina.

# Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)

*María Eugenia Boito, Eliana Ivet Toro Carmona y José Luis Grosso*  
(Compiladores)

 ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS  
EDITORIA

## **Instituciones:**

- Grupo de investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de hacer – Cali y Manizales, Colombia – Catamarca y Santiago del Estero, Argentina
- Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social –Centro de Investigación y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) Unidad Ejecutora de CONICET – UNC, Córdoba, Argentina.
- Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva, Escuela de Ciencias de la Información, UNC, Córdoba, Argentina.

## **Comité Editorial / Referato:**

- Pedro Robertt: Universidad Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Coordinador Adjunto de la Maestría en Ciencias Sociales, UFPEL, Instituto de Sociología y Política, Rio Grande del Sur, Brasil.
- María Emilia Tijoux: Departamento de Sociología. Universidad de Chile. Directora de la Revista Actual Marx Intervenciones.
- Flabián Nievas: Docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Instituto de Investigación Gino Germani (IIGG). Investigador de CONICET.



# Índice

<b>Introducción. Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es).</b> María Eugenia Boito, Eliana Ivet Toro Carmona y José Luis Grosso.....	9
<b>Primera parte.</b>	
<b>Transformaciones sociales, clase y cultura(s) popular(es).</b>	
<b>Un momento en la historia de la percepción burguesa: W. Benjamin, el capitalismo como religión y la pobreza como marca de la experiencia capitalista.</b> María Eugenia Boito.....	22
<b>Pensar lo popular desde la lógica del sacrificio: lo trágico como interpretante de/sobre la/s cultura/s popular/es. Algunas escenas mediáticas de la actualidad.</b> Ma. Belén Espoz	43
<b>Estrategias del discurso en torno a lo popular.</b> Ana Contreras y Martín De Mauro.....	67
<b>Segunda parte.</b>	
<b>Memoria colectiva y cultura(s) popular(es).</b>	
<b>Del patrimonio cultural al patrimonio relacional. Una mirada desde el Instituto Popular de Cultura de Cali.</b> Eliana Ivet Toro Carmona.....	86
<b>Estetizaciones estratégicas y desactivación política: lo popular en la fotografía latinoamericana actual.</b> Ilze Petroni.....	109

**Tercera parte.**

**Juventudes, hacer y cultura(s) popular(es).**

**Militancias estéticas, juventud y resistencias cotidianas.**

Patricia Botero y Erika Muñoz..... 130

**Esos cuerpos que vienen y se van. Biopolítica en tiempos de crisis.** Elsa Ponce..... 155

**Lo popular urbano y la experiencia contemporánea desde las expresividades sociales: el fenómeno murguero en Córdoba.**

Liliana Ramos Zanca y Mara Remondegui..... 171

**Cuarta parte.**

**Ciudadanías, cultur(as) popular(es) y transformaciones sociales.**

**Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanías populares.** Jesús Darío González Bolaños..... 196

**¿El derecho a la ciudad?** Julio César Rubio Gallardo..... 222

**Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad.** José Luis Grosso..... 246

**Epílogo. Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio.** Adrián Scribano..... 306

# Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)

María Eugenia Boito, José Luis Grosso y Eliana Ivet Toro Carmona

La transformación social desde las fuerzas más explotadas en el régimen capitalista de la producción y del consumo, requiere que pensemos a partir de perspectivas oblicuas a las tecnologías dominantes que construyen una memoria para las culturas populares y que, al incluirlas e integrarlas, le quitan sus aristas disruptivas que conmueven los cimientos del orden violento del presente.

Las investigaciones que aquí confluyen en su diversidad, en sus convergencias y divergencias, buscan problematizar los órdenes espaciales y temporales que colonizan la memoria y las estéticas en las prácticas de las culturas populares. Pensamos que de esa manera entramos de otro modo en la conmemoración del Bicentenario de las Independencias en nuestros países Latinoamericanos y del Quinto Centenario de la fundación de nuestras ciudades; aniversarios cargados de significación sobre los cuales pesa el bronce con que nuestras historiografías sacan lustre a las narrativas y demás políticas de los vencedores.

Creemos necesario volver a pensar la memoria y lo popular en este marco re-fundacional de los Estados-Nación y de las ciudades que vuelven a funcionalizar la nueva arremetida del Capital Global sobre los territorios de la miseria, sobre los circuitos de la comunicación social, sobre los "desiertos" conquistados y producidos, "vacantes" para la lógica moderna del intercambio, y sobre los recursos mineros en los bordes de la circulación vial y la representación simbólica "nacional". De ese modo, podemos potenciar interpretaciones de las fuerzas colectivas que siguen empujando hacia el cambio social.

El libro reúne una serie de trabajos realizados en el marco de dos encuentros realizados entre los equipos de investigación de PIRKA, el

Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social del Centro de Investigación y Estudios sobre Cultura y Sociedad, Unidad Ejecutora del CONICET y el Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva, Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba: uno realizado a mediados de 2009 en la ciudad de Córdoba, en el marco de las “Segundas Jornadas de estudios interdisciplinarios sobre “Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica”,<sup>1</sup> organizado por el Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social; y otro realizado en Cali, Colombia, en diciembre del mismo año y organizado por la Alcaldía de la ciudad y el grupo de investigación PIRKA.

De allí que **Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)** sea una publicación que condensa experiencias de investigación que se desarrollaron durante los últimos dos años, siguiendo trayectorias y direccionalidades propias en cada lugar, que se dieron a conocer en espacios de diálogo en los referidos encuentros.

El libro expresa la articulación de esos espacios tanto de investigación, docencia y extensión; a la vez que manifiesta una práctica de reflexión compartida que se evidencia en artículos preparados para esta publicación, mostrando en la misma configuración, una manera política de pensar el trabajo académico.

La presentación de los artículos se organiza en cuatro apartados: el primero, **Transformaciones sociales, clases y cultura(s) popular(es)**, el segundo, **Memoria colectiva y cultura(s) popular(es)**; el tercero **Juventudes, haceres y cultura(s) popular(es)** y finalmente **Ciudadanías, cultura(s) popular(es) y transformaciones sociales**. Por último, y a manera de epílogo, cierra la publicación el texto teórico-político a cargo de Adrián Scribano titulado “*Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio*”. La siguiente presentación retoma los aspectos

---

<sup>1</sup> Los resultados de la primera jornada, fueron publicados en 2009 por Adrián Scribano y Carlos Fígari, en la editorial CLACSO-Ciccus, iniciando la colección “Cuerpos en las márgenes”. Título de la publicación *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*.

centrales de cada uno de los textos que forman este libro, según los resúmenes presentados por los mismos autores.

El primer apartado comienza con el texto de Ma. Eugenia Boito, titulado: “*Un momento en la historia de la percepción burguesa: W. Benjamin, el capitalismo como religión y la pobreza como marca de la experiencia capitalista*”. Situándose en la ciudad de Córdoba, la autora centra las reflexiones que presenta en una investigación mayor, orientada a precisar los rasgos y las dinámicas de estados de sentir de un sector de las clases subalternas en la ciudad, a partir de la exploración sobre los tipos de consumos culturales de tecnologías de información/comunicación que realizan, en particulares condiciones de segregación socio-urbana.

En este trabajo expone el proceso de construcción teórica de conceptos y relaciones orientados a crear condiciones de observación de los estados del sentir de las clases subalternas en contextos de mediatización y mercantilización, ya que -retomando a Benjamin- la materialización del capitalismo como religión es algo apreciable en el presente.

Para alcanzar dicho objetivo, en primer lugar realiza un acercamiento a la noción de experiencia desde la perspectiva benjaminiana; en segundo, desarrolla algunos conceptos vinculados al reconocimiento de la constitución del tipo de percepción en el marco de formaciones sociales capitalistas, luego realiza algunas relaciones entre las perspectivas referidas y datos sobre consumo de tecnologías de información y comunicación en Argentina. Finalmente retoma el recorrido propuesto, en vistas a exponer algunos rasgos de la “*religión del desamparo neo-colonial*” según los términos de A. Scribano, que encuentra en las prácticas de consumo mimético una dimensión que organiza la soportabilidad y la deseabilidad social.

María Belén Espoz en “Pensar lo popular desde la lógica del sacrificio: lo trágico como interpretante de/sobre la/s cultura/s popular/es. Algunas escenas mediáticas de la actualidad”, organiza el esquema argumentativo de su trabajo de la siguiente manera: primero esquematiza el campo de la problemática sobre la cultura popular/cultura masiva desde producciones teóricas de distintas ciencias

que refieren a este campo, enfatizando la importancia de seguir pensándola como instancia clave y fundamental para la crítica social y cultural.

Luego desarrolla brevemente el pensamiento de ‘lo trágico’ como experiencia que permite disrupir/intervenir el pensamiento lineal y natural de una Historia sin retorno, de la configuración de una ‘falsa totalidad’ como lógica del capital que opera obturando las posibles redenciones de lo oprimido/ocluído/excluido. A posteriori expone algunas escenas que muestran operaciones de los medios de comunicación masiva, (mediante la producción de simbolismos dominantes para ‘representar’ lo ‘popular’) para establecer un “ritual” que es sintomático de las relaciones sociales en la actualidad. ‘Lo sintomático’ se lee a partir de que esas representaciones, para materializarse en la escena mediática como susceptibles de ser ‘visibilizadas’, deben hacer desaparecer la conflictividad atada a una “existencia” colectiva.

Finaliza con algunas consideraciones generales que permiten retomar la importancia que aún tiene para el ejercicio de la crítica ideológica, un pensamiento materialista de la/s cultura/s populare/s como arena de lucha (de los sentidos y las prácticas) en el marco del capitalismo neocolonial, y la consecuente identificación de escamoteos que posibiliten re-pensarlas.

Ana Contreras y Martín De Mauro en *Estrategias del discurso en torno a lo popular*, eligen el campo literario para indagar ciertas re-presentaciones sobre lo popular por dos motivos: el primero se debe a ciertas condiciones materiales de producción de sentido vinculadas a la clase, por las cuales la burguesía no encuentra mejor vía de representarse lo “Otro” que por medio de la ficcionalización. El segundo, se vincula a aquel dispositivo que ancla lo popular en una pregunta en estrecho vínculo con la cultura. Es decir, como herederos de una vasta tradición en la literatura argentina, los lectores nos encontramos atravesados por aquellas representaciones hegemónicas por los cuales abordamos y nos re-presentamos lo popular.

El trabajo toma el texto *El niño proletario* del argentino Osvaldo Lamborghini considerando simultáneamente el nivel del texto pero también el de sus efectos en relación a la tradición, a la vez que intentan dar cuenta de un derrotero que circula intersticialmente entre la crítica literaria, la filosofía y la sociología de la cultura.

La apuesta lamborghineana consiste en escribir en los cuerpos, hacerlos presentes en su desnudez narrativa y simultáneamente no dejar hablar al niño. Justamente porque él como letrado asume el desconocimiento de la topología en la que transita la vida de Estropeado, y aun así necesita narrar algo sobre su textura, construyendo paradójicamente un acercamiento poco próximo.

El pequeño teatro proletario de cámara a continuación esbozado consiste, en cuatro apartados centrales y un acercado final conclusivo: el apartado uno describe el vínculo incómodo del texto con su propia tradición. En el apartado siguiente se muestra como se efectúa un corrimiento de la noción clásica de representación, escritura y enunciación. En el tercero y el cuarto se pone el acento en los contenidos propositivos, sus formas y contenidos. En consecuencia, el tercer apartado delinea algunos tópicos entre cuerpo, materialidad, lenguaje y violencia sexo clasista. El cuarto apartado está dedicado a infancia, sexualidad e identidades en una lógica transversal de clara referencia a las clases. Por último, en el acercado final conclusivo se insistirá en las políticas de interpretación y lectura sobre el texto en cuestión, su politicidad inherente y aquella asepsia artística en torno a la estetización de la política.

El apartado dos comienza con el texto de Eliana Ivet Toro Carmona titulado "*Del Patrimonio Cultural al Patrimonio Relacional*". La autora comienza señalando que en el marco de la conformación de los estados nación se instituye la categoría de patrimonio cultural para definir, organizar e inventariar los bienes, tradiciones y prácticas que se configuran en la historia cultural de las comunidades, otorgando desde las políticas institucionales un valor agregado a los objetos, producciones y relaciones sociales, bajo el lente de una formalización de conocimiento eurocéntrica que "califica" y "descalifica", en una lógica acumulativa, lo

que se consideran bienes tangibles e intangibles de los diversos grupos humanos. En este escenario se reifica la expropiación de saberes y prácticas, que van desde la espectacularización de las tradiciones culturales, el levantamiento de monumentos, la construcción y promoción de museos de diversa índole hasta el reconocimiento de las tradiciones festivas, por parte de las instituciones gubernamentales, como patrimonios culturales de la ciudad, el país o la humanidad. Es decir, se ha intentado fosilizar, homogeneizar y mercantilizar la vitalidad de la cultura, congregándola a estereotipos y modelos que promueven identidades cerradas.

En este artículo se evidencia como la categoría de patrimonio cultural, en tanto legado de las políticas del estado-nación, reedita la colonización y la expropiación a la que los pueblos se han visto sometidos por más de 500 años. En ese sentido, se ausculta en los estudios culturales latinoamericanos las posibilidades de la categoría de patrimonio relacional para reconocer y comprender las subjetivaciones, usos y apropiaciones disímiles que se configuran socialmente, en el devenir histórico, en medio de la disputa y la lucha simbólica intercultural de nuestros contextos poscoloniales.

Cierra el apartado titulado **memoria colectiva y cultura(s) popular(es)** Ilze Petroni con un ensayo titulado *“Estetizaciones estratégicas y desactivación política: lo popular en la fotografía latinoamericana actual”*.

Trabajando con fotografías, el texto que presenta la investigadora cordobesa tiene el objetivo de poner en cuestión algunas de las estrategias de simbolización utilizadas en la producción fotográfica latinoamericana actual. Más específicamente, aquellas que construyen representaciones visuales sobre la problemática de lo popular en sentido amplio y cuyo destino final es el sistema de arte contemporáneo.

A modo de hipótesis, sostiene que dichas producciones sobresemiotizan el vasto y complejo campo de lo popular y -paradójicamente- homogenizan las diferencias, las vacían de sentido y por lo tanto, contribuyen a los procesos de desactivación política, al ocluir las luchas materiales en el terreno de lo real.

Para ello, realiza un breve recorrido sobre la historia de la fotografía documental y su transformación como objeto de arte, dando cuenta del uso y no-uso de la fotografía y, finalmente, toma algunos casos paradigmáticos de artistas latinoamericanos contemporáneos para describir dichas estetizaciones estratégicas.

El tercero apartado titulado **Juventudes, haceres y cultura(s) popular(es)**, se inicia con el artículo de Patricia Botero y Erika Muñoz titulado “*Militancias estéticas, juventud y resistencias cotidianas*”.

Las autoras proponen la noción de militancias estéticas. Dicha categoría emerge de la lectura sobre las prácticas de oposición, resistencia, creaciones estéticas y contra-informativas, frente a la comunicación hegemónica agenciadas por colectivos de jóvenes en contextos urbano-populares de Colombia tales como: Comunicación Alternativa en Manizales, Acción Colectiva en Ciudad Bolívar de Bogotá, las jornadas de resistencia *Hip Hop* en el ámbito nacional, y la radio comunitaria Zudaca Sursystem en Santiago de Cali.

Las prácticas políticas de los colectivos referidos expresan descrédito y deconstrucción frente al orden político imperante y señalan el agotamiento de los presupuestos técnico-científicos en los cuales se perfila, más allá de una crítica al modelo económico, una crítica a los principios de la modernización-modernidad-colonialidad en el modelo de civilización-barbarie que distingue lo político, de lo cultural, ético y estético. Finalmente, las resistencias expresas en dichas militancias evidencian la producción de discursos márgenes que agencian distorsiones de sentido y nuevas significaciones ante la cultura de la represión, la injusticia, la homogenización y el conservadurismo.

En “*Esos Cuerpos que Vienen y se Van. Biopolítica en Tiempos de Crisis*”, la autora Elsa Ponce nos re-sitúa en Catamarca, Argentina. En el singular contexto catamarqueño, marcado por intermitencias en las acciones colectivas para cuestionar las condiciones de administración de la crisis económica-política, la Bio-política como categoría orienta a examinar algunos comportamientos que dan cuenta de experiencias que han

conseguido llamar la atención de la opinión pública respecto de posicionamientos disidentes sobre la Gran Minería en la Provincia.

Estas prácticas, frecuentemente sofocadas en los relatos de los medios de comunicación locales, aportan visibilidad a la conflictividad social latente, gracias a la utilización de recursos expresivos en las protestas contra la continuidad de la explotación minero-metalífera en Catamarca.

El trabajo se propone señalar cómo los cuerpos de los actores que protagonizaron esas protestas se han conducido ante los dispositivos contralores y al mismo tiempo, repensar la fertilidad teórica de la categoría biopolítica en el contexto, situado, de la periferia política.

La Biopolítica como espacio interdisciplinar entre teoría y filosofía políticas, ha traído a nuestras posibilidades reflexivas, centralmente la noción de cuerpo y habilitado la pregunta por el alcance de los dispositivos de control poblacional, como mecanismos de vigilancia política en los escenarios contemporáneos.

Cierran el apartado Liliana Ramos Zanca y Mara Remondegui con el trabajo *“Lo popular urbano y la experiencia contemporánea desde las expresividades sociales: el fenómeno murguero en Córdoba”*.

Desde la perspectiva de las autoras, las culturas populares -en el marco de una concepción materialista- son entendidas como prácticas y creaciones de sujetos constituidos en condiciones de desigualdad, como actualización de un conflicto social y simbólico que atraviesa, en forma y contenido a lo ‘murguero’.

Señalan que esta expresividad fue adquiriendo mayor presencia y visibilidad en la escena pública de la ciudad, planteando otras y nuevas formas de participación social en contextos urbanos. Desde allí se presenta a lo murguero como un fenómeno comunicacional generador de significaciones que producen y reproducen a la cultura, resignificando el vivenciar de los sujetos que la construyen mediante sus prácticas y redes de prácticas.

Considerando a la murga como una de las manifestaciones de las culturas populares contemporánea en la Ciudad de Córdoba, consideran los diversos espacios/tiempos en los que se configura, la multiplicidad y heterogeneidad de los sujetos que interpela -fundamentalmente jóvenes y

niños- entre otros aspectos que refieren a la pluralidad de esta experiencia. La interrogación que organiza el recorrido es de qué manera las reconfiguraciones que se producen en la ciudad (tales como las maneras de usarla, ocuparla, de sociabilizarse) hacen a la experiencia de grupos particulares de sujetos, para quienes la expresividad social constituye una forma estética/política de definirse en el mundo.

El cuarto apartado reúne los trabajos sobre el eje **Ciudadanías, cultura(s) popular(es) y transformaciones sociales**. Comienza con el texto “*Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanías populares*”, de Jesús Darío González Bolaños. El autor parte de considerar que la experiencia que eclipsa la formación de los estados nación bicentenarios es, sin duda, la experiencia de las ciudades, afirmando que en la emergencia de las ciudades latinoamericanas se establece un comercio entre formaciones urbanas y las gestas nacionales con sus respectivas narrativas de las elites criollas.

Desde la perspectiva del autor, lo que se desconoce y se invisibiliza en este proceso es la gesta popular y su lugar político en la formación de nuestros mapas de país y nuestros mapas urbanos. El artículo recupera la necesidad de repensar las ciudades desde sus matrices práctico-históricas de construcción popular y más en particular, las existencias contingentes pero arraigadas en la lucha cotidiana de formas expresivas catalogadas como ciudadanías populares; es decir, la emergencia de otras políticas en la ciudad, políticas de los mundos populares arraigadas en una interculturalidad densa que está marcada en los cuerpos simbólicos de la urbe y que habita memorias anidadas en múltiples travesías y desplazamientos vitales.

Julio César Rubio Gallardo, en el trabajo titulado “*¿El derecho a la ciudad?*” continúa con el interés reflexivo de González Bolaños, pero desde otra perspectiva. El autor parte de señalar que actualmente en las sociedades cada vez más urbanizadas, las ciudades adquieren mayor protagonismo como instituciones socializadoras totales; es decir, como construcciones sociales, económicas, políticas y culturales que se estructuran estructurando el mundo contemporáneo. A partir de un abordaje descriptivo y analítico de ciertas problemáticas urbanas en la

ciudad colombiana de Cali, el autor indaga -sintomalmente- las tramas entre violencia, inseguridad y formas de con-vivencia que emergen como co-relato paradójico-paródico de la ciudad ilustrada y moderna.

En este marco, para Rubio Gallardo el reto es pensar y construir otra forma de *practicar* la democracia, donde el mundo institucional no defina su movimiento sino que sean estas prácticas las que construyan formatos, organigramas y gramáticas de cara a un proyecto ciudadano. La ciudad posible es aquella que surge sólo si se logra rearmar el mapa de la democracia, los miedos y el desarrollo a favor de las mayorías.

Cierra el apartado José Luis Grosso con “*Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias*”.

El texto trabaja formal y materialmente con el significado etimológico de la palabra abrupto: según la Academia Española, abrupto es un derivado del latín, *.abruptus*, participio pasado de *abrumpĕre*, que significa “romper”. Referido a un terreno el adjetivo lo califica como escarpado, quebrado o de difícil acceso; referido a relaciones, el adjetivo se asocia con áspero, violento, rudo, destemplado.

Para la semiopraxis popular no es desconocido el carácter abrupto del sentido; sin embargo el problema se instala en la escritura. Interroga Grosso: ¿cómo escribir *lo abrupto del sentido en la gesta popular, cotidiana y revolucionaria*? ¿Cómo hacer un *materialismo histórico* que agencie lo *cultural* sin someterlo a la continuidad narrativa, a la hilación conciliadora del *lógos* que expropia la *fuerza-de-sentido* del *discurso de los cuerpos*? Y propone búsquedas desde una *semiopraxis crítica* poniendo en contacto *áspero, violento, rudo, destemplado* -pero a la vez intensamente reflexivo- a diversas textualidades: una fotografía tomada por un vecino de la Asamblea El Algarrobo de Andalgalá, Catamarca, Argentina, que se interpone al paso de un camión de la Minera La Alumbreira, (Febrero 2010), un texto titulado CAMINATA POR LA VIDA, (Andalgalá, 4 de Septiembre de 2010) escrito por Nadia Larcher, otro con idéntico título escrito por Gonzalo Reartes y el autor (Andalgalá, 6 de Noviembre de 2010), partes de un chat mantenido con Verónica Auza (La Paz, Bolivia, 9 de Junio de 2010) en una trama dia-lógica y tensiva con eruditos que aportan a la

reflexión sobre campos de estudios que están referidos en esta publicación.

El epílogo de esta publicación está a cargo de Adrián Scribano con el texto *“Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio”*.

Adrián Scribano presenta un trabajo teórico -y por ello especialmente político- proponiendo cinco (anti)tesis sobre una caracterización posible de lo popular en la actualidad.

El escrito es producto del ejercicio de una mirada al sesgo sobre los artículos que componen el libro; se instala como detenimiento en las gramáticas interdiccionales de una academia post-independentista y en el mismo acto es uno de los posibles deslizamientos de las múltiples bandas de moebio que se abren sobre el tema.

Scribano parte de señalar que en los albores del siglo XXI en el Sur Global en general y en Latinoamérica en particular, persiste la pregunta por el contenido y la forma de lo popular. Para el autor no hay manera de indagar que es lo popular sino desde aquello que lo invisibiliza y demoniza: la fuerza del estado del capitalismo en la actualidad. No hay muchas vías de esclarecimiento posible sin la tematización de la estructura de clase de las actuales sociedades dependientes y coloniales. De allí la pertinencia teórica y política de “volver” a Marx en cada una de las cinco (anti)tesis propuestas.

Si lo popular no se reduce a lo masivo, si no se puede acotar a lo folk, si no es sinónimo de pueblo, si no se puede resolver en lo marginal-marginado, si no es posible de ser limitado en sus oposiciones a lo culto: ¿Cuáles son los elementos que caracteriza lo popular al comienzo del siglo XXI? Para responder a esta pregunta, la estrategia de escritura que construye Scribano es la siguiente: a) agrupa y expone en cinco tesis algunas pistas para “captar” lo popular y b) presenta algunas conclusiones de carácter político-metodológico.

Sin pretensión alguna de exhaustividad, ni universalización y menos aún desde ninguna postura que implique romanticismo y miserabilismo alguno, el autor intenta dar respuesta a la pregunta formulada, presentando las (anti)tesis sobre bandas mobesianas que re-articulan los rasgos de lo popular, hoy.

Como cierre de esta presentación y desde el lugar de coordinadores del libro **Transformaciones sociales, clases y cultura(s) popular(es)**, señalamos que nuestra intención ha sido asumir -desde el trabajo y la reflexión colectiva- las tareas que indica A. Scribano como desafío para las teorías sociales del sur post-independentista: si como indica el autor, hoy el imperio contraataca con lo popular fetichizado, de lo que se trata es de contribuir a destituir perplejidades ilustradas.

Primera parte.

Transformaciones sociales, clase y cultura(s)  
popular(es).

# Un momento en la historia de la percepción burguesa: W. Benjamin, el capitalismo como religión y la pobreza como marca de la experiencia capitalista

María Eugenia Boito<sup>1</sup>

*La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy ante el abismo de una polémica universal que carece de medida. [Y es que] no nos es posible describir la red en la que nos encontramos. Sin embargo, será algo apreciable en el futuro. Walter Benjamin*

Las presentes reflexiones se inscriben en una investigación orientada a precisar los rasgos y las dinámicas de estados de sentir de un sector de las clases subalternas en la ciudad de Córdoba, a partir de la exploración sobre los tipos de consumos culturales de tecnologías de información/comunicación<sup>2</sup> que realizan (en particulares condiciones de segregación socio-urbana).

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales, UBA. Investigadora Asistente del CONICET. Coordinadora del Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, CIECS-CONICET. Adjunta a cargo del Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva, ECI, UNC. Adjunta en Comunicación y Trabajo Social, ETS, UNC. E mail: meboito@yahoo.com.ar

<sup>2</sup> Consumos Culturales Tecnológicos comprende: Posesión y uso de la tecnología en el hogar, Televisión por cable, Computadora en el hogar e Internet y el teléfono celular, según la clasificación que ordenó el proceso de recolección de datos de la quinta ola

La elección de estas prácticas de consumo se fundamenta en lo siguiente: en primer lugar, la interpelación desde la posición de consumidor-cliente constituye una de las más antiguas maneras ideológicas de ‘ensueño trans-clasista’; en segundo lugar, esta modalidad de interpelación se ha incrementado en la formación social actual; en tercer lugar y finalmente, estas prácticas condensan rasgos y dinámicas propios del tipo de experiencia perceptiva contemporánea conformada por tendencias de mediatización y mercantilización.

Esta configuración perceptiva implica un tipo de regulación y articulación específica de la relación ojo-mano: las tecnologías de comunicación presentan en imágenes lo deseable y en el mismo acto apelan al sentido del tacto, exponiendo el interjuego de una interpelación ‘táctil y óptica’ dirigida a los miembros de las diferentes clases como ‘clientes’, en una experiencia de real como “aquello que uno podría tener entre manos” en tanto mercancía.

Por lo anterior en este trabajo se expone el proceso de construcción teórica de conceptos y relaciones orientadas a crear condiciones de observación de los estados del sentir de las clases subalternas en contextos de mediatización y mercantilización, ya que -retomando la cita de Benjamin- la materialización del capitalismo como religión es algo apreciable en el presente.

Para alcanzar dicho objetivo se ha seleccionado la siguiente estrategia argumentativa: en primer lugar, se realiza un acercamiento a la noción de experiencia desde la perspectiva benjaminiana; en segundo lugar, se desarrollan algunos conceptos vinculados al reconocimiento de la constitución de un tipo de percepción en el marco de formaciones sociales capitalistas -haciendo referencia a *la historia de la percepción burguesa*, en la expresión de D. Lowe-. En tercer lugar, se realizan algunas relaciones entre las perspectivas señaladas, en referencia a ciertos datos sobre el consumo de tecnologías de información y comunicación por parte de las clases subalternas en Argentina. Finalmente a modo de cierre

---

sobre consumos. Consultar: [www.consumosculturales.gov.ar](http://www.consumosculturales.gov.ar), SNCC, cuarto libro, marzo de 2008.

se retoma el recorrido propuesto, en vistas a exponer algunos rasgos de la “*religión del desamparo neo-colonial*” según los términos de A. Scribano, que encuentra en las prácticas de consumo mimético una dimensión que organiza la soportabilidad y la deseabilidad social.

## I.

Una consideración materialista sobre los estados del sentir indica la necesidad de interrogar las formas y contenidos de la experiencia. La indagación sobre este tópico aparece centralmente en los escritos del filósofo de Berlín, aunque casi no titule o nomine con esta expresión sus reflexiones. Así, por ejemplo el proyecto inconcluso de los pasajes implica recorrer en distintos sentidos la materialidad compleja de la experiencia de ciudades en transformación. Como afirma el editor del *Libro de los Pasajes* -Rolf Tiedemann- es posible reconocer una teoría de la experiencia en los escritos de Benjamin sobre la capacidad mimética del hombre. (La capacidad mimética “es en esencia una teoría de la experiencia” (Tiedemann en Benjamin, 2005: 15)

El trabajo de indagación de lo sensible que va a realizar Benjamin dispone como objeto fundamental la producción social de la percepción y sus transformaciones, tal como se afirma en el célebre ensayo de 1936:

Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera de su percepción sensorial, el medio en que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente (1994: 23).

S. Buck-Morss -estudiosa de la obra de Benjamin- se detiene en este ensayo y desarrolla no sólo la plasticidad de la configuración de la percepción sensorial sino la relación de apertura y penetración entre hombre-mundo. Precisa la autora:

El sistema nervioso no está contenido dentro de los límites del cuerpo. El circuito que va de la percepción sensorial a la respuesta motora comienza y termina en el mundo (...) En tanto fuente de estímulos y arena en la que tiene lugar la respuesta motora, el mundo exterior debe ser incluido si queremos completar el circuito sensorial (2005: 182).

‘El mundo’ supone una convergencia de factores operantes en la modificación de la percepción: invenciones tecnológicas pero también cambios en los materiales utilizados en las construcciones, decisiones urbanísticas que transforman los movimientos de los habitantes en la ciudad, elementos que sólo utilizan algunas clases en el ‘interior’ de sus viviendas. Dimensiones detalladas en su expresión característica por Benjamin en *Paris, capital del siglo XIX*.<sup>3</sup>

Por lo dicho, la plasticidad y apertura al mundo de la materia del sistema nervioso va a caracterizar la dinámica de conformación social de la percepción, por lo cual se requiere un tipo de lectura atenta no solamente orientada al reconocimiento de la existencia de nuevas materialidades que modifican la experiencia, sino también al trazado de subjetivaciones<sup>4</sup> expresivas de las tendencias de transformación en las relaciones sociales en curso, durante ese espacio/tiempo específico del capitalismo. Desde este lugar de lectura la configuración de la experiencia es “estética” en el sentido etimológico, ya que refiere al cuerpo y a las sensaciones reguladas socialmente:

---

<sup>3</sup> Fourier o los pasajes; Daguerre o los panoramas; Grandville o las exposiciones universales; Luis Felipe o el interior; Baudelaire o las calles de París; Haussmann o las barricadas, en París, capital del siglo XIX, en W. Benjamin, (1999).

<sup>4</sup> Por ejemplo la clásica indagación benjaminiana sobre la figura del flaneur. Pero también, la prostituta y hombre/sándwich. Sobre este tema, ver el capítulo “El flaneur, hombre/sándwich y la puta: las políticas del vagabundo”. En Buck-Morss, S. (2005: 117-168).

Aistihikos es la palabra griega antigua para aquello que ‘percibe a través de la sensación’. Aisthis es la experiencia sensorial de la percepción. El campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material. Tal como lo señala Terry Eagleton: ‘La estética nace como discurso del cuerpo’. Es una forma de conocimiento que se obtiene a través del gusto, el tacto, el oído, la vista, el olfato: todo el sensorium corporal. Las terminales de todos esos sentidos -nariz, ojos, oídos, boca, algunas de las áreas más sensibles de la piel- están localizadas en la superficie del cuerpo, la frontera que media entre lo interior y lo exterior. Este aparato físico - cognitivo, con sus sensores cualitativamente autónomos y no intercambiables... constituye el ‘frente externo’ de la mente, que se topa con el mundo prelingüísticamente... (Buck-Morss, 2005: 173)<sup>5</sup>

Es así que -por ejemplo- para Benjamin los pasajes parisinos, los panoramas, las exposiciones universales configuraron *expresiones materiales* novedosas que modificaron el escenario social, pero a la vez fueron leídas como *formas fantasmagóricas* que delineaban *ensueños colectivos*. Es decir, materializaciones de creencias que portaban objetividad y en el mismo acto interpelaban tipos subjetivos en configuración:

Fantasmagórico es ‘el brillo del que se rodea la sociedad productora de mercancías’ (...) Fantasmagorías son las ‘imágenes mágicas del siglo’ (GSI, 1153), ellas son las ‘imágenes desiderativas’ del colectivo, mediante las que éste busca ‘tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción’ (Tiedemann en Benjamin, 2005: 22)

---

<sup>5</sup> En este tema, Susan Buck-Morss sigue el desarrollo que realiza Terry Eagleton en *La Estética como Ideología*. Fundamentalmente en el capítulo 1, titulado ‘Particularidades Libres’. También el planteo de cierta forma de lo estético como anestésico -desarrollada por Buck-Morss- remite al capítulo titulado ‘Lo sublime marxista’ en la misma obra. Ver pág. 65 y ss. y 265 y ss. en Eagleton (2006).

En la perspectiva benjaminiana, las Exposiciones Universales indican una instancia particular de transformación en la regulación de las percepciones intra e inter-clases: en *Poesía y Capitalismo* el autor señalaba que en las Exposiciones Universales ‘en primer plano están, pues, los obreros como clientes’. (1999: 179); y en el apartado “Exposiciones, publicidad, grandville” del *Libro de los Pasajes* agrega: “Las exposiciones universales fueron la alta escuela donde las masas, apartadas del consumo, aprendieron a compenetrarse con el valor de cambio. ‘Verlo todo, no tocar nada” (G16, 6) (2005: 219)

En *Paris, capital del siglo XIX* Benjamin se centra en un momento particular de lo que D. Lowe ha denominado ‘historia de la percepción burguesa’. Al reconocimiento de las Exposiciones Universales como espacio/tiempo de celebración de la mercancía, suma la presencia del vidrio como material que predomina en las construcciones. También en este caso, la composición del material realiza el dictum antes expresado: *Verlo todo, no tocar nada*. Lo referido muestra una particular articulación en la relación ojo-mano en cuanto sentidos jerarquizados y tramados en una experiencia perceptiva dominante; y aunque se trate de *verlo todo, no tocar nada*, lo que se evidencia es una particular transformación en la percepción y en la estructuración de las necesidades: ***los obreros interpelados como clientes van a aprender a desear en los términos característicos del proceso creciente de mercantilización de las necesidades***. Es decir, se realice o no la posibilidad de acceso a la mercancía lo central es: la colonización mercantil de una experiencia, la obturación de la posición de clase de los obreros por modalidades de mediatización y la re-escritura del deseo mediante este ‘esquematismo trascendental de la fantasía’ que enseña a desear tramando la sensibilidad desde el discurso de la publicidad.

En las imágenes de la experiencia /de clase/ presentadas hasta aquí, se muestra la materialidad de un espacio/tiempo de organización de la aisthisis -entendida como lo que se percibe sensorialmente- que sintomáticamente condensa un instante de la “revolución en las necesidades” propia del desarrollo del capitalismo. Estos cambios en la experiencia se expresan en la re-modelación de la necesidad y en la

elevación del umbral de expectativas materiales que esta supuesto. Es nuevamente Benjamin quien a través del establecimiento de conexiones impensadas posibilita inteligir esta forma de experiencia, mediante una frase que esquematiza las modificaciones referidas y que titula otro de sus trabajos inconclusos: *El capitalismo como religión*.

De lo que se trata entonces es de reconocer lo siguiente: el capitalismo puede pensarse como la continuidad de la religión por otros medios; la persistencia de las funciones cultural /y exhibitiva/ en objetos marcados por la filigrana de la mercancía. Pero antes de continuar con el desarrollo de esta relación, es necesario retomar las reflexiones de Lowe sobre la temporalidad de la percepción burguesa.

## II.

Desde la perspectiva D. Lowe el campo de la percepción se organiza en función de la interrelación de tres registros (y los cambios que se producen al interior de cada uno): los medios de comunicación, la jerarquía de los sentidos y el orden epistémico.

En cada período la cultura de los medios de comunicación forja el acto de percibir; el sujeto queda delimitado por una diferente organización jerárquica de los sentidos y el contenido de lo percibido lo ofrece un conjunto distinto de reglas epistémicas. Por consiguiente, el campo perceptual constituido por ellos es una formación histórica, que difiere de un período al siguiente (1986: 31).<sup>6</sup>

El último campo perceptual descrito por el autor se inicia a principios del siglo pasado y se caracteriza por “la cultura electrónica, la extrapolación de vista y oído y la sistematización sincrónica de oposiciones binarias y de diferencias sin identidad (...)” (1986: 35) Lowe

---

<sup>6</sup> Distingue cinco periodos socio-culturales en la historia de Occidente como expresión de transformaciones en los campos perceptuales, en función de cambios en cada uno de los registros antes mencionados: Edad Media, Renacimiento, el que refiere a la sociedad estamental, a la sociedad burguesa y por último los cambios generados en el siglo XX.

indica el comienzo de este proceso durante el transcurso de la década 1905-1915; los cambios técnicos que convergen en la producción de una nueva ‘revolución perceptual’ se inician con la invención de la fotografía, y en cuanto a las reglas epistémicas, con la reorganización einsteniana y la consecuente relativización de espacio-tiempo.

Como se ve Lowe considera las mismas invenciones técnicas que apasionaron a Benjamin (el cine y la fotografía) para marcar el comienzo de un nuevo tiempo en la experiencia de la percepción. Benjamin dispuso a la técnica fotográfica como objeto de estudio<sup>7</sup>, pero como se ha señalado hasta aquí, lo propio de la mirada de este pensador no es considerar las diversas invenciones técnicas de manera inconexa, sino interrogar de que manera las transformaciones en las técnicas de registro de la imagen implicaron reacomodamientos en las formas de sensibilidad constituidas y a la vez reconfiguraciones de las percepciones, volviendo a encuadrar las figuras y el fondo que organizan lo visible. La técnica fotográfica modifica no solo las formas de representación (es interesante ver aquí las tensiones y transformaciones de las prácticas de registro de la imagen (estilos en la pintura, función social de algunos actores sociales como los retratistas)) sino también los modos de apropiación, mas orientadas al acercamiento de lo que se dispone como objeto en condiciones de “trituration”.

Pero esta “revolución perceptual” asociada a la técnicas vinculadas a la visión tiene una larga historia y se inscribe en un instante particular de reorganización de la experiencia perceptiva ojo/mano que traza la burguesía. En esta historización J. Berger en *Modos de Ver* relaciona la emergencia de la pintura al óleo con el surgimiento de nuevas actitudes hacia la propiedad y el cambio que se desarrollaban en Europa durante el 1500: los rasgos de esta forma de arte expresan visualmente transformaciones en el modo de ver el mundo. Berger analiza la pintura *Los embajadores de Holbein* (1533) y ve en la apelación al tacto que produce

---

<sup>7</sup> Son numerosos los escritos de W. Benjamin sobre la fotografía. Ver Benjamín, W. (2003).

la técnica al óleo, el sello del esquema deseante de la clase burguesa en desarrollo. Particularmente en esta obra:

Salvo las manos y los rostros, no hay en todo el cuadro una superficie que no nos hable de su cuidadosa fabricación -por tejedores, bordadores, tapiceros, orfebres, guarnicioneros, mosaiquistas, peleteros, sastres, joyeros- y de cómo este trabajo y la riqueza resultante ha sido finalmente retrabajado y reproducido por Holbein, el pintor (...) las obras de arte de las tradiciones anteriores celebraban la riqueza. Pero la riqueza era entonces símbolo de orden social fijo o divino. La pintura al óleo celebra una nueva clase de riqueza. Una riqueza más dinámica, cuya única sanción era el supremo poder de compra del dinero. Y así, la pintura misma tenía que ser capaz de demostrar la deseabilidad de aquello que se podía comprar con dinero. Y la deseabilidad visual de lo que puede comprar estriba en su tangibilidad, en como halagará el tacto, la mano del propietario (2000: 101)

Con relación a invenciones técnicas más próximas a la actualidad, continúa Berger:

La fotografía en color es para el espectador-comprador lo que era el cuadro al óleo para el espectador-propietario. Ambos medios de comunicación utilizan procedimientos altamente táctiles muy similares para actuar sobre el espectador, que tiene la sensación de adquirir la cosa real cuando se le muestra la imagen. En ambos casos, la sensación de casi tocar lo que está en la imagen le recuerda que podría poseer la cosa real (2000: 155,156)

Retomando el título del escrito titulado *el capitalismo como religión*, el estudio sobre el capitalismo supone mirar ‘más acá’ del mundo de objetos como mercancías para dar cuenta de su capacidad performativa de subjetividades, en el marco del proceso de larga data que va trazando la forma estructural de este tipo de experiencia. Por lo anterior, un primer sentido de la afirmación sobre el capitalismo como religión es el

siguiente: la experiencia que se describe evidencia la conformación de una matriz trans-clasista que organiza las prácticas. El capitalismo emerge como una extraña “laica religiosidad” de la que nadie reniega ser practicante. Precisa Benjamin:

Hay que ver en el capitalismo una religión. Es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy ante el abismo de una polémica universal que carece de medida. [Y es que] no nos es posible describir la red en la que nos encontramos. Sin embargo, será algo apreciable en el futuro (Benjamin, 2008: 1).

A posteriori de la determinación del carácter esencialmente religioso de la estructura del capitalismo, Benjamin identifica tres rasgos:

*Primero, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que haya existido jamás. En el capitalismo todo tiene significado sólo en relación inmediata con el culto. No conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología. Desde este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. A esa concreción del culto se vincula un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. El capitalismo es celebración de un culto sans rêve et sans merci. En él no hay señalado un día a la semana, ningún día que no sea día festivo (en el sentido terrible del desarrollo de toda la pompa sacral) que constituiría el esfuerzo más manifiesto de quien adora. Este culto es, en tercer lugar, culpabilizante. Probablemente el capitalismo es el primer caso de culto no expiante, sino culpabilizante. Este sistema religioso se encuentra arrastrado por una corriente gigantesca. Una monumental consciencia de culpa que no sabe sacudirse la culpabilidad de*

encima echa mano del culto no para reparar esa culpa, sino para hacerla universal, forzarla a introducir en la consciencia y, [finalmente] y sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para que se interese finalmente en la expiación (Benjamin, 2008: 1).

¿Qué implica afirmar ‘*el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones*’? Una respuesta se encuentra en el primer rasgo antes nombrado: en la experiencia en constitución que analiza Benjamin, la función cultural que tenían ciertas imágenes se ha desanclado y trasladado a la forma-imagen-mercancía. En el ensayo sobre la obra de arte (1936) va a mostrar como la función cultural y la función exhibitiva presentes en la obra se desligan, a partir de la emergencia de nuevos dispositivos tecnológicos de reproducción: las imágenes generadas van a nacer con el destino de ser exhibidas y reproducidas. Cuando el marco de producción y recepción de la imagen tenía no sólo una función exhibitiva sino también cultural, éstas se inscribían en una tradición que otorgaba sentido ritual a la participación en el acto de ver. La función cultural que portaba la imagen no sólo la posicionaba en una tradición desde la que se instauraban significaciones comunes y maneras de reaccionar a nivel de las sensibilidades, sino que enfatizaba una distancia con lo expuesto. Por esto mantenían un carácter aurático.

Pero las nuevas técnicas de reproducción ‘trituran el aura’ porque se montan sobre formas de sensibilidad orientadas al *acercamiento y la apropiación*; sensibilidad que instaura como dominante y que encuentra en la experiencia e interpelación de la mercancía su molde de encarnación-configuración. Por esto no es casual que en *La obra de arte...* Benjamin comience mostrando que el hecho de reproducir técnicamente una obra no constituye una novedad propia de la época contemporánea, sino que ha tenido diversas formas de manifestación en la historia de Occidente: se inicia con la reproducción de la moneda. Esta ‘continuidad’ entre la técnica de acuñar moneda y la reproducción técnica de la obra es una especie de montaje que interpela a indagar sobre continuidades y diferencias, en comparación con los nuevos dispositivos tecnológicos

emergentes en la sociedad de su época. Si la moneda nace para ser reproducida, ¿qué puede pensarse a partir de la ampliación y subsunción a esta lógica de diferentes objetos?

Esta relación se vuelve a establecer -esta vez de manera clara y directa- en la última parte del texto *El capitalismo como religión*, en el proyecto de indagación a realizar mediante la comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones y los billetes de los distintos Estados: “El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes.” (Benjamin, 2008: 1)

La mercantilización de la estructura de las necesidades se expresa en el segundo rasgo antes señalado: el culto permanente en la vida cotidiana, que reúne en una extraña ecuación de forma /contenido a la materia con el sueño: la mercancía trama la imagen del deseo colonizada en la expresión de un objeto concreto, materializa lo onírico. En el capitalismo el mundo de los objetos es un mundo de cosas soñadas. Afirma Benjamin: “El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas” (K 1ª, 8) (Tiedemann en Benjamin, 2005: 17)

Se trata entonces de un culto sin tregua, sin pausa y sin fin. El carácter religioso de las prácticas generadas a partir de la dominancia de la mercancía, evidencia no sólo el *desplazamiento* de “lo religioso” como fenómeno hacia nuevos espacios, sino también su *emplazamiento* en el “laico” mundo de la vida cotidiana; en el profano espacio/tiempo de la producción y el consumo. Como fenómeno esencialmente religioso instanciado en la cotidianeidad, se encuentra en condiciones primarias, matriciales y persistentes de ejercer formas de regulación política sobre la sensibilidad social, mediante la capacidad performativa sobre el “humus” socio-perceptivo que organiza la experiencia. En este sentido la estructura de la estrategia de lectura que propone Benjamin es homologa a la modalidad de desplazamiento y “movilidad” del fenómeno religioso: se hace necesaria una lectura al sesgo, ‘desencajada’ y ‘escandalosa’ para seguir sus desplazamientos y re-emplazamientos en campos “impensados” configuradores de la sensibilidad social.

El tercer rasgo del capitalismo como fenómeno religioso es su carácter culpabilizante; se trata de un tipo de condena permanente ya que la mercancía no salva, sino que extiende la deuda y la culpa para su perpetuación. El capitalismo como religiosidad contemporánea encuentra en las prácticas de crédito-endeudamiento un molde de replicación en diversas instancias espaciales y de perduración en el tiempo.

En términos similares afirma Paula Sibilia:

La lógica de la deuda sugiere algunas características interesantes de las nuevas modalidades de formateo de cuerpos y subjetividades. A diferencia de lo que ocurría en el capitalismo apoyado con todo su peso en la industria, en su versión más actual el endeudamiento no constituye un estado de excepción sino una condena permanente. Convertida en una especie de moratoria infinita, la finalidad de la deuda no consiste en ser saldada sino en permanecer eternamente como tal: flexible, inestable, negociable, continua (2009: 32).

Retomando lo desarrollado hasta aquí así como la percepción burguesa tiene particularidades en distintos momentos, el fenómeno religioso del capitalismo cuenta con formas expresivas diferenciales. Erich Fromm utilizaba el concepto de “religión industrial” para dar cuenta de los mecanismos de oclusión del antagonismo clasista y de sutura ideológica, en el espacio/tiempo de desarrollo de las formaciones sociales capitalistas durante la posguerra. Esta trinidad estaba formada por: *la producción ilimitada, absoluta libertad y felicidad sin restricciones*. Pero como afirma A. Scribano:

En la actualidad esto se puede observar en el surgimiento de una /nueva/ religión del desamparo (en países) neocoloniales... compuesta por **el consumo mimético, el solidarismo y la resignación**. Religión cuya liturgia es la construcción de las fantasías sociales, donde los sueños cumplen una función central en tanto reino de los cielos en la tierra, y la sociodicea de la

frustración el papel de narrar y hacer presentes-aceptables los fantasmáticos infiernos del pasado vuelto presente continuo. Mandatos sociales se instalan como las “nuevas tablas” de la Ley. ‘Consuma que será feliz,... “Sea bueno alguna vez en el día”,... “Resígnese! porque eso es lo único que Ud. puede hacer”...son algunos de esos mandatos. Desde -y para- esta trinidad moesiana entre el consumo, que nos hace ser alguien, entre la solidaridad, que al único que beneficia es al que da, y entre la resignación que lo único que hace es procurar la aceptación de la limitación de la capacidad de acción, existen consecuencias sociales de multiplicación colectiva que se ritualizan y entrelazan (Scribano, en Scribano y Fígari, 2009: 146- 147).

Lo anterior permite desplegar un significado que tiene centralidad en la afirmación benjaminiana sobre el empobrecimiento de la experiencia: para Benjamin la *experiencia que se reconfigura tiene como clave el rasgo de la pobreza de una sensibilidad en reconstitución, pregnada por la fetichización de la mercancía*. Distancia y mediación por un lado (aprender a verlo todo sin tocar, relación con un mundo /de objetos/ que se disponen como espectáculo para la mirada), apropiación mercantil por el otro (materialización del sueño en un producto) expresan una particular manera de jerarquizar y tramar los sentidos de la vista y el tacto, en contextos que configuran tipos subjetivos interpelados desde el consumo.

Sobre el último momento de la ‘revolución perceptual’ burguesa detallada por Lowe, Benjamin concreta un montaje de elementos materiales (invenciones técnicas visuales, transformaciones arquitectónicas, uso de nuevos materiales en la construcción, emergencia de nuevos tipos subjetivos) que tienen en común una matriz de experiencia en constitución que se basa cada vez *en la capacidad de percibir semejanzas no sensibles* -es decir mas abstractas y visuales- que se modelizan por sobre-estimulación en tiempo presente, a través de modalidades comunicativas que encuentran su forma hegemónica en el discurso de la publicidad como lenguaje de la mercancía. El vínculo entre publicidad y ensueño se trama a partir de materiales similares que

interpelan a las pulsiones escópica y vocal; imágenes deseadas y el canto en-cantado de la publicidad apelan al uso del imperativo: ¡Consuma! En términos de Berger:

La publicidad dirigida principalmente a la clase obrera suele prometer una transformación personal a través de las virtudes del producto concreto que se está vendiendo (Cenicienta); la publicidad de clase media se propone una transformación de las relaciones mediante la atmósfera general creada por un conjunto de productos (El palacio encantado) (Berger, 2000: 160).

La experiencia en constitución analizada es *mimética, corporal y visual*; tiene punto de partida en la sensibilidad, en lo que se percibe a través de la sensación. Por esto si las imágenes son los materiales que traman el mundo onírico de esa segunda naturaleza producida por el desarrollo del capitalismo, de lo que se trata para Benjamin -siguiendo a Marx- es de “*despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo*”. (Marx en Benjamin, 2005:459).<sup>8</sup> En vistas a delinear los contornos de estos ensueños, en el próximo apartado se precisan datos sobre consumo de TIC en el país, que sintomáticamente expresan tendencias de modificaciones significativas en la experiencia social de consumo-apropiación.

### III.

El trabajo empírico de la investigación en curso aborda los consumos culturales tecnológicos que realizan pobladores en condiciones de significativa segregación sociourbana en la ciudad de Córdoba. Las nociones benjaminianas de ‘*urbanismo estratégico*’ (como separación clasista) / ‘*figura del consumidor*’ (como sutura trans-clasista) permiten estructurar el recorrido planificado, con la pretensión de identificar la operatoria de mecanismos de trabajo ideológico que organizan la

---

<sup>8</sup> Benjamin inicia el apartado titulado “Teoría del conocimiento, teoría del progreso” en el *Libro de los Pasajes*, con una referencia a los manuscritos: “La reforma de la conciencia únicamente consiste en despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo.”

soportabilidad y la deseabilidad social, regulando los sentires/las experiencias en contextos de pobreza.

Se trata entonces de inquirir fundamentalmente en una de las dimensiones -*el consumo mimético*- que conforman el carácter ‘uno y trino’ de la religión neocolonial referida por Scribano, a partir de crear condiciones de exploración y observación de los estados del sentir asociados al consumo de tecnologías de información y comunicación (TIC) por parte de este sector social en la ciudad de Córdoba.

En una primera aproximación al conocimiento de este campo de cruce “teórico” y “empírico” (estudios sobre consumos, crítica ideológica, sociología de los cuerpos y de las emociones) se parte de las siguientes consideraciones: a) las experiencias de consumo de TIC expresan tendencias de transformación, orientadas a la portabilidad y personalización de las tecnologías (Bacman y Quevedo en SNCC, 2008), b) se evidencia un alto consumo de algunas TIC por parte de sujetos que están ubicados en posiciones sociales caracterizadas por la desigualdad, c) los estudios sobre consumos han sido objeto de una nueva valoración, en función de las modificaciones que portan los dispositivos tecnológicos en cuanto a la estructuración de la experiencia, d) los estudios críticos de la ideología se han actualizado retomando la indagación de lo ideológico como *aisthisis*, es decir, como el abordaje de lo que conoce el cuerpo a través de las sensaciones, e) los estados de sentir asociados a estas prácticas de consumo aparecen como una instancia privilegiada para la observación de la operatoria de mecanismos de trabajo ideológico que organizan la soportabilidad y deseabilidad social. (Scribano, 2005, 2007a, 2007b)

En los últimos años las TIC han reconfigurado las experiencias de consumo cultural, a partir de la irrupción de numerosos dispositivos tecnológicos que han reorganizado prácticas, usos y modalidades de apropiación. En este sentido por ejemplo la CNC (Comisión Nacional de Comunicaciones) señala que en el 2006 había en el país 24 millones de aparatos celulares. Según los investigadores la telefonía celular es un medio ‘popular’: ‘más de la mitad de los entrevistados que pertenecen a los sectores socioeconómicos bajos poseen telefonía celular’. En la última medición realizada por el SNCC (Sistema Nacional de Consumos

Culturales) publicada en 2008 se incorpora explícitamente la indagación de numerosos dispositivos tecnológicos en el hogar: la televisión (incluido el de plasma), el teléfono en los formatos: móvil, de línea e inalámbrico, reproductores de CD, reproductores de MP3, reproductores de videocasete, reproductores de DVD, computadoras en sus distintos tipos y formatos, consola de juego, cámara digital de fotos, grabadora de DVD, filmadora digital, entre otros.

Además se indaga en la relación existente entre los dispositivos y la localización en el hogar, ya que una de las tendencias que caracteriza a algunas TIC es la personalización del consumo, lo que reorganiza los espacios individuales y compartidos al interior del espacio doméstico.

Otros estudios también evidencian la magnitud de los cambios referidos. En una medición de la consultora DELFOS (09/09/2009) Argentina aparece como país líder en envío y utilización de los SMS. La consultora que realizó la encuesta fue Braun Research en cuatro países de la región: Argentina, Brasil, México, Venezuela. Algunos datos son: en cuanto a la utilización del servicio de SMS durante las vacaciones (por países) Argentina (92%), Brasil (91%), México (82%), Venezuela (64%); en cuanto al envío de SMS durante más de 8 horas diarias, Argentina (30%), México (14%), Venezuela (14%), Brasil (8%). Los resultados obtenidos muestran que Argentina es el país donde más se utilizan los celulares tanto para envío de SMS como así también para enviar correos electrónicos, no solo por la velocidad de comunicación sino también por los bajos costos económicos.

La portabilidad y la personalización de algunas tecnologías -el teléfono celular- supone una experiencia perceptiva de articulación de la relación ojo/mano. Afirman Quevedo y Bacman: “el teléfono celular es la tecnología que concentra hoy más cantidad de medios de comunicación y que se ha transformado en el dispositivo portátil por excelencia, siempre listo “para llevar puesto”, para adaptarse a la vida del usuario y apropiarse de esta tecnología de manera singular” (2008).

Retomando lo desarrollado en los apartados anteriores, si en el último campo perceptual reconocido por Lowe “los medios electrónicos han extendido y extrapolado vista y oído, alterando nuestra realidad cotidiana” (1986: 25); puede entonces suponerse que las tecnologías

recientes (máquinas digitales, telefonía celular, etc.) aceleran e incrementan la tendencia detectada por W. Benjamin con relación a la fotografía y el cine: el acercamiento y la disponibilidad masiva de lo anteriormente separado, dispuesto como objeto de contemplación aurática. Las nuevas tecnologías de información y comunicación inciden en los esquemas perceptivos como totalidad, y si bien la vista sigue ocupando un lugar jerárquico, se evidencian nuevas articulaciones en el vínculo ojo/mano: el sentido de tacto aparece preponderado e interpelado por los nuevos dispositivos, con funcionalidades diferenciadas y diferenciales orientadas a generar formas (y sensaciones) de acercamiento, apropiación y ‘trituration’.

Si como señalaba Benjamin la arquitectura es la forma de arte más antigua y como estética organiza ‘táctil y ópticamente’ las sensibilidades de los cuerpos que se disponen en los espacios materiales, los nuevos dispositivos técnicos también interpelan en la misma dirección ‘táctil y ópticamente’- a los miembros de las diferentes clases como ‘clientes’. Lo táctil siempre tuvo un lugar central en el tipo de experiencia socio-perceptiva generada por las sociedades ‘burguesas’ -en la expresión de D. Lowe-; en la contemporaneidad, lo real como “*aquello que uno podría tener entre manos*” encuentra nuevas formas de registro (y captura) en el tiempo de la forma-imagen-mercancía. Se trata de expresiones benjaminianas más ‘planas’ y espectrales -pero igualmente materiales- de acercamiento masivo (pero cada vez ‘más personal’) de lo que se sueña y espera, en el espacio ideológicamente construido como ‘sociedad de los clientes-consumidores.’”

---

<sup>9</sup>Desde la perspectiva de este trabajo se trata de una construcción ideológica porque la centralidad que puede ocupar el consumo o su expresión cultural como “cultura consumista” (Bauman, 2007) no implica dejar de considerar la posición social y la experiencia de la posición en la estructura social que los sujetos tienen. En contraposición a lo propuesto por Z. Bauman en “Vida de Consumo”, como el paso de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores: “...y si fue el fetichismo de la mercancía el encargado de ocultar la esencia tan humana de la sociedad de los productores, es ahora el turno del fetichismo de la subjetividad, que se ocupa de ocultar esta realidad transformada en mercancía tan característica de la sociedad de consumidores.” (2007: 28). Y mas adelante: (La sociedad de los consumidores) “refiere

Por lo dicho anteriormente, es en la instancia de consumo donde es posible explorar, identificar y caracterizar rasgos y dinámicas de las estructuras del sentir de las clases subalternas en contextos de mediatización y mercantilización; precisando tanto estados del sentir subsumidos en formas de consumo mimético como expresiones cotidianas de confrontación, ambivalencia, evasión o emergencia de alteridades en el sentir/experiencia de los sujetos de esta clase.

### **-A modo de cierre**

En la experiencia contemporánea la comprobación de la estructura esencialmente religiosa del capitalismo es *apreciable* cotidianamente. La interpretación benjaminiana hizo posible reconocer que la función cultural presente en particulares prácticas rituales del cristianismo se fue trasladando a prácticas profanas de consumo sin tregua y sin fin. Si en *La obra de arte...* señalaba que los nuevos dispositivos tecnológicos vinculados a las imágenes se caracterizaban por el predominio de la función exhibitiva (las películas, las fotos -como la moneda- nacen para ser reproducidas, no cabe aquí la pregunta por el “original”) estas invenciones -en el marco de sociedades capitalistas- se inscriben en un tipo de sensibilidad que reactualiza el ejercicio de la función cultural en la interpelación como cliente, expandiendo formas rituales de religiosidad. De esta forma el capitalismo como religión funciona como un opiáceo que condena a la replicabilidad de prácticas orientadas a la celebración cultural in-interrumpida del consumo.

De allí que sea pertinente configurar un lugar de lectura que -a partir de un estudio detallado de ciertas prácticas de consumo como las seleccionadas- se trame con una consideración de la ideología como organización de la sensibilidad, orientada tanto a la evitación de ciertas

---

a un conjunto específico de condiciones de existencia bajo las cuales son muy altas las probabilidades de que la mayoría de los hombres y mujeres adopten el consumismo antes que cualquier otra cultura, así como las de que casi siempre hagan lo posible por obedecer sus preceptos” (2007: 77).

conflictualidades /clasistas/ como al diseño de lo deseable socialmente /trans-clasista/.

El tramado conceptual expuesto pretende fundamentar que los consumos culturales de las clases subalternas constituyen un lugar de expresión privilegiado de las estructuras del sentir de estos sujetos; estructuras que por definición no están solidificadas y que encuentran en las instancias de consumo/apropiación posibilidades de expresión de sus estados tensivos.

### **-Bibliografía**

AGAMBEN, G. (2005) *Profanaciones*. Bs. As: Adriana Hidalgo Editora.

BAUMAN, Z. (2007) *Vida de Consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

BENJAMIN, W. (1973) “Experiencia y Pobreza” en: *Discursos Interrumpidos*. edit. España: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1994) “La obra de arte en la época de la reproducción técnica” en: *Discursos Interrumpidos*. Planeta Agostini.

\_\_\_\_\_ (1996) “Sobre el concepto de historia” en: *La Dialéctica en suspenso*. Chile edit. Arcis Lom.

\_\_\_\_\_ (1999) *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. España: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1999) *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. España: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1999) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. España: Taurus.

\_\_\_\_\_ (2003) *Sobre la fotografía*, Pre-textos.

\_\_\_\_\_ (2005) *El capitalismo como religión*. capitalismo\_religion.pdf. Created Apr 24, 2008 by economia UNAM. Disponible en: economiaradio.blogspot.com

\_\_\_\_\_ (2005) *Libro de los Pasajes*. España: AKAL.

BERGER J. (2000) *Modos de Ver*. España: GG.

BUCK-MORSS, S. (1995) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. España: La balsa de la Medusa.

\_\_\_\_\_ (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Bs. As: Interzona.

DELEUZE, G. (1991) “Posdata sobre las sociedades de control”, en: Christian Ferrer (Comp.), *El lenguaje literario*, Tº 2. Montevideo: Ed. Nordan.

EAGLETON, T. (1997) *Ideología. Una introducción*. España: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2006) *La Estética como Ideología*. España: Editorial Trotta.

FROMM, E. (1977) *Avere o essere?* Milano: Modadori Editore.

LOWE, D. (1982.) *Historia de la percepción burguesa*. México: FCE.

MERLEAU PONTY, M. (2002) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México: FCE.

QUEVEDO, A. y BACMAN, R. (2008) *Consumos culturales tecnológicos. Entre la personalización y la portabilidad*. Disponible en: [www.sncc.gov.ar](http://www.sncc.gov.ar)

SCRIBANO, A. (2009) “¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo”, en: Carlos Fígari y Adrián Scribano (compiladores), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Bs. As.: CLACSO/Ciccus.

SCRIBANO, A. (comp.). (2005) *Geometría del conflicto. Estudios sobre acción colectiva y conflicto social*. Córdoba: Universitas.

\_\_\_\_\_ (Comp.) (2007a) *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba: UNC-CEA/CONICET, Jorge Sarmiento Editor.

\_\_\_\_\_ (Comp.) (2007b) *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*. Córdoba, UNC-CEA/CONICET y Universidad de Guadalajara, Universitas.

SIBILIA, P. (2009) *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, R. (2000) *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

ŽIŽEK, S. (1992) *El sublime objeto de la ideología*. Bs. As: Siglo XXI Editores.

ŽIŽEK, S. (Comp.) (2003) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.

**- Páginas consultadas:**

[www.delfoscba.com.ar](http://www.delfoscba.com.ar); [www.sncc.gov.ar](http://www.sncc.gov.ar)

# Pensar lo popular desde la lógica del sacrificio: lo trágico como interpretante de/sobre la/s cultura/s popular/es.

## Algunas escenas mediáticas de la actualidad

María Belén Espoz<sup>1</sup>

*Lo trágico es, justamente, lo que excede la capacidad de simbolización discursiva pero al mismo tiempo la determina, en un choque perpetuo e irreconciliable entre el discurso y algo del orden de lo real. Eduardo Grüner.*

### -Introducción

Comenzar<sup>2</sup> el presente trabajo esquematizando algunas preguntas que configuran la problemática a ser desarrollada y, vincularlas tanto a la práctica investigativa -no sin algunos caracteres de índole personal- en el marco de un proyecto de tesis doctoral, como así también, al ámbito de formación docente en el que la autora se encuentra inserta (tercer año como profesora adscripta a

---

<sup>1</sup> Doctora en Semiótica. Becaria Posdoctoral del CONICET. CIECS-Unidad Ejecutora. Universidad Nacional de Córdoba. Profesora Adscripta al Seminario 'Cultura Popular y Cultura Masiva' de la Escuela de Cs. De la Información. UNC. Integrante del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social. E-mail: belenespoz@yahoo.com.ar

<sup>2</sup> Es interesante la fuerza que en la escritura supone esta idea que desarrolla Grüner a partir de concebir -siguiendo a Benjamin- el 'origen' como mito intemporal que es denunciado por la *transposición* (como interpretación crítica de una intervención hermenéutica) que es sustituido, en la operación del pensador alemán, por el relato historizado del *Comienzo*. En la misma dirección Grüner retoma a E. Said y dice al respecto: "Comienzo es lo que empezó y volverá a empezar -justamente por que es *in-finito*, incompleto, no está terminado- y pertenece al orden de lo secular, lo producido, lo interrogado y reexaminado" (2001: 115). Toda práctica de escritura implica recordar -también en su carácter festivo- esta idea de comienzo.

la cátedra -de la Carrera de Comunicación Social en la Escuela de Ciencias de la Información de la UNC- que se nomina /no sin conflictos/ “*Cultura popular y cultura masiva*”, siendo el ‘y’, precisamente, el que demarca al nudo conflictivo) ejerce una primera ‘violencia’ simbólica que intenta establecer un marco interpretativo a tal ejercicio de escritura. Una forma de integrar la polisemia de sentidos que sólo en relación a un contexto se instituye en enunciado –siempre *inconcluso*, lleno de otras voces pero no carente de unidad-. Una práctica que comenzó en ese viaje sin regreso que implica una lectura Bajtiniana en clave materialista.

Sobre el problema de los simbolismos y las prácticas culturales afirma E. Grüner que “la cultura (en el sentido amplio de la generación de nuevas formas de lo simbólico, lo imaginario y lo subjetivo) es actualmente la *función dominante* en las relaciones de producción” (2005: 59); entonces ¿qué dispositivos culturales operan permeando el conflicto -u ocluyéndolo en significativos casos- e instituyen prácticas significantes que naturalizan la situación de explotación (material y simbólica) que soportan las ‘clases subalternas’? ¿Cuál es la relación cultural que demarca -en ese indeterminado continuum de lo social- claros posicionamientos de clase pero que, se *visibilizan* a partir de mecanismos que se sostienen en ‘la diferencia’ (de gustos, de estilos, de vida) y no en la desigualdad como *modus operandi* del discurso dominante en la actualidad? Y esos mecanismos -históricos cabría recordar- ¿a qué lógica de (*falsa*) totalidad responden en su performativo de hacer que las cosas *sean* como *son*, es decir, ‘naturalizando’ la praxis social en un devenir ahistórico y conclusivo?

Claro está que aquí no encontraremos respuestas definitivas. Tampoco del todo clarificantes. Lo que sí intentaremos es *ensayar* lecturas que nos permitan actualizar nociones como la de “conflicto” y “tensión” que, reinscriptas en el campo de lo socio-cultural exploren /por explosión del sinsentido/ las posibilidades, o mejor dicho, las ‘potenciabilidades’ en todo su sentido peirceano, de oponer críticamente modalidades y ejercicios del ser social que no se encuadren en la lógica de lo imposible siquiera de ser pensado por las clases subalternas. Y en este sentido el pensamiento trágico como herramienta de análisis crítico nos posibilita intercalar otra versión. *Escamoteos* que en la práctica cotidiana evidencian ese conflicto silenciado, bajo procedimientos de iluminación sobre esos cuerpos ‘otros’, despojados de carácter problematizador. Nuevas modalidades del mostrar (especialmente mediático) que vacía los signos colectivos para dar lugar al ‘espectáculo’ de los iguales. Ya nos decía Foucault en su texto ‘Pensamiento del Afuera’ (1966) que la ficción consiste no en hacer

ver lo invisible sino en hacer ver hasta qué punto es invisible, la invisibilidad de lo visible.

Desde un dispositivo de lectura/interpretación ‘sintomal’, sobre esas modalidades del ‘ver’ que se *re-presentan* en la escena televisiva actual, recuperamos algunas imágenes que operan a-problematizando lo ‘popular’, inscribiéndolo en un espacio (imposible) por fuera de la lógica del conflicto que es signo de su constitución. Lectura que se plantea como “estaca” (como modo de ‘detención cronotópica’ que sólo la propia herida abierta permite a la percepción y la sensación) que atraviesa esas representaciones donde el concepto de ‘lo trágico’ -que señala ese origen violento de la Cultura Occidental- se instaura para re-vitalizar el ejercicio de pensarnos en un horizonte de posibilidades que no se agote en la enumeración clasificatoria de lo individual carente de sustento colectivo y transformador. Es decir, sortear esa tan legitimada aceptación *patética* de una situación definida como ‘trágica’<sup>3</sup>.

El presente trabajo se organiza según el siguiente esquema argumentativo: primero esquemizamos el campo de la problemática sobre la cultura popular/cultura masiva desde su producción teórica como lugar específico en la indagación de las ciencias. Sus conflictos, sus tensiones y la importancia de seguir pensándolas como instancias claves y fundamentales para la crítica social y cultural. Luego desarrollamos -esquemáticamente- el pensamiento de ‘lo trágico’ como experiencia que nos permite disrumpir/intervenir el pensamiento lineal y natural de una Historia sin retorno, de la configuración de una ‘falsa totalidad’ como lógica del capital que opera obturando las posibles redenciones de lo oprimido/ocluído/excluido. Se desarrollan algunos aspectos de la “violencia constitutiva” de la Cultura: ésta se instaura como ‘origen’ -el de la Ley- no violento para fundar *ecclesia*. La función del ritual del sacrificio y su excedente: el chivo expiatorio y el lugar que en él ocupan las clases subalternas.

Finalmente exponemos, algunas escenas que nos *muestran* operaciones de los medios de comunicación masiva, (mediante la producción de simbolismos dominantes para ‘representar’ lo ‘popular’) para establecer un “ritual” que es sintomático de las relaciones sociales en la actualidad. ‘Lo sintomático’ se lee a partir de que *esas* representaciones para materializarse en la escena mediática

---

<sup>3</sup> Define Grüner tal situación “por el hecho de que prácticamente todos son conscientes de sus consecuencias, pero prácticamente nadie puede (o quiere) hacer algo al respecto” (2002: 384).

como susceptibles de ser ‘visibilizadas’, deben *hacer* desaparecer la conflictividad atada a una “existencia” colectiva: individualización de un sujeto desapasionado que para entrar en la lógica del espectáculo responde desesperadamente al imperativo ‘sé mercancía -o al menos, *muere* en el intento<sup>4</sup>-. Finalizamos con algunas consideraciones generales que nos permiten retomar la importancia que aún tiene para el ejercicio de la crítica ideológica, un pensamiento materialista de la/s cultura/s populare/s como arena de lucha (de los sentidos y las prácticas) en el marco del capitalismo neocolonial, y aquellos *escamoteos* que nos posibiliten re-pensarlas.

**- Lo popular a través de las diversas producciones teóricas: la conflictividad enunciada bajo el supuesto de la Cultura**

*Sin crueldad (y sin violencia) no hay fiesta.*

*F. Nietzsche.*

Abrir este apartado con Nietzsche<sup>5</sup> nos permite, en primera instancia, instalar el problema que atraviesa todo el campo de los estudios sobre lo popular (y de la cultura en general): la posibilidad de *de/re/construir* esos saberes, esas prácticas más allá -o más acá- del *gesto que lo suprime* (De Certeau, 1999) -y de los ya reprimidos-. En segunda instancia, nos permite retomar y dar continuidad a un concepto un tanto esquivado -a la vez que esquivo-, un tanto *invisibilizado* -a la vez enmudecido-: el de la violencia constitutiva de la Cultura -diremos aquí (de la Moral, dice Nietzsche)-, Occidental, que retomaremos en el segundo apartado.

---

<sup>4</sup> Según Scribano (2007a) el *dictum* del capital en la actualidad es ‘sea mercancía y no muera en el intento’. Como desarrollaremos más adelante, y atado a la reflexión que dicha operación performa sobre las clases subalternas, se trata de subjetividades donde la segunda parte del *dictum* se invierte.

<sup>5</sup> Recordemos aquí que la expresión citada (en el segundo tratado de la Genealogía de la Moral) da cuenta de aquello humano, *demasiado humano*, que el autor rastrea en el corazón de todas las sociedades a lo largo de la historia: “(...) la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo lo ‘preludian’” (1994: 73).

Comencemos por decir, que cabría distinguir analíticamente, tres momentos de la producción teórica de los estudios sobre lo popular<sup>6</sup> -ese singularísimo ‘acto’ que lo constituye en objeto de interés para las Ciencias Sociales y Humanas-:

a) Un *momento precapitalista*: si bien la mirada de captura es un intento de salto hermenéutico sobre la historia, encontramos aquí a M. Bajtín (reconocido como el teórico ‘fundador’ del campo) y a C. Ginzburg reconstruyendo, por vías y estrategias diferentes, la cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento: una formación cultural con sus especificidades pero a la vez, en tensión y ambivalencia con la llamada ‘cultura alta u oficial’. Tensión que anuncia e instaura el carácter conflictivo de lo cultural. Más allá de sus propuestas teóricas y metodológicas en relación a la construcción de sus objetos, ambos autores coinciden no sólo en remarcar la importancia de la ‘mediación’ como posibilitante de toda reflexión sobre ‘lo popular’ (vía ‘*Rabelais*’ o vía ‘*Menocchio*’) sino también el carácter ‘material’ de las indagaciones realizadas a partir de las mismas.

b) Un segundo momento, del *desarrollo del capitalismo bajo la lógica de la conformación de los Estados-Nación*, donde el concepto de lo ‘popular’ se instrumentaliza, se operacionaliza para construir, en el imaginario social -que instaura la misma idea de territorio y soberanía- una “supuesta” y “homogénea” *identidad nacional*. Las clases subalternas, en especial, el campesinado -y en seria confrontación con el proletariado que ensanchaba las filas en los países del norte capitalista-, con sus tradiciones, prácticas y simbolismos, se establecía para los discursos dominantes de la época (especialmente el Romanticismo) en el material primordial para la construcción de esa Identidad. Procedimiento que planteaba un regreso a las ‘raíces’, a lo ‘folklórico’, como forma “pura” del Ser social en el marco de sociedades cada vez mas industrializadas y urbanas. En este marco (el del crecimiento demográfico y la acelerada industrialización y urbanización) surge como ‘grito’ toda la línea de los estudios culturales<sup>7</sup> ingleses

---

<sup>6</sup> La bibliografía considerada aquí es la provista por el seminario de “Cultura popular y cultura masiva’ antes referido, e incluye autores como M. Bajtín, W. Benjamin, S. Buck-Morss, P. Bourdieu, G. Debord, C. Ferrer, M. De Certeau, García Canclini, C. Ginzburg, S. Hall, Grignon y Passeron, Horkheimer y Adorno, R. Hoggart, Martín-Barbero, E. P. Thompson, sólo por citar algunos y con la intención de posibilitar el reconocimiento del lugar de lectura sobre lo ‘popular’ que presenta tal Seminario.

<sup>7</sup> No es nuestra intención aquí introducirnos en la compleja discusión sobre la constitución de estos estudios en relación a el campo de la producción teórica en

(R. Hoggart, E. P. Thompson, R. Williams y S. Hall), quienes abren ‘otro’ debate que posibilite instaurar una lectura sobre lo ‘popular’ –es decir, su historia, sus prácticas, sus consumos, sus productos- que incluya a las masas proletarias. Un escape a los determinismos de las lecturas dominantes de su época, que consideraren la cultura popular no sólo en su tensión con la ‘alta’ cultura, sino también, es sus particularidades y diferencias ‘internas’, en su *heterogeneidad* y en sus *mutaciones* (en especial aquellas sufridas por el desarrollo de los medios masivos de comunicación) y en el papel que ésta desempeña aún para pensar la lucha de clases. Donde aún, discutir las relaciones sociales, los modos de producción y propiedad de los medios, no eran temas ajenos a la discusión sobre la cultura.

También podríamos ubicar aquí (mucho más acá si pensáramos ‘cronológicamente’ los desarrollos) la producción del italiano Antonio Gramsci (cuyos ecos se hacen sentir con toda su fuerza en la Escuela de Birmingham) que en otra clave de lectura, pero en la misma dirección, colocaba a las clases subalternas en el centro del escenario para pensar la transformación social. El *sentido común* y el *Lenguaje* (como prácticas materiales y significantes) se anunciaban como campo de lucha al que, los intelectuales no podían dejar en manos de las clases dominantes. En el límite de este periodo, encontramos al pensador francés Michel de Certeau, con sus *estrategias* y *tácticas* para pensar la tensión entre la configuración de la Cultura y aquellas prácticas culturales en el marco de la vida cotidiana (es decir, esas ‘micro-políticas’ que buscan contrarrestar la sensación de omnipresencia del poder y su carácter determinante en las relaciones sociales, culturales e incluso, íntimas e individuales).

Podemos decir que en este periodo de producción sobre lo popular, la Cultura a la vez que se constituye en campo de batalla para pensar puntos de fuga a los determinismos dominantes del momento, se vuelve un proceso cada

---

general, a las conexiones con sus condiciones de producción históricas y, a sus efectos (intuidos o no) en la política (en especial de la ‘derecha’) y en sus posteriores desarrollos teóricos (en especial, la línea norteamericana) -discusión sobre la cual, admitimos sólo tener un superficial conocimiento a partir de ciertas lecturas que hemos realizado de F. Jameson, S. Žižek y E. Grüner- sino más bien inscribirlos como una instancia donde los estudios sobre lo popular adquieren nuevas dimensiones, caracterizaciones e interpretaciones. Dentro del campo general, los coloca como umbral por el cual, todavía, se dirimen (entre el límite y el pasaje) ciertas consideraciones legitimadas -pero no por ello fundamentales- del pensamiento sobre las clases subalternas.

vez más complejo -en sus dimensiones específicas como objeto de las Ciencias- debido a los quiebres producidos por el desarrollo de la técnica,<sup>8</sup> y las tecnologías de comunicación masiva que modificaban todas las prácticas sociales. Este también es el momento en se produce cierta ‘autonomía’ de lo cultural en relación a otras dimensiones que daban cuenta de la Vida;

c) Un tercer momento, que incluiría el ‘actual’, de *la transformación del capital a escala mundial* (sistema-mundo, “globalización” con todos los recaudos del término, etc.), donde lo popular se complejiza más, se *desvirtúa* (en el sentido literal de palabra), se vuelve inasible -analíticamente- en su supuesta simbiosis con la ‘cultura de masas’: confunde y hace confundir (popular, populismo, popularidad). Eso da cuenta de las diversas miradas teóricas que intentan captar la especificidad del fenómeno (de ‘los apocalípticos o integrados’ de Eco, pasando por la discusión de los frankfurtianos Benjamin/Adorno, la teoría de mediación de Martín-Barbero, hasta la idea de ‘hibridez’ de García-Canclini). Este momento es clave para comprender ciertos desacoples entre las dinámicas de la producción social/ producción cultural, el lugar del sujeto histórico que demarcaba la importancia de seguir analizando la tensión entre simbolismos/prácticas/posiciones dominantes-dominados en la sociedad, y los nuevos encuadres interpretativos que la introducción de nociones como “diferencia”, “hibridación”, “mestizaje”, “mixturación”, instalan en el Mercado académico sobre los estudios de lo popular. Y sus consecuencias.

En síntesis, sin bien tal distinción temporal se ofrece como posibilidad descriptivo-analítica no responde a un orden cronológico de la aparición de las producciones discursivas en torno a las diferentes problemáticas. Lo que nos interesa para el fin del presente escrito es dar cuenta de que hubo un primer momento de producción del objeto ‘cultura popular’ como ‘Una’, como ‘totalidad’ que daba cuenta de configuraciones culturales que en tanto tal, se presentaba en el campo social en tensión y ambivalencia, con otra cultura ‘oficial’; un segundo momento donde se comienza a pensar la cultura popular en su heterogeneidad de prácticas, productos y consumos, es decir, en su diversidad de fuerzas también en relación a una cultura ‘oficial’ o ‘dominante’. Por último, el tercer momento donde la complejidad del campo cultural

---

<sup>8</sup> Fenómenos como la Imprenta, la Reforma y el proceso de Industrialización, ya eran significativos para replantear la problemática cultural cada vez más afectada por la inserción del concepto de masificación de la producción, circulación y acceso a diversos productos y prácticas culturales.

parecería no requerir de tales distinciones (Cultura Popular/Oficial sintetizadas en la Cultura de Masas) ya que la Cultura es ‘una sola’. Esa ‘falsa totalidad’ que vendrán a denunciar los Cultural Studies y la teoría postcolonial, pero que de modos intersticiales –y con anterioridad- venían exponiendo los principales representantes de la Escuela de Frankfurt. Si hay ‘un antes y un después’ de la cultura de masas, ese después será *fundamentalmente* diferente según el lugar (incluso cuando sea ‘vacío’) que *se le otorgue* a las clases subalternas en este nuevo escenario social.

Esta breve introducción nos muestra, en sus convergencias/divergencias que el objeto ‘de lo popular’ se configura a través de una mirada ‘transdisciplinaria’ (ya que va de la crítica literaria, pasa por la sociología de la cultura, la economía política, la historia y hasta la filosofía) que *funda* la Cultura Popular, primero como fenómeno social pertinente de ser analizado por el carácter dialéctico que siempre lo atraviesa en relación a diferentes dimensiones y dominios de ‘lo social’, y segundo, porque éste siempre se presenta como campo de/en ‘disputa’<sup>9</sup>. Espacio atravesado por fuerzas que, bajo la *tensión* y de *conflicto* -no resolutivo-, marca los límites que establecen la imposibilidad de pensarlo por fuera de ellos. Reconocer esa imposibilidad es un comienzo trágico -en el sentido amplio-.

Pero ¿qué significa retomar lo *trágico* como herramienta de análisis crítico de un saber/poder determinado socio-culturalmente? ¿Acaso la cultura popular (y sus plurales) escapa de este principio fundador de toda la cultura occidental, es decir, a su constitutivo carácter violento? Y si no escapa ¿qué mirada nos devuelve después de leerlas bajo esta clave en el marco del capitalismo tal cual hoy lo vivenciamos -o soportamos y ‘deseamos’-?

---

<sup>9</sup> Pierre Bourdieu, en su texto ‘Los usos del pueblo’ (1996) permite esta ‘intervención interpretativa’ que evidencia la manera en que a partir de diferentes estrategias – discursivas y no discursivas- estos ‘usos’ permiten instalar sujetos en la puja del campo intelectual, en el marco de su propia situación de ‘oprimidos’, ‘dominados’. Es decir, el campo de ‘lo popular’ – ¿cabe recordarlo?- se inscribe en ese espacio/tiempo de lo social que caracteriza una época determinada, que refiere a modos de producción, a relaciones de producción (materiales y simbólicas) y a las condiciones que tal proceso genera, que la historización de esta especie de compartimiento estanco que representaría un saber/poder sobre lo popular, debe silenciarse en su carácter de ‘origen’, para poder efectivamente constituirse como práctica. El carácter ideológico del signo del que nos hablaba Bajtín.

**- Lo trágico como ‘origen’ de la Cultura: la violencia constitutiva y el chivo expiatorio. Su vinculación con las clases subalternas**

*No parece haber demasiada necesidad de disfrazar una ‘realidad’ que nadie se propone transformar, en tanto ha logrado legitimarse como la única posible, y quizá, la única deseable.  
Eduardo Grüner.*

E. Grüner en su libro *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002a) despliega una mirada crítica sobre el desarrollo (y las implicancias) de los ‘Estudios Culturales’ -en sus diversas vertientes- y el de la Teoría Postcolonial sin dejar de señalar, la trascendencia de los mismos en las derivas del pensamiento social, político y filosófico del último medio siglo. En una especie de ‘instalación’ de la problemática de los *fundamentos* de la historia (concebida ésta -en el sentido benjaminiano- en su carácter ‘constructivo’, que se opone a esa visión/versión absoluta y lineal de la Historia tejida por la idea de Progreso: mediante una operación de ‘recuperación selectiva’ y crítica del pasado para hacerlos ‘relampaguear en el instante de peligro’) reintroduce -quizás porque durante mucho tiempo permaneció en las tinieblas de ‘un olvido’ intencionado, o un ‘lapsus’ en el sentido freudiano- la categoría de *lo trágico* como fundamento del ‘comienzo’ -que problematiza la noción de ‘origen’- de la Cultura Occidental<sup>10</sup>.

Tal instancia *fundadora*, donde se da una suerte de pasaje entre el ‘mito’ a una ‘autoconciencia ficcional’ (la tragedia supone ya una estructura intencional que no es solamente la transcripción elaborada poéticamente del mito sino una estructura de ‘representación’ -de distancia simbólica- del mismo) por donde se traman, conformando un *nudo*, ‘lo poético’, ‘lo religioso’ y ‘lo político’. Estas tres dimensiones expresivas dan ‘origen’ -esta vez sí, ya producida la naturalización de la Historia- a la Cultura tal cual se nos presenta.

La tragedia griega como este ‘nudo de origen’, siguiendo al autor, expresa tres cuestiones fundamentales que son a la vez la posibilidad de retomar el conflicto del ‘origen’: 1) el de una *simbolización fundante* que trabaja la lengua pero la excede; 2) la *creación de una comunidad* -aquello que ata, une hace lazo social- como *eclesia*, es decir, lo religioso; 3) la del *carácter fundante de lo político* que refiere

---

<sup>10</sup> También consideraremos aquí los desarrollado por el autor “La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político” (2002b).

a la oposición, al conflicto -en principio irresoluble- entre dos componentes: oikos/polis. Ello para ‘intercalar otra versión’ (¿no es acaso eso ‘intervenir?’) en una época que, como la justicia –ciega, sorda y muda-, ha clausurado el proceso de producción de interpretaciones sobre la ‘realidad’<sup>11</sup>, recortando los límites potenciales del horizonte de posibilidades (y de la necesidad) de *pensar lo impensable*.

Es precisamente porque lo trágico se define en relación a lo irresoluble del *conflicto* -es decir, que necesita suprimir uno de los términos en disputa: o hay oikos, o hay polis-, y lo *actualiza en su repetición* (el ritual), que toda la Historia de occidente<sup>12</sup> ha sido una serie de intentos de represión o forclusión de esa violencia originaria: la que retorna, una y otra vez, bajo diversos ropajes.<sup>13</sup>

Ese ‘*acto de violencia fundacional*’, dice el autor siguiendo las huellas de Freud, Girard y Burkert, se explica por su rol ‘religioso’ (esta idea que arriba enunciábamos como ‘producir comunidad’) que evitaría anticipadamente (porque ya es Ley) una violencia mayor, ‘generalizada’. Violencia de *todos contra todos* que, el ‘contrato social’ de Hobbes -o Leviatán-, pretende contrarrestar.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, asociando determinadamente, la cuestión de los fundamentos a la de los ‘fundamentalismos’, recuerda Grüner.

<sup>12</sup> Planteándose a sí misma como ‘punto originario’, no violento, que se traduce en la idea del florecimiento racional de la ‘civilización occidental’. En este sentido, Edipo -desarrolla Grüner en el texto citado- es en realidad el gesto moderno por medio del cual se instaura la razón instrumental como lógica que constituye el pensamiento y la experiencia que hacen del Individuo y el Logos un indivisible, originando ese principio escurridizo de la instauración de toda la política Moderna. Es el único héroe de la mitología que no recurre a los dioses ni a la fuerza para resolver su problema: lo hace mediante la Razón.

<sup>13</sup> Dice al respecto Derrida (2001): “Podemos detener la crueldad sangrienta (...) pero según Nietzsche o Freud, una crueldad psíquica las suplirá siempre inventando nuevos recursos. Una crueldad psíquica seguirá siendo desde luego una crueldad de la phyché, un estado del alma, por lo tanto de lo vivo, pero una crueldad no sangrienta.” (10-11).

<sup>14</sup> En este sentido, tal como desarrolla Espósito en su libro *Communitas* (2003): “Para Hobbes el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral en el mejor de los regímenes” (57). El mismo Hobbes veía en ese miedo ‘originario’ la posibilidad de fundación del contrato social. Renunciar a la potencialidad del ejercicio de la muerte, y al resguardo de la propia, es la garantía, ya hecha ley (es decir, anulado su carácter de violencia

El carácter repetitivo del ‘ritual’ instaura, sin enunciarlo como tal, el conflicto entre Estado/Cultura/Comunidad/Violencia que hace posible la existencia de la Ley, bajo ese olvido del ‘crimen cometido en común’. Ese símbolo que se constituye en fundamento es ‘el ritual del Sacrificio’: expiación por recuerdo de la ‘culpa’, que debe condensarse en ‘*um*’ expiatorio para que la ley opere en la oclusión del acto ritualizado de la violencia: la emergencia del ‘chivo expiatorio’. Pero ¿cómo se configura ese chivo expiatorio, o sobre qué procedimientos de exclusión anticipatorio pueden, ciertas corporalidades y no otras, encarnar tal función?<sup>15</sup> Dice Grüner:

Ese Otro forcluido en su propio origen (le hemos dado muchos nombres: el colonizado, la mujer, el proletario y todas las formas imaginables de opresión y exclusión) es, en su propia matriz, la tragedia desconocida, y tematizada por Freud, en la ‘división del sujeto’ (2002a: 309).

En esta *intencionalidad* con el ‘otro’/ lo ‘Otro’ se inscribe en principio la problemática del chivo expiatorio: incluye a la vez la dialéctica de otredad/mismidad constitutiva de toda idea de sujeto a la vez que expresa la materialización de un estado de la *sensibilidad social*, o mejor dicho, de los aspectos dominantes de unas sensibilidades sociales que estableciendo una “totalidad”<sup>16</sup>, genera el principio de *exclusión*: los excedentes.

Precisamente ésta ha sido una de las problemáticas centrales del pensamiento del siglo que nos precede, es decir, el problema de la

---

instauradora) del acuerdo social donde se delega el poder a una nueva figura institucional: el Estado. El miedo aparece así como la razón de Estado.

<sup>15</sup> Luego analizaremos si efectivamente se trata de un ritual en el sentido ‘original’ del sacrificio que encuentra en la configuración del chivo expiatorio, el *ligare*, es decir, que permite la fundación de la comunidad (y que pertenece al orden de lo Sagrado) o de una ritual fallido, fracasado (sustentado en la lógica de la Religión -de la mercancía-como fundamento de la “ligación”).

<sup>16</sup> Más que la otredad en términos de negatividad de la diferencia, seguimos aquí también la idea de Grüner que el problema radicaría en la imposibilidad de tolerar la ‘ semejanza’ lo que produce la invención de una diferencia absoluta, que universalice -fetichísticamente- un rasgo particular y lo eleva a rango ontológico (“*es* pobre”). Luego desarrollaremos esta idea y sus consecuencias. (cfr. Grüner 2002b).

*alteridad/ traductibilidad* que en parte, el giro lingüístico, reactualiza.<sup>17</sup> E. Grüner, realiza una operación de *desmontaje* de lo que llama ‘ilusión de transparencia comunicativa’, registrando ‘cuatro *loci*’ sobre la imposibilidad de tal ‘captura’: 1) *La escritura, teórica o ficcional, de Jean-Paul Sartre* centrada en la idea de ‘*el infierno es el Otro*’; 2) *La teoría psicoanalítica de Lacan*, donde el Otro siempre ocupa el lugar de la ley, el lenguaje, de ‘*lo Simbólico estrictamente inalcanzable*’, imponiéndose así las múltiples fracturas (del sujeto y del objeto); 3) *Los estudios culturales y la teoría postcolonial*, el ‘Otro’ aquí siempre designa el incomodo lugar de la Cultura, ajena, ‘*impropia*’ que nunca se llegará a comprender y; 4) *La teoría de la traducción*, el ‘Otro’ siempre es metáfora, texto intraducible ‘*que conserva un núcleo de (sin)sentido en deslizamiento perpetuo*’ (Grüner, 2002a: 325-326). De todo ello se deriva la pertinencia de la pregunta del autor sobre la posibilidad y la *deseabilidad* de una total transparencia en la comunicación.

Todo procedimiento de ‘captura’ de la ‘otredad’ (o al menos sus intentos) es una anticipación violenta de ‘congelamiento’ de una materialidad que sólo es efectiva en tanto sostiene, *fundamenta* lo ‘Uno’, lo ‘Mismo’. Y en ese sentido podríamos hablar de ‘transparencia’. Y es precisamente la estrategia de esa factible ‘captura’ la que requiere para legitimar su *función*, del ritual del sacrificio: *una materialidad corporal* (sea éste de naturaleza humana, animal, donde la sangre es símbolo de la alianza) que suture la culpa del crimen ‘original’ e instaure la soberanía de la ley que evite el conflicto generalizado. Podemos intuir que en las relaciones sociales vigentes, quienes más se acercan a la imagen del chivo, son aquellos que instituyen el complejo y naturalizado lexema de ‘los pobres’ –y no las clases subalternas-: es decir, corporalidades que para ganar status ontológico, deben ‘hacer carne’ los *sentidos* socialmente producidos. Otra intuición es que deben hacerlo por medio de la repetición de “mecanismos de soportabilidad” social<sup>18</sup>. Es decir, asumir el ‘rol’ (y no *la función*) de ‘encarnar’ el medio para la expiación social.

---

<sup>17</sup> Cabe destacar aquí cuando Grüner llama la atención acerca de la importancia del mismo en otros autores -como Gramsci y su astucia y pertinencia de plantear la importancia del lenguaje y la cultura en la configuración de las hegemonías- que es ‘*muy anterior* al descubrimiento de tal giro lingüístico por el estructuralismo y es postestructuralismo’ (2002a: 91).

<sup>18</sup> Tal concepto es desarrollado por Adrián Scribano (2007b) y refiere a los mecanismos que dispone de aquellas prácticas que le permiten a los sujetos evitar el conflicto social. Estos conjuntamente con los dispositivos de regulación de las sensaciones (los procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y

Es por ello que apostar a lo trágico -parafraseando a Grüner- como teoría que da cuenta del ‘conflicto fundante de lo político entre el Caos del goce sin ataduras y el Orden de la regla que se articula en el ritual del sacrificio, no es hacer teología racional de lo sagrado sino más bien, una teoría materialista y política’<sup>19</sup> que busque re-fundar *ecclesia* en la actualidad, pero en otros sentidos. ¿Por qué entonces, es urgente replantear la cuestión de la alteridad (que es conflicto de *clases* en principio, pero que dentro de cada orden del discurso, en todas sus microfísicas del poder/saber, instaura, a su vez, *su* propio “otro”)? Adelantamos entonces una hipótesis: estamos ante una versión del ‘ritual del sacrificio’ que ‘cree’ seguir suturando el fundamento violento de la cultura y la sociedad, con sus ‘débiles’ re-ligaciones simbólicas espontáneas, materializando a las clases subalternas como chivo expiatorio, para lo cual debe ‘vaciarlas’ de su carácter material y conflictual -espiritualizándolas-. Este proceso de doble oclusión, hace que el ‘objeto del ritual’ devuelva, existencialmente, la violencia originaria, en toda su potencia. Pero ¿Cómo es posible re-presentar ‘lo popular’ en sujetos desclasados en la actualidad?

**-Una lectura sintomal de algunas escenas que (re)presentan el chivo expiatorio: el lugar de las clases subalternas en el rito mediático**

*(...) he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y la divinización siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen). F. Nietzsche.*

Vemos con cierta “naturalidad” en la *escena fantasma* de la televisión (González Requena, 1995), especialmente en aquellos programas llamados ‘de entretenimiento’ (¿de quién? ¿para quién? y ¿en qué sentido?) diversos *procedimientos* que ponen en escena sujetos *des-corporizados* (nada remite a su situación en el marco de sociedades desiguales o a sus condiciones de existencia) y vueltos a *re-corporizar* (porque bajo la lupa del consumo, *somos* ‘todos iguales’) en una cadena de imágenes que luego circulan con estatus propio en la escena social como *lo* ‘real’. Es decir, los medios de comunicación

---

distribuidas) conforman una de las estrategias del capitalismo actual que genera un entramado particular de cuerpo-sensación-dominación, tendiente a evadir el conflicto.

<sup>19</sup> Cfr. Grüner (2002b: 20).

al establecer una narrativa dominante sobre los sujetos-objeto de sus construcciones discursivas, realizan “ontologizaciones”: continuamente esos cuerpos ‘otros’ que hacen su aparición esporádica en el medio masivo se muestran en un carácter concluso: *son*, de determinada manera.<sup>20</sup>

Esto implica una primera inversión en relación a las posibilidades de conocimiento del otro: la experiencia de contacto/encuentro ya no es necesaria, porque esos espectros que circulan en el espacio mediático, ya son una experiencia, una relación social y por tanto, susceptible de configurar conocimiento ‘verdadero’ en torno a esas figuras excluidas del espacio social más amplio. En el espacio-tiempo del consumo de la tele-audiencia, la ficción que se sostiene es la de la *igualdad* entre los diferentes. Ficción que sólo se quiebra cuando esos cuerpos ‘otros’ irrumpen, ‘arrebataando’ o ‘chocando’ -en el sentido de indicialidad peirceana- como experiencia fáctica en el espacio social ‘Real’.

Para *desmontar* en principio tales operaciones ideológicas que se sostienen en particulares tramas discursivas, debemos reencuadrarlas bajo el carácter *violento* que funda la idea de sostener que vivimos (es decir, sentimos, pensamos, actuamos) en sociedades clasistas (definidas por la desigualdad –material en principio- y no en la mera la diferencia). Prestamos así especial atención, a aquellos sentidos socialmente producidos (y en esta dirección los *mass media* siguen siendo un lugar central para el análisis y la crítica ideológica) sobre las clases subalternas que configuran un discurso que podríamos caracterizar como ‘anal-expulsivo’<sup>21</sup>: presente en todos los formatos y géneros de los medios

---

<sup>20</sup> Nos referimos aquí a la producción de la “realidad” de los discursos mediáticos -esas ‘falsas totalizaciones’ que para operar efectivamente deben anular sus propias condiciones de producción- que nos *recuerdan* (bajo diversas designaciones que son claras *trasposiciones categoriales* (Bleichmar, 2004)), quién es quién en la sociedad argentina: quién representa peligro, quién nos somete a un miedo generalizado (¿qué significa sino el discurso sobre la seguridad?), a una latencia de la muerte que rasguña la puerta de ‘tu’ hogar, que se traduce en toda una serie de imágenes identificatorias y acusatorias.

<sup>21</sup> Expresa Freud en el “Malestar de la cultura”: “El factor social encargado de imponer nuevas transformaciones al erotismo anal, se expresa en el hecho de que, a pesar de todos los progresos realizados por el hombre, el olor de los propios excrementos apenas le resulta repugnante, efecto que le ocasionan tan sólo las excreciones de los demás. Por consiguiente, el individuo sucio, es decir, el que no oculta sus excrementos, ofende al prójimo, le niega toda consideración, cosa que, por otra parte también expresan las injurias más groseras y corrientes” (nota 17). En este sentido, el discurso

/pero también las ‘confesiones’ que se producen dentro del ómnibus urbano como eco de ellos/ “encuentran” (porque ya ingresaron al campo de lo ontologizado-naturalizado) en la acentuación de ciertos contornos de la figura de los ‘pobres’ (por sus mismas condiciones de existencia y habitancia -“son sucios”, “son promiscuos”, ‘son delincuentes’, ‘son vagos’, ‘viven en ranchos’, ‘viven como chanchos’, etc.-), el material de base para producir un manual de moral, ética y “buenas costumbres” en nuestra sociedad. Es decir, como principio excluyente que funda lo alto/lo bajo, lo bueno/lo malo, lo distinguido/lo burdo -o ‘lo grasa’ en nuestro caso- como campo de dominio e imposición de ciertos simbolismos culturales (para identificar e identificarse).

Y desde la *doxa* -esa que nunca deberíamos dejar de problematizar, o al menos no desde Gramsci- las ‘cosas que muestran en la televisión son las cosas que efectivamente *pasan*, ergo, son ciertas’. Es en el consumo indiscriminado de *la dulce mercancía de la diferencia*, que se registra una nueva forma de ‘antropofagia’ social: la ‘*caricaturización*’ del otro (siempre *desclasado*) hasta extremos impensables para posibilitar la “fiesta” de otros.

Por un lado, tenemos a ‘Policías en Acción’ donde las ‘clases subalternas’ son objeto de la peor *animalización*, ya que, en principio, implica la puesta en escena de ese *cruel* espectáculo persecutorio, acusatorio, aplastante, asfixiante que acontece, por decirlo metafóricamente, entre ‘el gato y el ratón’, que culmina en el acto -nada inocente- de ser *devorado* por la ‘risa cruel’ de las clases dominantes<sup>22</sup> que ‘lo miran por tv’. Por el otro -que en realidad es *el mismo*-, tenemos a ‘ShowMatch’ o su “repetición renovada” en el año 2009 (donde *lo viejo se reactualiza como ‘novedad’, y no como ‘residuo’!*), donde, desde hace tiempo, se sostiene un mandato “transclasista” bajo el lexema de los ‘sueños’ -aunque seamos partícipes en ellos de las peores *pesadillas*-.<sup>23</sup> Borrada la lógica de los derechos, instituido el conductor (y su productora) en donante activo de la relación de intercambio que implica al ‘otro’ exponiéndose a sí mismo

---

de ‘la inseguridad’, ‘la violencia de jóvenes’, ‘del miedo generalizado’, ‘de la desconfianza’ pero también de la ‘solidaridad’, ‘la condescendencia y la pena’, siempre encuentran el mismo rostro como objeto.

<sup>22</sup> Esta idea fue ampliamente sostenida y desarrollada por María Eugenia Boito, en la tesis de Doctorado titulada “Alterida(es) de clase(s) en el espacio social contemporáneo. El orden solidario como mandato transclasista y la emergencia de heterogéneas figuras de la crueldad de clase. Descripción y análisis de algunas escenas televisivas (2006-2007)”, defendida en el 2008 bajo la dirección del Dr. Adrián Scribano.

<sup>23</sup> *Cfr.* Boito, E. (2005; 2007; 2008).

(bailando, patinando o cantando) como *mercancía* (aunque se muestre como ‘soñador’), se activa la maquinaria del rito mediático. Rito que “divierte” más aún cuando la mercancía se dulcifica por la mirada ‘condescendiente’ del otro, no de clase, sino que porta un *modo* de vida diferente.

En este marco, todo sujeto susceptible de ser ‘individualizado’ -es decir, que pasa el tamiz de la pertenencia de clase y la deja allí-, capaz de mostrar-se como *carente* -en algún sentido- (y aquí el sueño ocupa el “equivalente general” de las carencias que hace tabla raza a las condiciones de existencia y a toda la experiencia de los sujetos) puede participar del espectáculo: pero a los *costos* que implica la renuncia ficticia de jugar/competir *como siendo* iguales a todos.

Retengamos por un instante la siguiente imagen: la de Nina Peloso<sup>24</sup> ‘Bailando por un sueño’ (emisión 2007). Digamos que en su controvertida figura se encarna esa materialidad del sentido social que representa lo ‘popular’ en la Argentina, en su versión conflictiva (en un primer momento, ya que también todos somos ‘tolerantes’): ‘*piquetera*’ -remite a su participación en un colectivo-, ‘*pobre*’ -remite a sus condiciones materiales de existencia-, ‘*grosera*’, ‘*desagradable*’ -ambos remiten a cuestiones como “el gusto”, “el tacto social”, es decir, a hábitos y prácticas culturales valorados desde una axiología determinada-. A medida que avanza su participación en el programa, vemos el corrimiento inverso en la presentación de su persona: si es o fue “piquetera” parece haber quedado en un olvido. Ella sueña -y hasta ella olvida su condición- como todos los demás y eso no responde a una cuestión de clase. Aunque esta siga operando intersticialmente para dotar de una dinámica antagonista que sirve al entretenimiento.

Para poder entrar como jugadora en esta lógica, tiene que dejar de *ser* representante ‘de’ (y es un procedimiento que se realiza por la misma

---

<sup>24</sup> En realidad escogido por representatividad del carácter masivo de los efectos de su participación, aunque claro que podríamos escoger otros. Nina Peloso, era hasta ese entonces la mujer del dirigente piquetero Raúl Castells y militante del movimiento piquetero. Ambos crearon el ‘Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados’. Fue candidata a senadora nacional en el 2005 y a vicepresidenta de la Nación -junto a su marido- en el 2007. De allí que la selección está en el hecho del cruce, al menos tentador, de aplicar una lectura ‘válida’, aun cuando simplemente ejemplificadora -era piquetera, reclamaba derechos/es una mujer pública, participa de un show-, reconstruida/presentada por los medios de comunicación del país, al decir que baila ‘por un sueño’ desconociendo todo el trasfondo de las transformaciones socio-políticas en la Argentina.

posibilidad de decir y decir-*se*, es decir, en tanto se instituye en vocera ‘de’) y *ser* simplemente Nina Peloso (que no silencia su experiencia de vida pero que, al enunciarla bajo la luz de la maquinaria del espectáculo, es individualizada como una historia desconectada de sus articulaciones colectivas). Ella debe ser *representada*: convertida en mercancía, deber ser *fetichizada* para ser consumida por esas otras “gentes” que aparecen también de su mano, en la escena televisiva como ‘la gente común’ (esa que come ‘torta frita’ en vez de ‘tiramisú’<sup>25</sup> -lo que se presenta como un posible “conflicto” en el programa, lo que no es un dato menor-). A su vez, ‘la gente humilde’ también es susceptible de transformarse en *fan* y no sólo en material a ser contenido por las columnas de los informativos policiales. Esto dentro de la escena televisiva: al salir a la ‘real-realidad’, a ese cronotopo que nos enfrenta ya no como diferentes y fuera del canal 13 se rompen autos, y se amenazan a los jurados, *obviamente* los responsables de tal acto de ‘vandalismo’ no puede asociarse a quién prepara y come ¡‘tiramisú’!

Vemos en esta descripción de una escena, que las “clases subalternas” sólo se hacen visibles *pornográficamente*<sup>26</sup> a partir de invisibilizar su potencial creador/transformador como colectivo: aparecen (tanto en el discurso del conductor como en el paneo/edición de ‘imágenes’ en el plató -de la ‘gente humilde’ que acompaña cada performance de Nina Peloso en ‘vivo’-) bajo la forma *objetiva* de ‘sectores sociales marginales’, ‘estratos bajos’ o, simplemente como ‘pobres’, ‘pobres gentes pobres’ condición natural de sus existencias. Ese mostrar ‘sin tapujos’ (lo que ‘les’ gusta -la torta frita-, los que los acompañan -la gente con carteles que indican su espacio de militancia-, en definitiva, lo que *son*) ocluye por la misma mediación técnica, la posibilidad de un reencuadre politizado de la situación que, atravesada por la lógica espectacular, la define (y define los objetos/sujetos dentro de ella) y la delimita como en un ‘siempre así’.

---

<sup>25</sup> Esta antinomia se presenta una y otra vez en el programa televisivo como síntesis del conflicto entre sujetos con ‘estilos de vida’ *diferentes*: aquellos que gustan de la torta frita/aquellos que gustan del tiramisú. E incluso se juega con la intercambiabilidad de los mismos como acto ‘solidario’.

<sup>26</sup> Dice al respecto Scribano (2007a): “La acción de los que tienen, de los que pueden, de los que no tienen que pedir permiso, de los que hablan y son escuchados, deviene todos los días -y más evidentemente- en un hacer sin tapujos. Es decir, en una pornografía de la explotación donde nada se oculta, donde nada queda velado, donde todo se muestra; donde la inversión, la oclusión y des-subjetivación de las fantasías sociales elaborar el soportar y el tolerar de modo más cristalino y sistemático (10).

Si hiciéramos una lectura ‘relámpago’ del estado actual de la sensación/sensibilidad(es) sociales<sup>27</sup>, bajo este encuadre, podemos entender la operación del ritual de sacrificio que ya no necesita ‘escondarse’ o ‘reprimirse’ como tal para operar: en este sentido el ritual es más pornográfico que nunca. Entonces vuelve la pregunta acerca de si efectivamente cumple su función de re-fundar (lo que justificaría en parte su violencia olvidada, y la actualizada en diversas formas otras).

Naturalizada la culpa en ese ‘otro’ (el/los pobres -y antes, todos los otros-), de ahora en más el ‘chivo expiatorio’ cristalizado como representante del ‘pecado original’ de las sociedades que posibilitaría la convivencia pacífica de todos, el asunto estaría cerrado. Pero ¿no nos encontramos *aún* ante un estado de violencia generalizada, de inseguridad, de malestar general (que incluso nos da argumento para pedir -a cualquier hora, en cualquier lugar, y sin ninguna mediación más que el de la propia emoción- que se instale “la pena de muerte” en nuestro país)? Es decir, si hubiera al menos una ‘sensación’ de aplacamiento (por que el chivo expiatorio existe) de la violencia constitutiva y no una sensación de renovación radicalizada de la misma (que a la vez es generada por el mismo chivo expiatorio)... ¿qué es lo que sucede? ¿Puede encarnar la figura del chivo expiatorio esta doble función contradictoria de ocluir la violencia y producirla al mismo tiempo sin cumplir la función del ritual? Si y no. La violencia es *constitutiva*, de allí que el chivo nunca ‘cierra’ sino que es relanzado al infinito en la posibilidad de inscripción de innumerables cuerpos y rostros. De allí que la pregunta se desliza siempre hacia la posibilidad del gesto violento de fundar *ecclesia*, y de cómo. Es decir, sólo si el chivo expiatorio de alguna manera se ‘espiritualiza’ -perdiendo toda su materialidad- puede garantizar la ficción del ‘bienestar de la población’, en tanto a la vez, en su constitución material se transforme en herramienta y objeto de los *dispositivos de seguridad*.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Desde el Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social del CIECS-UE/CONICET desde hace varios años se vienen desarrollando un posible diagnóstico y descripción del régimen de sensibilidad social actoral en el marco del capitalismo neo-colonial y su vivencialidad en sociedades periféricas como las de América Latina. Cfr. Scribano, A. (2007a; 2007b; 2009a; 2009 b, entre otros).

<sup>28</sup> Es decir, aquel dispositivo que a decir de Foucault “consiste en apoyarse en los detalles, no valorados en sí mismos como bien o mal y tomados en cambio como procesos necesarios e inevitables de procesos de la naturaleza en sentido lato” (2006: 67).

Es en la idea de “comunidad global” -esa en la que todos somos iguales ante el consumo-como fundamento trágico (en el sentido patético) que posibilita este ritual de sacrificio *fallido* ya que hipervisibiliza la violencia como catarsis donde lo pornográfico -como goce escópico- estructura la grilla de programación de los medios de comunicación, sublimando la sensibilidad social de manera mercantil //¿acaso la solidaridad transclasista no sería también un imposible? Y sin embargo ¿no la vemos en todas partes en esta nueva ‘sociedad de la gente’?//, atando-*se* esporádicamente a intereses específicos sin un trasfondo político que replantee, o mejor dicho, que ‘tematice, críticamente, las reglas de juego vigentes.

“Comunidad” que sólo al ser nombrada ‘existe’ -y aún produce sensaciones de placer, aunque sea cruel placer- pero que no produce ligazón (en el sentido religioso de *ligare* = hacer ecclesia). Repetición actualizada del ritual del sacrificio que, des-ligado de su función fundacional, reprimidas las huellas del recuerdo del conflicto primario entre Orden y Caos, dulcificada la violencia de mano de la “razón” como versión de ‘una’ realidad (porque los violentos son ‘ellos’, porque son ‘los que se drogan’, ‘los que roban’, ‘los que matan por una zapatilla’, ‘los que coartan la libre circulación’, ‘los que siempre están pidiendo lo que deben ganarse trabajando’, son sólo algunos ejemplos) que es innegable por que es “natural”. El ‘chivo expiatorio’ para cargar con la expiación debe mostrar bajo nuevas modalidades de crueldad, su sangre. Lo único visible/risible.

### **-Cuando el chivo se ‘enchiva’<sup>29</sup>: algunas consideraciones finales que posibiliten lecturas tajeantes de las escenas mediáticas**

*Puede ser saludable, particularmente para intelectuales culturales, recordar cada tanto (en distintos momentos históricos) que la cultura es funcional socialmente, que está al servicio de las instituciones y que su barniz de ocio o de estética, su apariencia reconstituyente o incluso utópica, resulta falsa y es un señuelo. F. Jameson.*

---

<sup>29</sup> Dicha expresión se utiliza en la argentina (y en otros países de Latinoamérica) para expresar un estado de cólera, de furia.

¿Si el mayor éxito -como expresa Grüner<sup>30</sup>- de la *ideología* de la ‘globalización’ es precisamente el deslizamiento de lo que podrían ser nuevas y refrescantes formas de búsqueda de un *ritual fundacional* comunitario y ‘popular’ -que haciendo de necesidad virtud, viera en los ‘vacíos’ identitarios generados por la mundialización una oportunidad de surgimiento de un nuevo Imaginario-hacia un nacionalismo religioso (y no sagrado) que solo puede producir sacrificios falsos o fallidos -con sus consecuencias horrorosas-? Y también ¿cómo podemos batallar de las manos enemigas la potestad de configurar las clases subalternas como chivo expiatorio que instituido en fetiche mercantil se consume bajo la risa cruel o la naturalización individualizada de sus carencias? ¿Cómo restituir el lugar conflicto de lo popular, cuando éste, como por arte de magia, ha sido convertido *falsamente* en lo hegemónico? Y si esto efectivamente fuera así, ¿de que sirve seguir pensando lo popular?

Nuestra posición ha intentado ser clara al respecto. En la primera parte historizamos -generalmente- el campo de lo popular que confirma su lugar de conflicto. De irresoluble conflicto, pero cuyas entradas y salidas interpretativas eran herramientas claves para el desarrollo del pensamiento social en su conjunto en el marco de un horizonte al menos utópico de transformación social. En un segundo momento, inscribimos el problema en el campo más general de la cultura, donde el análisis de lo trágico como momento inaugural, confirma más una vez el carácter violento de cualquier fundamento. La diferencia que quisimos remarcar con la inclusión de algunas escenas mediáticas es aquella donde la función del ritual tiene un carácter fundamentalmente sagrado y está vinculado al hecho de *hacer* comunidad y aquellas en las que no. Lo cual no implica negar que esa violencia reprimida, regrese, nos acose, nos marque nuevos límites y abra umbrales hacia lo venidero.

De la tensión que aún confirma una ‘hipervisibilidad’ de las clases subalternas -donde prevalecen dos figuras: la del fantasma que puede *asaltarnos* en cualquier momento en el espacio ‘sagrado’ de cualquier ciudad de América Latina, pero *mientras* “da risa”; o la del individuos descorporeizados que simpáticamente bailan, cantan por un sueño.- emerge también el enunciando de su conflictividad. Ésta también debe ser reprimida, borrada para que opere la naturalización de lo social que sostiene la lógica actual del capital: sea mercancía y no muera en el intento. Tal imperativo se presenta a la vez como ‘ahistórico’ y ‘transclasista’... discúlpennos, pero es *¿Qué?* Hay ‘unos’, que sin lugar a dudas

---

<sup>30</sup> Cfr. Grüner, (2002b: 42).

mueren en ese intento pero mientras, son objeto de la perversa diversión de ‘otros’.

Si es por medio de mecanismos culturales que las relaciones de producción en la actualidad -siguiendo la tesis de que es la función dominante- se visibilizan como desprovistas de conflicto y antagonismo ¿no debemos indagar esos espacios de excesiva iluminación que recae -siempre- sobre cierta rostricidad de clase y sus efectos? Y volvemos a la cuestión que lo trágico hace estallar: civilización/barbarie, o mejor dicho, para citar al memorioso Benjamin, se trataría más bien de asumir que todo documento de civilización es a la vez un documento de barbarie. Ya en un texto que data de 1933, el autor desafiaba a sus contemporáneos a interrogarse por esas transformaciones en la experiencia -y en los modos de experienciación social- que introducía el desarrollo masivo y acelerado de la técnica. Aquello fue definido por el autor como un creciente “*empobrecimiento de la experiencia*”, en especial de su carácter ‘comunicable’.<sup>31</sup> Empobrecimiento que de manera maquina silenciaba los cuerpos y los rostros perpetrados por la Primera Gran Guerra. Pero también en este texto instaba a algo más: a pensar un “concepto positivo de barbarie” ([1933]1973: 2). Esa posibilidad de pensar en medio del Caos absoluto, del Horror merodeando en cada rincón del planeta, de hacer *tabula rasa*, de un re-comenzar, de re-crearse más allá o más acá del marco imposibilitante que nos ofrece determinado contexto socio-histórico (porque éste precisamente no es una línea sucesiva y acumulativa hacia el Progreso). Esa *barbarie* representada hoy bajo diferentes rótulos -“los sectores sociales bajos”, “la gente pobre”, los “negros de mierda”- precisamente comparte, en su concepto de barbarie aún negativo la transparencia de una instancia de dominación cultural post-ideológica: no hay clases, no hay lucha, no hay conflicto sino que *hay* condiciones naturales específicas/das que instalan todo tipo de diferencias (económicas, sociales, culturales, simbólicas y hasta físicas!!!). Quedan muchas experiencias también por batallar.

El desafío de plantear un ‘concepto positivo de barbarie’ también implica correrse del lugar de lectura ‘políticamente correcto’ de las clases subalternas, corrernos mas acá del análisis de medios y pensar en esos *escamoteos* -al decir de

---

<sup>31</sup> Con ello queremos resaltar el doble vínculo constitutivo de toda experiencia - individual y colectiva-: el ser vivida (en el sentido bajtiniano) y el de ser comunicable como acervo de conocimiento social disponible (el carácter expresivo de todo signo que nos habla también Bajtín).

Certeau- que bajo otros ropajes (como la práctica delictiva, el arrebato, la drogadicción, entre otras) señalan en “carne viva” y ahora sí con sangre, húmeda y rojiza sangre, la violencia constitutiva de lo social y lo cultural. Y también aquí hay fiesta. Otra forma de establecer una lectura crítica e ideológica de la actualidad.

### - Bibliografía

BAJTÍN, M. (1989) “Introducción. Planteamiento del problema”, en: *La cultura popular en la edad media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

BENJAMIN, W. (1973- [1933]). *Experiencia y pobreza*. Madrid: Taurus.  
\_\_\_\_\_ (1973 [1940]) *Tesis de Filosofía de la Historia*. Traducción de J. Aguirre. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1999) “El narrador”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. España: Taurus.

BLEICHMAR, H. (2004) *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*. Bs. As: Nueva Visión.

BOITO, E. (2005) “La telaraña solidaria. Un señuelo para direccionar el comportamiento ciudadano ante la pobreza. Indagación de algunas escenas”, en Adrián Scribano (comp.), *Geometría del conflicto: Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social*. Córdoba: Universitas.

\_\_\_\_\_ (2007) “Hacerlo bien / Hacer el bien o las transformaciones de la fantasía solidaria en la escena mediática. Notas preliminares sobre ‘El regalo de tu vida’ y ‘Bailando por un sueño’”, en Scribano, A. (Comp.), *Policromía corporal. Cuerpos, Grafía y Sociedad*. Córdoba: Universitas.

\_\_\_\_\_ (2008) “Alterida(es) de clase(s) en el espacio social contemporáneo. El orden solidario como mandato transclasista y la emergencia de heterogéneas figuras de la crueldad de clase. Descripción y análisis de algunas escenas televisivas (2006-2007)”, tesis doctoral de la Facultad de Ciencias Sociales/UBA. Mimeo.

BOURDIEU, P. (1996) "Los usos del 'pueblo'", "La delegación y el fetichismo político", en: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

DE CERTEAU, M. (1999) "Prólogo" y selección de textos en "La Cultura en plural". Bs. As: Nueva Visión.

DERRIDA, J. (2001). *Estados de ánimo del Psicoanálisis*. Argentina: Paidós.

ESPÓSITO, R. (2003) *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Bs. As.: Amorrortu.

FOUCAULT, M. (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. Bs. As.: FCE.

FREUD, S. (2006 [1930]). *El malestar de la cultura*. Madrid: Ed. Alianza.

GINZBURG, C. (2001) "Prefacio" y selección de apartados en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.

GRÜNER, E. (2002a) *El fin de las pequeñas historias. De los Estudios Culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2002b) "La tragedia, o el fundamento perdido de lo político" publicación extraída en PDF de la Biblioteca Virtual de CLACSO: [www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar](http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar) (27 mayo del 2008).

\_\_\_\_\_ (2001). *El sitio de la Mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte*. Buenos Aires: Ed. Norma.

HALL, S. (1984) "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en: Samuels, R. (ed), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

HOGGART, R. (1990) "¿Quiénes constituyen la clase obrera?" y "Ellos y Nosotros", en: *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Barcelona: Enlace Grijalbo.

JAMESON, F. (1998) "Sobre los Estudios Culturales", en Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Argentina: Paidós.

NIETZSCHE, F. (1994) *La genealogía de la Moral*. Argentina: Gradifco.

SCRIBANO, A. (comp.) (2007a) *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba: CEA—CONICET-Universidad Nacional de Córdoba. Jorge Sarmiento Editor.

\_\_\_\_\_ (comp.) (2007b) *Policromía corporal. Cuerpo, Grafía y Sociedad*. Córdoba, CEA—CONICET-Universidad Nacional de Córdoba, Jorge Sarmiento editor.

SCRIBANO, A. y FIGARI, C. (comps.) (2009a) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Bs. As: CLACSO-CICCUS.

SCRIBANO, A. y LUNA, R. (2009b) *Estudio del Cuerpo y las Emociones en y desde Latinoamérica*. Córdoba, CUSH Universidad de Guadalajara-CEA. Unidad Ejecutora Universidad Nacional de Córdoba.

THOMPSON, E. P. (1979) “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?” y “La economía moral de la multitud”, en: *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica, Grijalbo.

# Representaciones y cultura(s) popular(es). Estrategias del discurso en torno a lo popular

Ana Contreras y Martín De Mauro<sup>1</sup>

## -Coordenadas

Entre las posibles opciones que nos proporcionaba el seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva para pensar la cuestión de lo popular, azarosamente terminamos en el campo literario. Tal vez este periplo compartido no sea espontáneo o fortuito, y ello en torno a dos motivos: el primero se debe a ciertas condiciones materiales de producción de sentido vinculadas a la clase, por las cuales la burguesía no encuentra mejor vía de representarse lo “Otro” que por medio de la ficcionalización. El segundo, se vincula a aquel dispositivo<sup>2</sup> que ancla lo popular en una pregunta por lo popular en estrecho vínculo con la cultura. Es decir, somos herederos de una vasta tradición en la literatura argentina, por la que nos encontramos atravesados o mejor dicho, que ha producido en el terreno de lo simbólico aquellas representaciones hegemónicas por los cuales abordamos y nos re-presentamos lo popular.

En efecto, aquella tradición gauchesca que comienza con ‘El matadero’ tendrá muchos hijos pródigos de la talla del ‘Martín Fierro’ y el ‘Facundo’, el periódico ‘Crítica’, las discusiones de ‘Boedo y Florida’

---

<sup>1</sup> Profesores de Filosofía, UNC, Ayudantes-alumnos del Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva, ECI, UNC. [contreras.anac@gmail.com](mailto:contreras.anac@gmail.com), [contreras.anac@gmail.com](mailto:contreras.anac@gmail.com).

<sup>2</sup> Por dispositivo nos referimos a: “Conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos” (Agamben, G.: 2009).

con su Borges, su González Tuñón (la revista “Contra” incluida) y su R. Arlt, Cortazar. Más acá los irreverentes, Lamborghini por dos, la revista ‘Literal’, Perlongher, Copi, etc. hasta el tan ambivalente W. Cucurto.

Dicha lista nos excede no sólo en espacio sino también en el establecimiento, siempre conflictivo, de un principio estructurador que explicita los criterios que operan simultáneamente como delimitantes y habilitantes de la pertenencia al canon en dicha tradición. Esto ocurre por el simple hecho que estos mismos cánones siempre terminan por ser deglutidos por los márgenes. Por ello dichos hijos, cual hermanos poco prístinos y bastante recelosos entre sí, se configuran desde el inicio “inscriptos en un campo de fuerzas en pugna” por el sentido de la tradición.<sup>3</sup>

En el presente trabajo tomamos el texto *El niño proletario* de Osvaldo Lamborghini moviéndonos simultáneamente al nivel del texto pero también de sus efectos en relación a su tradición, a la vez que intentamos dar cuenta de un derrotero que circula intersticialmente entre la crítica literaria, la filosofía y la sociología de la cultura.

Se dice que Osvaldo acostumbraba andar con *El Fiord* debajo de su brazo cual amuleto de protección. Sin embargo, y careciendo de intenciones de jugar a los críticos literarios *El niño proletario* bien podría operar de arma-amuleto contra la tradición literaria, bien-pensante.

Suponemos que el efecto de su obra se da en esa apuesta de movimiento que hace de Stroppani, su protagonista, nominarse como Estropeado. Esa nómina le va a valer su coordenada en la obra. Entiéndase el absoluto mutismo ante sus herencias: la borrachera, los chancros, la tortura, la violación, etc.

Esa apuesta lamborghineana consiste en escribir en los cuerpos, hacerlos presentes en su desnudez narrativa y simultáneamente no dejar hablar al niño. Justamente porque él como letrado asume el

---

<sup>3</sup> Es decir, y adscribiendo a las tesis gramscianas como precepto metodológico, en palabras de Grüner: “la cultura no puede sino ser un campo de fuerzas en permanente pugna por imponer su propio sistema de representación, sus propias redes semióticas en las cuales atrapar el huidizo cardumen de significaciones que organizan el universo según la lógica de los intereses materiales y simbólicos”. Cfr Eduardo, Grüner. (1992).

desconocimiento de la topología en la que transita la vida de Estropeado, y aun así necesita narrar algo sobre su textura, construyendo paradójicamente un acercamiento poco próximo.

Por ello identificamos “la operación Lamborghini” en el plano de los efectos del texto, la estructura narrativa, el lugar de enunciación y la oscilación constante entre un registro estético y político. El pequeño teatro proletario de cámara a continuación esbozado consistirá, a saber en cuatro apartados centrales y un acercado final conclusivo: el apartado uno describe el vínculo incómodo del texto con su propia tradición. En el apartado siguiente se muestra como se efectúa un corrimiento de la noción clásica de representación, escritura y enunciación. En el tercero y el cuarto se pone el acento en los contenidos propositivos, sus formas y contenidos. En consecuencia, el tercer apartado delinea algunos tópicos entre cuerpo, materialidad, lenguaje y violencia sexo clasista. El cuarto apartado está dedicado a infancia, sexualidad e identidades en una lógica transversal de clara significación clasista. Por último, en el acercado final conclusivo se insistirá en las políticas de interpretación y lectura sobre el texto en cuestión, su politicidad inherente y aquella asepsia artística en torno a la estetización de la política.

### **- Apartado 1: Dicotomías e inversiones**

*A tal punto que incluso muchos de quienes lo rechazaron con violencia no tuvieron más remedio que invertir sus valoraciones (esto es, poner la barbarie por sobre la civilización), con lo cual, sin advertirlo, no hicieron más que aceptar los términos mismos de la problemática planteada (...). Oscar Terán.*

En esta cartografía, prolífica en intersecciones de lecturas, nos las habemos con la operación Lamborghini perpetuada específicamente en *El niño proletario*. En efecto la operación lamborghiniana actualiza aquel precepto sarmientino, caro a lo historia argentina, de *civilización y barbarie*, pero al re-actualizarlo da cuenta del acto parricida que hace sobre su propia tradición. No se trataría de una simple inversión de los valores dominantes puesto que la simple inversión (léase reacción) queda presa

del planteo que critica, en palabras de M. Blanchot “aquél que critica o rechaza el juego ya está en el juego”. En este caso, aquellos gauchos devenidos en inmigrantes proletarizados que alguna vez se inscribieron como “bárbaros” en sentido negativo, ahora tendrían su tiempo de revancha histórica para disputar la construcción de dicho sentido. Esa operación se la deja “al enemigo”, a los González Tuñón, aquel miembro paradigmático del ideario Florida, y los Elías Castelnuovo,<sup>4</sup> fiel al ideario Boedo. A pesar de las diferencias y semejanzas entre ellos, aquí nos referimos al quehacer de toda crítica cultural por ubicar a un autor y su obra en uno u otro grupo, así como también la difusa tarea de nombrar y delimitar un movimiento literario -léase ideológico- ; se puede ver en ambos ‘enemigos’ el reforzamiento de una operación de lisa y llana inversión:

(...)¿Querés que te diga la verdad? ¿Cuál es el gran enemigo? Es González Tuñón; los albañiles que se caen de los andamios, toda esa sanata, la cosa llorona, bolche, quejosa, de lamentarse. Una ideología siempre te propicia para pelotudeces, pero también para mitos heroicos. Cuando te criás dentro de mitos heroicos me parece abyecto quejarse. Esto es poesía quejosa, hacer esta especie de orgullo de padre proletario, que se levantaba a las cinco de la mañana con sus manos callosas; que traía pan crocante a la mesa. Es hacer descansar una cultura en este pobre tipo que vino de Italia a laburar acá (O Lamborghini, 1980: 48-51).

La nueva inversión que opera Lamborghini gira sobre aquellos valores para deconstruirlos, pero, por lo mismo, los presupone sin

---

<sup>4</sup> “La literatura del campo fue escrita por los estancieros o por sus hijos. Larreta, Güiraldes, Lynch eran grandes estancieros. En esa literatura los héroes eran los dueños de la estancia y los villanos los peones. Nosotros decíamos que si en vez de escribir la novela el patrón la escribiera el peón, entonces la historia se daría vuelta.” Véase. Elías, Castelnuovo (1978)

negarlos, esto es la inversión de lo invertido por los ‘enemigos’, de aquí en adelante ‘doble inversión’.

En razón del primer desencuentro entre lo popular negado y tachado como bárbaro, se le agrega una segunda amnesia al momento de concebir lo popular como bárbaro invertido. Ambas ecuaciones amnésicas caen y vuelven a caer en el círculo letrado que re-presenta lo popular como un objeto a nombrar y como cultura ajena, una cultura otra. Por ello lo popular se define como aquel conflicto originario que persiste y que impide su clausura. A saber, lo popular en tanto ‘otro’ ha sido escrito y traducido en la gramática letrada de lo ‘uno’, de lo mismo. “(...) y así, gracias a una alquimia que aún no puedo llegar a entender (o que tal vez nunca llegaré a entender), su semen se convierte en venéreos niños proletarios. De esa manera se cierra el círculo, exasperadamente se completa (...)” (Lamborghini, 1973: 1).

Estos efectos de discurso lamborghinianos pueden ser transcriptos como reforzamiento de la dicotomía sarmientina o más bien de una vuelta sobre ella hasta banalizarla. Denunciando así el acto amnésico desde el cual se ha erigido su propia tradición, lo que conlleva sin lugar a dudas a un cierto derrotero epistemológico y político viciado por aquella violencia originaria que se cristaliza en aquel ejercicio de la representación. En palabras de Pablo Alabarces:

Lo popular es hablado a través de una lengua docta, siempre, y ése es nuestro lugar de enunciación y es imprescindible no olvidarlo. La condición de posibilidad de un discurso sobre lo popular, es no pertenecer a los textos sobre los que enuncia. El texto sobre lo popular está excluido de aquello que habla: ésa es su condición epistemológica. Es siempre metadiscurso. Y como diría Barthes, violento (Alabarces, P.: 2002)

## - Apartado 2: Presentar y Representar

*-¿El texto "El Niño Proletario", es una inversión de esa actitud?*

*-Totalmente. Abí hay una frase suprimida: yo pienso que. A ese texto con esa frase lo destruyo, lo convierto en una porquería. "Yo pienso que" habría que terminar con esa literatura liberal de izquierda (...).*

*Oswaldo Lamborghini.*

En este breve texto de Lamborghini podemos leer una inflexión dislocante, un giro al lenguaje ('representativo'), donde otrora el centro de escritura (el "yo pienso que" burgués) es quien re-presenta los ejercicios simbólicos obreros proletarios. Por contrario, en *El niño proletario* podemos rastrear una reflexión sobre el lenguaje, o, de un cuestionamiento del lenguaje sobre sí mismo, partiendo desde la interrogación del 'yo hablo'-'yo escribo' quien escenifica o representa, lo que permite la puesta entre paréntesis del sujeto dador de sentido y por lo mismo referente (psicológico) de la narrativa.

En resumen,

“(...) ya no es discurso o comunicación de un sentido, sino despliegue del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla ya no es responsable del discurso (quien lo tiene, quien afirma y juzga en él, a veces se representa en el mismo mediante una forma gramatical dispuesta a tal fin)” (Del Barco Oscar, 2008).

Aquí se significa la eximición de toda determinación subjetivista en el relato así como aquel correlato representativo ausente,<sup>5</sup> lo cual puede hacer estallar sin atenuantes la extrema violencia de clase. La paradoja representacional anclada en la escritura desde la primera persona (el ‘yo pienso que’) conlleva a la sustitución del objeto que re-presenta, puesto que representarse es diferenciarse de un objeto, oponérsele, separarse de él.

Esto es un producirse a sí mismo, *separándose* del objeto y por lo mismo reemplazar este objeto ausente; ocupar un vacío narrativo por una figura duplicada, presente y representada en términos de empatía ética. A la separación, la distancia y la ausencia de aquello representado se la sustituye por la empatía poética en términos éticos (causas nobles variopintas: los desclasados, los obreros, los oprimidos, los sin voz, los sin parte, aquellos callados dentro de la tradición, etc., etc.). Para representarse un objeto (llámese clase trabajadora, subalterna, dominada, etc.) se necesitan representantes, y es aquí donde González Tuñón y Elías Castelnuovo hacen su aparición redentora, emotiva y llorona. Frente a esta poesía heroica, ideológica, liberal y justiciera, el efecto discursivo que puede recogerse en Lamborghini y conjuntamente en aquella sospecha enunciativa de C. Grignon y J. C. Passeron nos advierten: “El análisis del investigador no sirve nunca directamente a la causa de aquellos a quienes quisiera representar o defender” (Grignon y Passeron, 1991: 11).

Es así que esta operación hermenéutica lamborghiana se acomete trasladar la inscripción ética (empática) que opaca, tacha y olvida la

---

<sup>5</sup> “Representar es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar su ausencia. Por una parte, transparencia de la representación: ella se borra ante lo que muestra. Gozo de su eficacia: es como si la cosa estuviera allí. Pero, por otra parte, opacidad: la representación sólo se presenta a sí misma, se presenta representando a la cosa, la eclipse y la suplanta, duplica su ausencia. Decepción de haber dejado la presa por la sombra, o incluso júbilo por haber ganado con el cambio (...)” (Enaudeau, C., 1999: 27).

cultura popular para señalar el conflicto político y la irreductible violencia de clases.

Me congratulo por eso de no ser obrero, de no haber nacido en un hogar proletario (...) La execración de los obreros también nosotros la llevamos en la sangre. (...)Tenía los brazos y las piernas encogidos, como si ahora y todavía, después de la derrota, intentara protegerse del asalto. Reflejo que no pudo tener en su momento condenado por la clase. (Lamborghini, 1973: 1,4)

### **-Apartado 3: inmundo cuerpo abandonado**

*(...) tampoco se podría reprochar a esta literatura articularse sobre la base de una violencia (dado que es siempre el caso), sino no haberla confesado. Michael De Certeau.*

Los portavoces del pueblo, aquellos profetas de la poesía social (los ‘enemigos’ de Lamborghini), enuncian narrativamente la desigualdad de clases; pero ese mismo gesto implica el ocultamiento, un acto enunciativo que silencia y calla aquello que pretenden vanagloriar, en otros términos “suponen una operación que no se confiesa”. De este modo se indica el lugar hasta entonces denegado, se enuncia aquello sometido como tal para inspirarse en ello. Curiosa fascinación por recuperar el objeto perdido ahora devenida poesía social, compromiso narrativo cuya eficacia simbólica no se asume. Siguiendo el precepto metodológico de M. De Certeau “una obra se juzga por lo que calla”, en este caso la tradición letrada con su triple geografía de lo eliminado: sexualidad, niñez y violencia.

En Lamborghini hemos asistido a una construcción narrativa que no escatima en mostrar ese exceso constitutivo del lenguaje (y por tanto exceso en la representación), esto es el *plus ultra* de violencia constitutiva de la lucha de clases. A saber, el cuerpo expuesto en su materialidad, el cuerpo como objeto de la violencia y el cuerpo como espacio político de la violencia sexo-clasista.

“Nosotros quisiéramos morir así, cuando el goce y la venganza se penetran y llegan a su culminación (...) Porque el goce llama al goce, llama a la venganza, llama a la culminación.” (Lamborghini, 1973: 2)

La crueldad no tiene nada que ver con alguna violencia definida o antinatural que puede estar encargada de explicar la historia de la humanidad; la crueldad es el movimiento de la cultura que se realiza en los cuerpos y se inscribe en ellos, los trabaja. Eso es lo que cultura significa. (...) Convierte a los hombres y sus órganos en partes y ruedas de la máquina social. (...) Los primeros signos (de la cultura) son los signos territoriales que plantan sus banderas en los cuerpos. Y si uno quiere llamara a esta inscripción en la carne desnuda ‘escritura’, entonces debe ser dicho que la lengua de hecho presupone a la escritura, y que es este sistema cruel de signos incriptos/escritos que hacen al hombre capaces de lenguaje, y les dan una memoria de la palabra hablada (Deleuze y Guattari, 2005: 151)

El autor, o más bien la suma de las obras-problemas firmadas como Lamborghini (y las no firmadas), saca una carta más y articula los elementos de violencia y sexualidad desde la figura de la niñez.

El cuerpo de la niñez de Estropeado ofrece un espacio de condensación de sentidos de la imaginación cultural colectiva: carnalidad donde se tachan historias, genealogías, linajes, generaciones y descendencias. Existencia en la que se anula el propio cuerpo como estéril, improductivo, decadente e indeseable. Así marca el pulso lacónico del inicio del relato:

Desde que empieza a dar sus primeros pasos en la vida, el niño proletario sufre las consecuencias de pertenecer a la clase explotada. Nace en una pieza que se cae a pedazos, generalmente con una inmensa herencia alcohólica en la sangre. Mientras la autora de sus días lo echa al mundo, asistida por una curandera vieja y revicosa, el padre, el autor, entre vómitos que apagan los gemidos lícitos de la parturienta, se emborracha con un vino más

denso que la mugre de su miseria. (...) Con el correr de los años el niño proletario se convierte en hombre proletario y vale menos que una cosa. Contrae sífilis y, enseguida que la contrae, siente el irresistible impulso de casarse para perpetuar la enfermedad a través de las generaciones. Como la única herencia que puede dejar es la de sus chancros jamás se abstiene de dejarla. Hace cuantas veces puede la bestia de dos espaldas con su esposa ilícita (...) (Lamborghini, 1973: 1)

Asumiendo el imaginario y los “lenguajes del exterminio” como eugenesia y guerra social la *escritura-lamborghini* apunta a la explícita voluntad de eliminar un cuerpo. Y por lo mismo señalan aquella zona distanciada entre el lenguaje y lo viviente, entre la cultura y el cuerpo, entre la materialidad de lenguaje y la escritura con los cuerpos: “Desde este ángulo de agonía la muerte de un niño proletario es un hecho perfectamente lógico y natural. Es un hecho perfecto” (Lamborghini, 1973: 4).

De nuevo la ficción literaria y la de-construcción del lenguaje no apunta a la invocación metafórica del cuerpo, y en este sentido “la corporalidad no es allí solamente una construcción discursiva” (Giorgi, 2004: 10) o lingüística. La figuración escrita señala directamente al cuerpo (de allí su incómoda obscenidad y su explícita desnudez), en sus mediaciones colectivas y sus ficciones políticas, con una clara intención de “suturar la distancia entre las palabras y las cosas” (Giorgi, 2004: 10).

Esteban y yo nos precipitamos sobre el inmundo cuerpo abandonado. Esteban le enterró el falo, recóndito, fecal, y yo le horadé un pie con un punzón a través de la suela de sogá de alpargata. Pero no me contentaba tristemente con eso. Le corté uno a uno los dedos mugrientos de los pies, malolientes de los pies, que ya de nada irían a servirle. Nunca más correteos, correteos y saltos de tranvía en tranvía, tranvías amarillos (Lamborghini, 1973:3).

#### -Apartado 4: ¿cómo escribir sobre ello?

*Se mata a un niño". Pasivo silencioso, eternidad muerta a la que hace falta dar una forma temporal de vida para poder separarse de ella mediante un asesinato, tal es ese compañero de nadie al que procuramos particularizar en una ausencia, viviendo luego de su recusación, deseando por aquel no deseo, hablando por y contra su no habla, y nada (sea saber o no saber) puede advertirnos de él, aun con pocas palabras la frase más sencilla parece divulgarlo (se mata a un niño), pero frase ésta enseguida arrancada a todo lenguaje, ya que nos atraería fuera de conciencia e inconciencia cada vez que, siendo otros que nosotros mismos y en relación de imposibilidad con lo otro, se nos brindase la oportunidad de pronunciarla, impronunciable. Maurice Blanchot.*

Si toda inscripción en una tradición supone una torsión sobre ella, un desvío, *El niño proletario* no será la excepción. Carga a sus espaldas con una triple intervención de clausuras, a saber: la del precepto sarmientino y sus inversiones, el problema de la representación-alegoría, y la de la sexualidad como eterno retorno de una violación.

En relación a esta última, David Viñas identifica un mito fundacional de la gauchesca, el de aquella violación de un federal a un unitario en "El Matadero" de Esteban Echeverría. Esta inscripción y desvío en la tradición post-borgiana da cuenta de un suelo epistémico-otro y por ende de una producción de sentido-otra, desde la cual no se encuentra otra forma de narrar esa sexualidad mas que como efecto sintomático político de una época. Hay en esa generación post-borgiana a la que pertenece Lamborghini un reacomodamiento del umbral histórico que va a prefigurar un modo de apropiarse de lo sexual; concretamente es en *El niño proletario* aquel elemento condensatorio de la violación en la figura de los niños.

De nuevo se interroga al lenguaje porque este no alcanza, no cabe o se resiste a la materialidad de la violencia sexual (entendida en términos de deseo-placer) de estos cuerpos marcados por diferencias de clase.

Entonces, ¿qué estrategia seguir para nominar aquella (im)posibilidad lingüística del deseo-placer de violencia sexual?

La escritura del desastre en Lamborghini, cuya constelación de sentido circunscribe a la sexualidad como eterno retorno de una violación primigenia inscrita en la tradición, va a emerger como operación bifronte. Por un lado, cortajea la cultura popular (niñez y violencia) como reposición de la violencia originaria que ataca al niño desde el deseo-placer (sexual, erótico, polimorfo, sádico, etc.) de la materialidad de la violencia de clases. Por el otro, se corre de los Castelnovo y su “niños Larvas”, en tanto que en este:”hay una búsqueda deliberada de identificarse con la ‘víctima’, oscilando entonces entre una descripción estéticamente realista a la extrema implicación romántico-cristiana” (A., Barona, 1999), en otros términos la figura de estos niños larvas fluctúa de ser víctimas sufrientes a enigmas seductores. Más allá y más acá de los motivos (míticos-idealistas) de esta búsqueda de encuentro compasivo (de Castelnovo), lo cierto es que puede leerse una representación subjetivista de la violencia en los niños. Esto se debe a la propia escritura en primera persona, aquel naturalismo testimonial:<sup>6</sup> en este específico caso, el maestro que relata su experiencia en un reformatorio. Vale decir, en estos efectos políticos narrativos no solo se invoca el habla de la lengua del ausente a partir de una suerte de comprensión empática, ‘un ponerse en el lugar del otro’, tal el caso del maestro que se implica hasta el contagio. Sino también un subjetivismo generacional que entiende al niño como larva desde el rol de víctima (léase sujetos miserables, denegados, abandonados, encerrados y creciendo en el laboratorio del mal).

De lo que se trata entonces, no es de volver a narrar sarmientinamente la historia de los vencedores, sino más bien, realizar una operación de desmontaje sobre la propia tradición, que se obstina en no reconocer que su constitución es el resultado de un efecto ideológico.

---

<sup>6</sup> Como afirmara Castelnovo: “Yo no defiendo el realismo, sino más bien la realidad. Cuando salimos de la realidad nos equivocamos. Es necesario afrontar la realidad y no repudiarla” (...) (E., Castelnovo, 1978).

Narración sarmientina y post-borgiana cuyo curso necesario a seguir era el recurso del desplazamiento a la inversión, la historia contada por los peones, es decir bajo la égida de las reglas del vencedor. En consecuencia, la apuesta lamborghiniana es un re-plegue al mas acá, un ponerse fuera de sí, de integrarse al ámbito normado por la tradición que introduce al mismo tiempo un exceso que escapa a dicho ámbito. Este movimiento supone un remitirse a la tradición sin reducirse a ella, es decir, sin domesticarse por el espacio normado por ésta.

En consecuencia, esta apuesta conllevará grandes riesgos, en tanto que traza un derrotero interpretativo cuyo enclave se inscribe en lo monstruoso.<sup>7</sup> Riesgo necesario porque no hay otra forma de narrar más que en el juego siempre conflictivo que propone la re-presentación de la voz de lo popular y la presentación confesada de la voz en términos burgueses. No se habla en nombre de lo popular (no se representa lo ausente como desaparecido), no hay portavoces de la abyección así como tampoco habla el niño proletario. Aquel enlace arbitrario y violento entre las representaciones y los cuerpos (sean declaradamente condenatorias y burguesas o por contrario socialmente bien intencionadas) constituyen un ejercicio privilegiado en las gramáticas de identificaciones. El cuerpo se vuelve entonces referente de la identidad: mugrosa opaca estéril proletaria y pulcra deseable reproductiva burguesa.

La crudeza de la carne expuesta como tal, en su falta de interioridad y subjetividad, el 'yo' se vuelve anónimo (un niño cualquiera), en el silencio de Estropeado en la no articulación del habla, se conjuga la escritura en torno a economías biopolíticas ("es decir, economías jugadas alrededor de la inscripción social del cuerpo"-Giorgi, 2002: 14) de identificación en la carne clasista: "(...)y ¡Estropeado! no podía gritar, ni siquiera gritar, porque su boca era firmemente hundida en el barro por la mano fuerte militar de Gustavo (...)" (Lamborghini, 1973: 2).

---

<sup>7</sup> "Entonces tiramos la bola a ver qué dicen, qué van a entender; no te olvides que es de 1969, o sea hace 11 años, era mucho más difícil. Y bueno, había que explicar que uno no era un monstruo" (Lamborghini, O., 1980).

Este silencio de Estropeado será constitutivo de las corporalidades parlantes burguesas. Gustavo, Esteban y el narrador, serán entonces los visitantes a la barrida obrera en aquella topografía marcada también por el significante clasista. La geografía y la circulación suponen en este sentido un apropiación, un intersticio y una temporalidad, una calle de tierra, “una zanja de agua escasa”, un límite, un traspaso.

Es allí en la violencia sobre la carne, en particular de estos niños e infantes donde se proyectan todas las significaciones y representaciones eróticas sexuales sociales. El sufrimiento y la crueldad serán resultado de estos ejercicios de poder, de este teatro de representaciones y modelados sociales en los cuerpos mismos: teatro de operaciones de exterminio, de venganza, de calvario, eugenésica y anulación del habla, donde está en juego la sexualidad, la humanidad y la animalidad misma cabe señalar.

Durante su largo calvario, ¡Estropeado! no habla. Ese es otro de los hechos básicos del relato. No solamente no habla: tampoco guarda silencio. El silencio (como en otras circunstancias, el grito) es el santuario último de la interioridad, el límite que separa al cuerpo de la mera carne. (...) Pero el no hablar de ¡Estropeado! no es un acto soberano de reserva o resistencia, sino el reflejo de la clase. El relato deliberadamente despoja a ¡Estropeado! de interioridad. (...) La literatura social siempre salva la interioridad, o exhibe la violación de esa interioridad como un acto en flagrante contradicción con la justicia. En el niño proletario, desde el principio, la interioridad se suprime, o se declara desde siempre inexistente. (Dabone, 2008: 223)

### **-Acercado final: dentro y fuera**

*El niño proletario reinscribe la escena de la lucha de clases entre burgueses y proletarios en términos de una ‘guerra de cuerpos’ donde lo que se enfrenta no son (exclusivamente) relaciones con el capital, sino con el cuerpo y su salud (...) Es el derecho a la existencia (y no la preservación/subordinación de la fuerza de trabajo) lo que se narra, y por eso emerge una lógica de exterminio. Gabriel Giorgi.*

Este breve teatro proletario de cámara nuevamente debe confesar aquello que deja fuera como un interior constituyente de lo ensayado hasta aquí. Es entonces la estrategia lamborghiniana nos conduce en último término a una cinta de Moebius en donde los límites entre forma y contenido se tornan lo suficientemente porosos como para no poder ser discernirlos. En esta cinta la descripción de una tortura y homicidio no adquiere un efecto miserabilista, en tanto que Lamborghini logra torsionar la noción de representación para correrla de aquel derrotero de la estetización del espanto.

En efecto, creemos que Lamborghini atento a este problema y su formulación “hace hueco” y no encaja sino de modo incómodo en la tradición narrativa. A saber: ¿cómo representar lo irrepresentable, sin caer en la trampa de lo sublime, de la “estetización del espanto”? (Grüner, 2001: 66). No podemos sino mencionar el estrecho vínculo entre forma artística y voluntad política, la así denominada ‘estetización de la política’ desarrollada por Walter Benjamin. El caso más emblemático de ideología estética o estetización de la política lo constituye la versión de “El niño proletario” por Fito Páez (*Acerca del Niño Proletario* en disco “Rey Sol” (2000). Warner Music, Track 6). Aquí nos las vemos con la estetización de una realidad entendida como fantasía, donde el arte determina sus criterios de belleza autorreferenciales sobre la realidad entendiendo por ésta un objeto soporte, material maleable, una obra de arte, una forma de concebir lo real como vuelto bello. La estetización de la violencia (a recordar: “Acerca del niño proletario” por Fito Páez) bien puede entenderse como una *política estetizada* (M. Jay, 2003), es decir que la estética vale en

tanto sus criterios de auto-referencialidad y por lo mismo autonomía que hacen de la política un campo de higiene social, un motus artístico comprometido. De allí, sólo hay un paso a la alienación sensorial y el fetiche artístico que está en el origen de la estetización de la política.

¿Cómo leer *El niño proletario*, como descifrar alguno de sus enigmas planteados? La apropiación de esta pregunta central responde a dos razones. La primera, se vincula a razones histórico-hermenéuticas. Por lo cual, el trabajo se mueve simultáneamente entre el nivel de la obra y en el de sus interpretaciones que ya forman parte de él, y que son sintomáticas de cómo viene a inscribirse ésta en una tradición. Las implicancias políticas no serán menores y se vinculan a la segunda razón, a saber que hay “una politicidad por la cual la interpretación afecta a la concepción de sí misma que tiene una sociedad.” (Grüner, 2008: 11). De lo que se trataría es de disputar un *ethos político* (aquel horizonte teórico cultural: el de los Sarmiento, los Castelnuovo, los González Tuñón), cuyo campo de batalla es el lenguaje, no en una exterioridad salvaje (un escaparse de la tradición), sino intentando estar en la verdad (des)obedeciendo las reglas de una ‘policía discursiva’ (Foucault, 2005: 38). En razón de esto es que emerge un Lamborghini monstruoso al interior de la tradición normativa cuyo horizonte teórico cultural es delimitante de lo posible. Será pues este *ethos político* una biopolítica-cultural que se hace cuerpo, una biopolítica que administra el valor de la vida y de las poblaciones, de los cuerpos marcados (no sin violencia) por el significante de clase y que por lo tanto habita el lenguaje de la clase.

En esta ambigüedad constitutiva es que oscilamos, de acuerdo a la politicidad inherente de toda interpretación (la disputa por el *ethos* narrativo) y la estetización profiláctica del texto devenido canción. Correrse de la tradición habitándola en sus entrañas, resignificando la escritura y haciendo cuerpo con ella. Habitando la enunciación clasista del escritor y el narrador es que encontramos la operación Lamborghini desbordando sentidos y contagiando significados.

## **-Bibliografía**

AGAMBEN, G. (2009) *¿Que es un dispositivo?*. Edición On-line disponible en: [http://www.2ocho.com.ar/ponencias/articulo\\_agamben\\_1.pdf](http://www.2ocho.com.ar/ponencias/articulo_agamben_1.pdf) (consulta: 01/02/10)

ALABARCES, P. (2002) “Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a la popular”. Ponencia presentada en las VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Córdoba. Memorias del congreso.

BARONA, A. (1999) “El niño proletario hace explotar las larvas. La cultura popular y las representaciones literarias de los niños miserables. Desde las buenas intenciones hasta la voluptuosidad del mal”, en: Ana María Zubieta (comp), *Letrados Ilustrados*. Buenos Aires: Eudeba.

BLANCHOT, M. (2002) *La escritura del desastre*. Madrid: Editora Nacional.

CASTELNUOVO, E. (1959) *Larvas*. Buenos Aires: Ed. Lisandro de la Torre.

\_\_\_\_\_ (1978) *El arte no debe apartarse de la realidad*. Entrevista por Jorge Alemany y Gustavo Cangiano Revista Fíguro, año I, N° 2,. Edición on line disponible en: <http://gustavocangiano.blogspot.com/2008/09/1978-reportaje-elias-castelnuovo.html> (01/02/10)

De CERTEAU, M. (1996) *La invención de lo cotidiano: I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

DABONE, J. (2008) “El niño proletario”, en *Y todo el resto es literatura: ensayos sobre Osvaldo Lamborghini*. Buenos Aires: Interzona.

DEL BARCO, O. (2008) “Leer Blanchot”, en: Maurice Blanchot, *La ausencia del libro- Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Edición digital disponible en: <http://www.divshare.com/download/2409381-b9b> (Consulta: 01/02/10)

DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2005) *El anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Edit. Paidós.

ENAUDEAU, C. (1999) *La paradoja de la representación*. Buenos Aires: Paidós.

FOUCAULT, M. (2005) *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

GIORGI, G. (2004) *Sueños de exterminio: homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.

GRIGNON, C., PASSERON, J. C. (1991) *Lo culto y lo popular*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GRÜNER, E. (1992) “Política: ¿un discurso sin sujeto? Apuntes sobre Gramsci, la cultura y las identidades”, en: *Lo popular en América Latina ¿Una visión en crisis?* Lima: Centro de estudios y promoción del desarrollo (DESCO).

\_\_\_\_\_ (2001), *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte*. Buenos Aires: Norma.

\_\_\_\_\_ (2008) “Foucault: una política de la interpretación”, en Michael Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx..* Buenos Aires: El cielo por asalto.

HALL, S. (1984) “Notas sobre la desconstrucción de «lo popular»”, en Samuel, Ralph (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

JAY, M. (2003) *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

LAMBORGHINI, O. (1973) “El niño proletario”, en: *Sebregondi retrocede*. Buenos Aires: Noe. Edición on line disponible en: <http://www.literatura.org/OLamborghini/proletario.html> (Consulta: 01/02/10)

\_\_\_\_\_ (1980) “El lugar del artista” *Lecturas críticas: revista de investigación y teorías literarias*, Año I, Nº 1.

MITNIK, P. (1997) “Relativismo y culturas populares: tres (anti)tesis epistemológicas”. *Estudios sobre las culturas populares*, Número 5, año/Vol III.

TERÁN, O. (2007) *Para leer el facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Segunda parte.

Memoria colectiva y cultura(s) popular(es).

# Del Patrimonio Cultural al Patrimonio Relacional. Una mirada desde el Instituto Popular de Cultura de Cali<sup>1</sup>

Eliana Ivett Toro Carmona<sup>2</sup>

*(...) La cultura es una noche incierta donde duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replicadas en las prácticas –pero luciérnagas, y algunas veces grandes pájaros nocturnos la atraviesan, surgimientos y creaciones que trazan la posibilidad de otro día. Michel de Certeau.*

## - Introducción

Discutir y reflexionar sobre el patrimonio, en las formaciones sociales populares de nuestros contextos, implica repensar los agenciamientos

---

<sup>1</sup> El Instituto Popular de Cultura es una institución pública de formación artística y trabajo cultural, creado en la ciudad de Cali en 1947 en el escenario de las reformas liberales y las políticas culturales que tuvieron su despliegue en América Latina. Los fundamentos y principios sobre los que se sustenta su creación, responde a las representaciones de la cultura popular, procedentes del campo folklórico de la primera mitad del Siglo XX (instauración de programas educativos y sanitarios para la “civilización” de las masas). Sin embargo, ésta racionalidad institucional es transgredida, por haceres, artes y saberes cotidianos, que enuncian otras formas del conocer y pensar, iniciando una lucha que aún hoy tiene vigencia, por el reconocimiento de las distintas matrices culturales del mundo popular.

<sup>2</sup> Profesional en Recreación, Especialista en Teorías, Métodos y Técnicas en Investigación Social de la Universidad del Valle Colombia, Estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca Argentina. Integrante: Grupo de Investigación Interinstitucional PIRKA: Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Investigadora del Instituto Popular de Cultura de Cali-Colombia. E mail: elianato23@hotmail.com

que a él subyacen epistémica y políticamente, en tanto categoría de análisis, reflexión y producción de conocimiento. Para ello se hace necesario devolvemos a los sentidos y significados etimológicos de la palabra patrimonio en la historia del occidente que ha hegemonizado nuestras matrices culturales, para reconocer las múltiples interpretaciones que lo habitan, las disputas que lo encarnan y las resistencias simbólicas que afloran en experiencias concretas del mundo popular urbano latinoamericano.

Interesa en ésta perspectiva, más allá de citar o señalar una cronología de saberes producidos en un espacio-tiempo lineal, reconocer los diferentes cambios y transformaciones que han marcado rupturas y continuidades en la praxis social y cultural, en términos de los intereses, negociaciones y los conflictos desde los cuales son agenciadas las políticas patrimoniales.

Para acercarme a la dimensión del patrimonio cultural y del patrimonio relacional, categorías que en éste artículo se yuxtaponen, pero a su vez se diferencian, haré uso de un ejercicio etnográfico que hemos venido trabajando desde el Grupo de investigación PIRKA, a propósito de pensar los tipos de subjetivación que en torno a la noción de patrimonio, activan un lugar de enunciación de las artes y de lo cultural en el Instituto Popular de Cultura de Cali, en relación con la ciudad y la región. Es importante referenciar brevemente que dicha entidad es un enclave popular de formación artística y de gestación cultural, de carácter público, al que han estado vinculados la gran mayoría de los artistas y de los actores que promueven las dinámicas culturales en una ciudad de más de 2 millones de habitantes. Desde éste escenario se problematizará la cultura, el folklore y el patrimonio como matrices y estructuras de conocimiento, para adentrarnos en las preguntas por ¿cuáles son los sentidos y significaciones que tiene el patrimonio cultural en el contexto urbano latinoamericano? ¿Quiénes agencian el patrimonio y a qué intereses obedecen? ¿Quiénes resisten a las políticas del patrimonio y de qué manera lo hacen? ¿Es posible pensar que toda producción cultural, está circunscrita a una lógica de acumulación patrimonial? ¿Cuáles son los intereses del mercado en la patrimonialización de la cultura?

Responder estos interrogantes nos asigna el reto de descentrarnos de una realidad que ha sido objetivada e ideológicamente manipulada, bajo una idea de desarrollo, progreso y crecimiento económico que supone conocer las necesidades de nuestros pueblos y comunidades, imponiendo formas de vida que obedecen a una racionalidad de pretensiones universalistas, alimentador de la cosificación y banalización de nuestras culturas.

### **- Génesis y Genealogía del patrimonio**

El patrimonio es una palabra que se deriva al latín *patrimonium*; término usado por los romanos en la antigüedad para nombrar las posesiones que heredan los hijos de padre y abuelos. Esta acepción suponía la transmisión de los bienes de generación en generación, dependiendo del rol y la casta a la que se pertenecía, asumiendo de igual manera la configuración de derechos y obligaciones jurídicas heredadas, que confluyen en un sentido de propiedad sobre bienes apreciados económica, social y culturalmente como riquezas.

El patrimonio está constituido por cosas, derechos y acciones, pero restringido sólo a aquellas que tienen una apreciación económica. (Hush, 1977: 24)

En la edad media permanece la idea de la herencia que se lega, y se le atribuye valor al pasado en una perspectiva religiosa, considerando al patrimonio como sagrado y eterno. La cultura es vivida de una manera teocéntrica, así como la historia, modelo de todas las historias. Se instala entonces una mirada de mundo en el que la materialidad física del presente solo puede ser nombrada y comprendida en relación con un pasado ritualizado en clave vertical; es decir, el sentido y la significación de los bienes salen de la Ciudad Pagana, para ser regidos en una lógica asimétrica por la Ciudad de Dios, que desciende a través de interpretes y representantes autorizados (jerarquías religiosas, corporativas y monárquicas).

Posteriormente con el movimiento humanista del renacimiento se trasciende la mirada teleológica del mundo, para acercarse al pensamiento en términos de la realización humana. El conocimiento se centra en el hombre, a partir de los principios de la antigüedad sacralizados, venerando el arte clásico y su canon de bondad, virtud y belleza. El patrimonio es entendido entonces como obra de arte, producto del genio humano.

La primera característica que define a los objetos patrimoniales será la de objeto bello, asociada a la concepción del arte definida en el siglo XVII en Francia, como consecuencia de la importancia que las artes plásticas habían adquirido desde el Renacimiento que separa al artista de los artesanos. La obra de arte se conserva a través del coleccionismo y del interés por lo clásico (griego y romano) (Casado, 2009).

Con el romanticismo la noción de patrimonio se genera a partir de una ruptura con el pasado, ya que los objetos sobre los que se interviene se abren a un horizonte de sociedad de futuro. Es decir, hay valor frente a la herencia transmitida por sociedades precedentes, pero se construye un nuevo discurso sobre ese legado como un proceso de “legitimación de unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad extraculturales, esenciales y, por tanto inmutables” (Llorenç, 1997: 22).

Las relaciones y significados del patrimonio en los periodos citados, referencian un lugar individual de posesión sobre bienes tangibles, en el que se reconoce la propiedad privada ligada a las leyes económicas, pasando luego al campo estético en el que la obra de arte, como producto singular de la creación humana, se convierte en símbolo de distinción entre individuos y épocas (Artistas - Artesanos / Antigüedad - Renacimiento), dando lugar al surgimiento y multiplicación de museos en toda Europa.

Otras dos características que empiezan a incorporarse con la consolidación de los Estados nacionales y el industrialismo, hasta nuestros días, es el significado que se atribuye al patrimonio como testimonio de las épocas precedentes, “que procede de la etnología que comenzó a valorar los objetos no artísticos de las sociedades no industriales. Y la otra es la de bien histórico como objeto de estudio, con la finalidad de comprender las sociedades del pasado, aportada por la

arqueología, cuando ésta dejó de buscar solamente piezas de valor y empezó a usar los restos del pasado para estudiarlos e interpretarlos”. (Casado, 2009). Estamos pues en el contexto de una mutación antropológica respecto del patrimonio, que re-sitúa su sentido en relación con los otros lejanos, vueltos objeto distanciado, vestigio muerto, cultura de museo.

El interés sobre el patrimonio cultural, tal y como se le conoce hoy en los tratados internacionales y en las jurisprudencias nacionales, surge a mediados del siglo XX, después de la segunda guerra mundial, cuando la catástrofe y la destrucción generan la desaparición de ciudades enteras y todo lo que en ellas daba lugar a los referentes de identidad cultural.

Aparte de los millones de vidas que se perdieron, la desolación de las ciudades arrasadas afectó a la sociedad entera. Algunos de los países víctimas de aquel flagelo, que no dejó piedra sobre piedra de sus ciudades más preciadas, decidieron reconstruirlas, puesto que la vieja identidad de su pueblo no tenía el sustento material de su memoria (Fundación Hábitat, 2005).

Dicha aniquilación material de territorios, generó una fuerte preocupación por garantizar la conservación y preservación de los referentes y testimonios del devenir cultural y social, asumiendo que la instauración de políticas en defensa del Patrimonio Cultural, serían un ingrediente fundamental en el desarrollo económico y social de las comunidades, vinculando la conservación del patrimonio con la planificación regional y urbana.

En América Latina, el patrimonio cultural como categoría de conocimiento y de interés en el ámbito público, inicia su desarrollo en la década de los 70, cuando los países latinoamericanos suscriben convenios y se dan a la tarea de crear leyes y robustecer sus instituciones culturales para materializar la defensa de los bienes que constituyen la identidad nacional. Algunos de los convenios internacionales suscritos son:

1- UNESCO -Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado – Convención de La Haya (Primer Protocolo de 1954 y Segundo Protocolo de 1999).

2- UNESCO - Convención sobre las Medidas que deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales (1970).

3- UNESCO – Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972)

4- OEA - Convención Sobre Defensa Del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Artístico De Las Naciones Americanas (Convención De San Salvador 1976).

5- UNESCO – Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003).

6- UNESCO – Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).

Es importante señalar que lo que subyace a la noción de cultura, en términos de los agenciamientos institucionales de entidades como la UNESCO, que suponen la consolidación de un nuevo orden mundial ético, se concibe desde una mirada multiculturalista que afirma la existencia de muchas culturas, históricamente constituidas, en espacios geográficamente diferenciados. Sin cuestionar las resistencias y las luchas de clases presentes en la configuración de cada cultura, respecto del lugar hegemónico de quien ostenta el poder económico, político y cultural.

El mosaico de culturas tiene reminiscencias de la antropología social de los años '30. Pierde la dimensión de la 'cultura' como un proceso de disputa sobre el poder para definir conceptos organizativos –incluyendo el significado de 'cultura' en sí mismo. En el reporte (refiriéndose al reporte de la UNESCO titulado "Diversidad Creativa"), una voz no identificada hace las definiciones y disfrazo su propio poder como sentido común, o lo desconoce. Se prevé que en este mundo plural, las naciones-estado, más que tratar de crear una homogeneidad cultural nacional, debieran alentar a los diversos grupos étnicos al interior

de sus propias fronteras para que contribuyan a la comunidad cívica con valores compartidos (Wright, 1998: 137).

Lo que se evidencia y se dilucida en éste escenario a grandes rasgos, es la politización de la cultura como campo de dominación, atribuyéndose la organización social de lo culturalmente válido y representativo, afirmado en un “universalismo” de valores colectivos que deja de lado los cruces, transformaciones, resistencias y desplazamientos producidos interculturalmente y construidos en una escala de espacios-tiempo, que desborda la linealidad temporal y objetiva de una matriz de conocimiento anclada en la colonialidad del poder y los estereotipos modernos, moldeando percepciones, valores y comportamientos.

Ninguna ideología, por más hegemónica que sea e imbricada en las instituciones y la vida cotidiana que esté, se encuentra fuera de disputa; el de ‘cultura’ es un concepto dinámico, siempre negociable y en proceso de aprobación, discusión y transformación. Actores diferencialmente posicionados, con inventivas impredecibles, apelan a, retribujan y fuerzan en nuevas direcciones los significados acumulados de ‘cultura’ –incluyendo los viejos y nuevos significados académicos. En un proceso de reclamar poder y autoridad, todos están tratando de sostener diferentes definiciones, que tendrán diferentes resultados materiales (Wright, 1998: 132).

Un elemento relevante en esta discusión, que nos ayuda a entender los intereses a los que obedece las políticas del patrimonio cultural, está estrechamente vinculado con la configuración del Estado-Nación, como proyecto civilizatorio occidental, y se desdobra en la categoría de folklore, en tanto dispositivo de control que auspicia la objetivación y tipificación de la cultura, en términos de racionalizar, a través de registros e inventarios, todas las producciones culturales que emergen en las relaciones sociales de los diversos grupos humanos.

## **-El Patrimonio Cultural en la consolidación de los Estados-Nación**

En Colombia, las disposiciones legales reglamentadas en la Ley General de Cultura, señalan que:

El patrimonio cultural de la Nación está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la lengua castellana, las lenguas y dialectos de las comunidades indígenas, negras y creoles, la tradición, el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos, así como los bienes materiales de naturaleza mueble e inmueble a los que se les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico o antropológico. (Artículo 1º, que modifica el Artículo 4º de la Ley 397 de 1997).

Con la llegada de la modernidad, la noción de patrimonio se amplía sustancialmente, en tanto se convierten los bienes simbólicos y las realidades culturales de carácter local, en abstracciones políticas que simbolizan un nacionalismo ideológicamente sustentado en las revoluciones liberales burguesas, propendiendo por una identidad nacional entendida como una unidad de elementos comunes vinculados al lugar de origen, donde se diferencian los límites territoriales entre los Estados y se diluyen aparentemente las confrontaciones y los conflictos propios sobre los que la misma se sustenta. En esta misma vía, otro aspecto clave es el asociado con una suerte de reconocimiento del patrimonio en tanto producción, circulación y consumo de cultura, que más allá de la existencia física de los objetos, llámense museos, centros históricos, iglesias o artesanías, promueve una difusión masiva de lo que “representan culturalmente”, y alienta iniciativas de industria cultural y turística, que bajo el slogan de “conservar y preservar la cultura”,

expropiación la autoría individual y colectiva, cosifican los haceres, aumentando así los réditos económicos.

Las políticas relacionadas con el patrimonio cultural, aluden a un paradigma de desarrollo neocolonial, que tiene su enclave político en el proyecto capitalista, donde toda relación y producción es susceptible de convertirse en bienes rentables, asignando un valor simbólico expresado materialmente en una acumulación cultural sobre la cual se especula económicamente.

Un ejemplo de ello, localmente situado pero que puede ser comparado con otros contextos, tiene que ver con la exigencia al Estado por aumentar el presupuesto y garantizar condiciones materiales, para desarrollar procesos de formación artística y de agenciamiento cultural, en el ámbito popular urbano.

Ustedes no entienden el acumulado que poseen... llevan más de 62 años trabajando la cultura, una de sus sedes funciona en una casa que es patrimonio arquitectónico de la ciudad, tienen un archivo de investigaciones folklóricas de lugares que ya ni siquiera existen, obras pictóricas de artistas de talla internacional... y todo eso no lo aprovechan, ni siquiera saben cuánto vale, pareciera que sólo fueran anécdotas (diálogo con funcionario administrativo de la ciudad de Cali)

En éste diálogo puede reconocerse claramente, la cosificación de la cultura y de las relaciones que la constituyen. Por un lado, se hace evidente el lugar de mendicidad a la que se someten iniciativas colectivas de interés local, sobre la premisa (no dicha) de aprovechar y administrar el patrimonio y por otro lado, se vislumbra una correlación de fuerzas, producto de los intereses defendidos desde el lugar político en el que cada quien está parado.

Sin embargo, estos elementos de la cultura que han sido llamados bienes para servir a una dinámica mercantil, escapan de dicha estructura porque no siempre se circunscriben a una lógica utilitaria funcional, un ejemplo de ello son los rituales y las festividades, como las adoraciones de la natividad o celebración del nacimiento del Niño Dios de las

comunidades negras del Norte del Cauca y el Sur del Valle (Colombia), objeto de investigación por décadas en el IPC y hoy a la luz de la racionalidad institucional se les nombra como parte del patrimonio intangible de las comunidades afrodescendientes de la región pacífica. Esta celebración se realiza entre los meses de febrero y marzo, a diferencia de la celebración tradicional judeocristiana que ha fijado el mes de diciembre para dicho festejo. Allí las producciones o bienes culturales que circulan, giran en torno al baile, la música y la poética popular, al encuentro de familiares y amigos que viven en veredas cercanas o municipios aledaños, en un proceso de cambio y transformación intergeneracional que escenifica los distintos usos y apropiaciones de dicha ritualidad. Es por eso que:

(...) no podemos entender la cultura de una forma sumamente utilitaria, sino que debemos siempre considerar que inclusive los bienes materiales más útiles están inmersos en una espesa capa de relaciones sociales, elaboraciones estéticas y formas rituales de la cual sacan mucho de su significado (Ribeiro, 1984).

Al patrimonio cultural se le ha convertido en un objeto mercantil que se exhibe y se vende. Entre más exótico sea a los ojos del foráneo más valor adquiere, y no se trata de un valor simbólico, sino que como casi todo, es convertible en moneda y hay quien paga por ello. Existe un mercado patrimonial que desplaza y expropia, conniviendo con los procesos de planeación y renovación urbana que han tenido lugar en los sitios de interés histórico de las ciudades. Un egresado del IPC reflexionando sobre el patrimonio institucional y comparándolo con los sistemas productivos a los que sirve comenta:

Mi familia ha vivido siempre en San Antonio, yo viví allí... es parte del centro histórico de la ciudad y hasta patrimonio arquitectónico (...) es un lugar de casas grandes, con solares y árboles que ya poco se ven, pero ahora realmente es imposible vivir allí, no solo porque la función residencial del barrio ha sido desplazada, en algunos casos a la fuerza, por el sector comercial

de los restaurantes, sino también porque es extremadamente caro pensar en alquilar una casa, porque comprar (...) solo los extranjeros o los que van a montar su negocio (entrevista con egresado del IPC).

En este caso en un barrio vuelto “patrimonio cultural de la ciudad”, la disputa tiene entonces varias aristas, la primera, relacionada con el control material del espacio y el tiempo; operado por los dispositivos institucionales de planeación urbana, la segunda, asociada a la capacidad de sometimiento y dominación, a través de la imposición de una función comercial en el barrio que nunca decidieron sus habitantes, y la tercera, referida a la instauración de códigos e imaginarios simbólicos que se expropian; asignando precio al territorio del que se hace parte para beneficiar a sectores particulares. Aunque esta lógica, principalmente económica, opera como reguladora de los vínculos sociales y culturales, se desborda por la fuerza de la corporalidad popular que resiste, escamotea y evade el lugar institucional impuesto. Seguramente por esto, en el parque y las calles de San Antonio pululan expresiones de bullicio y éxtasis colectivo que noche a noche visten de colores las blancas fachadas de las casas coloniales. La jugarreta consiste en transformar el espacio en el acto, con el único instrumento que se posee: el cuerpo, haciendo uso de otras escrituras y estéticas que se vuelven ruidosas y oscuras a la luz de un orden social. Es por eso que:

Las formas "populares" de la cultura, las prácticas de lo cotidiano en los consumos culturales pueden ser pensadas como tácticas productivas con sentido, pero de un sentido posiblemente extraño al que se propusieron sus productores: "A una producción racionalizada, expansionista tanto como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra producción, calificada de 'consumición'. Esta es astuta y dispersa, pero se insinúa por doquier, silenciosa y casi invisible ya que no se señala mediante productos propios, sino en maneras de emplear los productos impuestos por un orden económico dominante. (Certeau, 1980: XXXVII)

## **-Relaciones entre Folklore y Patrimonio Cultural**

El Estado-Nación, como proyecto occidental de modernización ha operado ideológicamente, para sostenerse y legitimarse, en la dimensión cultural, a través de políticas públicas que han hecho uso de la noción de folklore y de patrimonio cultural, en una perspectiva que lee a los sujetos objetivamente, desde una mirada espacial y temporal de linealidad y unicidad, en la que se hace indispensable descartar, inventariar, seleccionar, asignar valor y calificar toda producción cultural, bajo la premisa de conservar y preservar las tradiciones de los pueblos, en tanto son el soporte de la identidad nacional.

En los países europeos y latinoamericanos, y en muchos países africanos y asiáticos recién independizados, los Estados-Nación eran los protagonistas principales de la política cultural. Se consideraba a los Estados responsables de administrar el patrimonio histórico, tanto material como inmaterial, desde los grandes monumentos hasta las manifestaciones de la cultura popular (la lengua, la música, las fiestas y danzas tradicionales), o sea, las marcas distintivas que diferenciaban a cada nación de las demás. Los estados modernos podían mostrar éxito, en algunos casos, al haber logrado unificar a etnias y regiones diversas en un patrimonio nacional más o menos compartido. (García Canclini, s/d)

En América Latina el proyecto folklórico se desarrolla desde comienzos del siglo XX. Las primeras décadas se convierten en el escenario de encuentro de instituciones e investigadores dedicados al folklore latinoamericano, que asumieron como proyecto fundamental, los inventarios de bienes y prácticas culturales que constituían los referentes identitarios de cada país.

En este escenario se entiende el folklore como una posibilidad de marcar reconocimientos y diferencias en términos de los acumulados y desarrollos culturales de los pueblos, asumiendo que uno de los componentes del folklore es el referido al patrimonio cultural que los constituye, en tanto prácticas, tradiciones y artesanías que suponen la

configuración y creación de identidades específicas. De esta manera, se alude a una imagen de la cultura, ligada al lugar de origen y a una territorialidad específica en la que se seleccionan y privilegian determinadas prácticas, con el objeto de consolidar el proyecto de Estado-Nación. Éste agenciamiento se promueve en el escenario contemporáneo desde distintos ámbitos institucionales: organizaciones internacionales como la UNESCO, entidades estatales del orden nacional y local, hasta organizaciones no gubernamentales.

Una de las profesoras del Instituto Popular de Cultura, en una entrevista en la que conversábamos sobre el folklore, mencionaba lo siguiente:

Cuando uno piensa en el folklore de Colombia, por ejemplo, lo que pasa con las manifestaciones culturales en nuestro pacífico o en los llanos, uno se da cuenta que las fronteras son borrosas, porque las raíces están más allá del territorio, por ejemplo las tradiciones que se han mantenido de la gente del llano colombiano, son muy parecidas, por no decir iguales a la de la gente del llano venezolano... allí la región se extiende. O lo que pasa con la música y el baile del pacífico, nadie puede negar que eso tiene sabor y olor Africano.

Aparece aquí un nuevo elemento en el devenir cultural asociado al folklore y nombrado como tradición, que se entiende como continuidad y permanencia de formas y experiencias prácticas de concebir el mundo en el habitar cotidiano. La tradición es entonces una memoria corporal, aprendida en la socialización con los otros, pero que cuando se interpreta se le niega su mero estar y se le ubica en un dimensión del tener, que implica que seamos selectivos. En suma la mirada folklórica descansa sobre los antagonismos clásicos de la cultura, aún no superados, en donde se imponen arquetipos sociales y valoraciones estéticas de clase.

## - La tradicionalización del patrimonio

Lo que se concibe hoy como patrimonio subyace de las múltiples interpretaciones y significaciones que le dan los sujetos a la producción cultural, en relación con la dimensión política y económica del contexto en el devenir histórico. La idea de la tradición como legado que se perpetúa y se mantiene generacionalmente, es puesta en cuestión en tanto se asume que las tradiciones son mutables y cambian de acuerdo a los intereses, contextos y condiciones materiales en los que están inscritos los sujetos.

Raymond Williams (2000) refiriéndose a la tradición señala:

Es un proceso muy poderoso, ya que se halla ligado a una serie de continuidades prácticas –familias, lugares, instituciones, un idioma- que son directamente experimentadas (...) y está capacitada para producir conexiones activas y selectivas, dejando a un lado las que no desea bajo la denominación de “fuera de moda” o “nostálgicas” y atacando a las que no puede incorporar, considerándolas “sin precedentes” o “extranjeras”. (...) Asimismo, es vulnerable porque la versión selectiva de una “tradición viviente” se halla siempre ligada, aunque a menudo de un modo complejo y oculto, a los explícitos límites y presiones contemporáneos. (138-139)

Don Ananías Caniquí, hombre de 87 años, residente en la vereda de Mazamorrero del Municipio de Buenos Aires-Cauca, constructor artesanal de violines y director de la grima en la zona, en medio de un diálogo en el que reclama la presencia del IPC en su comunidad, nos da pistas para pensar la tradición de otras maneras,

En los tiempos de atrasos, habían bandolas, tiples y luego llegaron los violines... yo conozco la grima porque papá señor (refiriéndose a su abuelo) me dijo que tenía que seguir la tradición en esta zona y en toda Colombia, por eso yo trabajo aquí con los niños y los adultos, hago violines de guadua como estos... y

quiero (...) mostrarle a la gente que nuestra cultura está viva, a pesar de tanta violencia.

Tal vez el llamado de don Ananías se debate en medio de la marginalidad y de las condiciones precarias en las que viven las comunidades y de las cuales hace uso el proyecto civilizatorio moderno para lograr sostenerse y validarse. Sin embargo, es innegable que en ese cuerpo ajado por el sol y la tierra, por las minas auríferas, y por el despiadado dolor de la muerte, habitan las memorias de otros rostros y de otras luchas, que en palabras no dichas de don Ananías hacen alusión al legado de la madre, el padre, y el abuelo.

En éste relato, la tradición es mucho más que un formato o un estilo que permanece y que indica formas correctas de interpretación. Es un sentir que encarna las voces de otros cuerpos, recordando que se es parte del trayecto de quienes ya no están, pero siguen vivos en los pliegues de la piel y en los ecos de las palabras. También es un lugar de resistencia simbólica, que proclama frente al desplazamiento y la expropiación, una política de la vida, que no es otra cosa distinta a seguir existiendo, junto con los otros, a pesar de los borramientos y los silenciamientos cotidianos.

La tradición se vive y se siente de distintas maneras, desde el lugar de la dominación, pero también de la resistencia, es estrategia y táctica a la vez, juega con los acontecimientos haciendo de ellos ocasiones, en las que se ponen en juego los saberes que recrean y transforman el día a día.

Desde otros contextos, en los procesos de formación artística y de agenciamiento cultural, la tradición es un lugar de disputa y de ruptura, frente al saber que se legitima detentando un sentido profundamente político. Para algunos es un acumulado en obras, conocimientos, saberes y cánones de producción, considerados como tal, porque han sido validados y reconocidos por las comunidades y los artistas productores, cobrando especial importancia como referentes de estudio. De igual manera hay una mirada a la tradición referida básicamente a las prácticas que se han transmitido históricamente por la socialización primaria (la danza, la música, el dibujo, la pintura, el modelado, el grabado, la

cerámica) y que no requieren de procesos mecanizados y de producción donde se involucran las herramientas tecnológicas.

La tradición es lo que la gente ha creado a través de los tiempos, como formas de percibir el mundo en que viven... y se transforma generacionalmente... La expresión popular es tradicional en el IPC, porque somos gentes que hemos nacido en un entorno donde el arte se hace de un modo distinto al de la universidad, nace en los espacios cotidianos y no está influido por la academia necesariamente, surge del colectivo y aunque hay interpretaciones, no hay prototipos. Lo popular da lugar a tradiciones, y eso es básicamente el reconocimiento y aprovechamiento de las habilidades que uno tiene y que le proporciona el entorno, es un diálogo que aunque cambia de escenarios, no olvida los saberes históricos que aprendemos con el cuerpo (entrevista con docente del Instituto Popular de Cultura).

En ésta perspectiva, la tradicionalización del patrimonio pasa por reconocer que culturalmente existen acumulados y producciones culturales aprehensibles, que cobran sentido en contextos específicos y que sus apropiaciones son disímiles en tanto dan forma y configuran nuevas realidades y subjetividades. Un proceso de tradicionalización supone en palabras de Bauman “la utilización de la tradición para darle resonancia y autoridad a las formas sociales modernas, la necesidad social de darle sentido a nuestras vidas presentes por medio de la ligazón de nuestras prácticas a un pasado signficante” (Bauman: 1992: 31). Y ese pasado signficante nos cuenta la historia de quien detenta el poder, legitima los haceres y saberes sociales a su conveniencia, omite y silencia aquello que desborda la estructura, enquistándose en nuestras formaciones sociales al punto de que otorgamos sentido al presente a partir de la cosificación y la objetivación de la que hemos sido objetos.

### **- Hacia un patrimonio relacional**

Más allá de enunciar un lugar desde el cual agenciar políticas patrimoniales sobre el supuesto del reconocimiento de la diferencia cultural, mi interés es reconocer otras formas de nombrar los sentidos vitales que emergen en el contacto con el otro y los otros, recreando y reinventando cotidianamente el mundo de lo dado. Se propone entonces la categoría de patrimonio relacional, como una de las tantas formas de enunciación de un hacer cultural otro, en el que se cruzan los tiempos, se superponen los espacios y se interpelan los sujetos, respondiendo a una escala de valores, difusa a los ojos de la razón moderna, que se apalabra desde otras grafías y discursividades.

Si auscultamos en las formaciones sociales urbanas de ciudades como Cali, constituida demográficamente, en su gran mayoría, por procesos migratorios originados de la violencia política que ha vivido el país en las últimas 6 décadas, nos damos cuenta de las luchas y resistencias cotidianas de un mundo popular donde se originan estéticas, sonoridades, rítmicas y sensibilidades inconmensurables; superando el prototipo de un estilo de vida global que intenta controlarlo todo, para domiciliarse en la inventiva y hacer uso de la esquina, el patio, la calle, el parque, el río y la selva, expresando su propia corporalidad. Uno de los jóvenes del programa de formación en folklore urbano con énfasis en hip-hop, que desde hace un año se viene desarrollando en el IPC, en una de las jornadas de discusión y reflexión sobre las artes populares, mencionaba:

A nosotros el hip-hop nos llegó de Nueva York, de los guetos del Bronx, por Buenaventura, Bogotá o por los discos que enviaban amigos y familiares de parceros que estaban allá, hay muchas historias frente a eso (...) y nos identificamos con esa música y con ese estilo de vida, no por el consumo como señalan muchos, sino porque aunque estamos en lugares diferentes vivimos los mismos dramas y tragedias: la pobreza y la discriminación. Sin embargo, si usted se pone a ver, aquí tiene su sello propio, suena distinto y por ejemplo en Colombia, podemos decir que el hip-hop que se hace en Cali, es el más político (Toro, 2010: 35).

Las músicas y las estéticas que referencian este grupo de jóvenes, como su cultura, son sobre todo una resistencia simbólica que trasciende el contenido de las canciones o los grafos que plasman en las paredes, para transgredir ruidosamente la concepción adultocéntrica del mundo y la mirada elitista del arte y de las expresiones culturales.

El patrimonio es lo que uno tiene, aunque nosotros no es que tengamos mucho... cosas materiales, ¿me entiende?, además, si por muchos fuera, nosotros ya estaríamos bajo tierra. Pero, le digo una cosa: uno en el hip-hop no necesita si no berraquera, coraje, bueno... y un parcerero que a uno lo acompañe, porque aunque no haya grabadora o aerosol, nosotros tenemos la voz y un amor profundo por lo que hacemos... cada vez somos muchos mas... porque estamos allí en el barrio, en la ciudad que nos parió (diálogo con hopper de Cali).

Tal vez ni siquiera debiera utilizarse el término patrimonio, pareciera un equívoco, por aquello de la matriz de conocimiento a la que corresponde.

De todos modos, desde el lugar donde estamos, no podemos superar la diferencia que nos separa de la experiencia propia de la mayoría de la gente. Nosotros osamos hablar y debemos hacerlo, pero desde el lugar particular que habitamos y que nos determina en la sociedad (Certeau, 2004: 184).

Es innegable que el valor que se asigna a toda producción y relación cultural “(...) varía según el uso que se hace de él, es decir según las prácticas textuales o urbanas” (Certeau, 2004: 201), que aunque inscritas y confrontadas en el lugar de la dominación, históricamente han sufrido desplazamientos y generado rupturas. Veamos un ejemplo de cómo en el contexto de las formaciones sociales urbanas, la noción de patrimonio se convierte en un campo de significación que tiene usos diferenciados:

Para mí el IPC es patrimonio cultural de la ciudad, y no se trata solamente de la casa vieja o de los archivos de folklore que hay en la biblioteca... yo hablé de nosotros, la gente... y no porque muchos estemos viejitos, ya como momias de museo. Me refiero a las artes que hacemos y que finalmente no son nada nuevo, porque es lo mismo que la gente hace en el barrio o en su comunidad... Además si le digo la verdad, hay que decirle a la ciudad que somos su patrimonio, para ver si por ahí cala la cosa y evitamos que 62 años de trabajo se echen a la basura (entrevista con docente jubilado).

Hay dos miradas al patrimonio que intentaré explicar desde las reflexiones y el trabajo académico de Michel de Certeau: la estrategia y la táctica. Por un lado el patrimonio opera estratégicamente como cálculo razonable de la acción que se enuncia desde un lugar propio, pero realmente corresponde a un ámbito de relaciones que está situado por fuera de sí mismo, envistiéndose de una racionalidad que niega la dimensión emocional constitutiva de nuestra cultura y se impone, sin darnos cuenta, como frontera entre el conocimiento y el sentido común, para asegurar el control corporal de las emociones y la capitalización de la vida. Por otro lado, desde el lugar popular el patrimonio es simplemente una táctica, una herramienta discursiva que se usa para defenderse de la experticia, según sea la ocasión, rompiendo con el límite del lugar propio, abandonando la intención de construir prototipos, porque lo que interesa es vivir, por eso “cada día, trae su propio afán” (dicho popular), lo que no quiere decir que existan continuidades y permanencias de un saber que se colectiviza y que se remonta al mismo origen del universo.

Es precisamente desde el lugar popular, como formación social y cultural subalterna, que me interesa pensar el uso y la apropiación del patrimonio. Porque es allí, en el margen y al límite del sistema, donde se resquebraja la racionalidad y se fisuran los códigos que intentan mantenerla. Un ejemplo de ello son las formas diferenciadas como nos acercamos y nos apropiamos de los objetos, siempre diseñados para cumplir fines específicos. Rodolfo Kush en sus estudios sobre el

pensamiento popular americano, señalaría lo siguiente: “Detrás del útil hay un campo in-útil que sin embargo tiene validez existencial” (Kush, 1976: 49). Es decir, detrás de lo tangible, de aquello palpable materialmente, construido con unas funciones concretas para responder a las necesidades modernas, existen campos de significación múltiples operados desde otra racionalidad opuesta al pensar occidental. Él los definiría como operadores seminales o condicionantes emocionales, desde donde se reconoce y se construye una valoración y un vínculo con la existencia misma, que no está por fuera de mí; “Es la razón por la cual una fuerte emoción no nos deja ver el mundo, o un mundo que nos acosa no nos da tiempo para emocionarnos, pero es también la razón por la cual hay pueblos que sólo creen en dioses, y otros que sólo creen en la economía” (Kush, 1976: 45).

En éste planteamiento se pone en crisis el imperativo categórico del pensamiento occidental y la relación de la sociedad con su propio sistema de representación. En otras palabras se fractura la disociación entre saber y hacer.

A la expansión de una fuerza que unifica colonizando, y que niega a la vez su límite y los otros, debe oponerse una resistencia. Hay una relación necesaria de cada producción cultural con la muerte que la limita y con la lucha que la defiende (De Certeau, 2004: 196).

En ésta perspectiva, pensar el patrimonio relacional implica situarnos, en la expresión propia, en la metáfora de los espacios-tiempo cotidianos donde se producen toda suerte de lenguajes y maniobras, en la grieta de la creación colectiva desde donde se movilizan fuerzas que superan y desbordan las convenciones sociales de una ideología de propietarios que hace apología a un modelo museificante de la cultura. El patrimonio relacional es una conexión sagrada y profana que se insinúa en el exceso, no pretende simbolizar el presente, ni sacar provecho de sí mismo, porque es la vida misma; se aparta de cualquier comprensión y representación, ya que sólo tiene condición de posibilidad en el gesto colectivo que la produce.

## **-A manera de conclusión**

La cultura ha sido vista y pensada como si se tratara de un asunto que pasa por fuera de nosotros, instalado en corporalidades sociales inoloras, insaboras, cartesianas, apolíticas, carentes de un sentido de realidad material y de espacialidad simbólica histórica, como expresión abstracta referida a una especie de exaltación de virtudes y atributos que se interpretan bajo la lupa del disciplinamiento contemporáneo. De hecho, se le ha usado indiscriminadamente para tipificar los comportamientos y las prácticas que dan lugar a cualquier tipo de relación social, en medio *“de una sociedad dividida entre la tecnocratización del progreso económico y la folklorización de las expresiones cívicas”* (Certeau, 2004: 191).

Los marcos normativos y contractuales en los que reposa la dimensión cultural de la sociedad occidental, se inscriben en una racionalidad institucional que opera desde las llamadas “políticas culturales”. Bajo ésta estrategia se repite el discurso oficial del bienestar y la identidad nacional, ocultando los fines productivos a los que sirve, las luchas simbólicas que genera y “la coherencia que liga una cultura despolitizada de una política desculturalizada” (Certeau, 2004: 177). La política prohíbe o aprueba, hace plausible e imaginable el porvenir, aunque sea un lugar vacío, predeterminado, y como operación cultural ha logrado domesticar a través de las instituciones modernas las matrices culturales populares.

Sin embargo, en los barrios de las ciudades latinoamericanas, las prácticas estéticas y expresivas están cargadas de lenguas profundas que viven y enfrentan el mundo, de mitos y ritualidades que en el hacer renuevan los vínculos fundantes entre los seres humanos y la tierra, dando forma a un palimpsesto cultural anónimo, movilizado por las emociones y por otras racionalidades pertenecientes al universo de lo bajo, de lo oscuro, de lo supersticioso, en medio de una lucha heterogénea que no se agota en el reconocimiento a la diferencia, porque no pretende ser incluida o interpretada, si no más bien redescubrirse a sí misma desde la alteridad, por fuera de la colonización que todavía la enquista, como si se tratara de un nuevo renacer, de una recreación del mundo americano.

La idea de un patrimonio relacional en América Latina, supone superar el antagonismo entre lo cultural y lo natural, para dar valor a la vida misma, no desde una posición defensiva o productiva, de mero rescate y acumulación de aquello que se lee como pasado o presente, robusteciendo los usos hegemónicos de la cultura y perpetuando el lugar privilegiado que ocupa la racionalidad sobre la cual valoramos las relaciones intercorporales. Se trata más bien de adentrarnos en las formaciones subalternas de poder que son desconocidas por los disciplinamientos simbólicos y que se configuran como formas de saber y hacer, en el curso mismo de la relación histórica, rompiendo con el fetichismo del objeto que nos ha hecho creer, que las cosas son productos en sí mismos y que nada tienen que ver con los sentidos sociales.

Una política del patrimonio tendría entonces que considerar la existencia, las subjetividades y derivaciones estéticas, la alteridad que constituye el plexo social popular; apostándole al indisciplinamiento de los supuestos epistémicos, a la construcción de otro tipo de socialidades que derivan de otras matrices de pensamiento y acción.

### **- Bibliografía**

CERTEAU, M. (1990) *La Invención de lo cotidiano. Artes de Hacer* Vol 1. México: Universidad Iberoamericana.

\_\_\_\_\_ (2004). *La Cultura en Plural*. 1ª ed. 1ª reimp. Traducción de Rogelio Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión.

Foro Iberoamericano y del Caribe Sobre Mejores Prácticas: El Patrimonio Cultural en América Latina y el Caribe. Fundación Hábitat Colombia, 2005.

GARCIA CANCLINI, N. (1999) “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en: Aguilar Criado, E. *Patrimonio Etnológico, Nuevas perspectivas de estudio*. España: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.

\_\_\_\_\_ (s/d) “Opciones de Políticas Culturales en el Marco de la Globalización”. Documento. Disponible en: <http://132.248.35.1/cultura/informe/art10.htm>

- KUSH, R. (1976) *La Negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Cimarrón.
- RIBEIRO, D. E. (1984) “Cultura, Patrimonio, Preservación”, en: Arantes, A. (comp.), *Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural*. Sao Paulo.
- TORO CARMONA, E. (2010) “Enseñando lo que no se enseña: pensando la experiencia de formación en folklore urbano con énfasis en hip-hop” *Revista Páginas de Cultura*, Año 3, N° 4. Cali, Instituto Popular de Cultura.
- WILLIAMS R. (1988/2000). *Marxismo y Literatura*. 2ª edición. Barcelona: Ediciones Península.
- WRIGHT, S. (1998) “La Politización de la Cultura”, en: *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1, febrero.

#### **-Documentos consultados**

Ley 1185 de 2008 que modifica la Ley 397 de 1997 (Ley General de Cultura).Colombia.

# Estetizaciones estratégicas y desactivación política: lo popular en la fotografía latinoamericana actual

Ilze Petroni<sup>1</sup>

## -Introducción

Reflexionar sobre lo popular en relación con el sistema de arte -en sentido amplio- y con el arte contemporáneo -en particular- es casi siempre una tarea difícil, acaso peligrosa. Esto porque, en primer lugar, en el ámbito de la *doxa* -del sentido común- se continúa reproduciendo esa división históricamente construida y reproducida que ha buscado con éxito separar en dos esferas a las prácticas y objetos culturales en altos y bajos (masivos).

La disociación y tipificación de la cultura -comprendida en el sentido williamsiano como sistema significante- en rangos métricos es una pieza más del andamiaje del modernismo en tanto preservación de una pureza -la de un arte con mayúsculas- que no debía ser contaminada por las nuevas masas emergentes y en expansión. Una “estrategia consciente de exclusión” (Huyssen, 2006:5) que lleva en su germen un proyecto político mayor: *en el proceso de secularización es preciso conquistar cada uno de los nuevos escenarios para dominar la totalidad.*

La imagen, aquella metáfora que mejor define este proceso, es la de los vencedores alzándose con la cultura como si fuera un *botín* de guerra.<sup>2</sup> Claro que como sucede con todo botín, tiene que ser dividido y esta

---

<sup>1</sup> Licenciada en Comunicación Social por la UNC. Becaria del Conicet e investigadora adscripta del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). ilzpetroni@gmail.com

<sup>2</sup> Como Walter Benjamin sostiene en la séptima tesis de *Tesis de filosofía de la historia.*

partición necesitó del trazo de una línea simbólica que reforzara la separación en términos de dominación de clase.

Pero además esta disociación de hecho se convierte en uno de los problemas centrales del arte contemporáneo, que busca ser resuelto desde la alta cultura. Las soluciones propuestas para establecer una vinculación entre alta cultura y cultura de masas (las vanguardias históricas como el movimiento Dadá, el teatro brechtiano y el arte degenerado, entre otros) han terminado en una *estetización de la política* vinculado a los fascismos; la *fictionalización de lo real* en el plano de la cultura de masas y el otorgamiento de un *estatuto de realidad a la ficción* en el ámbito del realismo socialista (Huyssen, 2006).

Es así que el arte contemporáneo queda subsumido a la condición de herramienta para determinados fines, previamente existió en tanto catalizador o sintetizador de cultura quedando en un plano velado su relación con las ideologías (políticas, económicas, religiosas). Una vez explicitada esta relación, la toma de conciencia práctica de la imbricación ideología/cultura posibilitó la construcción de un aparato categorial que lo separa del contenido y que permitió su instrumentalización con apariencia de autonomía (Debord, 1990).

Es en el contexto de reordenamiento social y económico (s. XIX y principios del XX) en el que emerge la fotografía como técnica de reproducción mecánica y donde se sientan las bases, los problemas y las promesas de sus usos futuros.

Su presentación oficial en la Academia de Ciencias y Letras de París en agosto de 1839 y el ya recursivo discurso de François Arago establecen las líneas de acción e intervención fotográfica en relación a todas las otras áreas de conocimiento: historia y ciencias naturales, arqueología, astronomía, restauración de obras de arte, etc.

A partir de allí, la práctica fotográfica extiende sus fronteras (tecnológicas y conceptuales) de la mano del perfeccionamiento técnico del dispositivo -tanto en sus aspectos ópticos como químicos- con el

objetivo de mejorar la calidad visual de la reproducción y abaratar sus costos.<sup>3</sup>

Una de sus consecuencias inmediatas es el inicio de la democratización de acceso al retrato, que -hasta entonces- había estado circunscripto a las clases aristocrática y clerical. La burguesía ascendente encuentra en la fotografía el medio de (auto)identificación y prestigiamiento social frente al retrato pictórico que implica y sostiene los valores de una aristocracia en decadencia.

Pero no sólo el uso de la fotografía se centra en la representación de una nueva clase social ascendente y de la ideología que los constituye (en oposición a la anterior), podemos decir -siguiendo la distinción de Bourdieu- que la fotografía es la heteronomía que utiliza la burguesía para imponerse simbólicamente a la ortodoxia pictórica de la aristocracia.

Una vez constituido este campo la técnica fotográfica se expande hacia otros usos representacionales que tienen a otros cuerpos como eje medular de ese deseo de registrarlo todo, en toda circunstancia con el objetivo de constituir un archivo visual de la humanidad.

Se sientan las bases para la construcción de un *museo difuso de la mundanidad*, donde todos -más allá de las posiciones de clase- pueden formar parte y dejar testimonio de un presente siempre inasible. Hasta ahora. El instante congelado, la fantasía de perdurabilidad y transcendentalidad, el derrocamiento simbólico de una muerte invariable se refuerza hasta el paroxismo con el nuevo invento (y con la acumulación obsesiva y a medio organizar de sus objetos).

El dispositivo fotográfico por sí mismo carece de valor, está ahí para ser utilizado por otro. Es un objeto más en un mundo cada vez más

---

<sup>3</sup> Los desarrollos comienzan por la óptica y tienen como resultado la reducción de los tiempos de exposición. En 1840, un año después de la presentación oficial del invento, la toma a la sombra es de trece minutos. En 1841 sólo bastan dos o tres minutos y en 1842 se alcanza a reducirla a veinte o treinta segundos. Dos años más tarde, el tiempo de pose ya no es problemático. Al mismo tiempo, los aparatos también sufren modificaciones que reducen su peso y su costo. También el precio de las placas disminuye considerablemente. Si en 1840 valen de 3 a 4 francos, un año después ya cuestan de 1 a 1,50.

abarroto de objetos. La distinción y su uso distinguible se realizan -y efectivizan- a través de la construcción de una fábula.

Los discursos alrededor de la máquina, entonces, no sólo afectan a la máquina sino que también -y lo que es más importante- modifican la relación que tenemos con ella y con el entorno. Y en el Occidente del siglo XIX es cuando comienza a construirse el relato de su valor descriptivo, de su potencial deíctico, de su fuerza implacable de verdad. En resumen: si algo estuvo frente al objetivo, ese algo existió y por lo tanto es verdadero.

La creencia incuestionable sirve como axioma para construir la confabulación. Ese consenso generalizado permite que las fotografías se produzcan y reproduzcan junto con la sentencia irrevocable de testimonio debido a la semejanza y contigüidad respecto del original impregnado (Schaeffer, 1990).

Este valor la convierte en documento. Y un documento posee en su inmanencia, en su definición ontológica, una cualidad de autenticidad y legitimidad. Los usos sociales de la fotografía, incluso mirando el sesgo, son por su propio funcionamiento una fragmentación del mundo en torno, logran cimentar y sostener ese valor -incluso hasta el presente- cuando su estatuto ha sido probado vulnerable.

La huella testimonial, en principio, sirve para adjetivar a una clase que es la dominante. Pero además, logra salirse de esa función primera para encontrarse con los otros. Todos aquellos que quedan fuera o que, mejor dicho, posibilitan su existencia y su ejercicio de poder y de dominación.

Pero esos otros individuos y grupos -en un movimiento contrario- no son sujetos susceptibles a la distinción: son un difuso “lo otro”. Por el contrario, la estrategia de nominación es la homogenización clausurada en el término “masas”. Algo disforme, amorfo o impreciso cuya cualidad común es la posición de subordinación y sus condiciones de existencia.

Esto para quienes habitan hacia dentro de las ciudades. Quienes se encuentran del otro lado de la frontera quedan reducidos a adjetivaciones tales como primitivos, salvajes, bárbaros o exóticos. Un reduccionismo que lleva implícita la idea de que el progreso y la civilidad eventualmente golpearían sus puertas y expandirían su ámbito de influencia, convirtiendo lo otro en más de lo mismo.

Ambos forman parte de “lo popular” distinguido de “lo culto” en una doble línea: lo folklórico encuentra en la no-urbanidad ciertas características de pureza y lo masivo urbano se vincula con la reproducción y resignificación de formas culturales propias de los sectores dominantes. Romanticismo y teoría de la legitimación –o en sus modos extremos populismo y miserabilismo- como una manera de sintetizar los diferentes modos de cartografiar y comprender los universos y prácticas de simbolización de la(s) otredad(es), sea(n) de clase o etnia (Grignon y Passeron, 1991).

Está claro que la diferenciación es producto de la voluntad de ordenación y sistematización propias de las ciencias sociales. Ciencias que, no casualmente, emergen también en las postrimerías del siglo XIX y que funcionalizan a la fotografía para (intentar) alcanzar sus objetivos; además de encontrar un espacio de aplicabilidad en el terreno de las fuerzas coercitivas del estado al ser “(...) intentos positivistas por definir y regular la desviación social” (Sekulla en Picazo y Ribalta, 2003: 149).

Ejemplos como los de Alphonse Bertillon, Francis Galton y Cesare Lombroso dan cuenta de que la nueva técnica lleva implícito un germen para la racionalización y disciplinamiento sociales al proporcionar la base tecnológica para nuevas formas de control.

La fisiognomía, la craneología y la frenología son disciplinas que utilizan a la fotografía para sus investigaciones comparativas y taxonómicas con el objetivo de justificar la hipótesis que sostiene -en términos generales- que en la superficie observable de los cuerpos se pueden derivar las características y particularidades psicológicas de los sujetos; específicamente de los criminales y delincuentes.



[Alphonse Bertillon, 1893]



[Cesare Lombroso, s/d]

La importancia de estos intentos de establecer las diferencias y los rangos entre un “hombre medio”, sano, normal y obediente de las leyes morales y sociales y aquel otro hombre desviado, concupiscente y anormal es que sientan las bases para la criminología y criminalística modernas.

Es decir, dan cuenta de los intentos por crear una ingeniería social basada en la instrumentalización de los cuerpos. Más allá de la verosimilitud de sus resultados. Si algunos buscan a través de la fotografía establecer los rangos para determinar la desviación social, otros -por el contrario- la utilizan como herramienta de crítica social.

Es el caso de Jacob A. Riis quien publica el libro *How the other half lives*<sup>4</sup>. Un libro que podría considerarse la primera publicación fotográfica de denuncia al mostrar las duras condiciones de existencia de los inmigrantes y las clases marginales que predominaban en los barrios bajos de Nueva York.

---

<sup>4</sup> *Cómo vive la otra mitad*, editado por Scribner de Nueva York en 1890.



[Calle Bayard / Alojamiento de Cinco Centavos. ca. 1889]

Otro ejemplo histórico de la fotografía como testimonio son las imágenes producidas por Lewis W. Hine quien -entre 1908 y 1914- registra a los niños y jóvenes trabajadores rurales e industriales; además de las insalubres condiciones de vida de los barrios pobres de Estados Unidos.

Este trabajo fue el primero que efectivamente produjo un cambio en la conciencia social de las clases dominantes y repercutieron en una modificación en la legislación norteamericana sobre el trabajo infantil al hacer aparecer al otro ignorado. De allí su importancia.



[Chico de la calle. ca. 1910]



[Vivienda pobre, Nueva York. ca. 1910]

Sin embargo, el proyecto histórico de mayor envergadura en torno a la documentación social es el de la *Farm Security Administration* (FSA) en Estados Unidos de Norteamérica.

Frente a la depresión de 1930, algunos artistas y fotógrafos centran su mirada y su trabajo en la problemática social en la que está sumergida la población. De este modo, el objetivo de la producción ya no está orientada hacia el goce estético o el entretenimiento (como en el cine), sino en exponer la adversidad en las que estaban sumidos los ciudadanos.

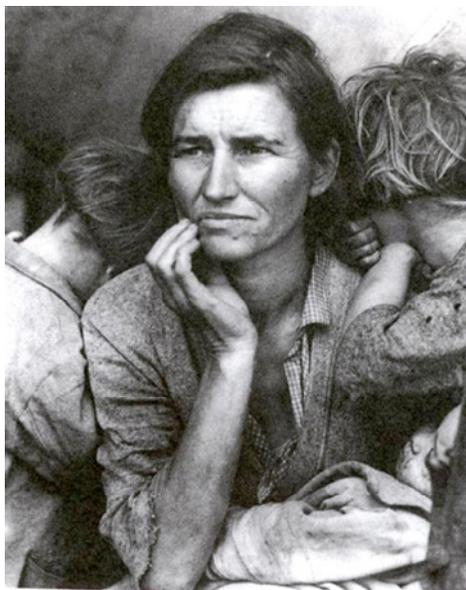
Es así que los fotógrafos sociales rechazan el vocablo “artístico” para referirse a sus producciones, aunque, sí apelan a “un enfoque que hace uso de las facultades artísticas para dar una «vivificación del hecho», según la definición que diera Walt Whitman sobre el lugar de la poesía en el mundo moderno” (Newhall, 2002:238).

Hacia 1935 -dos años después que Franklin D. Roosevelt asumiera como presidente y pusiera en marcha el *New Deal*- funda la *Resettlement Administration* (RA) cuyo programa está destinado a reactivar la producción agrícola-ganadera a través de préstamos de bajo costo. Se crean además los subdepartamentos de información y de historia con el objetivo de relevar datos y documentos sociológicos y fotográficos del trabajo de la RA; además de obtener un extenso registro visual sobre las

zonas rurales y las condiciones de existencia de sus pobladores. Ahora, una vez que es identificado como otro, es necesario densificar su rango; es decir, identificar los casos que lo componen.

El fotógrafo Arthur Rothstein es quien delinea los aspectos estéticos y técnicos del proyecto y convierte a la FSA en un hito dentro del documentalismo fotográfico dada su magnitud: emplea a más de doce fotógrafos, se producen cerca de 270.000 negativos y se hacen alrededor de 77.000 copias; es decir un promedio de 105 tomas diarias.

A los fotógrafos contratados -como Walker Evans y Dorothea Lange- se les otorga la libertad de elegir el equipo, la técnica y la forma visual: “El documental es un enfoque y no una técnica; es una afirmación y no una negación... La actitud documental no es el rechazo de elementos plásticos, que deben seguir siendo criterios esenciales en la obra. Solamente da a esos elementos su limitación y su dirección. Así, la composición se transforma en un énfasis, y la precisión de línea, el foco, el filtro, la atmósfera (...), son puestos al servicio de un fin: hablar, con tanta elocuencia como sea posible, de aquello que debe ser dicho en el lenguaje de las imágenes” (Stryker en Newhall, 2002:245).



[Madre inmigrante; Nipomo, California, 1936]

Es por ello que sientan las bases del documentalismo moderno al trazar el deber-ser del fotógrafo testimonial: respeto y consideración por los hechos y las miradas y comprensión subjetivas como formas de interpretar y registrar el mundo en que vivimos.

Estos casos son los que construyen el mito de la fotografía testimonial como documento efectivo para la intervención política y la transformación social. Lo que es preciso comprender es que su eficiencia radica en el contexto social e histórico en el que se desenvuelven. *Son eficaces en tanto que son funcionales* a un proyecto político mayor.

Por otro lado, encontramos toda la gama de fotografía de prensa, gráfica o de los reportajes activistas o factuales que sólo en casos excepcionales logran traspasar los límites de la mostración para activar transformaciones sociales reales. Pero además, este tipo de fotografía se dedicaría a reforzar la confianza en el rango construido mediante la reproducción del estereotipo, compositivo o temático, pero a fin de cuentas siempre formal.

Cabría entonces preguntarse si las fotografías de Brassai, Henri Cartier-Bresson, Robert Capa y Paul Strand o -más cercanos a nuestro tiempo- las de Sebastião Salgado, Adriana Lestido y Mary Ellen Mark - entre tantos otros- efectivamente coadyuvan a la transformación de las condiciones de vida de los grupos y comunidades representados. Si la estetización fotográfica de los sectores populares que ellos producen tiene una impronta real en el terreno de lo real o si sus imágenes quedan reducidas a un mero señalamiento de existencia y dicha estetización no alcanza siquiera a construir los intersticios para contribuir a un cambio.<sup>1</sup>

Será porque *la estética del documental fotográfico muta en anestesia social*. Productos para ser devorados en la arena espectacular de los medios de información de masas que se alimentan del morbo voyerista de un público voraz por ver “el dolor de los demás” y así reduplicar su sensación de seguridad y confort.

---

<sup>1</sup> Hacia finales de los 60 estos presupuestos fueron puestos en cuestión a través de lo que podría denominarse “autodeconstrucción crítica” de la fotografía por artistas como Jeff Wall, Martha Rosler, Cindy Sherman, Nan Goldin, entre otros.

Como bien resume Eugenia Boito: “‘estetización’ refiere a imágenes que en tanto exteriores advienen, dis-poniendo y suponiendo sujetos no sólo aptos (sino deseosos) de la contemplación, que incluso gozan con imágenes de un espectáculo destructivo” (Boito en Scribano, 2007: 157). Y en este sentido, el placer perverso de la visualización de las *miserias del mundo* se convierte en un síntoma o efecto del uso de las imágenes como desactivadores políticos que refuerzan el mantenimiento del orden hegemónico

O como sostiene Jorge Sepúlveda T.: lo que podría haberse comprendido inicialmente como una denuncia se convierte en una modulación del malestar, lo que podría ser un motivo de revolución, lo que realiza efectivamente es una inclusión dentro del sistema de sus consecuencias.

Con la fotografía se expanden las fronteras de lo visto y ese movimiento permite que el individuo alcance a percibir visualmente lo que antes le estaba vedado porque pertenecía al universo de las palabras y de la abstracción.

Esto construye y refuerza la certeza de que lo que se le presenta ante la mirada es la realidad, dado que lo captado por la máquina no podía ser otra cosa más que ella. Y la operación ideológica más importante es que se le presenta un mundo -hasta entonces desconocido- con el cual poder identificarse.

De este modo, se produce una trasmutación en la que el mundo de la imagen es -se constituye como- la realidad y el de las palabras es -se constituye como- elucubración.

De allí que la fotografía, en alguna medida, materializa la idea de masas y les otorga una presencia a través de una homologación de la experiencia.

Aquí se introduce el lugar para la paradoja: la aparente extensión de los límites de lo cognoscible a partir del dispositivo fotográfico funciona como un modo de “bloquear la realidad” (al mediar protegiendo) del “shock perceptual” con el objetivo de “adormecer el organismo, retardar los sentidos, reprimir la memoria” (Buck-Morss, 2005:190) y de este modo disciplinar los cuerpos y cancelar cualquier expresión política.

Y esto llega a su epítome cuando la práctica fotográfica ingresa y se institucionaliza en el sistema del arte contemporáneo. Este tema, no obstante, es objeto de otro artículo.

Lo que queda por determinar son las diferencias en relación con las estrategias constructivas de simbolización entre las imágenes fotográficas con pretensión de obras de arte y aquellas producidas para los *mass-media*. Y también por qué se sostiene esta diferencia.

Brevemente, las fotografías de prensa -siguiendo el análisis barthesiano- usufructúan de las características inherentes al funcionamiento del dispositivo. Es decir, si son mensajes carentes de código -en el sentido que sus unidades son continuas y por ello no son relevadas, transformadas o segmentadas en unidades o signos de otro tipo- potencian la idea de denotación; enfatizan su carácter de “análogo mecánico de lo real” (Barthes, 1995: 14) y reduplican así su aparente literalidad.

Por el contrario, las imágenes fotográficas producidas para jugar el juego del arte, subrayan su carácter connotativo, exaltan el hecho de ser construcciones destinadas a la experiencia estética.

Unas tienen la pretensión de uso comunicativo (de la realidad), de constituirse como testimonio indesmentible de un hecho y buscan a partir de la denuncia que quede algún tipo de impronta en el terreno de lo real.

La trampa es que no son simples denotaciones y que todas ellas operan en un sentido político-ideológico determinado por los intereses de los propietarios de los medios, los espacios de exposición y todos los medios y lugares construidos como espacios de enunciación.

Es así que el objetivo es justamente poner en cuestión algunas de las estrategias de simbolización utilizadas en la producción fotográfica actual cuyos productos visuales -específicamente acerca de lo popular en sentido amplio- son destinados a participar del sistema de arte contemporáneo.

Los dos casos de análisis se circunscriben a la producción latinoamericana: Guadalupe Miles (Argentina) y su ensayo “Chaco” (2003-2009) sobre las comunidades wichi del monte salteño y el libro de

18 fotografías coordinados por Christian Bendayán y Estruendomundo “Recuerdo de Iquitos” (Perú, 2009).

La hipótesis es que dichas producciones son ejemplos que condensan la sobresemiotización del vasto y complejo campo de lo popular y – paradójicamente- hacen que sea leído desde un punto de vista que homogeniza las diferencias, las vacían de sentido y con ello, contribuyen a los procesos de desactivación política, al terminar de ocluir las luchas materiales en el terreno de lo real.

Guadalupe Miles emplea una estrategia que se ha generalizado en el ámbito de la producción fotográfica contemporánea: el uso del lenguaje y la estética publicitaria como forma de resignificar al otro/diferente.



[S/T, 2008]



[S/T, 2003]

Radicalmente distinto al ensayo de Grete Stern -realizado entre 1959 y 1964- “Aborígenes del Chaco” que se enmarca dentro del fotodocumentalismo moderno, Miles opta por la explosión del color y la mostración de la sensualidad de esos cuerpos en comunión con su entorno.



[Mujer toba; alrededores de Resistencia. Ca. 1959/60] Colonia 20, cerca de Las Lomitas, Formosa, 18 de agosto de 1964. Mujer wichi teje un bolso con hilo de chaguar teñido con jugo de algarroba, según anotación de Grete Stern

Si Stern fotografiaba con voluntad antropológica a las comunidades de la yunga chaqueña intentando describir con fidelidad sus condiciones de existencia, Miles opera desde la ficcionalización, construyendo un relato que se aleja de esa tradición para dar cuenta de que no sólo los cuerpos exhibidos en las portadas de las revistas de moda son susceptibles de deseo. Y lo hace usando precisamente todas las mismas reglas formales de estas publicaciones. El gesto, no obstante, queda reducido a eso: un gesto.

Todo el potencial crítico se desvanece en el aire. O en el color y la forma. Una mirada post-romántica que sólo señala el modo en que consumimos los cuerpos apelando al erotismo suave y edulcorado. Si lo hacemos con las/los modelos -que por otra parte están allí posando en la imagen para alentar el consumo de algo que nos es vitalmente innecesario- ¿por qué no hacerlo con los habitantes de una de las regiones más pobres de la Argentina?

Aquí estamos frente a la estetización de la estetización –o estetización al cuadrado- no deja lugar a ninguna toma de posición. La belleza satura la posibilidad de un sentido otro.

La lectura en clave de homologación de los cuerpos de los aborígenes obstruye la posibilidad del reconocimiento de la diferencia. Será que al fin y al cabo la publicidad hizo posible la efectivización de la profecía benjaminiana donde la percepción distraída nivela lo auténtico e irrepetible -en este caso, lo diferente- en tanto igual en el mundo.

En las fotografías de Guadalupe Miles hay ausencia de kitsch. Que es precisamente lo que abunda y redonda en *Recuerdo de Iquitos*. La tierra de La Tigresa de Oriente -fenómeno de Youtube- se convierte en el escenario que da cuenta de la hibridación de formas de uso y consumo culturales. Color, mucho color para acentuar la apropiación y resignificación del encuentro de oriente y occidente. Del chamán amazónico y la iconografía cristiana; de la danza ancestral y el pop de rancio sabor plástico; la polifonía de la diferencia en la amalgama del pastiche cantando a coro: Iquitos es una fiesta. En Iquitos todo el año es carnaval. Vengan todos a Iquitos.

Es un libro de arte contemporáneo -financiado por la AECID<sup>2</sup>- que en última instancia -o en primera- está destinado a ser tratado como un libro de turismo. Y así es. Su título lejos de ser inocente, direcciona sin sutilezas y clausura sus niveles de lectura. Se presenta como una colección de postales, trofeos de un safari amazónico, recuerdos siempre sesgados que borran cualquier manifestación de desigualdad y conflictividad social.

---

<sup>2</sup> Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación del gobierno de España.



[Ilustración de tapa]

Sólo indica unívocamente que desde la racionalización instrumental del ocio y el entretenimiento como modo de disciplinamiento de la experiencia, la práctica fotográfica está vinculada a la noción de industria cultural y en la industria cultural lo que se multiplica hasta la saturación es -entre otras cosas- la estética del kitsch. Claro que no sólo comprendido como una vulgarización del gusto, sino que y por sobre todo como *una relación afectada con los objetos* que supone una hiperbolización de la artificiosidad y el exceso.

Es una práctica extendida en arte contemporáneo apelar a la parodia, el humor y la ironía para construir imágenes devenidas casi siempre en objetos. La utilización de cualquiera de ellas es una forma de apelar al shock, al impacto visual y emocional que se produce en la epidermis del espectador. De allí su efectividad que es siempre de corto aliento porque alimenta el deseo de más espectáculo pero como quien hace zapping, por la superficie y rápidamente.



[Adrián Portugal]

El tic irónico de “Recuerdo de Iquitos”, entonces, nos roba una carcajada y en ese movimiento nos aleja de la capacidad de poner en cuestión un estado del mundo atravesado por el conflicto.

Pero además, el paseo visual por la selva en la seguridad del hogar reduplica la falsa libertad en el uso del tiempo ocioso y de sus productos excedentes. Los mosquitos no nos pican.

Finalmente, estos dos casos dan cuenta de una contradicción elemental en el término que sirve justamente a su funcionalidad. Es preciso aclarar que estos son dos ejemplos ilustrativos dentro del campo de producción fotográfica latinoamericana actual. Podrían haberse analizado algunas de las series de Luis González Palma (Guatemala/Argentina), Martín Sastre (Uruguay), Fernando Montiel Klint (México), Marcos López (Argentina), Adriana Bustos (Argentina), Germán Martínez Cañas (Holanda/Colombia), Roberto Stephenson (Italia/Haití), entre tantos otros.

La estrategia de sobresemiotización en fotografía es la estrategia de la apariencia de la saturación y multiplicación de sentido; una pretensión proteica que se alimenta de la noción de semiosis infinita del orden del discurso.

O lo que es lo mismo, una simulación de la posibilidad de multiplicar exponencialmente las líneas de lectura de la imagen. La trampa entonces es que esa supuesta pluralidad semiótica es eso. Pura apariencia. O una mentira -como la fotografía- que se hace pasar por verdad.

*Sobresemiotizar implica una operación de cierre semántico.* Unificación oclusiva del sentido que frente a la imprecisión e indeterminabilidad del enunciado, lo direcciona hacia la univocidad, obstruyendo o bloqueando otras entradas interpretativas.

Creemos adentrarnos en las profundidades del sentido cuando en realidad hacemos irremediablemente la plancha en su superficie.

Esto incide directamente en cualquier disputa política en el terreno de lo real. El sentido único de producciones fotográficas destinadas al sistema del arte contemporáneo paraliza la difusión y expansión del conflicto hacia otros sectores sociales. Y en el caso de las luchas de los sectores populares, la visibilidad que les otorgan queda reducida a la fetichización de la imagen devenida objeto de experiencia estética. Es decir, las desactiva no sólo imponiéndoles la clave de lectura sino que también transformándolas en objeto frutivo.

De la voluntad de uso crítico de la fotografía documental moderna que descubre a la(s) otredad(es), a su no-uso estetizado que en el momento de tornarla(s) visible(s) invisibiliza la trama histórica de las batallas por la mejora de sus condiciones de existencia. Batallas que por lo demás las constituyen en términos de identidad.

La fotografía en general -y por sobre todo, la fotografía que participa del envite del juego del arte- triunfa en la puesta en escena pública de los sectores populares.

Pero ese triunfo es también su fracaso político porque nada hace por la subversión de un orden social claramente excluyente. De hecho, necesita de la reproducción de la *gran división* entre culto, popular y masivo para su preservación en la que las clases populares se transforman en mero signo modulador del capitalismo avanzado. Quedan reducidas a la simbolización de una mirada ajena y se convierten en el alimento nutritivo de la maquinaria de producción y consumo de arte. Maquinaria que, por lo demás, devora todo dejando el sinsabor del páramo.

## **-Bibliografía**

BARTHES, R. (1995) “La escritura de lo visible”, en: *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.

BENJAMIN, W. (1987) *Discursos ininterrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus.

BOITO, M. E. (2007) “La dimensión política de la expresividad social. Primeras reflexiones en un acercamiento a ciertas acciones de protesta desde las modalidades estéticas y los recursos expresivos que actualizan”, en: A. Scribano (comp.), *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento editor.

BOURDIEU, P. (1988) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

BUCK-MORSS, S. (2005) “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte”, en: *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.

DEBORD, G. (1990) *La sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.

GRIGNON C. y PASSERON J. (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

HUYSEN, A. (2006) *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

NEWHALL, B. (2002) *Historia de la fotografía*. Barcelona: Gili.

PICAZO, G. y RIBALTA, J. (eds). (2003) *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*. Barcelona: Gili.

SCHAEFFER, J.-M. (1990) *La imagen precaria. Del dispositivo fotográfico*. Madrid: Cátedra.

## **- Fuente de las imágenes:**

Alphonse Bertillon: <http://bp.blogspot.com>, 10 de mayo de 2010.

Cesare Lombroso: <http://entrefijas.wordpress.com>, 10 de mayo de 2010.

Jacob Riis: [www.mastersofphotography.com](http://www.mastersofphotography.com), 10 de mayo de 2010.

Lewis Hine: [www.mastersofphotography.com](http://www.mastersofphotography.com), 10 de mayo de 2010.

Dorothea Lange: [www.mastersofphotography.com](http://www.mastersofphotography.com), 10 de mayo de 2010.

Guadalupe Miles: [www.boladenieve.org.ar](http://www.boladenieve.org.ar), 10 de mayo de 2010.

Grete Stern: [www.quadernsdigitals.net/](http://www.quadernsdigitals.net/), 10 de mayo de 2010.

\_\_\_\_\_ : [www.pagina12.com.ar](http://www.pagina12.com.ar), 10 de mayo de 2010.

Tapa del libro “Recuerdo de Iquitos”:  
<http://sobremusas.wordpress.com>, 10 de mayo de 2010.

Adrián Portugal: <http://diariodeiqt.files.wordpress.com>, 10 de mayo de 2010.

Tercera parte.

Juventudes, hacer y cultura(s) popular(es).

# Militancias estéticas y contra- comunicativas\*

Patricia Botero<sup>1</sup> y Erika Muñoz<sup>2</sup>

## - Introducción

En este texto presentamos algunas reflexiones sobre las experiencias de acción política a partir de las prácticas de oposición, resistencia y creación, que se vislumbran en algunas propuestas de jóvenes en contextos urbano-populares de Colombia.

---

\* Este texto articula las reflexiones de dos estudios: Niñez y Juventud (Universidad de Manizales-Cinde) 1) Alvarado, Ospina, Botero y Col. (2008-2011) Experiencias de acción política con participación de Jóvenes en Colombia. Investigación cofinanciada por Colciencias, código: 123545221077 y Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. (Alianza: Universidad de Manizales-Cinde) En este trabajo han participado como co-investigadores y asistentes de investigación: Marta Cardona, Julián Loaiza, Álvaro Díaz, José Rubén Castillo, Sandra Milena Muñoz, Johana Patiño; Cristian Camilo Uribe; Érika Muñoz; Juliana Santacoloma; Angélica Castillo; y, Mauricio Orozco. 2) Botero; Daiute; Vergara, Jurado; Santhos; Zwambag; Campusano; Cruz; Penilla; Callejas; y, Otálvaro (2009-2012) Destierro, resistencia y acción colectiva. Una mirada intergeneracional e intercultural en contextos locales del Valle del Cauca, el Cauca, Antioquia y el Eje Cafetero. Investigación en cooperación con: La Universidad de Manizales; el Cinde; City University of New York; la Universidad San Buenaventura de Cali; Universidad del Valle; La Fundación Solivida y La Corporación CARABANTÚ y el grupo interinstitucional PIRKA.

<sup>1</sup> Profesora-Investigadora de la Universidad de Manizales, Facultad de Ciencias sociales y Humanas. Campo de violencias, culturas y acción colectiva. Grupo Interinstitucional PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer. [jantosib@gmail.com](mailto:jantosib@gmail.com)

<sup>2</sup> Tesista de pregrado en Trabajo Social de la Universidad de Caldas. Integrante de la Red de Comunicación Alternativa de Manizales. Correo electrónico: [erika.muvi13@gmail.com](mailto:erika.muvi13@gmail.com)

La connotación de militancias políticas de-construyen el orden político imperante hacia la creación de nuevos sentidos en las relaciones interhumanas con su mundo circundante en sus dimensiones locales y globales.

Las militancias estéticas señalan el agotamiento de los presupuestos técnico-científicos en los cuales se perfila, más allá de una crítica al sistema económico, una crítica a los principios de la modernización-modernidad-colonialidad, que en términos de pensadores y pensadoras de Latinoamérica como Escobar (1996-2009), Blaser(2007), y Mignolo (2005), se basan en: la separación de naturaleza y cultura (el individuo no atado a lugar y comunidad); la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber; la separación entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, colonizadores y colonizados, desarrollados y subdesarrollados, civilizados y salvajes; y el individuo como pilar de la sociedad.

La creación de otras formas de construcción de vida en común parte de la deslegitimación frente al mundo político anclado en los referentes de la modernidad y su modelo de civilización/barbarie que distingue lo político de lo cultural, de lo ético y de lo estético.

La producción de recursos estéticos por parte de los jóvenes y las jóvenes no tiene la intencionalidad de responder a los estándares de una crítica estética o de una filosofía del arte; al contrario, se configura en artefactos, armazones y artilugios, como una expresión ingeniosa de los artes de hacer cultura y política que resisten a los órdenes tecnocapitalistas. Así, en las prácticas cotidianas se crean recursos de supervivencia, de tejer y rehacer el instante como oportunidad de sentirse y debatirse por la existencia.

A partir del reconocimiento de 61 experiencias de acción política con vinculación de jóvenes en Colombia (Alvarado, et. al, 2010), se marcan algunas tendencias referidas a los intereses prioritarios y a las prácticas políticas de los jóvenes y las jóvenes. Las experiencias consultadas señalan la vinculación de las jóvenes y los jóvenes a prácticas de tipo intergeneracional, en las demandas culturales propuestas por los grupos sociales diversos; así mismo, sus luchas se desarrollan de manera co-

gestionada y auto-gestionada, reapropiando el espacio en la producción sociocultural, histórica y política, en relaciones vinculantes intra e intergeneracionales.

De este modo, las principales razones que originan los colectivos juveniles indican motivos como: falta de reconocimiento, injusticia, violencia, exclusión, invisibilización y discriminación. Dichas tendencias presentan una visión unificada de la acción política juvenil; sin embargo, vale la pena aclarar que las prácticas políticas juveniles no son homogéneas, “cambia(n) según la diversidad de condiciones y oportunidades de los contextos, las experiencias y posición frente al conflicto las apropiaciones diferenciales del mundo sociopolítico y cultural de acuerdo con los lugares que se habitan” (Botero, 2008: 27).

Las prácticas políticas de las jóvenes y los jóvenes varían de un contexto a otro; no obstante, el espíritu de la época –*zeitgeist*- (Soane & Rodriguez, 1988: 147) evidencia percepciones y experiencias que comparte el conjunto de la población. En esta dirección, partiendo del concepto de generación propuesto por Mannheim (1928), en donde las jóvenes y los jóvenes en las diferentes épocas constituyen grupos humanos que están unidos por una voluntad de mundo, nos preguntamos ¿cuáles son los espacios de enunciación a los que pertenecen las prácticas disidentes en las condiciones de una época de globalización, por parte de los jóvenes y las jóvenes en contextos urbano-populares locales?

Las experiencias de acción política con vinculación de jóvenes retoman expresiones alternativas basadas en militancias estéticas y contra-comunicativas, como emergencia de las experiencias sobre comunicación alternativas, con su capacidad de comprensión sobre los actuales lenguajes disidentes. “Un tipo de periodismo donde a nadie le pagan” (Sánchez, 2009),<sup>3</sup> tales como Radios comunitarios, Antenas mutantes, Cinenredos, Lxs invisibles, las puestas en escena de la Red

---

<sup>3</sup> Diego Sánchez, de la experiencia acción colectiva, en la presentación de la experiencia en Ciudad Bolívar en Bogotá. Seminario de Subjetividad juvenil. Manizales: Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud.

juvenil de Medellín y la hermenéutica de la calle, propuesta por Harold Pardey en su compilación Radio Zudaca Sursistem (Pardey, 2007).

Dichas experiencias se leen como interpretación de las interpretaciones en una investigación que combina diálogos de saberes entre jóvenes investigadores e investigadoras en búsqueda de comprensión de sus propias prácticas: “*Aguanta la Calle Kalitrópica. Dic 4/09 ¡Para la parvera académica Patricia desde la pasión desde el borde! A.H ZUDACA*”; conocimiento que se produce en las acciones de colectivos productores de derechos.

### **- Política y cotidianidad: algunos relatos contra-comunicativos**

Estas experiencias pretenden desplazar el ordenamiento del mundo de reproducción hacia la potencialidad de transformación de lo existente, en el desafío de cerrar brechas y acercar las asimetrías sociales en la vida cotidiana. Las formas de poder operan en el terreno del hacer y no sólo en el terreno de una lingüística deliberativa; de este modo, la capacidad creativa y fundante de las resistencias se presenta como una metamorfosis que va gestando poderes disruptivos, inesperados, fundantes y afirmativos.

El mundo popular y cotidiano, desde la perspectiva de los jóvenes y las jóvenes, se entiende en este texto, no como formas puras de la vida política, sino como prácticas sincréticas que configuran cyber-mestizajes: “una célula anarcorastafarimestiza que promueve la unidad armónica de los sexos (Pardey, 2007: 33).

En estos colectivos el poder no se articula ni se resuelve en forma de oposiciones dialécticas; se aleja de la lógica binaria, de la denominación bien/mal, hombre/mujer, hetero/homo, gay/lesbiana, blanco/negro. Entre el viejo Igor y los Orcos, aparecen nuevas expresiones interculturales que rompen con la lógica espacial del colonialismo basada en la supuesta distancia entre la centralidad de la metrópoli y las colonias situadas en las periferias del mundo norte y sur, como lo plantea Mignolo (2003), sin llegar a reducir antropológica o etnográficamente la micropolítica al creer que la geopolítica del conocimiento funciona como los flujos de la economía globalizada:

Mestizo de resistencia suburbana sonoro existencial (...) Mi familia musical es una gran fusión, hijo de mama reggae, hijo de papi rock, aprendí como rastafari a luchar contra el opresor. Y soy tan callejero como un Rolling Stone (...) Solo estoy en este cuadro, yo no soy un pintor, la vida es un teatro y no soy un actor, no tengo careta, yo profeta no soy, soy un callejero igual que vos. (Pardey, 2007: 180).

Las expresiones de militancias estéticas retoman orígenes semánticos (siempre impuros) en las cuales se mezclan y sintetizan recursos lingüísticos; en este sentido, las luchas no pueden limitarse a afirmar la exclusividad de la historia local periférica; se trata, más bien, de subrayar la multiplicidad de historias que se apropian y construyen en diálogo intercultural. De acuerdo con las comprensiones postcoloniales y postfeministas en Preciado (2004), Spivak (1994), Haraway (1995), Anzaldúa (1987 y 1990), aparecen zonas fronterizas, identidades transversales en un tráfico de significaciones y traducciones culturales. Una vida política desde el borde en relación con decisiones y co-determinaciones en la fragilidad de la existencia; una historia colectiva de millones de años encarnada en luchas y riesgos orientados por las profundas creencias de poder-estar-juntos.

En esta dirección, militante significa quien defiende; por su parte, la militancia estética recobra el hacer cotidiano como cuerpos de creación que quiebran, teatralizan e irrumpen con el orden dado por sentado a partir de procesos de comunicación sensible que tocan los sentidos de la vida política. De este modo, las militancias estéticas performan, de-construyen y re-crean espacios para experimentar la política sin separar “enunciación de cosa enunciada; acción discursiva de acción política; arte de vida cotidiana; espectador de obra” (Botero, 2000-2005, p. 5).

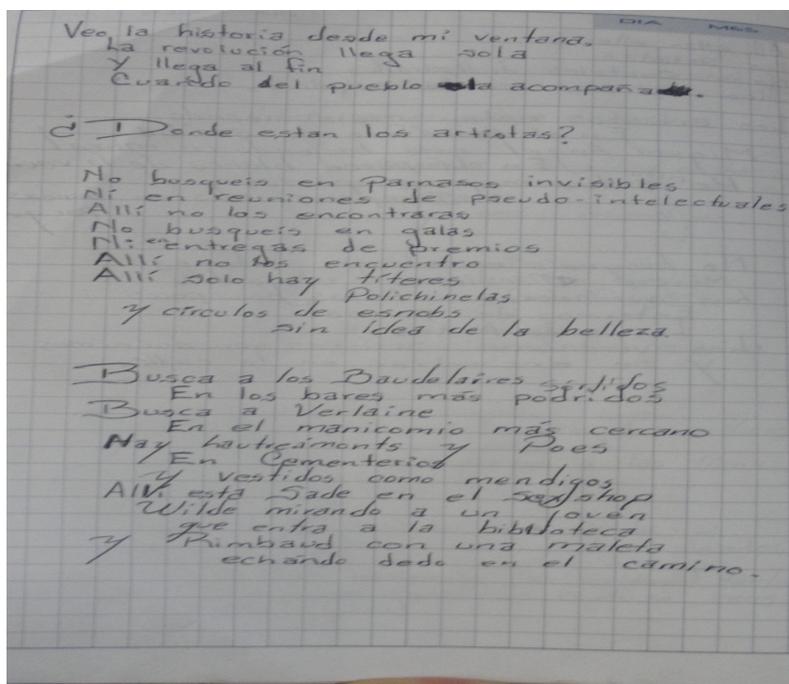
Las expresiones performativas<sup>1</sup> crean espacios colectivos; así, la repetición ritualizada, la citación subversiva, la parodia, la teatralización

---

<sup>1</sup> Los estudios de Preciado (2004-2009) acerca del género, la pornografía y la glamourización de la basura, parodias del concurso de Miss América en Atlantic City en 1968 —las Witches—, evidencian que el trabajo performativo posibilita la toma de conciencia, politizando terrenos domésticos y desregulando los espacios saturados de identidades y estigmas.

hiperbólica, el reciclaje, la ironía y la metáfora, se constituyen en recursos de enunciación y poder que producen distorsiones en los códigos de significación dominantes, que de-construyen y recrean públicos al desnaturalizar el curso de los acontecimientos.

Frente a las historias minoritarias hechas de silencios se propone “un tipo de política-ficción en la que no se pueden seguir las huellas sin inventarlas” (Preciado en Carrillo, 2004: 1); en esta dirección, la estética y la política articulan relatos autobiográficos colectivos que desnaturalizan la cotidianidad. Narraciones que evocan a Harvey Cox citado por Romero (1998), “homo festivus, un homo fantasía, visionario y capaz de trascender lo existente e imaginar posibilidades superiores, más humanas, de vida (22).

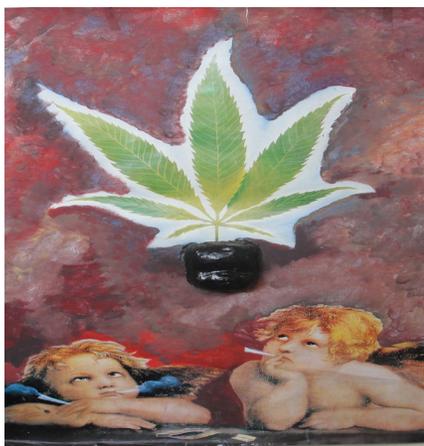


[Quién es un artista. Jean Poul, marzo de 2010]

Narraciones visuales que nos muestra una vida atrapada en un Falso tiempo del planeta trampa, en búsqueda de nuevos sentidos que escapan al razonamiento y recuperan una concepción cosmológica de mundo integrando cuerpo, alma, emoción, espíritu.

Al no separarse de la época global colonial, acuden al último reducto de nivelación de jerarquías para la composición de órdenes alternativos; la política como juego, como música y como arte, capaces de reinventar la cotidianidad. Una posibilidad de des-jerarquizar el azar de la contingencia, el “throw of the dice” (Nietzsche en: Heller, 1996: 70).

Los personajes encarnados de injusticias y miserias vividas están ahí como una trama fantástica en otro modo de toma de consciencia; un compromiso en la concreción sensible de ver una realidad, en términos de Cortazar en Prego (1985/1997), en la imposibilidad de la acción política cuando se queda afuera de “la parte que corresponde a la sangre, a la carne, a la vida, al destino personal de cada uno de los participantes en esos enormes dramas históricos” (1). De esta manera, la política se construye en lo que se siente más que en lo que se razona de manera abstracta: “lo que corresponde a la realidad desnuda, tal y como ésta aparece diaria y constantemente” (Nietzsche, 1886/2010: 119).



[Yisela Páez, Casa Rosada, Manizales, 2010]

Los sentimientos, razones y condiciones entran en una batalla de contradicciones entre pensar/hacer/querer, resueltas en el nicho de creencias íntimas que otorgan sentidos y en la ampliación de los escenarios donde se despliegan las posibilidades del ek-sistere o estar afuera (Heidegger, 1970), en lo mundano de lo humano que rescata los lugares corrientes, habituales y circunstanciales que conviven con lo humano: “Mitad harapientos, mitad marginales, mitad ángeles, mitad demonios” (Pardey, 2007, p. 10), con escépticos intentos de globalizar la resistencia de los ritmos mestizos de tambores ancestrales en una galaxia nómada, transhumante, que se reconoce como parte ínfima del universo pero con la potencia de vivir en los límites entre las penumbras, la creación y la lucha.

### **-Una postura crítica frente a la realidad sociocultural, económica y política**

Los colectivos populares juveniles no están libres de intervenir en procesos de consumo, en una competencia sexual, cultural, barrial, como luchas materiales y simbólicas. Sin embargo, en las experiencias del hacer político de los jóvenes y las jóvenes se evidencia el escape de las formas de la *fetichización* del consumo, a partir de tácticas contra-sistemáticas de desvalorización del ordenamiento moral del mundo sustentado en el tener; se utiliza una jugada anticolonialista: “digerir y defecar” (Maffesoli, 2008), la cual captura lo que se puede, pero evita ser capturada e inundada por la imposición y regulación de las propias sensibilidades propuestas por la cultura extractora capitalista: “Rebeldes pero confusos, preferiblemente adictos o alcoholizados, así nos quiere el sistema” (Los Monos: Nuevo Boletín de secundaria, 2008: 4).

Hacer quiebre con el *stablishment* implica salir camuflados, como transeúntes, como nómadas en una *hermenéutica de la calle* develando formas capitalistas que se van apropiando de la noche como

(...) la industrialización del ocio, (que) no constituye una sociedad igualitaria, libertaria, como pretenden algunos de sus apologistas; por el contrario, está organizada jerárquicamente por

verdaderas maf(i)as<sup>2</sup> y su objetivo no es la liberación de los impulsos, sino exclusivamente la explotación de los mismos en beneficio de los proveedores.” Juan José Sebreli (Pardey, 2007, 17).

De esta forma, dichas militancias hacen una fenomenología de la ciudad, en la esquina donde se ama, se siente y se vive la soledad como “soledades compartidas en el caos urbano” (17).

Las experiencias alternativas de acción política, a partir del punto de vista neo-generacional, connotan la urgencia de *estar enterados, formados e informados*, de ser parte de un orden de valoración del mundo inter-contextual e inter-temporal. Los procesos alternativos forman opinión llevando lenguajes de comprensión sobre las noticias económicas y políticas y sobre las maneras en que éstas tienen incidencia en la vida. De esta manera, hacen críticas directas a los dirigentes de la política capitalista acusándolos de *vendepatrias*, y resisten creativamente contra el Fondo Monetario Internacional, el Plan Colombia, la privatización de Ecopetrol, la fumigaciones, la “presencia de militares gringos en nuestra región”, “*el 11 de Marzo como día de rescate a la dignidad nacional*” (en rechazo a la visita de Bush a Colombia), las “*Jornadas de vacunación contra el TLC*” *propuestas por Comunicación Alternativa y Acción Colectiva y el Hip Hop contra las bases militares en Colombia; y promos antimili sonoros propuestos por la Red Juvenil de Medellín.*<sup>3</sup>

*La formación e información* de noticias contra-comunicativas frente a manipulaciones icónicas del mercado en los medios masivos, imponen un único ordenamiento del mundo. Las militancias estéticas proponen una crítica a la libertad fundada en el paradigma liberal moderno; de tal forma, libertad económica no se traduce en referente, sino que más bien dichas militancias sugieren un tipo de libertad *ludens*, que se opone a las condiciones de época y a las circunstancias histórico-político-sociales mediatizadas por un tipo de bienestar, orientado por la supremacía de la

---

<sup>2</sup> El paréntesis es nuestro.

<sup>3</sup> Ver: *Red Juvenil de Medellín* [http://www.youtube.com/watch?v=aSelBK\\_DCis&NR=1](http://www.youtube.com/watch?v=aSelBK_DCis&NR=1)

autonomía individual sobre las relaciones comunitarias y colectivas; un ordenamiento valorativo del mundo a la luz de la hiper-regulación del control por el mercado político.

Ante esto, podríamos afirmar que sus prácticas “cuartean” la reproductibilidad de la sociedad capital-centrista, como máquina que redefine los dispositivos de regulación de las sensaciones (Scribano, 2009): “Consuma que será feliz...”, “¡Resígnese! porque eso es lo único que usted puede hacer” (146); mandatos de un mundo hipersensibilizado donde dichas sensaciones se superponen e indiferencian.

Las militancias estéticas proponen la des-jerarquización del orden de valoración globo-virtual y de sus políticas de dominación de sensaciones como mercantilización de la vida.<sup>4</sup> Así, la crítica al mercado argumenta un no rotundo a la instrumentalización de la vida por el consumo.

#### **- Resistencias contra-autoritarias**

Los diseños -como las *persianas de ventana al sur*- y los boletines contra-informativos, vindican el reconocimiento de quien detenta el poder, no por sus jerarquías pre-establecidas, por la represión o por el autoritarismo, sino a partir de quien crea las condiciones en cada instante, rotando según sus desempeños la compensación de la fuerza colectiva. No existe un respeto que se dé por sentado, ni condiciones eternas ni roles jerárquicos predefinidos; la expresión de inter-jerarquías reconoce poderes en las autoridades parciales, en los colectivos que agencian dichas militancias.

Remitiendo al concepto del poder de la jovialidad expresado por Nietzsche (1973/2007): “el eterno reencontrar” (165), el “reverso” (152), la “tormenta y arrebató” (28), el desear ir más allá del mirar (206), se osa ver la política con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida: una visión que cuestiona los fundamentos últimos de ordenación del mundo y que de-construye los sistemas de valor y los absolutismos del orden

---

<sup>4</sup> “*Críticos de la televisión, de la música sin contenido, de Natalia Paris y de Coca Cola*” (Los Monos: Nuevo Boletín de secundaria, 2008: 1).

social propuestos por la lógica de la tecnificación moderno-colonialista del mundo. La *vivencia contra-autoritaria del mundo* denuncia en cantos la persecución estatal y judicial, el reclutamiento, la aniquilación, la desaparición y el despojo.<sup>5</sup>

La sobrevivencia implica la lucha por mantenerse, por llegar, por quedarse e ir más allá. Amigos y amigas detenidos y desaparecidos, amigos, amigas, hijas e hijos, asesinados. De este modo, las violencias y la muerte se constituyen en motor y fuente de acción política, entrañando el papel en la historia de su finitud como cuerpos terrenales.

En la lucha contra todo valor fundado en *lo absoluto*, así por ejemplo, el lenguaje de la política partidista y capitalista se asume como una mentira que merece su destrucción, una fractura *desprendida de los productos de una cultura decadente*. Entonces, anarquía significa la ilegitimación de la ley injusta en el propio pellejo, en la cual no es lícito reflexionar ni menos hablar, sólo ¡allí hay que obedecer! (Nietzsche, 1886: 1), por consiguiente, la revolución artística popular delata toda lógica de represión, ambigüedad e hipocresía.

El poder colectivo reconoce los desempeños autogestionarios en múltiples proyectos en red que mutan en un mediano plazo; en tal sentido, no reconoce líderes, pues la creación circula y se compensa en las potencialidades entre todos y todas, movilizandolos barrios, calles y comunidades. La capacidad de unirse en la multiplicidad de creencias que pueden transfigurar escenarios de voz y de disidencias en medios alternativos de construir, posibilita múltiples fines con variedad de ideas, respuestas y opiniones. “En la revolución no hay una fórmula” (Acción Colectiva, en Sánchez, 2009).

Es una expresión de subjetividad política que incorpora el poder en el hacer:

---

<sup>5</sup> Ver Canción Lágrimas, en honor a Marcelo Pimiento, Mc Chelo y David Fernando Romero, el Gordo, fundadores del grupo ESK-LONES Revolución Artística Popular RAP, asesinados en menos de siete meses en la comuna 13 de Medellín, situación que responde a la regla de juego en los rasgos de una sociedad autoritaria: *quien resiste tiende a desaparecer*.

<http://www.youtube.com/watch?v=2v1gKHWhImw>

“De mi piel para adentro comienza mi exclusiva jurisdicción. Elijo yo aquello que puede o no causar esa frontera. Soy un Estado soberano, y las línides de mi piel me resultan más sagradas que los confines políticos de cualquier país” (anónimo callejero). (Pardey, 2007: 181).

### **-Comunicación sensible**

Acuden a la ironía –*eironeía*- (Moliner, 1998: 98), al disimulo, al expresarse en forma y con entonación que no deja lugar a dudas sobre el verdadero sentido, con tono burlón y humor despiadado, mordaz y sarcástico. Anuncian un tipo de crítica por medio del contraste con hechos que parecen ilógicos e incongruentes, procurando vergüenzas públicas como táctica de enunciación y visibilización que devela las contradicciones entre lo dicho en la política mediática y la pública.

La contra-comunicación desde la tarima y los tablados, en el toque rockero, con los parches crea colapso como medio para hallar fisuras al sistema; por ejemplo, con el bloqueo a Transmilenio en Bogotá articulando raponeros, ponckeros, Sking heads, universitarios, entre una lógica de blogs, rock y poesía (Acción Colectiva, 2008, en Sánchez, 2010).

Características como la capacidad de contra-información, ampliación y distorsión de los códigos dominantes, denuncia, formación de opinión sensible, diálogo de saberes, hermenéutica de la calle y des-jerarquización de saberes, tematizan la articulación entre política y estética. De paso, evidencian las continuidades y discontinuidades propuestas en las teorías de la emancipación centradas en el pensamiento crítico y clasista, en la expresión del locus de enunciación por parte de las prácticas políticas juveniles encaminadas a desnaturalizar los órdenes de injusticia, autoritarismo y violencia establecidos en el país.

Contrario a la capacidad deliberativa y consensuada propuesta por la acción comunicativa y por la teoría deliberativa que sustenta la necesidad de poner entre paréntesis la vida personal y privada hacia el bien público (Habermas, 1987, 1989 y 1994), la comunicación sensible transgrede el

paréntesis, siente las angustias y sufrimientos cotidianos, los escenifica mediante pluralidad de expresiones mediáticas, estéticas y performativas, transmite otras valoraciones de mundo y propone alternativas para superar los flagelos heredados del sistema-mundo-moderno.

En el agotamiento del metarelato, a la comunicación racional, deliberativa y abstracta se contraponen la acción directa colectiva como acto vivido que devuelve en espejo las verdades naturalizadas de la individualidad compartida. La comunicación sensible no la produce un emisor o comunicador experto reproduciendo imaginarios sociales en su centro de operaciones; por el contrario, la comunicación popular se vive, se siente, se experimenta en diálogo con prácticas cotidianas, con historias, con deseos, con necesidades tanto de individuos como de colectivos, comunidades y demás expresiones sociales.

De esta manera, los medios contra-comunicativos recrean sensibilidad, en tanto se tejen en la sensibilidad de la propia historia de vida tanto del comunicador o comunicadora como de las otras historias de vida que se entrecruzan y comparten en las experiencias vitales. La movilización de sensibilidad se genera a partir de la necesidad de contar realidades con la propia voz de quien las vive, pero también como posibilidad de poder relatar con medios apropiados (Manuel Rozental, 2010) lo que piensa, siente y experimenta el comunicador o comunicadora, así como los otros sujetos poblacionales. Movilización, sensibilización y poder, indican un “proceso activo de liberar la comunicación y los medios para que sirvan como instrumento de creatividad y expresión de los pueblos” (22).

Los dichos populares -provenientes de los espacios populares- y la risa se oponen a la cultura oficial, al tono serio, rígido, de la obediencia. Los ritos en las calles, las obras y parodias de la vida cotidiana, ofrecen una visión del mundo, de lo humano y de las formas de relacionamiento diametralmente diferentes, deliberadamente no adaptadas al canon de cultura hegemónica; como lo plantea Bajtín, 2003 en el Carnaval, ofrecen “al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida” (11).

El proceso creativo se va tejiendo, además, con el uso de varias herramientas expresivas como el sarcasmo, los dichos populares, las parodias, los performances y las acciones directas, las cuales *niegan* y

*afirman, amortajan y resucitan* las ambivalencias humanas. Las circunstancias vitales de la gente del común se tematizan narrando las reglas de juego propuestas por el sistema de adaptación al mundo hegemónico, y desencapsulan la mecanización del vivir.

### **-Acción política en los bordes entre política, arte y cultura**

Dichos movimientos se distinguen por su capacidad de acción extra-partidaria y desjerarquizada, que se integra con colectivos intergeneracionales, inter-étnicos, inter-identitarios, desde los sentires y sentidos que otorgan el hacer en la vida cotidiana.

Las performances y acciones directas en escenarios públicos constituyen acontecimientos ritualizados que implican renovación, construcción de nuevos relatos y referentes de actuación. Las formas rituales situadas en la frontera entre arte y política ignoran la distinción entre actores y espectadores, pues se viven con el transeúnte al confrontar sus prácticas naturalizadas. Así por ejemplo, en *Bicercenario en dependencia*<sup>6</sup> (2010), el arte acción Clown aparece en la esfera intermedia entre arte, juego y vida, al proponer dialogicidades con las gentes de a pie (Certeau, 2008), convirtiéndolas en actores culturales en la escena de la vida misma.

El clown periodístico ha sido un género desarrollado por Lxs Invisibles (Mora & Muñoz, 2010) con la experimentación de medios audiovisuales atravesados por el teatro periodístico al que hace alusión Augusto Boal;<sup>7</sup> el clown tiene como objetivo satirizar los medios de comunicación con una contrapropuesta de noticiero contrainformativo, cuyas noticias son construidas con la participación, en tiempo presente, de los espectadores y espectadoras, quienes pasan a ser informadores e informadoras y tienen la oportunidad de enunciar sus visiones

---

<sup>6</sup> Ver <http://www.youtube.com/watch?v=pr5kbKSv5pM&feature=related>.

<sup>7</sup> “No a los actores sagrados, preparados desde niños para el sacerdocio actoral, pero si a las técnicas que ayudan a cualquiera a utilizar el teatro como medio valido de comunicación”. Tomado de 200 ejercicios y juegos para el actor y el no actor. Augusto Boal, (1998: 15).

particulares -aquí se concluye la práctica de espectador vivo-, lo cual permite la comunicación, revalida el lenguaje corporal y derrumba algunos postulados que ven al espectador o espectadora como un objeto manipulable.

Por otra parte, las intervenciones o asaltos urbanos, como los denominan Lxs Invisibles,<sup>8</sup> afectan el paisaje que encuentran los sujetos habitantes de la ciudad; las artes-acción (performance y happening) desarrolladas sobre zonas con gran flujo de público, han modificado el ritmo de la ciudad en el instante mismo de la presentación, haciendo que los transeúntes pasen de espectadores o espectadoras a performeros o performeras que se contagian de las acciones e intervienen dejando laceraciones en el momento presente. Estas cicatrices se quedan en la memoria, no buscan imponer puntos de vista, sólo presentan el cuerpo de los operadores y operadoras en acción, acciones que visibilizan el estado completo de un ser afectado por un factor social, político o existencial (Mora & Muñoz, 2010).

La osadía rompe cánones -conjunto de reglas, normas y proporciones- (Bajtín, 2003: 33). De tal forma, el ejercicio colectivo cuestiona las relaciones jerárquicas de la vida e instaure significados creando opinión y discursos. Así mismo, posibilita la construcción del vínculo con la vida y lo político, con la capacidad de con-mover, así, sea por un instante, al sintonizar con las fisuras del ciudadano o ciudadana, con sus atajos, vueltas y revueltas.

La capacidad de desnaturalizar no sólo se remite al desocultar, al “hacer visible, audible”, es decir, al hacer públicas las situaciones de injusticia (Arendt, 1978/2002); sino, además, al hacerlos palpables, evidentes, movibles. Los sentidos comunes se construyen al verse en la reproducción de la escena del mundo donde están incluidos. Cuerpos

---

<sup>8</sup> Colectivo escénico compuesto por Alexandra Mora, estudiante de licenciatura en artes escénicas de la Universidad de Caldas, Jean Paul Saumon, estudiante de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas, y Silvio Vargas, artista de la vida, miembros de la Red de Comunicación Alternativa de Manizales. Se han dedicado a la intervención urbana en las regiones del Eje Cafetero, Tolima y Cundinamarca, trabajando de la mano con La Direkta (Cali), Comuna Universitaria (Bogotá) y Trinchera Ganja (Cali).

enteramente incompletos, creados y creadores que entraña la ambigüedad de la humanidad; retomando las palabras de Bajtín, “miedos gozos de la proximidad del vientre y el seno materno a la tumba, agonizante y naciente” (2003: 30).

De la comunicación masificada como cuarto poder -macro-poder-, a las comunicaciones barriales, locales, a las emisoras locales que instauran la visibilización de las propias vidas y la desnaturalización de los órdenes cotidianos. Discursos y racionamientos fundamentados en la vida misma en los cuales acontecen otras realidades del común para nombrarlos.

¡La performancia-acción directa son infiltraciones que establecen poder político impactando lo personal, lo individual y hasta el propio cuerpo, convertido en su propia política. Las parodias no dan pie para la racionalización, son actos de irrupción necesarios para cambiar la mirada. Permiten ver los espacios saturados de regulaciones, los cuales generan otras normas. Sus movimientos y las formas de activismo de-construyen los modos tradicionales de hacer política. Las disfunciones raciales, la precariedad y la pobreza entran en cuestión en la generación de vergüenzas públicas, y en lugar de reafirmar el lugar de la inclusión de dichas poblaciones se proponen como contra-manifiesto contra biopolítico, al evidenciar el choque cultural que saca el cuerpo de lo normal/anormal, de lo patológico, de lo empobrecido, de lo subdesarrollado, de lo colonizado.

Dichos grupos generacionales se reapropian de la injuria política y la utilizan, configurando una mirada crítica en donde se producen todas las identidades de los procesos discursivos y culturales, con posibilidad de entrar en diálogo abierto con los dispositivos que producen verdades sobre los géneros y las generaciones anclados a condiciones de etnia, clase, género. La escritura en lenguaje paradójico acude a la recursividad de retóricas encarnada que expresan más sentimiento de indignación que una idea abstracta. De esta manera, la *comunicación alternativa* presenta la información no dicha y recuenta la historia al hacer ver, a manera de argumentación sensible, hechos que fueron acontecimientos singulares cargados de sentido político:

“El día de la mujer es un día al igual que toda nuestra vida de RESISTENCIA Y ACCIÓN, un día marcado por la sangre de brujas, putas,

*feas...* (Alternando, 2008: 1); testimonios que evidencian la reapropiación de injurias políticas que generan procesos de des-regulación y desidentificación con estigmas sobre las mayorías a lo largo del tiempo.

La perspectiva performativa evidencia la capacidad de simbolizar la vida cotidiana, recupera lo despreciado en el arte, en el temor platónico del escenario del teatro como espacio de actividad pública y lugar de exhibición de los "fantasmas" de una sociedad. El movimiento propio de los cuerpos colectivos, las dramaturgias del querer-poder, son imágenes consagradas a la aparición transgresora en la escena pública de locutores y locutoras no autorizados. En tal sentido, el contexto contestatario de la acción escénica (la performance, la instalación, la acción directa, la comparsa) evoca un espíritu colectivo, como lo es La Minga en contextos urbanos.

### **-Discusión final: el arte de hacer política como arte**

Las militancias estéticas cimientan lo público desde una perspectiva performativa: un campo de experimentación, “un lugar de producción de nuevas subjetividades; y, por lo tanto, una verdadera alternativa a las formas tradicionales de hacer política” (Preciado, 2004: 13). De este modo, resistencia, poder y subalternidad consisten en presentar otras formas de poderes populares “como un proceso colectivo” (García Canclini, 1984: 81), en cuyas agrupaciones se constituyen lugares de renovación de experiencias históricas y personales, familiares, barriales, locales y en sintonía comunicativa global.

Los colectivos de jóvenes que agencian la vida política desde el arte, la creación y la cultura, se encargan de movilizar una disidencia sensible frente al sistema en la consecución de derechos con denuncias a la oficialidad del Estado y del Mercado. Consecuentemente, el modelo de civilización barbarie y la lógica extractiva colonial que encarna el sistema político moderno, invalidan su propio argumento de igualdad, justicia y fraternidad.

Las prácticas de militancia estética por parte de los jóvenes y las jóvenes indican que el modelo de ciudadano moderno centrado en un individuo que rige acciones con racionalidad, cálculo y capacidad de

deliberación cognitivo-lingüísticas, niega y subordina las prácticas de las comunidades históricamente constituidas -étnicas, sociales, vecinales, religiosas- que desean preservar su cohesión e identidad, su visión particular de vida buena. En grado tal que anotan la importancia de recontar dicha historia en el reconocimiento de las ciudadanías mestizas (Uribe, 2001) y teniendo las políticas interculturales como referentes, no como problema en la construcción de vida política, para las cuales vale la pena sospechar del argumento que sustenta la ausencia de un sistema racional moderno como fuente de corrupción e inequidad, considerando a las comunidades como ignorantes y carentes de una cultura ilustrada para sanear el sistema de la institucionalidad política; así, la recuperación de las historias cotidianas de la calle, del barrio, de la ciudad, se configuran en tematizaciones de las políticas de la cotidianidad, lugar de disputa por los sentidos hegemónicos.

Las militancias estéticas amplían los sentidos de hacer política; como lo plantea Rojas, 2004, “el proyecto artístico se propone colaborar con el proyecto de transformación de la existencia (...) (como) única posibilidad de acontecer en el tiempo espacio cotidiano” (42); vislumbran una deconstrucción simbólica sobre la abstracción política que regula en la distancia de las realidades hechas cuerpo, en los contextos locales concretos.

En tal sentido observamos un desplazamiento de lo político como abstracción deductiva hacia una política que en el experimentar y padecer las decisiones de orden colectivo comunicativas, estatales, socio-económicas, etc., animan la mutación de órdenes en las contingencias y efectos de las decisiones políticas que afectan directamente a las comunidades y sus mundos.

Ante el derrumbe del Estado benefactor, la ausencia de referentes y pérdida de seguridades, la privatización de los derechos, y la desregulación propuesta por la sociedad del mercado, los jóvenes y las jóvenes, en lugar de replegarse sobre sí mismos, hacen de la política arte, como lugar de sentidos, de sentires, y como invención de los escenarios de sociales.

En lugar de centrar sus esfuerzos en la oficialidad de las leyes, hacen revisión del nivel de su legitimidad ampliando sus sentidos, fracturando

el imaginario de un ciudadano o ciudadana universal; así, muestran las vivencias y las luchas de los sujetos ciudadanos ordinarios, cotidianos que se debaten en el padecimiento y la contra-táctica (De Certeau, 2000) no necesariamente para incluirse en el sistema social, sino para señalar otros órdenes que se están dando como referentes alternativos a la miseria, a la corrupción y a la injusticia.

Los vínculos afectivos, como son los de la vecindad, el compañerismo, el parche, el amor, despliegan solidaridades en las formas cotidianas de existencia. De tal manera, anuncian lo que Nietzsche había señalado en su propuesta demoledora de los sistemas dados por sentado; de allí que *sea necesario que cambiemos nuestra manera de ver, para llegar por fin, quizá demasiado tarde, a renovar nuestra manera de sentir* (Aurora, 1886/2000).

Las militancias estéticas neo-generacionales se constituyen en órdenes “minoritarios” en los cuales emergen intentos de redirigir el proyecto modernizador que manifiesta lo que Foucault (1976) denomina “la insurrección de los saberes sometidos” y, en términos de Certeau (2000), la creación de contrapoderes en el hacer cotidiano.

Las expresiones comunicativas alternativas proponen deformar opiniones como lugares comunes de construcción de realidad; enuncian palabras cercanas a las cosas, con capacidad metafórica que refunda la realidad ético-política, signando a la justicia como la ampliación de los espectros de comprensión sobre los diferentes puntos de vista y en posibilidades de elección; es decir, en lugar de pretender una libertad centrada en la emancipación socialista o en la libertad del mercado, vislumbran una libertad del Ludus: la libertad política que *exige de antemano jugar un juego limpio* (Huizinga, 1971).

Consecuentemente, las prácticas neo-generacionales que agencian la creación de órdenes desde las militancias estéticas y contra-comunicativas, rompen por dentro la relación dicotómica entre la cultura, la política y la estética, y anuncian que solamente como

fenómeno estético, la existencia y el mundo están eternamente justificados.<sup>9</sup> (Nietzsche, 1973/2007, en Heller, epígrafe 2005).

Ante la noción de lo cotidiano y lo popular como procesos acrílicos y rutinarios, las militancias estéticas rompen con el curso de la historia al re-crear las reglas de juego en maneras de estar y de habitar la realidad.

Frente a una militancia partidista y una estética como estudio de lo bello, las militancias estéticas crean lenguajes sensibles en el hacer política cotidiana, y vinculan nuestras razones y emociones en el sentir los duelos y las injusticias, en donde las violencias legales e ilegales quedan al desnudo. Interrogran la consciencia y crean otras formas de construir conocimiento político. Más acá del discurso oral, invocan los discursos de los cuerpos y los sueños colectivos, discursos innovadores de posibilidad que conllevan a una pregunta que queda circulando en las ciudades.

De este modo, las acciones políticas propuestas por colectivos de jóvenes en contextos urbano–populares, se caracterizan por contra-informar en espacios singulares de disidencia, por enfrentar al poder de la comunicación tergiversada y manipulada, por ampliar información y retomar opiniones plurales en la construcción de país, por denunciar injusticias y por formar opinión sensible al circular lo político con otras miradas y lenguajes. En este sentido, constituyen contra-propuestas plurales contra-oficiales y contra-formales en otros modos de decir-hacer-habitar la política.

Las militancias estéticas y contra-comunicativas se expresan de manera plural según los contextos y circunstancias de los jóvenes y las jóvenes, las cuales vinculan redes que revolucionan la vida cotidiana en el despertar frente a la impotencia.

Finalmente, los jóvenes y las jóvenes, en lugar de aparecer en nuestra época contemporánea como indiferentes y apáticos frente a la realidad nacional, concretan una crítica en sus cuerpos como contra-poderes que informan, cuestionan y vivencian cotidianamente órdenes de vida

---

<sup>9</sup> “(...) For it is only as an aesthetic phenomenon that existence and the world are eternally justified”.

sustentados en el cuidado de sí, de la naturaleza, de sus contextos locales interpelando por la sensatez frente a las condiciones simbólicas y materiales de existencia, en las formas en que se imbrican guerra y capitalismo. A partir del arte como libertad de desobedecer y objetar: “La guerra vestida y el pueblo en pelota”.

El arte de hacer política en las prácticas de las generaciones actuales señala lugares de enunciación de mundos que objetan y desenmascaran los órdenes totalitarios de la sociedad. Música, carnavales y caravanas, toman el espacio con globos ensartados en los uniformes de los policías y militares. Tambores que resuenan en coros —“La juventud no va, no va a la guerra..., la juventud no va, no va a la guerra”—, mensajes de no violencia activa y antimilitarismo como postura política, no sólo contra las armas como medio de resolver los conflictos sino, también, frente a las prácticas autoritarias y patriarcales: “(...) el gobierno contra el pueblo y el pueblo contra el gobierno”. (Producciones, Red Juvenil de Medellín, 2009).

### - Bibliografía

ALVARADO, S.; BOTERO, P.; OSPINA, H. (2010) “Subjetividades políticas: Sus emergencias, tramas y opacidades en el marco de la acción política. Mapeo de 61 experiencias con vinculación de jóvenes en Colombia”. Texto presentado en el V encuentro del GT ‘Juventud y Nuevas prácticas políticas en América Latina’. Ecuador: Clacso, Abril, 22-24 de Abril.

ARENDT, H. (1978/ 2002) *La vida del Espíritu. Obra póstuma*. Editada por Mary McCarthy. Buenos Aires: Paidós.

BLASER, M. B. (2007) “Los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica”, en: Monlterios K., Stefanoni P., Do Alto, H. (Edits). *Reinventando la nación en Bolivia, movimientos sociales, estado y postcolonialidad*. Bolivia: Clacso y Plural. Disponible en <http://books.google.com.co/books?id=uiuZoS4FqA4C&pg=PA11&lpg=PA11&dq=Mario+Blaser+Bolivia:+los+desafíos+interpretativos+de> (Consulta Marzo 15 de 2010).

BOAL, A. (1998) *Legislative Theatre: Using Performance to Make Politics*. (A. Jackson, Tr.). London: Routledge

BOTERO, P. (2008) “Dimensão simbólica do conflito sócio-político e cultural de jovens em seis contextos locais da Colômbia”. Revista Vol. 11, N° 3. Brasil: E-Compós. Disponible en <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/issue/view/15> (Consulta 5 de Abril de 2010).

\_\_\_\_\_ (2000-2005) “Niñez, ¿política? y cotidianidad”. Centro de Estudios Avanzados en niñez y juventud. Universidad de Manizales-Cinde.

DE CERTEAU, M. (1978/1994). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

\_\_\_\_\_ (2000) *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

\_\_\_\_\_ (2008) “Andar en la ciudad”. *Bifurcaciones. Revista de estudios Urbanos*. N° 7. Julio de 2008. Disponible en [http://www.bifurcaciones.cl/007/colerese/bifurcaciones\\_007\\_reserva.pdf](http://www.bifurcaciones.cl/007/colerese/bifurcaciones_007_reserva.pdf) (Consulta Julio 24/ 2010).

ESCOBAR, A. (1996) *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santa Fe de Bogotá: Norma S.A.

\_\_\_\_\_ (2008) Página Web Escobar. <http://www.unc.edu/~aescobar/>

\_\_\_\_\_ (2009a) “Una minga para el postdesarrollo. América Latina en Movimiento”, en: *La agonía de un mito ¿cómo reformular el desarrollo?* Junio, Año XXIII, II época, pp. 26-30. Disponible en <http://alainet.org/images/alai445w.pdf>.

FOUCAULT, M. (1979) “Genealogía de la Historia”, en: *Microfísica del poder*. Madrid: Piqueta.

HABERMAS, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1989) *The structural transformation of public sphere*. Cambridge: The mit press.

\_\_\_\_\_ (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*, 4ta. Ed. México: G. Gili.

HEIDEGGER, M. (1970) *Carta sobre el humanismo*. España: Taurus.

HELLER, A. (1996) *An ethics of personality*. Massachusetts: Blackwell.

\_\_\_\_\_ (2005) “Inmortal comedy. The comic Phenomenon”, in: *Art, Literature, and Life*. New York: Lexington Books.

HUIZINGA, J. (1971) *Homo Ludens*. London: Paladin Books.

LOS MONOS (2008) “Boletín de Comunicación Alternativa. Proyecto de demolición Cultural”. N° 1. 26 de Octubre. Manizales: monosrec@yahoo.com

MAFFESOLI, M. (2008) “Seminario de Juventud y Violencias en Ibero América”. Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio Culturales Universidad Autónoma Metropolitana, Colegio de Jalisco y Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 31 de Marzo a 5 de Abril de 2008.

MANNHEIM, K. (1928) “Ideología y utopía”, en Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954. ¿Qué queda? Queda la lengua materna, Conversación con Günther Gaus*. Madrid: Caparrós.

MIGNOLO, W. (2003) *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_ (2005) “Globalization and the borders of Latinity. The Latin American Perspectives on Globalization”, in: *Ethics, Politics and Alternative Visions*. New York: Bowman and Littlefield.

NIETZSCHE, F. (1886/2000) *Aurora*. México: Editores mexicanos unidos.

\_\_\_\_\_ (1973/2007) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (1886/2010) *De Aurora*. Disponible en [http://www.nietzscheana.com.ar/de\\_aurora.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/de_aurora.htm). Marzo 30 de 2010.

PARDEY, H. (2007) *Radio Zudaca Sursystem. Crónicas de viaje subjetivo. Sindicato de iniciativas*. Santiago de Cali: Calibabylon, planeta trampa.

PRECIADO, B (2004) “Género y performance” *Revista Zehar*, 54:1-14

\_\_\_\_\_ (2009) “Sostenibilidad e identidad sexual”. Conferencia SOS 4.8 de Murcia. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=mAQCCacL08c&feature=related>

PREGO & CORTAZAR (1985/1997) “Juego y compromiso político. Conversación de Omar Prego con julio Cortázar”, en: *La fascinación de las palabras de Omar Prego y Julio Cortázar*. Buenos Aires: Alfaguara.

ROJAS, S. (2004) “Arte y Acontecimiento. Lo imposible en el arte” *Revista de crítica cultural. Vanguardia, Militancias políticas y radicalismos estéticos*. Volumen Junio 2004, n° 28. Santiago de Chile. Pp. 42-47.

ROMERO, A. (1971/1998) “El sentido de lo lúdico y la democracia liberal”, en: Huizinga, J., *Homo Ludens*. London: Paladin Books.

SCRIBANO, A. (2009) “A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?”, en Figari, C. & Scribano, A. (Comps), *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Clacso/CICCUS. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/> (Consulta enero 15 de 2010).

SOANE, J.; RODRIGUEZ, A. (1988) *Psicología política*. Madrid: Pirámide.

SPIVAK, G. C. (1994) "Can the Subaltern Speak?", en Williams, P. & Chrisman, L. (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press.

SUR-VERSIONES (2007) *Espacio trasgresor de discursos y realidades. Medio de contrainformación de estudiantes de sociología, antropología y diseño*. Manizales: Universidad de Caldas. Edición 1 y 2.

UNIDIARIO (2006) *Segundo Encuentro Regional de Alternativa*. Septiembre 7 del 2006.

URIBE, M. (2001) *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín: Corporación región.

VENTANA AL SUR (2007a) *Boletín*, Edición No. 1 Noviembre.

\_\_\_\_\_ (2007b) *Boletín* Edición N° 1, noviembre de 2007. Disponible en [ventanaalsur@gmail.com](mailto:ventanaalsur@gmail.com)

\_\_\_\_\_ (2008) *Boletín* Edición N° 2, Abril de 2008. Disponible en [ventanaalsur@gmail.com](mailto:ventanaalsur@gmail.com)

#### - Lista de fotos:

Hoja escrita, Quien es un artista: Jean Poul, Marzo de 2010.

Ángeles Fumando: Yisela Páez, Casa Rosada, Encuentro red de comunicación alternativa. Manizales, 2010.

#### - Lista de videos:

Sk-lones: Lágrimas

<http://www.youtube.com/watch?v=2v1gKHWhImw>.

Promos antimili. Red Juvenil de Medellín.

[http://www.youtube.com/watch?v=aSelBK\\_DCis&NR=1](http://www.youtube.com/watch?v=aSelBK_DCis&NR=1)

Lxs invisibles: El bicercenario de la dependencia.

<http://www.youtube.com/watch?v=pr5kbKSv5pM&feature=related>.

Producciones de la Red Juvenil de Medellín. (2009) Documental sobre la acción directa. Medellín-Colombia. (Archivos Red Juvenil de Medellín).

# Esos Cuerpos que Vienen y se Van. Biopolítica en Tiempos de Crisis

Elsa Ponce<sup>1</sup>

## **-Pespuntos biopolíticos**

Ciertamente delimitar la tarea de la biopolítica anticipa el carácter catastrófico de su implicancia, pues involucra un examen de las condiciones en que la vida es posible en el mundo contemporáneo. Lo es también porque no solo la materialidad de dichas condiciones es compleja y acuciante para la humanidad, como para todo el repertorio de esfuerzos invertidos en imaginar o solventar respuestas que alivien de la dramática vivencia de un mundo devaluado en todos los órdenes. Dramatismo por el cual se responsabiliza al nuevo orden global.

Si bien, suscribimos aquí a esa analítica que se desenvuelve en todo el espectro teórico e ideológico de las ciencias humanas, importa discernir algunas contribuciones de la biopolítica a la reflexión sobre ese ordenamiento mundial.

Ante todo debe señalarse que si bien ya con Foucault se abre como abordaje, la biopolítica ha retomado notable impulso en la última década, poniendo precisamente en cuestión el alcance de las categorías clásicas de la teoría y filosofía políticas: los derechos, la democracia, la libertad, por conformar el vasto campo de la bipolaridad explicativa moderna, ahora rebasado por una facticidad que en su formulación más general refiere a la implicación cada vez más intensa y directa que se establece, a partir de cierta fase que se puede situar en la segunda Modernidad, entre las dinámicas políticas y la vida humana entendida en su dimensión específicamente biológica (Espósito, 2006b: 2).

---

<sup>1</sup> Laboratorio Tramas, Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. E-mail: politicadoc@gmail.com

Como el mismo Espósito admite, puede objetarse a esta formulación, que la política siempre ha estado relacionada con la vida, pero nunca como en la Modernidad, donde ha sido objeto del discurso y el disciplinamiento político. Sin embargo, subraya, es menester acentuar que no ha sido la Modernidad autora del problema de la autopreservación de la vida, sino que ese problema creó la Modernidad como complejo de categorías esforzado en solucionarlo.

En esa perspectiva, ocupa a la biopolítica el despliegue de los relatos salvíficos, como apunta Espósito, para atenuar los embates producidos, primero, sobre la protección simbólica de la humanidad, como la religión o el arte y luego, sobre la vida misma, mediante la guerra, por ejemplo.

Pero en las transformaciones impelidas por lo que acertadamente Amín (1999) ha llamado el triunfo momentáneo del capitalismo irrestricto, se inscribe también su condición crítica, ya que se depara cada vez más con la ofensiva de los oprimidos por las desigualdades que produce. Así pues, mientras para asegurar ese monstruoso estado, el capitalismo opera en varias direcciones: propina una dilapidación de los recursos planetarios, mediante su explotación y consumo desmesurado, particularmente en los escenarios no-periféricos; estrangula el mercado laboral y la accesibilidad a los bienes y servicios para la reproducción decente de la vida.

Ese patrón económico-político acarrea una redefinición de la acción y la libertad, categorías caras al pensamiento político moderno. La primera, ligada a la idea de participación en la dirección de la polis, ahora concebida como seguridad personal libre de aflicciones (Espósito, 2006b). Ya la acción, también localizada bajo orientaciones que podían establecer modos diferenciados de relación con el mundo, como tipificara Weber, descansa ahora en un nuevo telos, que no se resigna a la idea del fin de la historia predicado por el posmodernismo, al menos considerando los marcos de despliegue de esta biopolítica que entendemos como situada.

### **-Circulando en la Escena**

Las llamadas políticas extractivas, de recursos minero-metalíferos y petroleros, como expone Gudymas (2009),<sup>2</sup> tienen en América Latina una ya larga trayectoria. Ellas se inscriben en la semántica desarrollista que insiste en sobrevalorarlas como condición necesaria para el desenvolvimiento económico. Para transformar paisajes naturales, ricos en fuentes energéticas, en proveedores de otros bienes de consumo, a gran escala, se han invertido incisivos esfuerzos jurídicos, administrativos y por ende político-discursivos, de cuño estatal y empresarial, consiguiendo en diversos territorios su asentamiento y asentimiento social.

Sin embargo, la radicación de la Gran Minería en la provincia de Catamarca - producida ya hace más de una década - ha devenido en el rediseño del escenario que parecía homogéneo, a inicios de los noventa, en términos de la autorización social para la continuidad de la explotación de fuentes minero-metalíferas, delimitando aquí contestaciones que se anotan en marcos similares con toda América Latina, donde las condiciones de estatalidad y mercado se atan en vínculo estrecho, como apuntan Petras y Veltemayer (2005).

Machado Aráoz (2009) señala en este sentido, que ante ese avance neocolonial las protestas se produjeron en Belén - departamento circundante al enclave Bajo La Alumbra - radicalizándose entre 1997 y 2000, ciclo en el que se involucraron otros departamentos, Santa María y Andalgalá, igualmente afectados por los impactos de la explotación propiamente dicha y por los efectos sociopolíticos del comportamiento gubernamental, en franca alianza con el empresariado minero.

Esas respuestas colectivas comprenden un conjunto de manifestaciones públicas asumidas por nucleamientos sociales, siguiendo variadas formas, así como pronunciamientos a través de la prensa escrita, particularmente, de organizaciones políticas, personalidades académicas y ciudadanos autoconvocados.

---

<sup>2</sup> Gudymas afirma que “se utiliza el rótulo de extractivismo en sentido amplio para las actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, no son procesados (o lo son limitadamente), y pasan a ser exportados” (2009: 188).

En la clave de una biopolítica situada, interesa aquí, enumerar y examinar las acciones emprendidas por los nucleamientos referidos, particularmente protagonizados por activistas autonominados socioambientales de la Capital catamarqueña, en el período comprendido entre 2007 y 2010.<sup>3</sup> Las mismas entablan trayectorias que develan estados reactivos de los sujetos a la lógica expropiatoria de los poderes estatales/económicos/comunicacionales/científicos, que se extiende abrasivamente a intensificarse y optimizarse, como bien retrata Pelbart (2006).<sup>4</sup>

En esos recorridos los cuerpos, los genes, la afectividad, la psique, la inteligencia, la imaginación y la creatividad, la vida, en suma, se expone como rebasamiento de la individualidad, también en los términos de Pelbart.

La corporalidad, dispuesta en este recorrido de actuaciones, encarna una política de contestación a los carriles de un proyecto económico, pretendidamente irreversible e irrecusable, asociado al desarrollo local y la transformación definitiva de la provincia.<sup>5</sup>

Para localizar como comportamientos biopolíticos los desempeño de sujetos en clave relacional, respecto al reordenamiento que el convenio política-economía traza, partimos de conjeturar que el mismo puede nombrarse como ecuación matriz, refiriendo así indistintamente a la relación Estado-capital, Estado-mercado o gobierno-empresariado (Ponce, 2008).

Tales actuaciones pueden mirarse a través de una secuencia de diapositivas informando sobre los cuerpos que protestan ante el condicionamiento de las vitalidades sociales que:

---

<sup>3</sup> No se sigue aquí una cronología lineal, sino que se enuncian las acciones desenvueltas por estos actores durante ese período.

<sup>4</sup> Pelbart recorre la visión foucaultiana de poder y provoca a pensar la relación entre los dispositivos heterogéneos, dispares, locales, así como los de tipo constituyentes, y no sólo represivos, con sus hechos simultáneos de individualización y totalización (2006: 9).

<sup>5</sup> No se propone aquí una distinción analítica entre cuerpo como texto que expresa algo respecto al orden político y corporalidad como agenciamiento de sentidos devenidos de la movilización de aquellos.

- Se reúnen para formar asambleas que debaten la radicación minera, sus efectos en la economía y las poblaciones y la conflictividad naciente de su justificación política.
- Habilitan espacios de información y discusión en la Universidad local mediante radios abiertas, encuentros regionales y nacionales de intelectuales y activistas socioambientales y otras instancias de deliberación, como sesiones de vídeo-debates en escuelas de nivel medio capitalinas.
- Se concentran frente a instituciones del poder político y declaman la gravedad de los efectos de la explotación minera sobre los recursos naturales del territorio local.
- Irrumpen en actos y eventos oficiales con pancartas y consignas denunciando como saqueo económico y contaminación ambiental, los daños causados por la explotación minera a cielo abierto.
- Viajan al interior y acompañan las protestas en los municipios movilizados contra la Minera La Alumbra y la radicación de otras explotaciones anunciadas por el gobierno, como Agua Rica y Filo Colorado.
- Pintan paredes con consignas y murales contra la explotación minera a gran escala.
- Organizan campañas de firmas para peticiones ante los poderes públicos, particularmente los nacionales.
- Realizan festivales musicales de repudio a la radicación minera.
- Efectúan actos públicos en plazas y calles de la Capital, en coordinación con otras movilizaciones de la región y el país, durante fechas acordadas en instancias previas.<sup>6</sup>
- Se comunican por la web con la región, el país y América Latina, para difundir sus reclamos.

---

<sup>6</sup> Se trata de acuerdos planteados, por ejemplo, en la denominada UAC (Unión de Asambleas Ciudadanas) y ASANOA (Asociación Socio-ambiental del Noroeste del país), que nuclean activistas ambientalistas de distintas vertientes sociales y políticas y que se congregan con regular periodicidad en distintos puntos del país, para discutir los problemas derivados no solo de la radicación minera sino de emprendimientos económicos y políticas estatales nocivas al destino de las poblaciones.

- Cuestionan la legitimidad de eventos culturales y académicos auspiciados por la empresa La Alumbreira.
- Divulgan a través de la prensa escrita pronunciamientos y denuncias sobre persecuciones y maltratos proferidos por las fuerzas policiales en franca defensa de los intereses empresariales mineros.
- Realizan agitaciones en los espacios públicos, mediante proyección de videos y volanteadas, particularmente para conmemorar o contraconmemorar fechas caras al calendario socioambiental y político del país: día del agua, de la minería, 24 de marzo, etc.

En cada una de las acciones enumeradas se advierte que los cuerpos circulan ocupando locales en los que habitualmente se instituyen otras prácticas. Así pues, frecuentemente en los ámbitos académicos, se comunican producciones de conocimiento; en los políticos se recrean ritos de legitimación de autoridad; en los eventos culturales se promueve el clima de encuentro y recreación entre sus participantes, en los espacios abiertos se promueve la libre circulación de los ciudadanos y en la web se habilita la posibilidad de expresión anónima de lo que cada cibernauta entiende por comunicación o información.

La institución de otras prácticas se hace factible cuando los protestantes interactúan creando asociaciones verbales y gestuales, interfiriendo en las rutinas organizacionales, profiriendo declamaciones al público desatento, ilustrando la queja respecto a los poderes estatales, nombrando sus procedencias espacio-temporales, avisando quiénes son y qué demandan y convocando a trabar una red solidaria para con ellos.

Una primera implicancia que puede atizarse a este respecto descansa en la tesis sobre el cuerpo, sostenida por Simón (2005), como objeto de discurso, antes que como dato empírico, puesto que es destinatario de modos de disciplinamiento- policiamiento-nominación-discriminación-, así como porque dice o silencia algo, como registro de la experimentación del orden que regula la vida.

La segunda formulación sobre estos agenciamientos puede emprenderse abriendo la pregunta sobre si se hallan articulados alrededor de un entramado programático, a la usanza de un movimiento social, en los términos de Pérez Ledesma (1994). Según define esta perspectiva, en

el escenario esbozado, la tendencia a integrar reclamos y experiencias organizativas de un ciclo y resignificar sus valores y metas a fin de vigorizar y ganar eficacia en torno a sus necesidades, se advierte ausente. Por el contrario, lo que señala su lógica procedimental, en todo caso, es una incubadora biopolítica, ya que los sujetos expresan su conciencia respecto de la vulnerabilidad, a que ha quedado sometida la vitalidad social, por decisiones que ellos no han tomado.

La espesura de las actuaciones protestantes coloca ante la opinión pública, molduras de un ejercicio biopolítico que recupera nociones expurgadas de la política institucional, al menos en el orden local. Irrigación ésta que se reconoce cuando los actores promueven:

- Insistencia en habilitar ámbitos para uso de la palabra, destacando que aspiran a una participación superadora de la experimentada por las organizaciones pre-existentes a la convocatoria socioambiental, lo que no se generaba desde el proceso Marchas del Silencio, a inicios de la década del noventa y el movimiento de organización de desocupados, en las vísperas de la crisis de 2001.
- Reocupación de los espacios atribuidos a uso exclusivo de quienes ejercen la función pública, práctica también sucedida en los procesos antes indicados y habilitación de micrófono abierto para intervenciones de ciudadanos asistentes a tales convocatorias.
- Confianza en la posibilidad de difundir los postulados de la protesta a través de modos alternativos a los medios masivos de comunicación, a fin de promover en espacios públicos e incluso escuelas, el conocimiento y debate sobre la problemática, a través de pintadas y murales en paredes y calles y proyección de vídeos producidos por los propios activistas.
- Uso de recursos artísticos: música, máscaras, baile, teatralizaciones, durante y al concluir las protestas.

Las consignas y proclamas comprenden enunciados se centran alrededor de enunciados como:

- ‘Oro sucio no, agua limpia sí’.
- ‘Fuera las mineras de Catamarca y América Latina’.
- ‘Agua Rica no, agua limpia sí’.

Si bien muchos de estos empleos son encarnados por los miembros de los agrupamientos socioambientales, también han sido asumidos por artistas que se consideran acompañantes del reclamo.

En la medida que estas prácticas alcanzan a perturbar el clima de gobernabilidad que reivindican el poder ejecutivo, los funcionarios de la secretaría de minería local, los voceros de la empresa La Alumbreira y una parte de los medios de comunicación, los cuerpos se tornan nuevamente objeto de discurso. Atestiguan esa inquietación las editoriales, reportajes y solicitadas que insistentemente se difunden en los últimos cuatro años, frente a las acciones y pronunciamientos citados, orientadas a la descalificación de los actores, objetivos y modalidades de las protestas.

Tras esas discursividades, se retiran, abandonan la escena pública, a veces sigilosamente, a veces agitando la atención generalizada.

Mientras tanto, debemos localizar una tercera observación, que acaso explica, a modo de memoria social esa retirada. El cuerpo no ha sido en la historia de las movilizaciones colectivas catamarqueñas un vehículo de expresión que supere los moldes de las prácticas políticas ortodoxas, como se advirtiera excepcionalmente en el proceso marchas del silencio, donde:

(...) el silencio es concebido como interpelación a un tercero, como alegato, en tanto vigor que acentúa la presencia física de los sujetos en un contexto, como lenguaje que hace patente el cuerpo. Se trata, en suma, de una opción preferencial derivada de la conexidad de razones que vigorizan la protesta (Ponce, 1999).

En las acciones aquí enumeradas, el cuerpo se identifica como zona de escritura, grafía, como soporte de una gestualidad que traza sentido. Así, el desplazamiento de los sujetos hacia los epicentros de la toma de decisiones políticas -secretaría de minería, legislatura, etc.- la proclama de consignas y la ocupación de plazas y calles, aprovechando incluso recursos naturales en campañas de agitación, como las realizadas en ocasión de las fiestas patronales de la ciudad, se dirigen a mostrar un doble aspecto: el organizativo y el ético-político, ya que arbitra solidaridad con los peregrinos arribados a la capital, distribuyendo

botellas de agua y expone aflicción por la imagen paradisiaca de la provincia, que se promueve oficialmente, denunciando la amenaza cernida sobre el destino de los bienes comunes,<sup>7</sup> a raíz de la explotación minera a cielo abierto.

Anida en las actuaciones enunciadas también una obertura biopolítica ya que ellas no exponen una visión macropolítica sobre la incerteza o un no-saber qué ha de ocurrir con el destino de las poblaciones. Los sujetos movilizados compensan el desasosiego provocado por la malversación informativa oficial-empresarial sobre la megaminería, apropiándose de saberes, también expertos, pero deslegitimados por la ecuación matriz, o bien, contruidos sobre informaciones recabadas por ellos mismos. Allí se urde una significación que en última instancia es semiótica, señalizadora de significados.

Dichos saberes dan contenido a las enunciaciones orientadas, continuamente, a exigir con más potencia la declinación de las decisiones tomadas a favor de la explotación minera en todo el territorio provincial. Aparecen en pasacalles y pancartas con consignas y denuncias durante los cortes de calles y rutas, emprendidos en la capital o en el interior provincial, a fin de interrumpir un flujo que consideran amenazante. En el primero de los modos, para llamar la atención de la opinión pública sobre el reclamo y bajo el segundo, para intersectar el tránsito de camiones proveedores de insumos a la minera La Alumbra y a la instalación del yacimiento Agua Rica.

Los saberes se disponen también durante la irrupción de los activistas en eventos organizados por el gobierno, la universidad, la empresa La Alumbra y los organismos oficiales que administran el desarrollo. Esa ha sido una de las prácticas más novedosas, ya que los actores se presentan con vestimentas exhibiendo consignas, interviniendo en las instancias de debate, planeadas estatalmente: paneles, mesas redondas, etc. En esa contienda, entre el saber y el discurso re-conocidos, los cuerpos se localizan cooptando el lugar de lo demarcado y regulado,

---

<sup>7</sup> Esta nominación está siendo apropiada por las organizaciones socioambientales del país, para referir al clásico término *recursos naturales*.

como ámbito para encuentro de quiénes no se oponen al desarrollo de Catamarca. Se colocan, en el lugar del des-conocimiento de la verdad objetiva que la ecuación matriz anuncia como núcleo de dichas reuniones.

Si embargo, muchas de estas intervenciones pueden leerse menos como oportunidades de producción simbólica y más como ocasiones de proxemia a los agentes de la ecuación matriz, para refutarles su empeño en ofrecer a la opinión pública la justificabilidad sobre la continuación de las políticas extractivas, mediante un relato que exhorta a su aceptabilidad, en nombre de la autopreservación social presente y futura.<sup>8</sup> Tamaña postura azuza el desempeño biopolítico de los protestantes, quienes contra-argumentan que la apropiación de espacios territoriales mediante retrazos de caminos, uso ilimitado de agua y energía eléctrica, destrucción del paisaje erosión de montañas, contaminación acelerada de fuentes acuíferas, polución ambiental y dispersión de sustancias que aceleran procesos cancerígenos, ha contribuido a una política necrofílica, que daña no solo los cuerpos individuales, físicos, sino los colectivos.

Componen además la denuncia advertencias sobre las lesiones que causan a los lazos comunitarios, especialmente en el oeste catamarqueño, las nuevas formas de clientelismo agenciadas a través de donaciones y subsidios que La Alumbra distribuye entre instituciones del Estado y ciudadanos, incluyendo cuotas de compensación a los medios de comunicación locales, a cambio de publicidad pro-minera y silenciamiento de las disidencias.

Los comportamientos biopolíticos comprenden además el cuestionamiento a la exclusión de todos los sectores sociales de los procesos que autorizaron y legitimaron la megaminería, así como la denuncia sobre la ausencia de fiscalización a los procesos extractivos.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Visión que en los términos del análisis biopolítico, en la versión de Espósito, puede nominarse como *inmunitaria*.

<sup>9</sup> La queja denuncia por ejemplo, la negligencia estatal para inspeccionar la cantidad de metales arrastrados por el mineraloducto, junto al oro y el cobre - desde la Alumbra hasta el Puerto de Rosario -.

Esa preocupación se corre de los modos de acotamiento de la acción colectiva y la burocratización de las organizaciones sociales existentes, durante los últimos años en Catamarca, pues pone en circulación una energía política que se aloja en las deliberaciones sobre cuál es el margen de interpelación, que los ciudadanos pueden acompañar, para impugnar los mecanismos acumulados en la institucionalidad política y la red societal.

Los cuerpos que vienen y se van de la escena de la protesta pergeñan una política de la vida, fundándose en una descripción de la instrumentación de lo que podría situarse como una política de la muerte, ya que todas las formas de nominación acuñadas por los actores, refieren al exterminio de las fuentes que aseguran la vida. Política que se continúa mediante nuevos dispositivos de control. Así pues, mientras los recursos jurídicos no se responden, las cartas abiertas a través de la prensa se objetan desde todos los sectores de la representatividad política partidaria e incluso la jerarquía eclesiástica y los petitorios y campañas se descalifican, ya se han tornado más enfáticamente criminalizables todas las acciones que cuestionan la programática a favor de la gran minería en Catamarca.

Mientras tanto, la biopolítica ensayada por los cuerpos que hacen la protesta, se sobrepone a la imposibilidad de continuación de la vitalidad en el territorio catamarqueño, constatada desde la radicación de la gran minería. Esa óptica se inscribe en lo que Espósito (2006) define como tendencia inmunitaria y se puede reconocer en el movimiento de los cuerpos, que por momentos, exprimen la razón argumentativa, incursionando en afirmaciones con pretensión persuasivas, como se advierte en la presentación de recursos legales (habeas corpus, etc.) ante ámbitos oficiales, solicitudes de renuncias de funcionarios públicos, apariciones en medios masivos junto a dirigentes y asesores políticos, favorables a la minería a gran escala, etc., como modalidades complementarias de la protesta.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Debe indicarse que hasta febrero de 2010, cuando se propinara una feroz represión policial ala población de Andalgalá, los colectivos socioambientalistas no conseguían, aún, intersectar los cuerpos en pugna: el del colectivo afligido por la contaminación y el

En clave local, diremos, que en el escueto recorte, aquí delimitado, puede advertirse el comportamiento colectivo, haciéndose aún, de un repertorio de saberes, haceres y decires, a fin de quebrar los locus sedimentados en el imaginario local sobre lo político.

Y precisamente anclando en la corporalidad, es que las discursividades, como modos de enunciación, dicha o escrita, han sido desplazadas de la queja a la exhortación. Se advierte el pasaje de la acusación de irresponsabilidad estatal-gubernamental para con el destino de la población a la exigencia de exonerar del territorio provincial al empresariado minero. Y de la consternación por las políticas publicitarias que reafirman la ecuación matriz a la condena incisiva de los defensores de las políticas extractivas.

La biopolítica en este escenario, pendula entre el despliegue de mecanismos necrofilicos, pergeñados por la autoridad (municipal, judicial, etc.) reprimiendo e intimidando a los actores y una tendencia biofílica, empuñada por actores que se sobreponen y desafían precisamente las tentativas de acobardamiento que repuja el sistema jurídico-policial.

En esos intersticios emergen los reaglutinamientos más consistentes y se alienta nuevamente al estado de movilización.

Después de la represión referida, en Andalgá, los cuerpos presos, golpeados, maltratados, sin resguardo alguno, han abrevado la indignación y la re-afirmación de la inviabilidad de la radicación minera en la provincia de Catamarca<sup>11</sup>. Auxilian tamaña re-afirmación nuevas conjeturas colectivas sobre la relación entre la violencia perpetrada,

---

deterioro de los patrimonios existentes y los cuerpos del Estado, que declamaba como su faena, la protección de la vida y el destino de las poblaciones. Intersección que puede entenderse como habilitación de reconocimiento a la demanda de disolución de los resortes que condenan y penalizan su exigencia.

<sup>11</sup> Debe indicarse como noticia relevante en este orden, que el 1 de Setiembre de 2010 se ha fijado como fecha límite por las organizaciones socio-ambientales locales y en red con diversas del país, para la retirada definitiva del ya emplazado enclave Agua Rica. La intimación ha obligado al gobierno a agenciar una política defensiva más marcada ante la opinión pública, contestando el reclamo.

particularmente durante los últimos meses y el empeño gubernamental-empresarial en instalar más enclaves mineros-metalíferos en Catamarca.

### **-Minar la política**

Lo biopolítico ocupa en este escenario una disputa cuerpo a cuerpo, que finalmente se asume como lucha de intereses. De un lado, el capital acorazado por el Estado y del otro, o bien atravesándolo, los sujetos que se movilizan en nombre de la defensa del territorio y los bienes necesarios para la vida. Es ese un momento biopolítico, en el que una franja de ciudadanos siguen comunicándose, tasando estrategias de contestación y pergeñando exigencias cada vez más radicalizadas para obligar al poder institucional a seguir otro rumbo y situar la vida en el ámbito de lo insacrificable. Prolongado también en la indignación, el estado asambleario casi permanente para definir posibilidades de acciones y alocuciones que sostengan la intolerancia a las normas que restringen la posibilidad de la protesta.

Si lo biopolítico es un magma que cobra sentido a partir de la negación de la vida, como sugiere la literatura que desarrolla esa categoría, la vida está condenada a politizarse continuamente, bajo los cánones de estos procesos depredatorias. De esa tendencia necrofílica incubada en la ecuación matriz, obtiene carácter vitalista la existencia social. En nombre suyo la protesta se direcciona mediante otras iconografías y nominaciones, alternas a las clásicas reivindicaciones de derechos constitucionales o incluso derechos humanos, con que hasta hace poco tiempo se morigeraban las movilizaciones sociales, particularmente frente al Poder Ejecutivo.

Este comportamiento biopolítico no sólo zarandea la defensa del ambiente como espacio vital, ya recortado y mutilado por la explotación ejecutada por las políticas minero-metalíferas, sino que responsabiliza por el futuro de las poblaciones al permiso político-jurídico, que la ecuación matriz ha sostenido y sostiene.

La tendencia necrofílica de la política institucional muestra sus señales no solo castigando los cuerpos sino operando discursivamente. Cuando no destruye editoriales, o bloquea comunicaciones o cercena emisiones a

través de la prensa, asesta enunciativamente, como ilustran las declaraciones amenazantes del actual intendente andalgalense: “si es necesario hay que matar a los que se oponen a la minería”. Nunca mejor expresado el pensamiento único preconizando el imperativo del capital y hablando con la voz del Estado miniaturizado.

En esa perspectiva, la autodefensa de los agredidos, permite dimensionar la centralidad de los cuerpos para sostener y cualificar el programa reivindicativo de la protesta que sigue desandándose. Cuerpos discrepantes e indóciles, que han internalizado la impotencia de la autoridad, ahora arrojada a la encrucijada de tomar decisiones que diseñen otra álgebra, en la que al mismo tiempo que refuercen el imperativo de la radicación minera, no se torne una amenaza contra su propia estabilidad política institucional.

Entretanto, el Estado provincial se observa caricaturizado, vuelto un escondite de cuerpos que apenas hablan y de otros que ni se mueven, pues ante la situación planteada el 15 de febrero de 2010, se han manifestado solo algunas figuras del poder judicial, mientras el staff gubernamental-minero guarda silencio. Interesante síntoma, intensa señal para un escenario de cuerpos en pugna. Otra brecha en medio de la gran brecha ya abierta.

Aunque esos cuerpos que vienen y se van se inscriben en la incesante dialecticidad histórica, aún no escriben con trazo definitivo una narrativa que obstruya terminantemente la embestida de la ecuación matriz. A la idea de que los cuerpos que vienen y se van, se lía la intuición de que los actores aún no consiguen conformarse en torno a un gesto contramoderno, esto es, objetor consciente de la razón del Estado y el capital. No obstante, durante ese recorrido, reconocen el revés de la trama discursiva de sus componentes, el engaño acometido mediante diversas narrativas sobre el desarrollo y la transformación socioterritorial definitiva de la provincia, o en términos de Machado Aráoz (2009) hacen el ejercicio de ver los dispositivos de producción colonial de la expropiación.

Así pues, las ocupaciones, nominaciones, dislocamientos, desanclajes, de las territorialidades clásicamente ponderadas por las prácticas de las organizaciones sociales, está hallando en esta fase elementos para una

hermenéutica abierta y por lo tanto, prometedora. Los cuerpos no se incardinan en una modalidad única de hacer protesta, ni de nominar el oprobio que los moviliza. Tampoco sus redes de actuación entablan acuerdos uniformes o unidireccionados con otros colectivos, también sensibilizados por la misma causa.

No obstante la pertenencia al territorio afectado por los enclaves mineros, estos cuerpos parecen impelidos a asignar un repertorio de identificaciones que se pretenden compartir con otros epicentros de las protestas, las que se fundan en un reconocimiento político de lo fatal, lo amenazante, que debe ser detenido. Lo biopolítico, en esa dirección, propone un cepo a los desmanes del capital libre de restricciones. Convoca a la vigilancia y cuidados de la vitalidad, en última instancia.

Los cuerpos vienen a la escena de la protesta, acusan ese desmán, ya institucionalizado y justificado mediante distintas narrativas (mediáticas, escolares, etc.) e inculpan el vigor de la embestida de la megaminería retratado en el deterioro del ecosistema y el quiebre de los lazos comunitarios, entre quiénes aún no reconocen los daños perpetrados y quiénes se movilizan denunciándolos.

La biopolítica así leída, fermenta el imperativo de invertir los cánones políticos modernos: la reivindicación de la nuda vida, a la usanza de Agamben, como sacralidad profana, esto es, como única consagración de un ethos comunitario. Es la restricción de las vitalidades individuales y colectivas, entonces, lo que penetra el imaginario de los actores y arroja sus corporalidades a contestar los improprios de la ecuación matriz. En este escenario anida la posibilidad de instauración de una otra hermenéutica de lo político.

### - **Bibliografía**

AGAMBEN, G. (2000) *Homo Sacer. El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-textos.

ESPÓSITO, R. (2007), *Communitas. Origen y Destino de la Comunidad*. Bs.As.-Madrid: Amorrortu editores.

\_\_\_\_\_ (2006a), *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Bs.As.-Madrid: Amorrortu editores.

\_\_\_\_\_ (2006b), *Biopolítica y Filosofía*. Conferencia. Buenos Aires, 25 de Septiembre.

\_\_\_\_\_ (2005), *Immunitas. Protección y Negación de la Vida*. Bs.As.-Madrid: Amorrortu editores.

GUDYNAS, E. (2009) “Diez Tesis Urgentes Sobre el Nuevo Extractivismo. Contextos y Demandas Bajo el Progresismo Sudamericano Actual”, en: *Extractivismo, Política y Sociedad*, varios autores. Quito, Ecuador: CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).

MACHADO ARAÓZ, H. (2009) “Minería Transnacional Conflictos Socioterritoriales y Nuevas Dinámicas Expropiatorias. El Caso Minera La Alumbrera” en Svampa, M. y Antonelli, M. (edits), *Minería Transnacional, Narrativas del Desarrollo y Resistencias Sociales*. Buenos Aires: Biblos.

PÉREZ LEDESMA, M.(1994)”Movimientos Sociales: Teoría e Historia” *Zona Abierta*. Universidad de La Rioja, España, Nro. 69.

PETRAS, J. y VELTEMAYER, H. (2005) *Movimientos Sociales y Poder Estatal*. México: Lumen.

PELBART, P. (2006) “Biopolítica y Contra-Nihilismo” *Revista Nómadas*. Bogotá. Nro. 25. págs. 8-19.

PONCE, E. (2008) “Imágenes y Resonancias de las Transformaciones Territoriales Durante la Última Década en Catamarca”. Panel “Territorio, Huellas y Miradas”. Encuentro de Investigadores Nacionales: Políticas del Territorio y Territorios en Construcción. Minería a Gran escala y Nuevos Retrazados de la Argentina. Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. Septiembre. Mimeo.

\_\_\_\_\_ (1999) *Del Atrio al Veredón: ¿Catamarca Protesta en Silencio*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Catamarca. Versión mimeografiada.

SIMÓN, G. (2005) “Hacerse un Cuerpo. Una Aproximación Semiótica a Narrativas del Cuerpo” *Semanarios de la Argentina de los 90*. EFFHA, San Juan, Argentina.

# Lo popular urbano y la experiencia contemporánea desde las expresividades sociales: el fenómeno murguero en Córdoba

Liliana Ramos Zanca<sup>12</sup> y Mara Remondegui<sup>13</sup>

## - Introducción

Lo murguero como fenómeno expresivo de la cultura(s) popular(es), en su proceso de configuración en la ciudad de Córdoba fue adquiriendo mayor presencia y visibilidad en espacios públicos en los últimos años y que formó parte –mediante participaciones activas- de diversas acciones colectivas, tales como protestas sociales, instancias culturales, etc. A partir de allí nos propusimos indagar sobre las dimensiones estéticas y políticas que lo atraviesan.

Realizamos un abordaje en el marco de una concepción materialista de las culturas populares que, como Pablo Alabarces (2004) sugiere, se constituye primariamente como político, entendiendo así a lo popular desde la lógica del conflicto social. Tal perspectiva remite siempre al concepto de ‘clase social’ y a sus diferentes producciones simbólicas que establece, tal como ha sido planteado por Mijail Bajtin (1989), las relaciones con el campo de dominación social a la vez que construye la singularidad de lo popular. Se entiende de esta forma, a la cultura como “cultura objetivada en prácticas”.

El acercamiento al estudio de las culturas populares en la ciudad - considerando las relaciones que allí se manifiestan- significa referir a lo

---

<sup>12</sup> Licenciada en Comunicación Social. Escuela de Ciencias de la Información. Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: lilianza@yahoo.com.ar

<sup>13</sup> Licenciada en Comunicación Social. Escuela de Ciencias de la Información. Universidad Nacional de Córdoba. Adscripta al Seminario Cultura Popular y Cultura masiva, ECI, UNC. E-mail: mara87\_pc@hotmail.com

“popular urbano” como lugar de mestizajes y reappropriaciones, a decir de J. Martín-Barbero (1991); ello teniendo en cuenta la naturaleza comunicativa de la cultura en su carácter de proceso productor de significaciones. Así, las prácticas murgueras se constituyen como una “manera de pensar, investida de una manera de actuar, un arte de combinar, indisociable de un arte de utilizar” (De Certeau, 1996: 45).

Prácticas que remiten a sensibilidades construidas colectivamente que ligan la acciones de los sujetos, sobre todo jóvenes y niños, a su entorno; tejiendo la trama estética-política constituyente de lo murguero.

El enfoque comunicacional desde el cual abordamos el objeto implica en primera instancia reconocer al fenómeno en tanto se presenta como productor de significaciones que se configura a partir de la pluralidad y la resignificación de experiencias de las culturas populares.

Para la estrategia argumentativa del presente artículo, estructuramos los apartados en una primera instancia retomando el enfoque de diversos autores Alabarces, (2004); Bajtín, (1989); De Certeau, (1996, 1999); Martín-Barbero, (1991) que abordan las culturas populares como objeto de reflexión y fundamentación, distinguiendo los distintos rostros que exhibe dicha expresión simbólica y que deviene en diferentes espacios-tiempos en que se configuran las prácticas.

En un segundo momento definimos *la expresividad murguera* en su carácter de *fenómeno comunicacional*, es decir, como práctica popular urbana otorgadora de sentidos, en tanto proceso de ‘apropiación’, ‘resignificación’ y ‘creación’ que involucra diversos actores, fundamentalmente los jóvenes de la ciudad de Córdoba. Posteriormente desarrollamos una perspectiva desde las sensibilidades sociales y la noción de experiencia contemporánea, para analizar la vivencia actual de lo cotidiano.

Finalmente esbozamos algunos planteos de la relación entre ‘estética y política’ desde la propuesta del pensador Walter Benjamin ([1936]-2007), para analizar las transformaciones en la expresividad murguera, sus implicancias en la configuración de particulares sensibilidades sociales en torno al fenómeno y su posible interpretación como expresión de las culturas populares en la ciudad de Córdoba.

## **-El fenómeno murguero como expresión de las culturas populares en Córdoba**

### ***-Estrategia teórico-metodológica para el abordaje de las expresividades sociales***

Para abordar las diferentes actualizaciones de las culturas populares en lo murguero, es pertinente una estrategia teórico-metodológica del tipo cualitativa, denotando el carácter inductivo del proceso.

Destacamos la peculiaridad que presenta la estrategia cualitativa ya que esta se da “gracias a la relacionalidad dialógica con los sujetos, y en ella aparecen, se cruzan, se superponen saberes y conocimientos sobre el fenómeno”. (Scribano, 2008: 29) Como afirma Scribano (2008) una identificación sistemática de dichos cruces permite un ejercicio adecuado de alerta metodológica. Definimos el objeto de estudio a partir de los aportes que los sujetos que participan en las murgas nos brindaron acerca de sus percepciones sobre dicha práctica cultural. Optando por las unidades de análisis asumiendo la ‘expresividad’ de la diversidad de lo murguero y no su ‘representatividad’.

Para Scribano, esbozar el problema significa un esfuerzo por disminuir la complejidad que la realidad del mundo social implica; de allí que analizamos lo murguero circunscribiendo delimitaciones espaciales, temporales y temáticas. Abordamos el desarrollo de la expresividad murguera en Córdoba, focalizándonos en su momento presente (2008-2009), en pos de dar cuenta de la pluralidad de experiencias que lo configuran como fenómeno expresivo de las culturas populares.

Tanto el enfoque cualitativo del estudio como el trabajo de campo, facilitan a concretar “la relación dialógica y creadora con los sujetos que comparten la investigación con el investigador” (Scribano, 2008: 30) es decir, efectuar un trabajo de campo orientado a exponer la situación actual y las particularidades del fenómeno murguero.

Considerar las dimensiones históricas y diacrónicas que lo popular requiere para su caracterización nos permite leer el fenómeno inserto en la serie de conflictos que lo construyeron y el régimen de subalternidad particular bajo el que se desarrolla, según Alabarces (2004). Por ello desde un enfoque diacrónico marcamos los orígenes de lo murguero en

el Río de la Plata, asumiendo su emergencia y apropiación en Argentina a partir de la interacción con diversos actores (políticos y sociales) y coyunturas políticas particulares según el tiempo. A su vez desde un recorte sincrónico, la murga en la actualidad promueve distintas formas de participación social, estableciendo vínculos con diferentes actores e involucrando una particular experiencia sensorial. De allí la importancia situar a la murga en su momento expresivo de carnaval pero también en otros momentos propios, como lo son la participación en marchas, “escarches”, talleres, organización de corsos, festivales. Ello intentando exponer la conflictividad constitutiva de lo popular urbano objetivada en cuerpos, percepciones, sensaciones de las clases subalternas.

A partir de considerar lo murguero como una forma de expresividad social en tanto una de las posibles manifestaciones de la cultura popular contemporánea, tomamos a la *comunicación* como una producción de sentido que actualiza, produce y reproduce a la cultura. Este planteo de Roberto Von Sprecher (2008) es elemento articulador para la estrategia metodológica. Identificando tres niveles –analíticos- diferentes de las prácticas, pero íntimamente relacionados: el nivel *macro, meso y microsocioal*. De esta manera, al aplicar el instrumento, se logran abordar las interacciones de los sujetos desde diversas dimensiones posibilitando exponer y demarcar la perspectiva de los mismos actores.

Ello, siempre exponiendo las tensiones surgidas con aquello a lo que se opone y lo domina, sin desconocer a su vez, nuestra ‘voz’ en la configuración del texto o la narración.

### ***- Diferentes rostros socio-históricos de lo popular: lo conflictual actualizado en las formas de expresividad***

La tradición de los estudios sobre ‘culturas populares’ se configuró históricamente en torno a una clara distinción por vía ‘negativa’ del fenómeno: lo popular se definía en torno a lo no popular, a decir, todo aquello que se presentaba como lo contrario de la ‘cultura oficial’, constituyéndose así, siempre y necesariamente, en una problemática atravesada por el conflicto. Los sujetos que formaban parte de esa ‘cultura’ se encontraban en condiciones de “desigualdad”, es decir, de cierto enfrentamiento con ‘otros’ sujetos, por lo cual, se recupera la

noción de “clase” social para poder caracterizar y preguntar por lo que implica la cultura subalterna. En este marco es que identificamos a las cultura(s) populare(s) desde la pluralidad de experiencias que representa, por ello es que cada vez que nos refiramos al fenómeno, lo hacemos bajo la nominación en “plural”, reconociendo y exponiendo los distintos rostros desde los que se manifiestan, a partir de formas de expresividad y estructuración simbólica, que varían de acuerdo a las reconfiguraciones de los escenarios y la dinámica de los sujetos en el amplio escenario socio-histórico.

Desde un planteo materialista que entiende a la cultura objetivada en prácticas, damos cuenta de las distintas formas de participación social que van configurando lo popular y que mutan de acuerdo a los diferentes momentos de desarrollo del capital. Recuperamos los acercamientos de M. Bajtín (1989) sobre este tópico, quien aborda a lo popular en sociedades precapitalistas configuradas por una matriz oral de transmisión y creación cultural. El pensador ruso, principalmente en su texto ‘La cultura popular en la edad media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais’ ([1941]-1989) puntualiza de qué manera en las diferentes producciones simbólicas de ese periodo histórico analizado, se establecen siempre relaciones conflictivas con el campo de dominación social. Detalla los rasgos de las culturas populares en términos comparativos refiriendo a otra forma cultural, “la oficial”, para exponer la situación de subalternidad que representaban tales producciones simbólicas.

Las distintas lecturas sobre lo popular permiten percibir los múltiples semblantes que adquiere, de acuerdo también a los contextos complejos en los que se expresa. El rostro “campesino” que se encuentra en el texto de Bajtín deja entender que los sujetos de las sociedades precapitalistas tejían experiencias, formas de relación o participación social particulares y con determinados sentidos, entramados desde la cotidianidad, y susceptibles de ser ‘expresados’, es decir, socialmente materializados, en particulares momentos estipulados para ello. Todas ellas expresaban ‘maneras de vivir’, sentir, festejar, de concebir cuerpo, el espacio y el tiempo que luego se verán transformadas a partir de la lógica capitalista y la emergencia de concepciones y regulaciones burguesas en

la vida cotidiana (con sus respectivos cambios en la configuración de toda la sociedad). En relación a las expresiones contenidas en las culturas populares, éstas se ven modificadas por dichas transformaciones que incluían también un proceso de ‘apropiación’ por parte del mundo oficial sobre ellas. Es decir, de su inscripción en el campo de los simbolismos dominantes a partir de una forma de ‘incorporación’ que supone la ‘adaptación’ en el sentido trabajado por R. Williams (1997).

Jesús Martín-Barbero (1991), es también un autor fundamental para comprender el desarrollo de las producciones culturales sobre todo, en lo que respecta a América Latina. Desarrolla una concepción –también en clave materialista- sobre la dinámica propia, es decir, portadora de algunas ‘autonomías’, de las cultura(s) popular(es) y sus variaciones; analizando las mutaciones que forjaron nuevas formas de organización de la vida social en éstos países, siendo un claro ejemplo la incidencia de la conformación los Estados Modernos (Nacionales) en base a la unificación del mercado y la centralización del poder.

Desde esta perspectiva, al considerar lo popular en relación a las transformaciones en sus formas de expresión de acuerdo a los procesos sociales y los actores que la conforman, se reconoce su existencia múltiple y activa, no sólo en su memoria del pasado sino en su conflictividad y creatividad actual. Entonces desde referencias contextuales y mediaciones analíticas que se vinculan a las características singulares del fenómeno en América Latina, podemos decir que éste adquiere un rostro particular de lo popular, a decir de Martín-Barbero (1991) “un nuevo modo de existencia de lo popular” (171) que se articulan con diversas matrices culturales actualizadas en sociedades urbanas -y especialmente, en la formación de las ciudades modernas-, y el crecimiento del las clases subalternas dentro de ellas. La experiencia social en América Latina post crecimiento industrial y urbano, tiene que ver con la configuración de lo heterogéneo y lo mestizo –desde sus prácticas y procesos-rasgos que definen particulares forma de ‘ser’, ‘estar’ y ‘habitar’ las ciudades.

Es en el contexto de desarrollo de América Latina que se trama la configuración de lo murguero en Argentina como una de las expresiones de las cultura(s) populare(s) contemporáneas. La conformación de

barrios, el afincamiento de los inmigrantes, la fuerte presencia de las clases subalternas en el marco de las ciudades por el incremento de las plantas industriales, fueron algunos de los factores incidentes en la potencialidad de la constitución de expresividades murgueras (en tanto éstas a su vez, implicaron diversas re-apropiaciones de expresiones populares ya existentes y la resignificación de prácticas vinculadas a las maneras de hacer propias de los sujetos implicados).

Decir entonces que existe al menos, un ‘rostro visible de lo popular urbano’ es posicionarse en oposición a aquellas perspectivas que niegan la posibilidad de que exista culturalmente tal articulación (urbano-popular) o de aquellas que caracterizan a lo urbano como antinomia de lo popular. Además reconocer la articulación y plantearla como una ‘trama’ se enfrenta a ciertos planteos epistemológicos que lo identifican con lo “inmediatamente distinguible por la nitidez de sus rasgos” (Martín-Barbero, 1991: 210) o aquellos que los que lo relacionan con “una resistencia intrínseca, espontánea, que lo subalterno opondría a lo hegemónico” (210).

Otro autor que aborda el fenómeno de la(s) cultura(s) popular(es) y nos ofrece herramientas pertinentes de reflexión teórica es Michel De Certeau (1996). En su libro *La Invención de lo cotidiano. Artes de hacer* remarca una y otra vez la posibilidad ‘objetiva’ de creación propia por parte de las clases subalternas: esto se materializa en las prácticas que se constituyen en términos de libertad y constricción, entendidas como ‘artes de hacer’. En este sentido, los sujetos en su cotidianidad hacen uso, se apropian, de los signos y símbolos impuestos por un orden dominante, llevando a cabo distintas producciones. Al hacerlo, van otorgando otros y nuevos sentidos a esas acciones que componen lo cultural.

En la actualidad la experiencia que significa lo murguero en Córdoba es llevada adelante fundamentalmente con jóvenes y niños que, mediante la interacción con su realidad más próxima, expresan e intervienen en las problemáticas y situaciones que los atraviesan. Se instituyen así en ‘creadores culturales’ que proponen espacios de circulación para los simbolismos en cuestión, estableciendo formas de participación social que remiten a las maneras de hacer apropiadas - en tanto ‘legítimamente’

reconocidas - pero que son re-significadas: se presentan así, como productores de significaciones objetivadas en cuerpos, espacios, tiempos, actores con una vinculación y una estética particular, tramando un fenómeno que por su constitución (tanto en forma como en contenido) se plantea intrínsecamente como artístico-político.

Retomando a Barbero, afirmamos que cultura(s) popular(es) y la subalternidad están ligadas entre ellas - pero no de modo simple -, ya que esa relación habla de una cultura inorgánica, fragmentaria, degradada pero que manifiesta y posee “la capacidad de adherirse a las condiciones materiales de la vida y sus cambios, y a veces un valor político progresista, de transformación” (1991: 85). De este modo queda expuesta la capacidad de acción, de resistencia e impugnación que las clases dominadas poseen y que “no todo lo que viene ‘de arriba’ son valores de la clase dominante, pues hay cosas que viniendo de allá responden a otras lógicas que no son las de la dominación” (87).

Como expresábamos arriba, con los procesos de masificación y el crecimiento urbano, la(s) cultura(s) popular(es) se transformaron planteando nuevas condiciones de existencia y de lucha, instaurando la disputa por la hegemonía en el campo de lo cultural. Es en este contexto que Martín-Barbero lee las expectativas de las clases subalternas por el acceso a los bienes y servicios que hasta entonces eran privilegio de sólo algunos, como condición de posibilidad de acceso y ascenso socio-cultural.

La experiencia contemporánea se va conformando a partir de múltiples transformaciones socio-históricas (donde el desarrollo técnico cobra una especial relevancia) que a su vez, transforman las posibilidades de expresión de las culturas populares, adquiriendo un particular ‘rostro’ de la urbanidad, cuya conflictividad empieza a tejerse a partir de las tensiones surgidas de los distintos espacios-tiempos que conforman los escenarios complejos de la Modernidad tardía (sensu Giddens) donde la segregación clasista es uno de los síntomas sociales más visibles en la actualidad.

En este escenario, plantear la problemática de lo murguero, significa tener en cuenta la variabilidad del fenómeno que expresa el nudo conflictual de lo popular, a la vez que se analice la singularidad que cada

expresividad exhiba. Todo ello con el objeto de caracterizar las distintas tramas estético-políticas que se actualizan en el fenómeno, en tanto una de las manifestaciones de esas culturas contemporáneas. Su exploración se convierte principalmente en una cuestión política, en tanto es imprescindible según Alabarces (2004), cuestionarnos “si podemos narrar el gesto que silencia, como diría Certeau, y a la vez podemos narrar lo silenciado” (32).

### **-La comunicación desde la cultura. Lo murguero como productor de significaciones**

La manera de pensar lo popular que remite al conflicto en la producción simbólica dominada, reclama que precisemos la forma de plantear la dimensión o el aspecto comunicacional de las prácticas analizadas. En ese sentido intentamos la reconstrucción de un enfoque sobre la comunicación social para interpretar dichas expresividades vinculadas a las culturas populares.

Ello implica dar cuenta que, definir lo que entendemos por comunicación es a la vez preguntarnos por las maneras de indagar los sentidos producidos –y en producción- socialmente, el de las prácticas en general, y el de las prácticas con expresa intencionalidad significativa como las expresividades murgueras, en particular.

Jesús Martín-Barbero afirma que, trabajar en el campo de las massmediación y de las herramientas tecnológicas, implica grandes cambios en las indagaciones sobre el campo de la comunicación ya que se produce un “profundo desencuentro entre método y situación: todo lo que del modo en que las gentes producen el sentido de su vida, del modo en que se comunican y usan los medios, no cabía en el esquema” (Barbero, 1991: 9) comunicacional, anterior al desarrollo masivo de los medios de comunicación.

Uno de los principales aportes del autor es enfatizar la posibilidad de comprensión de la naturaleza comunicativa de la cultura en su carácter de proceso productor de significaciones. Parafraseando el título del texto, la *comunicación más que cuestión de medios* - temática que perduro en el campo como hegemónica durante décadas - *es una cuestión de mediaciones*;

por lo tanto, no sólo se debe indagar sobre los conocimientos puestos en juego sino también sobre las modalidades de reconocimiento. Esto implicó un desplazamiento metodológico, que requería considerar el proceso comunicativo desde el lado de la recepción como instancia de las resistencias, de la reapropiación de los usos. Proponer el desplazamiento “de los medios a las mediaciones” significaba trasladar la problemática de la comunicación “a las articulaciones entre prácticas de comunicación y movimientos sociales, a las diferentes temporalidades y la pluralidad de matrices culturales” (203). Es precisamente el análisis de estas articulaciones el que da cuenta de que el campo de las mediaciones está constituido por “dispositivos a través de los cuales la hegemonía transforma desde dentro el sentido del trabajo y la vida en comunidad” (222).

De esta forma podemos pensar a las prácticas comunicacionales como condición necesaria para la construcción de lo social y de lo cultural. En este sentido Roberto Von Sprecher (2008), sostiene que “la cultura cobra existencia en acción a través de las prácticas comunicacionales productoras de sentido” (17). Este autor desde su perspectiva macro socio-comunicacional marca la manera en que en el concepto de comunicación social se visualizan “el poder, las luchas por el mismo y las desigualdades sociales” (15), que nos permite conformar una mirada global de la sociedad. A decir de Martín-Barbero, se trata de maneras de participación social remiten a diferentes usos sociales de la comunicación, a formas de apropiación de simbolismos y aspectos conductuales de los sujetos: todos ellos elementos de cualquier práctica cultural.

Entonces, cuando afirmamos que los sujetos son creadores, lo hacemos en tanto que como receptores de toda una serie de simbolismos dominantes del amplio espectro social, participan activamente de la producción de nuevas significaciones, de nuevos sentidos de diversas prácticas. El enfoque comunicacional barberiano, para quien el receptor no es un mero decodificador de lo que en el mensaje puso el emisor, sino un productor” (Martín-Barbero, 1991: 203), se centra en la capacidad de producción significaciones y resignificaciones que tienen los actores, trasciende el campo de estudio de la recepción (como espacio acotado

donde hay mensajes que circulan) reubicando la problemática en el campo de la cultura, de los conflictos que ella articula, y finalmente en el “modo en que trabaja la hegemonía, las resistencias que moviliza, el rescate por tanto de los modos de apropiación y replica de las clases subalternas” (240). Cabe destacar que al mostrar esa pluralidad y heterogeneidad en la dinámica de los usos, el autor no agota la diferencia en la que se producen las clases, aunque si reconoce que esa diferencia articula otras: “en los usos no habla solo la clase social, habla también la competencia cultural de los diversos grupos que atraviesan las clases” (241).

En el sentido de que hemos definido a lo murguero como una práctica expresiva de la cultura, es que podemos ahora pensarlo como un fenómeno comunicacional (en tanto productor de significaciones). Dotando de cierta particularidad al fenómeno en Córdoba por el hecho de que tal intercambio comunicativo se establece a partir de relaciones que entretejen jóvenes universitarios, niños y jóvenes de distintos barrios populares. Son precisamente estas ‘redes discursivas’ las que van a resignificar sus vivencias en tanto prácticas constructoras de la cultura.

Estas prácticas comunicacionales en la medida que configuran lo cultural y lo social, actualizan los conflictos que allí se producen, exponiendo las distintas maneras de participación social, teniendo en cuenta que la cultura es un lugar de resistencias y disputas, donde se plantea la posibilidad de situaciones de ‘escucha-expresión’ de otras voces.

### **-La experiencia contemporánea y algunas transformaciones de la sensibilidad social en contextos urbanos. La intervención de lo murguero**

Se destaca la noción de ‘experiencia’ para pensar las formas de acceso a las producciones culturales, dando cuenta así de la complejidad de sus procesos de constitución.

Al pensar las nuevas formas de sociabilidad, de experimentar y producir la ciudad, se comienzan a visibilizar (y confrontar) toda una pluralidad de expresividades configuradas desde diversas manifestaciones

-a veces en tensión- y que, desde la lógica bajtiniana se constituyen en prácticas culturales.

En sociedades capitalistas como las nuestras, constituidas y atravesadas por el continuo desarrollo técnico/ tecnológico, expresado particularmente por el avance de los medios masivos de comunicación, el lugar que ocupa “la imagen” como elemento predominante, es decir, como forma regulatoria a nivel de las interacciones sociales que se objetivan en cuerpos y en las percepciones de los sentidos de los sujetos, es primordial para cualquier análisis sobre la expresividad social, darle un lugar central.

En ese sentido y pretendiendo una búsqueda que nos lleve a dar cuenta de las maneras y modos a partir de la cual los sujetos actúan, retomamos la ‘experiencia’ como el aporte elemental de Walter Benjamin que nos permite pensar las matrices culturales de las transformaciones en la constitución de las sociedades urbanas. Precisamente, Martín-Barbero (1991) explora y encuentra en la noción benjaminiana de experiencia, las formas de acceso a las producciones culturales, marcando una línea de análisis en sociedades urbanas atravesadas por la masividad, como matriz constitutiva de lo social que organiza la percepción, es decir “como proceso constitutivo de la conflictividad estructural de lo social” (48).

Para el autor, Benjamin permite “pensar los cambios que configuran la modernidad desde el espacio de la percepción” (1991: 57), viendo el modo como ocurren esos cambios en la vida cotidiana misma. Para entender lo que les pasa culturalmente a las masas es necesario detenerse en las sensibilidades, en los tipos de relación social, en los usos que se van configurando, considerando el carácter político de esa configuración. Así, Benjamin se ubica como el autor principal que destaca la mediación fundamental para pensar históricamente las relaciones entre las transformaciones de las condiciones de producción y los cambios en los espacios de cultura, es decir, las variaciones del sensorium, de los modos de percepción, de la experiencia social.

La nueva sensibilidad de las masas expone un tipo distinto de existencia de las cosas, una experiencia que supone espacios, tiempos, sujetos, relaciones, modificados por los procesos sociales, que es

necesario detallar para abordar y comprender la complejidad del mundo social. Los sentidos construidos, producidos dependen del proceso de producción –cada vez más dirigido por la técnica- lo que provoca la variación de las formas de participación social; entonces así la experiencia se caracteriza por ser “un oscurecimiento, un empobrecimiento profundo, y al mismo tiempo no perder su capacidad de crítica y creatividad” (62). Barbero de esta forma presenta a Benjamin como el autor que posibilita empezar el análisis y la intervención cultural desde un desplazamiento metodológico y fundamentalmente político, descubriendo y exponiendo “esa experiencia otra que desde el oprimido configura unos modos de resistencia y percepción del sentido mismo de sus luchas” (63).

La mirada de Benjamin, permite exponer las tendencias del cambio social que madurarán con el correr de los años, hasta nuestros días, y que nos advierte acerca de una puntual forma de experimentación de los sujetos en el devenir histórico. En este marco, se van a desarrollar diferentes ‘dispositivos’ mediadores entre los sujetos y sus realidades, que van a ir direccionalizando y normativizando su manera de circular, los modos de interactuar, caracterizada por la lógica de la contemplación plena de esa realidad –en desmedro de su acción-.La experiencia se trasforma, pero aún es posible indagar cuáles son las capacidades de intervención en tanto existen formas nuevas de sensibilidad que plantean otros sentidos y ‘existencia de las cosas’, aún en el marco contemplativo que señala Benjamin como un peligro.

Este autor nos brinda ciertas ‘pistas’ para empezar a examinar cómo se instauran las distintas formas de participación social de los sujetos en la actualidad. Para así acercarnos a las variadas maneras de intervención de lo murguero, siendo tan sólo una de las variadas formas de expresividad urbana. En ese sentido, para dar cuenta de una profundización de los cambios en la experiencia en contextos más próximos, tomamos el desarrollo teórico que sobre ello realiza Susan Buck-Morss (2005), referimos a la existencia de una sobreestimulación en la percepción, como característica principal de las sociedades contemporáneas.

La autora define la configuración social actual a partir de las marcas que las intensas regulaciones de la sensibilidad y la dominante organización de los sentidos, terminan por estructurar una exacerbada capacidad de insensibilización como forma de existencia, para cualquier sujeto. Nos detenemos un momento aquí para poder explorar en las prácticas murgueras la manera que en este marco de ‘insensibilidad’ plantean un modo de estar en la realidad, que se construye desde redes de sentidos e involucran una determinada experimentación corporal y sensitiva de lo colectivo.

El caso de las prácticas murgueras, genera un ‘tipo’ de sensibilidad que pone en descubierto un sentido de lo festivo de lo urbano, y de la cotidianidad de los sujetos que en su forma de organización responde a la preeminencia de lo grupal ligado a un territorio, a una ciudad, a un entorno natural y social. Es esa matriz proxémica la que permite conformar un ‘nosotros’ en función de una práctica concreta, de un sentir común, que tiene a lo político como un factor de unión y que además involucra una determinada vivencia corporal.

El encuentro de los protagonistas en su quehacer expresivo, por medio de la danza, la música y otras actividades que realizan, remite a una disposición de los espacios y tiempos, como también del cuerpo que conforma una producción cultural política y estéticamente particular.

Así la particularidad de lo murguero en Córdoba es que podemos leer una resignificación de las direccionalidades y espacios urbanos, que produce un movimiento y entrecruce entre sujetos de distintas clases y sus espacios propios y cotidianos de relación y desarrollo. Así transitan ámbitos universitarios ya sea como lugar de ensayo, reunión o presentación, en fiestas estudiantiles y en programas o proyectos organizados por la universidad; espectáculos en salas de teatro y centros culturales reconocidos, en festivales o ciclos culturales oficiales. Incluso son pensados estratégicamente, ciertos lugares y recorridos de la ciudad, como un modo de sentirse interpelados por variados sujetos, con múltiples ‘demandas’ (por ejemplo el traslado de un barrio, o sector, a otro cuando se realizan corsos, encuentros, talleres o ensayos, o escarches).

Estos encuentros ponen en evidencia la separación y diferenciación existente entre las clases sociales, que están marcadas por la regulación, no solo de los espacios en la ciudad sino también de las interacciones que allí se producen.

Esta mirada desde las sensibilidades permite observar los cambios en las percepciones en las formas de resistencia que se reconstruyen, y que hoy exhiben las maneras de participación social que tienen los murgueros. Considerando el carácter político de su configuración y que quizás en su quehacer cotidiano remiten a esa ‘otra existencia de las cosas’ que de manera incipiente se plantean en oposición a un orden dominante.

### **-Aproximaciones explorativas sobre la dimensión estética-política presente en las prácticas murgueras**

La experiencia contemporánea se traza en ese campo que organiza los sentidos de los sujetos y la participación social de los mismos en una particular forma de sociabilidad que se produce en el marco de la Ciudad. Susan Buck Morss (2005), quién realiza un recorrido por el concepto de Estética, lo define como una experiencia de los sentidos que etimológicamente proviene del griego antiguo *Aisthítkos*, aquello que se percibe a través de las sensaciones y *Aisthísis*, experiencia sensorial de la percepción. Se trata de una experimentación sensorial, por parte de los sujetos, que se instaura como una manera de ver y estar en contacto con la realidad. Es así que la autora puntualiza que “el campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea material” (2005: 173).

En este apartado rescatamos los conceptos benjaminianos ‘estetización de la política’ y ‘politización del arte’, en tanto leemos en Benjamin el papel contenido por las experiencias culturales en su potencial cognitivo y político. Se trata de interrogar la dimensión política de esa forma particular de expresividad social, que se plasma en las prácticas culturales vinculadas a las murgas. Prácticas que -en tanto formas expresivas- se inscriben en sociedades espectaculares, marcadas

por la preeminencia de lógica de la distancia y la mediación en la relación con los otros.

Consideramos el análisis materialista de las tecnologías que hace Benjamin, porque desde ellas el autor caracteriza a una sociedad que se transformaba no solo política, económica o socialmente, sino también sensorialmente, donde se reconfiguraban las sensibilidades por la urbanización misma de las ciudades, en sus calles, paseos, ferias, y la aparición es escena de medios masivos de comunicación. Es desde este punto de vista analizado por el autor, de que las nuevas técnicas y las modificaciones en la sociabilidad marcan las tendencias de un cambio más radical, nos sirve de base para poder abordar comunicacionalmente nuestra experiencia contemporánea, y ubicar así, a las prácticas murgueras, como parte de un fenómeno expresivo que pone en evidencia a la vez que se constituye por esa particular complejidad de la experiencia moderna.

En el epílogo de 'La Obra de Arte en la época de su reproductibilidad técnica' ([1936]-2007) Walter Benjamin expone esas dos fuerzas y direccionalidades que atraviesan las expresiones culturales:

La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo, para los dioses olímpicos, se ha convertido en espectáculo de sí misma. Esa 'autoalienación' ha alcanzado un grado tal que le permite vivir su propia destrucción como un goce de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte (182).

Al referirnos a las expresividades culturales destacamos el carácter político que las constituye. Eugenia Boito (2007), al analizar ciertas formas expresivas y recursos que ponen en acto algunos actores en situaciones de protesta, afirma que esas prácticas dirimen "sus formas de actualización en el marco de la clásica antinomia benjaminiana: estetización de lo político – politización de lo estético" (Boito en Scribano, 2007: 146)

Refiriéndose a la estetización de lo político, Boito afirma que

Una primera precisión de lo que significa ‘estetización’ se obtiene asociando este concepto con la potencialidad de espectacularización que se desarrolla en sociedades modernas, potencialidad que se intensifica con la emergencia de ciertos medios técnicos. (2007: 157)

Esto tiene que ver con las relaciones espectaculares y de la virtualidad en que devienen las interacciones de los sujetos, que se encuentran cada vez mas interpelados por la imagen.

En cuanto a la politización del arte, no se encuentra directamente en el texto de Benjamin ni en sus comentadores una ejemplificación o una identificación de las dimensiones que conforman a este concepto. En ese sentido Susan Buck-Morss advierte que:

Benjamin le exige al arte una tarea mucho mas difícil; esto es la de deshacer la alienación del sensorium corporal, restaurar la fuerza instintiva de los sentidos corporales humanos por el bien de la autopreservación de la humanidad y la de hacer todo esto no evitando las nuevas tecnologías sino atravesándolas (2005: 173)

En tanto forma expresiva leemos en lo murguero esas dos tendencias en tensión: politización de lo estético y estetización de lo político. Tratamos de reconocer las potencialidades, los indicios de politización en esas prácticas, que tienen que ver con las maneras de sentir el cuerpo, maneras de encontrarse, de vivir la música, el baile, de relacionarse, de trabajar y organizarse, en la elaboración de contenidos que remarquen la noción de conflicto que las constituyen en tanto expresiones de lo popular.

Lo murguero como manifestación de la experiencia contemporánea, como forma de organización de los sentidos, interpela a diversos sujetos, actualizando y configurando una determinada estética. Nos referimos a producciones culturales pensadas en términos políticos, ya que expresan

una forma de estar con los otros y de organizar los espacios de interacción.

Al pensar lo murguero como una práctica comunicativa, es decir como un fenómeno productor de significaciones, interpretamos los sentidos y las percepciones que sobre el vivir cotidiano construyen sus protagonistas. Vemos las posibilidades de politización de sujetos que se encuentran atravesados por lo espectacular, constituidos por interacciones y formas de relacionarse mediada. Teniendo en cuenta cómo ese sujeto y sus prácticas, desde estos marcos, se construyen también pensándose para un otro. Así, las expresividades al realizar una toma de decisión que se caracteriza por ser política, exponen múltiples formas de pensar y accionar. De este modo, crean maneras de participación social que observamos en sus momentos de visibilidad y en sus procesos de trabajo.

Las prácticas murgueras hacen propio y se mezclan con lo urbano, con su geografía y sus elementos, pregonando una forma particular de ocupar, de circular las ciudades, en pos de acompañar o intervenir en demandas o necesidades a escala social barrial, obrera o estudiantil.

Vemos también en los procesos de trabajo (ensayos, talleres, asambleas, encuentros) las posibilidades de una politización en el fenómeno, ya que estos implican desde el mismo momento de pensarse, una elección en términos políticos. Esto se traduce en las formas encontrarse y en los contenidos desarrollados por los sujetos, sea en la modalidad de taller, de asambleas en los ensayos o reuniones colectivas entre las murgas, en los encuentros murgueros, en la reproducción de presentaciones o corsos de festejo y carnaval, elaborando canciones, música y bailes. Así se constituye la particular forma del hacer murguero y que en cada una de las murgas adquiere su singularidad, dando cuenta de la pluralidad que lo caracteriza.

Siguiendo la propuesta de Buck-Morss (2005) podemos indagar sobre la existencia -o no- de indicios que remitan a transformaciones en la experiencia de los sentidos en estos encuadres, en tanto lo murguero propone maneras de encontrarse y relacionarse, estableciendo particulares disposiciones corporales reguladas por sensibilidades en pugna.

De ahí que afirmemos que la expresividad murguera supone e interpela una sensibilidad corporal ligada a la música, al baile y a la interacción con otros cuerpos, sean los de sus pares o de quienes tienen el lugar de espectadores. La danza posee movimientos que se crean y resignifican, movimientos continuos, bruscos, desestructurados, elásticos. Se observan pasos saltados o en el piso, patadas, giros, coreografías grupales o personales, que siguen un pulso constante marcado por la música. Algunos de éstos son pasos históricos en la murga, que se encuentran desde los orígenes del fenómeno; otros mutaron, se entrecruzaron con las comparsas u otras manifestaciones, renovando además los ritmos. Finalmente otros se originan, por sujetos que, de acuerdo a un tiempo o un espacio, inventan nuevas formas y les otorgan nuevos sentidos.

Tal disposición corporal se experimenta como sensación física, emocional, corporal por parte de los protagonistas, quienes renuevan, actualizan y dotan de nuevos sentidos a sus prácticas –incluso las que están más allá de lo estrictamente murguero–, también pensadas desde su misma producción en función de las miradas de otros. Esto configura uno de los modos de interpelación que define al fenómeno en su estética.

La corporalidad de los sujetos tiene que ver además con una forma propia del hacer murguero y con las características como expresividad urbana. Esto refiere a un cuerpo que se posiciona a partir de la vivencia y la interacción en los espacios públicos de la ciudad, presentaciones callejeras, a la gorra, ensayos en plazas, marchas en las calles, escraches. Esta forma de participación social resemantiza prácticas recurrentes y constitutivas desde los principios del fenómeno, como en los tiempos de la primera urbanización porteña, que tuvo que ver con la realización de carnavales en las periferias, trasladando esa experiencia festiva a nuevos espacios.

Finalmente esa sensibilidad también se construye desde una escena que es elaborada considerando la presencia de otro, que observa y participa en esa relación mediada, desde su rol de espectador. Visualmente el montaje presenta una heterogeneidad que lleva a una disposición de los sujetos en la escena y construye su particular interacción. El continuo traslado y movimiento de cuerpos por el

espacio, los múltiples objetos (estandartes, cabezudos, banderas), la variedad de colores, el ambiente festivo, la pluralidad de personajes, vestimenta variada y personalizada en sus forma, integran una escena propia que en su acto interpela a la participación de los espectadores. Esto tiene correlato además con la íntima relación que el fenómeno mantiene con el carnaval, como expresividad popular.

Explorando el vivenciar murguero exponemos como la sensibilidad colectiva se construye y varía social e históricamente, estructurando un sentir común en la manera de experimentar la contemporaneidad con sus conflictos. Encontramos en lo murguero ciertas posibilidades de politización de sus prácticas, sean en la puesta en escena o en los procesos de trabajo que propone. Actualizando distintas maneras del sentir común e interpelando a ‘otros’ en diversos modos de sumarse a la participación social.

Para ir finalizando este apartado, quisiéramos retomar a Pablo Alabarces en tanto plantea que lo popular se define por el conflicto. Así, una lectura de este fenómeno como un proceso bajo relaciones particulares de dominación en las que se encuentra, en contextos donde la sensibilidad es también regulada, hoy resulta imprescindible. Por ello, este análisis propuesto tiene en cuenta las condiciones sociales que posibilitaron y posibilitan el desarrollo y las resignificaciones de las prácticas murgueras que son a la vez un fenómeno estético-político que problematiza la realidad social por medio de su expresividad.

#### **- Diversos susurros en el entramado urbano. A modo de cierre**

Siendo concientes de las implicancias del abordaje de la(s) cultura(s) popular(es) y asumida una posición política, concreta y explicitada, frente al fenómeno, es que intentamos a continuación demarcar que es lo que comprendemos por lo ‘popular’. Situados en clave de lectura ‘materialista’ de la cultura, caracterizado por una concepción relacional ante aquello que en el campo de la dominación social se presenta como lo dominante (como prácticas o maneras de hacer cotidianas de sujetos constituidos en condiciones de desigualdad social), definimos lo popular en relación a su construcción desde la lógica del conflicto político que

expresa y está siempre ligado a disposiciones configuradoras de específicas corporalidades, espacialidades y temporalidades. Así las culturas populares conforman una sensibilidad propia de los sujetos en situaciones de desigualdad social que, en el caso de la expresividad ‘murguera’, actualizan una determinada demanda estética, en tanto dimensión de lo popular que manifiesta la regulación de lo sentidos socialmente producidos. Se trata de entender a la(s) cultura(s) popular(es) como experiencias particulares urdidas por los hilos plurales que representan la trama de una serie histórica en el tejido de lo que es su presente, articulado por la noción de conflicto.

Lo popular entendido como proceso (y no como objeto) permite la lectura de los distintos rostros, de las variaciones históricas y las transformaciones que exponen lo que de ‘conflictivo’ y ‘oculto’ hay en las relaciones implicadas en el campo de dominación socio-simbólica en nuestras sociedades. Si la dominación estructurada como violencia - simbólica o corporal- instituye lo popular, entonces, como expresa Alabarces (2004) “lo popular seguirá obsesivamente definido a partir de la relación conflictiva con aquello que lo domina” (30).

A partir de este intento por tramar una definición de lo popular, reconocemos que el espacio/tiempo como dimensiones socialmente construidas, se presentan como condición para la configuración de la experiencia contemporánea; noción fundamental desde la que este análisis cultural accedió a los usos, a las apropiaciones y resignificaciones, deteniéndose en las ‘maneras de hacer’: producciones simbólicas que fundan una estética colectiva como modo de estar en contacto con la realidad, conformando sensibilidades que remiten a una matriz masiva constitutiva de lo social y a ciertos dispositivos regulatorios de las percepciones de los sujetos. Focalizar en dichas sensibilidades significa exponer las transformaciones en las modalidades de participación social, dilucidando que las experiencias culturales involucran un tipo particular de sociabilidad en las ciudades y que contienen cierto potencial político/estético, en tanto configuran tramas que se articulan con lo popular.

Caracterizamos los hilos del entramado experiencial contemporáneo haciendo evidente los ‘instantes de peligro’ en los que vivimos y el estado

actual de las relaciones sociales, establecidas desde una segmentación clasista y segregación urbana que estructuran lo posible y lo deseable en las interacciones en el marco de las ciudades. Todas estas transformaciones se manifiestan en el fenómeno murguero en tanto lo caracterizamos como creaciones populares - en el sentido expuesto por De Certeau - construido desde la pluralidad de sentidos, como manifestación de los significantes propios de un tipo de experiencia contemporánea. El mismo propone un encuentro entre diversos sujetos, de distintas clases y ámbitos sociales, circuitos urbanos alternativos y lazos vinculares establecidos desde lo proxémico.

Estas prácticas como forma de cultura hacen a los distintos modos de participación social urbana que se activan desde lo festivo. Una experiencia que traza maneras de habitar, de ocupar, de tomar, asaltar espacios/tiempos desde lo expresivo, vivenciando los sentidos a través de la corporalidad -baile, canto, música-, involucrando fuertemente lo proxémico como forma de construcción donde cobra significancia un 'otro', desde una praxis colectiva. De esta forma interpela y nuclea múltiples sujetos, que en su relación con lo local conforman un tejido social alternativo dada la saturación de lineamientos políticos instituidos, como encuadres operativos. La interacción con el territorio y el contexto configura a lo murguero, en torno a la resignificación y actualización de los heterogéneos conflictos que allí se despliegan. Así, esta sensibilidad plantea a lo político como factor de unión y permite "poner de manifiesto la preeminencia del grupo (...) que vive en ese concreto extremo donde los haya que es el presente" (1990: 130), según lo expresado por Maffesoli.

En términos de posibilidad y restricción actualiza formas de festejos propias de la ciudad, las resignifica y otorga nuevos sentidos, creando otras, a la vez que interacciona y participa de las instancias más tradicionales. Su configuración se da con el desarrollo de los diferentes escenarios de la macro forma expresiva carnavalesca, en cuanto ésta experimenta intentos concretos de 'reconocimiento', legitimación y a la vez 'cooptación', por parte del Estado fundamentalmente. Es desde esta relación que se leen regulaciones hegemónicas condicionantes de las expresiones carnavalescas, imprimiendo tensiones. Se configura como

una vivencia festiva mediante la organización de corsos – gratuitos - en distintos barrios, frente a la centralización dispuesta como marca de oficialización.

Esta trama que constituye a la experiencia murguera y como acabamos de exponer se actualiza desde lo festivo, urge ser mirada también desde lo que pretendimos reconstruir teóricamente con la perspectiva ‘benjaminiana’. Siguiendo a Walter Benjamin ([1936] 2007), podemos demarcar que las expresividades, tienden a dirigir su acción hacia una modificación de la realidad presente enlazando los rastros del pasado, o hacia una estetización en tanto mera descripción de ese mundo social que coagula la conflictividad. Ello deviene asimismo del marco hegemónico que encuadra el transcurso de conformación histórico de las prácticas culturales. Espectacularización, oficialización, mercantilización, institucionalización como algunas de las dimensiones que estructuran la inscripción de dichas prácticas en el campo de los simbolismos dominantes, van imprimiendo tensiones que por momentos provocan la obturación de su accionar en estos contextos de fuerte división clasista.

La creación de sentido que esta forma de producción (con sus autores) lleva a cabo, lo convierte en un fenómeno comunicacional, en manifestación de los conflictos sociales; siendo enunciador de ellos retoma ciertos decires, demandas o problemáticas a la vez que es configurado por éstas. Acciones comunicativas que al nivel de la interacción social crean cultura y definen a lo murguero comunicacionalmente.

En este sentido, se actualizan los nudos que identifican a la(s) cultura(s) popular(es) en la contemporaneidad, como acciones plurales configuradas en la cotidianeidad en función de las dimensiones estética y política que en ella se traman y que se reconocen desde la escena murguera. En esta reconstrucción, aparece una diversidad de personajes, como múltiples rostros de lo popular que exhiben rasgos conflictivos delineados a partir de las transformaciones históricas que le dieron su forma. Cuerpos variados que en sus intensos movimientos interpelan a otros cuerpos, enunciando voces que a manera de resistencia susurran en los intersticios urbanos y que de un modo sutil, aunque insistentemente, destellan como crítica. Operan asimismo, parafraseando a De Certeau

(1996) como ‘arte de aprovechar la ocasión’, como posibilidad de disfrute.

### **-Bibliografía**

ALABARCES, P. (2004) “Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez mas: la leyenda continúa. Nueve Propositiones en torno a lo popular” *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, Año III, n° 23. La Plata.

BAJTÍN, M. (1989). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Universidad.

BARBERO, J. M. (1991) *De los medios a las mediaciones*. México: GG Massmedia.

BENJAMIN, W. (2007) “La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica” *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar Ediciones.

BOITO, E. (2007) “La dimensión política de la expresividad social. Primeras reflexiones sobre los recursos expresivos en acciones de protesta.”, en: Adrián Scribano (comp) *Mapeando interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones* Córdoba: UNC-CEA/CONICET: Jorge Sarmiento Editor, Colección Acción Social.

BUCK-MORSS, S. (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.

De CERTEAU, M. (1996). "Introducción" y selección de textos en *La Invencción de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

MAFFESOLI, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.

SCRIBANO, A. (2008) *El proceso de investigación social cualitativo*. Bs. As: Prometeo.

VON SPRECHER, R. (2008). “Apuntes de Cátedra de Comunicación y Trabajo Social”. Escuela de Trabajo Social. Universidad Nacional de Córdoba.

Cuarta parte.

Ciudadanías, cultur(as) popular(es) y transformaciones sociales.

# Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanías populares

Jesús Darío González Bolaños<sup>1</sup>

*En homenaje a Calle Trece y a su barrio La Perla, que son todas las barriadas de América latina*

## - Introducción. Escenas de período

*(...) no tiene pies y cabeza porque todo es aquí, al contrario, pies y cabeza (...) Charles Baudelaire*

Hay un lugar común al cual hemos asistido o asistiremos en los próximos años: las celebraciones de los respectivos bicentenarios de fundación de nuestras naciones, sendas historias de movimientos independentistas nombrados como pomposas gestas revolucionarias por las estructuras políticas, religiosas, los dispositivos culturales y las empresas comunicativas que se atropellan en activismos y en producción de artefactos movilizadores de orgullo patriótico y melancolía nacional; este festín se acompaña de otro proceso que ya está en camino, la celebración de los quintos centenarios en nuestras patrias chicas que son la ciudades, se acrecientan así las aristas de un patriotismo meloso que aumenta la insignificancia de las relaciones sociales y las historias colectivas para inflar los egos individualistas de los héroes y de sus escribanos, intelectuales que con ropaje decimonónico pavonean para

---

<sup>1</sup> Trabajador social; Especialista en Comunicación y Cultura; Especialista en Pensamiento Político Contemporáneo. Curso estudios en la Maestría en Filosofía Política y en el Doctorado Interinstitucional de Educación, en la Universidad del Valle. Asesor de Participación Ciudadana y Gestión de Políticas Públicas de la Alcaldía de Santiago de Cali. Integrante del Grupo de Investigación Interinstitucional PIRKA: Políticas, Culturas y Artes de Hacer y Coordinador de la línea de investigación: Prácticas de Rememoración: Políticas, Territorio y Narración. E-mail: jesusd23@hotmail.com

allá y para acá palabras e imágenes de una historia oficial que recrea, maquilla y actualiza los relatos del poder en un decorado aleccionador para los agregados poblacionales que se ven envueltos, a propósito de este momento histórico, tras el brillo de las personalidades que celebran su dignidad frente a estatuas mitologizadas, en sensaciones de amnesia colectiva.

Nos acompañan en la efemérides las celebraciones gubernamentales en todos sus estamentos, los gestos propagandísticos vestidos como responsabilidad social de las agencias locales de capital y la empresa transnacional; los parlamentos, los presidentes, los ministros, los gobernadores y alcaldes, y sobre todo los responsables de la educación, la cultura y las comunicaciones que se ocupan especialmente de cuidar los detalles de cada evento ceremonial; no falta una comisión de notables, que presiden a su vez equipos de creadores que promueven una industria cultural de talante crítico, productora de montajes artísticos para multiplicidad de públicos que circulan de manera estratificada, desde medios masivos, hasta paraninfos pseudo republicanos y arcadias selectas donde se paladean los cánones unívocos del lenguaje restringido de las artes. Todos ellos rituales televisados, cyber-transportados, documentados y editorializados ¿Cuántos millones de dólares de los fiscos nacionales y locales se han derrochado en estos rituales memorialistas?, ¿a quién y qué visibilizan las narrativas que se proponen a nuestros atribulados públicos?

Mientras tanto, nos arroja el retorno de las literaturas independentistas, las que no lo son se adecuan a ese slogan, se recuperan las lenguas vernáculas, se reciclan y multiplican en todos los formatos las biografías de nuestros héroes y se imponen como principal eje pedagógico de nuestros currículos nacionales; en Colombia, y en el área Andina, ya no cabe una palabra más para los dimes y diretes de Bolívar - izquierdas y derechas gastan papel, imágenes y recursos intelectuales en recuperarlo para su propia posición libertadora-; desgastes de instituciones erradas que poco o nada le logran decir a pueblos que necesitan encontrarse principalmente con sus propias biografías colectivas, con sus propias señales de amor y dolor, con sus épicas solidarias que en ningún caso son registradas y catalogadas por las

historias de bronce erigidas como convenciones intelectuales contra las culturas populares que siempre fueron movilizadoras de las tendencias progresistas en la búsqueda de otra situación vital en medio de las situaciones coloniales.

Es paradójico que los excesos en la visibilidad y en la espectacularización de semejante operativo de celebración, se den sobre un mapa de gobernabilidad de nuestros países y de muchas de nuestras principales ciudades, con orientaciones de izquierda y centro izquierda; es de ocuparse reflexivamente el hecho de que buena parte de estos montajes de carácter neoconservador sean protagonizados por agentes políticos que provienen de luchas sociales y reivindican o han reivindicado posiciones emancipadoras en períodos recientes de nuestras vidas contemporáneas.

En este agenciamiento político, especialmente las artes han sido vistas como nunca a la manera de técnicas de recordación y de producción de clichés entrañables, es decir, como dispositivos de simulación y conmoción, movilizados para la recuperación de mitos o mitomanías, a través de lánguidos rituales, intentos nefastos de reapropiar discursos que han sido históricamente encubridores del poder, para que funcionen otra vez en un siempre lo mismo; falta de creatividad de una parroquia criolla que adoptó -eso si bicentenariamente- un modelo "civilizatorio" marcado por la copia, la repetición y el sometimiento a la mirada eurocéntrica; todo ello adornado con tufillos patrioterros que oscilan, desde el extremo romántico-conservador hasta los manifiestos de liberalismo cultural y económico que han acompañado nuestras congojas y miserias públicas sin concretar alternativas reales de transformación.

Desde una posición crítica, sabemos que es posible afirmar como valoración de estas políticas hegemónicas, su carácter conmovedor de públicos que hacen de molde y de hábito a la disciplinarietà y el control; sin embargo, al parecer no alcanzamos a visualizar aún que tras este operativo se define una lucha infra política que opera en el terreno generacional y se instala poco a poco a la manera de imaginario radical y performativo del vínculo social para el presente y el futuro. Se posiciona un marco de referencia a largo plazo para la orientación de la sociedad desde los dispositivos del Estado y el mercado que inauguró hace dos

centenios la precaria modernidad de nuestros Estados nacionales, en contradicción, con las formaciones sociales y sus estructuraciones histórico-culturales.

Podemos afirmar sobre esta situación con Walter Benjamin -cuando reflexiona sobre el sentido político de las matrices históricas- que si en estas circunstancias de lucha simbólica y política las posiciones colectivas y populares pierden iniciativa, no quedará siquiera espacio para reivindicar nuestros muertos, porque con eso asistiremos a la negación de la vida a partir de la negación de los muertos; muertos que las culturas populares atesoran de la experiencia de sus migraciones físicas y representacionales y que guardan como referente de vida, sin necesidad de visibilizar y brillar sus ausencias, muertes mudas, silenciosas, siluetas que hacen camino y que obligan a mirar para atrás cuando de avanzar se trata.

Lo que se juega ahora, son los regímenes de gubernamentalidad sobre los cuerpos sociales, las políticas sobre el territorio en el largo plazo, que paradójicamente están definiéndose en medio de un presentismo y de una ausencia de sentido histórico desgarrador. El rasgo fundamental, la marca distintiva de este proceso es la recurrente negación de la interculturalidad social de la que están hechas nuestras estructuras de país, invisibilizadas tras la afirmación de un multiculturalismo constitucionalizado, de-sustancializado, procedimental y elitista que se enfrenta a un testimonio político no presente en los libros, ni en los ceremoniales bicentenarios; se encuentra en la cultura oral, en la memoria corporal, en la piel ajada de los sujetos populares y en sus trayectos de idas y venidas por las ciudades; saber que no nació con las gestas independentistas y que trasciende incluso las formas hegemónicas de la ciudad colonial, con sus religiosidades e imposiciones morales; lo que hoy sucede es un poco la repetición de lo que pasó hace doscientos años en las ciudades capitales de las nuevas repúblicas: negación del pensamiento popular que venía nada más ni nada menos de las gestas de resistencia en la ciudad colonial.

#### **- Escenas coloniales**

Al llegar a América latina los españoles no encuentran en rigor un sistema de ciudades legibles más allá de los centros político-religiosos de

las culturas más consolidadas; José Luis Romero en sus estudios de la configuración histórica de las ciudades latinoamericanas señala recurrentemente que:

(...) en general la América indígena fue un mundo predominantemente rural, y bastas áreas apenas conocieron la vida urbana. Hubo ciertamente en el ámbito de las culturas superiores algunas grandes ciudades como Tecnochtlan y Cusco y hubo numerosas ciudades menores... (Romero: 23)

Los europeos se aproximaron a nuestro tejido de culturas naturales con una mirada prejuiciada basada en su larga experiencia medieval de ciudades-Estado, no podían ver una relación significativa entre las concentraciones urbanas incas, mayas o aztecas y ese mundo disperso de silenciosa comunalidad indígena que caminaba por todo el continente. Desde ese horizonte sólo les fue posible: instaurar sobre una naturaleza vacía una nueva Europa, a cuyos montes ríos y provincias ordenaba una real cedula que se les pusieran nombre como si nunca los hubieran tenido. (Romero, 1973: 25)

El período fundacional de la conquista con todo su operativo de arrasamiento de los sistemas sociales comunales existentes en el territorio americano, significó la pretensión ciega de instaurar un orden material y espiritual europeo, tras la fundación de ciudades que buscaban trasladar un mundo viejo a un espacio vacío para darle una nueva oportunidad. ¿Qué podría resultar de ese bárbaro experimento?:

He ahí un tema digno de ser seguido en detalle. Ahí están las ciudades: Santo Domingo nació en 1494, y por lo menos setenta ciudades fueron fundadas en los sesenta años que van de 1508 a 1568. Una ciudad por año sobre la superficie de un continente de naturaleza exuberante y de riquezas incalculables presenta un cuadro digno de leyenda y casi de la mitología. Estos son algunos de los momentos de esa progresión: San Juan de Puerto Rico en 1508, Santiago de Cuba en 1514, La Habana en 1515, Veracruz en 1519, Panamá en 1519, México, destruida y refundada en

1521, Guatemala, León y Granada de Nicaragua en 1525, San Salvador y Santa Marta en 1525, Coro en 1527, Cartagena de Indias en 1533, Quito en 1534, la ciudad de los reyes, Lima en 1535, Puebla de los Ángeles en 1536, Bueno Aires fundada en 1536 y abandonada luego para renacer en el 80, Santiago de Cali en 1536, Asunción en 1537, Santafé de Bogotá en 1538, Charcas en 1539, Morelia, en 1540, Santiago de Chile, en 1541, Mérida de Yucatán, en 1540, Potosí en 1545, la Paz en 1549, Caracas en 1562, y San Agustín de la Florida, la más antigua ciudad de los Estados Unidos, en 1565. Aunque muchas ciudades nacieron y murieron en breve tiempo, todas las mencionadas existen todavía, y son ejemplo por ello de que la Conquista estaba estableciendo realidades permanentes. (Ospina, 2006: 103, 104)

En particular, el operativo del conquistador español se enfocó en fundar ciudades como centros de función económica, religiosa y administrativa; producto de lo que habían aprendido tras casi un milenio de experiencia medieval; desde esos reasentamientos urbanos que significaron recentramientos políticos y culturales, comenzaron a emerger, violentando las experiencias de los pueblos aborígenes, las instituciones coloniales como figuras preeminentemente urbanas:

Para los conquistadores y los colonizadores el mundo americano fue un mundo de ciudades: en ellas se concentraron para conservar su fuerza su religión y sus costumbres y en ellas actuaba la autoridad de la metrópoli para que las colonias rindieran los frutos que se esperaban de ellas. (Romero: 228)

A partir de ese momento, ya agenciado el trauma del saqueo y el exterminio directo, en el cual las ciudades y sus periferias se constituyen en la marca del sometimiento de los pueblos indígenas con instituciones como la mita y el resguardo, se fueron articulando otros escenarios de carácter propiamente rural directamente conectados con la producción de materias primas de origen extractivo y progresivamente de cultivo agrario. La hacienda y su par deshumanizador: la esclavitud, configuraron

otra cara del mundo colonial que aportaron a la formación de un ethos diverso más allá del entorno natural.

Reconocer en este aspecto los contrastes es básico; son diferentes las ciudades fundacionales, de las ciudades costeras por las cuales entraba población afrodescendiente en situación de esclavitud y salían materias primas; es diferente la formación social de las ciudades arraigadas en relación con la extracción minera, de las concentradas en la plantación agraria y la hacienda, son diferentes los ethos de las ciudades fundadas en los valles, respecto de las ciudades armadas en el eje de las cordilleras; sin embargo, todas ellas arrastraron en su configuración con la función servil al poder colonial y fueron escenario de luchas de resistencia que protagonizaron a su manera, diferenciada también, negros, indios y mestizos. Luchas centenarias, de largo aliento, marcadas por la domesticación y apropiación de territorios que determinaron formas de ser urbano y formas de ser rural; identidades mestizas ciudadinas e identidades mestizas rurales; en buena medida todo el período colonial se vio atravesado por una lucha campo - ciudad; mientras en la ruralidad se desdoblaban formas de identidad arraigadas en el mundo natural y en tradiciones corporales, en las ciudades se inventaban, también en luchas con el colonizador, identidades artesanales y formas de socialización vinculadas con las técnicas y culturas metropolitanas.

El bárbaro en el afuera y ese afuera puede ser escaladamente ubicado en las selvas, en los palenques, en los resguardos, en la periferia de las minas, en el lindero de las haciendas y plantaciones, en los extramuros de las ciudades, en la trastienda de las casas reales donde se situaban las barracas de los criados. Fue necesario un largo proceso con el influjo de la escuela, de adaptación religiosa, y de conexión de los criollos urbanos con las metrópolis de la ilustración y el romanticismo europeo, para que ya en el filo del fin colonial, emergiera un sentido cosmopolita criollo de marcas regionalistas en las ciudades que daría origen a las tentativas independentistas. Sin embargo, este proceso independentista del que participaron todos los excluidos del régimen colonial, no estuvo exento del silenciamiento a la mirada al otro, del estereotipo al indio y al negro que se extendía al zambo y al mulato, habitantes en el mundo rural, pero también en el mundo de las ciudades, delineando así el eje de un modelo

de sociedad y de cultura que moviliza materialmente el antiguo régimen colonial sin tocar profundas contradicciones que éste anidó por siglos, incluso en ocasiones radicalizando sus síntomas instrumentales y deshumanizadores.

Reconozcamos también que la gesta independentista no es tan gesta como se quiere hacer ver, pues el agotamiento del régimen colonial español, de sus instituciones más arraigadas, el desgano y el agotamiento vital que llegó a producir en América, está atravesado por otros factores, al respecto Estanislao Zuleta recoge que:

(...) España estaba reducida en lo fundamental al papel de intermediario, entre las manufacturas europeas y las riquezas americanas. En ese papel de intermediario obtenía sin dudas grandes ganancias que le permitieron sostener por mucho tiempo su poderío político y militar, pero, lejos de impulsar con ello el crecimiento de la economía se creó una situación cada vez más desfavorable para éste. El enorme tesoro americano que fue a parar a las arcas españolas, resultó ser un factor decisivo en la decadencia de España y una traba inagotable para el desarrollo de su producción (Zuleta, 2004: 24).

En este contexto, la capa social criolla de arraigo urbano, espacio social de donde salen los próceres y los héroes de la fundación de naciones, jugó un papel protagónico en el apalabramiento de las independencias, en su mayoría gestos notariales, pero la espacialidad política y el desgaste material y justificatorio tuvo el principal peso en los colectivos mestizos, en los núcleos artesanales quienes junto con indios y negros sometidos, jugaron un papel fundamental en presionar sobre la red de ciudades coloniales, en las que España basaba el funcionamiento de su poder.

Es necesario admitir nuestra llegada al siglo diecinueve en una circunstancia histórica que transformó el decorado de la política y la forma de la sociedad, esta nueva forma -incluida la función reguladora y concentradora de las ciudades; por encima de los discursos grandilocuentes y de la emergencia de una nueva clase de dirigencia

criolla- mantuvo intactos contenidos, manifiestos de sometimiento cultural, de subordinación política, de explotación económica que aún hoy siguen siendo rasgos de nuestras sociedades contemporáneas. Es ahí donde las ciudades coloniales siguen siendo sombra de nuestras instituciones nacionales y de la crisis de nuestras formas de relacionamiento cultural y político. Muchas de las dificultades para encontrar otras formas de gobernar las ciudades tienen que ver con que seguimos acriticamente el hilo de Ariadna de la saga colonial.

También es justo reconocer que en esos casi cuatrocientos años de colonialidad, el indígena, el negro, el mestizo servil de las ciudades, el artesano empobrecido, habitantes todos de los extramuros de las ciudades, supieron armar episódicamente, en cada momento de esta historia negada, en las márgenes, un lugar de enunciación simbólica diversa que implicó resistencia desde la pluralidad, y desde la creación de otros mundos, que responden a otras cosmovisiones y otras prácticas vitales. También esas formas de comprendernos y de agenciar la vida están presentes y forman parte de la objetivación cultural y social de nuestras ciudades, están ahí a veces instrumentalizadas pero en otra orilla de las políticas hegemónicas.

### **- Escenas nacionales**

*La violencia, pobreza y deterioro social y ambiental crecientes, son el resultado de años de recetas de crecimiento económico, ajustes estructurales, macro-proyectos sin evaluación de impacto, endeudamiento perpetuo, y marginamiento de la mayoría de la población de los procesos de pensamiento y toma de decisiones sobre la práctica social. Arturo escobar en La invención del desarrollo.*

Con la crisis del régimen colonial, marcado esencialmente por la generalización en Europa del operativo mercantilista y la fragilidad del modelo feudal español para sumarse a la revolución industrial, fuimos sorprendentemente invitados a lo inesperado, sobreviene en suelo europeo la pérdida militar del imperio español con el ejército de

Napoleón. En la debilidad de la metrópoli colonial, sobreviene en una oportunidad sin igual para las gestas independentistas que se apoyan en la resistencia negra e indígena de origen agrario, para lanzar desde las ciudades fastuosos manifiestos románticos que reivindican la independencia primero parcial y luego total ante la falta de respuesta de un régimen decaído.

Las declaraciones autonomistas implicaron campañas que más que militares fueron agitacionales; en estos procesos se tomaron distintas rutas tácticas centralmente ligadas a la construcción de bloques nacionales en los cuales la cúpulas eran copadas por los sujetos más blanqueados culturalmente, obnubilados con su lugar en el lienzo titular de la historia, cruzados a su manera por épicas lejanas y mal comprendidas, y las bases que eran conformadas por el acrisolado color de una etnicidad múltiple, indígena, negra y mestiza, en todo caso marcada por una experiencia sin igual de luchas de resistencia enfrentadas al poder colonial.

El lugar individualizado del héroe fue la marca generalizada en todos los casos, quizás por esa razón pasamos de una consigna común en la cual la nación era América, a un movimiento de luchas intestinas y de guerras civiles de pulsión separatista promovidas desde las ciudades que fungían como nuevas capitales, extrapoladas progresivamente a fenómenos regionales, muy parecidos al viejo mapa de la colonia, ahora liderado en cada comarca por su respectivo caudillo que reclamaba para sí un modelo de país y de instituciones nacionales autocentrado en el propio interés manzanillo. Sólo Colombia, entre 1812 y 1889 asistió a diez guerras civiles en las que perdió el sueño romántico de la gran Colombia, y perdió la aspiración centenaria de los pueblos de emanciparse de la servidumbre y de la explotación.

Las ciudades capitales a finales del siglo XIX se erigieron en las licuadoras y las calderas desde las cuales presenciamos, bajo la égida infantil de las políticas nacionales, la mezcla y la cocción de una cultura urbana prodiga en alteridades sociales diferenciadas y desiguales,

Las ideas -y las ideologías- fueron las que conmovieron más la vida urbana. La influencia europea no sólo se tradujo en importación de productos manufacturados y en la adopción de normas y costumbres no tradicionales. Se tradujo también en la difusión de las corrientes de pensamiento y de las tendencias literarias que renuevan por entonces la vida europea: las que provenían del romanticismo, saturadas de nuevas ideas sociales, o las que provenían del progresismo que estimulaba la renovación de la vida economía y política. Los cafés, los clubes, las tertulias se agitaban por el juego de las ideas y oponían a liberales y conservadores, a progresistas y tradicionalistas, con una vehemencia que transformaba a las ciudades en un hervidero cuya temperatura se transmitía poco a poco a todo el país. Como Europa, la ciudad latinoamericana comenzaba a ser un foco de alta tensión”. (Zuleta, 2004: 234)

A la incapacidad de la generación independentista para concretar el proyecto de la América como una patria grande, una vez se diluyó el espíritu romántico-heroico tras pequeñas guerritas locales, sobrevino el montaje de los Estados centralizados y la conexión de los nuevos países en el último vagón de las sociedades de mercado. Sobrevino con la reconducción de la economía agraria la emergencia de ciudades de arraigo regional, es decir se desarrollaron los sistemas de centralización regional a partir de ciudades que comenzaron a jugar un papel en la economía rentista exclusivamente, pues las capitales centralizaron la vida política y cultural a la manera de grandes metrópolis. Emergieron así diversas maneras de profundizar el mestizaje en la ciudad, tantas como diversas formas de integrarse, adaptarse y luchar un espacio en el nuevo contexto urbano. Sólo el recorrer el espacio de las ciudades inventado por los sectores populares en el siglo veinte nos arroja a una experiencia épica y colectiva de política de sobrevivencia en la ciudad; en la cual lo contingente es la condición para la formación de un ethos designado por la espontaneidad y el colorido cultural.

Tras la adopción, por parte de nuestras elites de una ideología del progreso y del desarrollo heterónimo, en los inicios del siglo XX,

concurrimos a grandes operativos nacionales: la pacificación del régimen de confrontación y belicosidad con el hábito electoral como mecanismo de establecer el poder político; la fundación de las escuelas y los servicios de salud implicaron un abordaje aleccionador del nuevo vínculo contractual con el Estado nacional para la población, ahora investida por el rol de ciudadano con deberes y derechos; las ideas de pueblo y comunidad fueron sujetas a un operativo de olvido y de banalización tras la etiqueta de folclor popular que se orientó a diluir sin éxito las tensiones clásicas entre campo y ciudad bajo la idea de unidad nacional e integración regional en el campo de la cultura. Se inició con el montaje de las industrias nacionales y por esa vía asistimos a la pluralización del ethos urbano ahora caracterizado por las noveles identidades obreras y la aparición de las clases medias profesionales portadoras de ideologías entorno a la circulación de capital y a la producción y el consumo de mercancías. La ciudad del consumo en este largo recorrido, se erige, sin duda, como otro más de los dispositivos de una modernidad impuesta que a la manera de tendencia, generó un régimen de apariencia nuevo, pero atemperado a mantener viejos privilegios e inequidades.

Muy pronto en la dialéctica nación - ciudad se fueron evidenciando desequilibrios complejos; a las clásicas contradicciones del capitalismo tardío asentado en nuestras tierras, relacionadas con los movimientos obreros en tensión con la voracidad del capital criollo y transnacional, sobrevinieron luchas entorno a la propiedad de la tierra urbana y rural, en relación con el acceso a bienes y servicios públicos, respecto a la disciplinabilidad y el control en los campos y ciudades, respecto a la legitimidad de los saberes, prácticas y oficios válidos para sobrevivir y fundamentalmente en la dificultad de las instituciones para estabilizar poblaciones y territorios a partir de imágenes compartidas de vida; la violencia el desarraigo popular el desplazamiento forzado y la migración por razones socioeconómicas fueron construyendo los bordes de una sociedad que en sus centralidades urbanas se refugió en los dispositivos comunicativos y de industria cultural para no verse en el espejo del drama colectivo de las regiones y de las marginalidades de la urbe.

Las ciudades Latinoamericanas tan diferentes de cuadra a cuadra, desde las megalópolis como ciudad de México y Sao Paulo hasta los

villorrios como Cartagena, mantienen un encuentro en su desigualdad y descentramiento. Habitan nuestras calles lo mestizo y lo indígena, lo afrodescendiente y reductos de lo europeo, lo criollo y lo cristiano, nuestros saberes y cosmovisiones son tan matizados como nuestros relieves de sierra, valles y océanos; por encima, por los lados, y por debajo de las políticas masivas y de las instituciones liberales, frente a los operativos de masificación educativa que instrumentalizan el lugar de lo popular como folclore, como mocedad y como estilo negado, las prácticas populares fueron en reversa a una modernidad impuesta a través del operativo nacional que ha mantenido el tono local; han sobrevivido solidariamente desde el arraigo, el territorio desde el que han inventado una política espacializada que fractura el mapa cartesiano de la ciudad-mapa y han horadado los cronómetros que rigen la vida pública citadina para armar otra temporalidad que es a su vez contingente y milenaria.

Mientras los dispositivos del Estado y el mercado, jóvenes instituciones en su arraigo en América, han fracasado recurrentemente en la planificación de los territorios urbanos, los sectores populares que la construyen desde posiciones contingentes y dramáticas, han armado un mundo espontáneo y auténtico que no es pálida copia, ni frígida repetición del urbanismo occidental. A la desplanificación macro de las ciudades, enfermedad de todos los Estados nacionales, es posible oponer las escenas de la microplanificación popular. Frente al modelo del consumo y la economía transnacional que aqueja el modo de vida en las urbes, es posible contraponerle lugares donde se rompe con la oposición entre lo público y lo privado y se vive una mutualidad simple, basada en la vecindad, en la reagrupación étnica y en los arraigos locales que constituyendo la ciudad, la trascienden en sus fronteras físicas.

## - Escenas cotidianas

*Si me dejan hacer todas las baladas de una nación, no me importa quien haga las leyes. Jorge Luis Borges.*

¿En que estamos hoy tras esos largos recorridos con nuestras ciudades populares? Para situarnos frente a semejante operativo nacional, tan vertical y tan situado en la construcción de metrópolis y en centralismos políticos al interior de nuestras nacionalidades - pensemos solamente en el lugar de capitales como Buenos Aires, Bogotá, o Quito en relación con la definición de sus respectivas políticas nacionales-, vale la pena situarnos en los trayectos populares de las ciudades más contemporáneas. Ahí se vive una verdadera lucha contra la captura de símbolos políticos y culturales de América latina y se puede observar la incertidumbre y lo refractario de nuestras instituciones, respecto a un dinamismo cultural que no se deja leer en los lenguajes intelectuales convencionales, ni en los relacionados por los discursos críticos, y que trasciende a las músicas, a los bailes de golpe que se reinventan insaciablemente en las barriadas interminables nombradas de mil maneras...favelas, arrabales, villas, caseríos, callejuelas, o....

Yo tengo actitud desde los cinco años, mi mai me la creó con tapaboca y regaño,  
Desde chiquito canito y con el pelo castaño soy la oveja negra de to' el rebaño.  
Y fui creciendo poquito a poco, brincando de techo en techo, tumbando coco  
Y aunque casi me mato y casi me cocoto nunca me vieron llorando ni botando moco  
La perla – Calle trece – Residente

Ahí encontraremos, en medio del aquelarre de la ciudad globalizada o clonada, una construcción cultural elaborada lentamente a través de tácticas múltiples, calladas y poco visibles que arman una trama de saberes y prácticas profundamente arraigadas en la vida ciudadina y en la formación sociocultural y política de la ciudad desde escenas cotidianas,

en las que discurre la vida productiva, artesanal y narrativamente cargada de haceres, enseres y relatos que permiten vivir y sobrevivir la experiencia urbana en nuestros contextos.

Un arco iris con sabor a piragua, gente bonita rodeada por agua  
Los difuntos pintados en la pared con aerosol...Y los que quedan  
jugando basquetbol,  
Un par de gringos que me dañan el paisaje Vienen tirando fotos  
desde el aterrizaje...  
La policía que se tira sin pena rompiendo mi casa pa' cobrar la  
quincena  
Aquí nació mi mai, hasta mi bisabuela...éste es mi barrio, yo soy  
libre como Mandela  
Cuidao' con la vieja escuela, que no te coja, que te va meter con  
chancletas y palos de escoba...  
Así que no te me pongas majadero, porque yo vengo con apetito  
de obrero...  
A comerme a cualquiera que venga a robarme lo mío...  
Yo soy el Napoleón del caserío.  
La perla – Calle trece –Residente

En todas esas historias está el peregrinar, la confinación, el desplazamiento forzado, el reasentamiento en nichos urbanos que son arrancados agrestemente a los propietarios de la tierra; con el reasentamiento viene la gesta de volver a sembrar, de volver a inventarse la vida en parajes que se adaptan con paciencia a modos de vivir mutuamente, pero que también transforman las mutualidades y las solidaridades reconduciéndolas a nuevas prácticas comunales; los barrios más allá de las nomenclaturas oficiales se constituyen, entonces, en lugares de reinención de los lazos sociales, en matrices creadoras de nuevas sensibilidades populares y en campos de elaboración de otras políticas de vida en la ciudad.

Oye! Esto se lo dedico a los que trabajan con un sueldo bajito...  
Pa' darle de comer a sus pollitos, yo quiero a mi barrio como Tito  
quiere a Caimito.  
Yo no lucho por un terreno pavimentado, ni por metros  
cuadrados, ni por un sueño dorado...  
Yo lucho por un paisaje bien perfumado y por un buen plato de  
bistec encebollado,  
Por la sonrisa de mi madre que vale un millón,  
Lucho por mi abuela meciéndose en su sillón, Lucho por unos  
pinchos al carbón...  
Y por lo bonito que se ve La Perla desde un avión  
¡Oye, dile!  
La perla – Calle trece –Residente

Asistimos entonces a un gran movimiento de barriadas levantadas con  
ethos propios y con éticas y estéticas que en su condición de  
subordinación en la edificación metropolitana, reapropian y resignifican  
mundos impuestos, pasándolos a través de un tamiz hecho de memorias  
zigzagueantes provenientes de los múltiples trayectos de los pueblos y las  
etnias que han deambulado y recogido hábitos y costumbres de  
territorialidades más amplias y densas; pero desde los barrios, donde se  
confinan y hacinan múltiples experiencias de construcción de  
subjetividades populares, también se tejen redes de comunicación entre  
esos mundos populares que involucran lenguajes regionales y  
transnacionales en una experiencia difusa y dispersa, siempre  
transformadora de costumbres y tradiciones. Mediaciones culturales que  
trascienden las fronteras físicas y funcionales de la urbe y proyectan sus  
relacionamientos con los contextos más amplios de región y país.

(La noche me sirve de sábana)  
Pero eso no resuelve al blanco sospechoso...  
(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
La oscuridad no absuelve al verbo mentiroso  
(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
Si te perdiste hermano encuéntrate a ti mismo...

(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
Vente aquí a Panamá y contribuye al turismo...  
(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
Mil gracias Residente, mil gracias Visitante...  
(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
Villa 31 en Argentina, siga echando pa' elante  
(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
Bolivia...la letra va pa' el alto a ver si pasa el filtro...  
(Uo, uo, uo...la noche me sirve de sábana)  
Olvida la tarea se retira el ministro...  
La perla Calle trece- Rubén Blades

Desde los barrios, pero más allá del mundo urbano, se establece una particular relación con las culturas campesinas y rurales, anidadas con los lazos étnicos, estructurados en relación con la vida de ciudad; este vínculo construye un sensorio popular profundamente enriquecedor de los cuerpos sociales que a manera de habitus estructuran formas de relacionamiento, campos de práctica y sistemas de equivalencias entre los diversos ordenes simbólicos, éticos, técnicos y políticos reguladores de la formación del lazo social y de la gestión de la vida compartida. Contrario al relato individualista y anómico de las urbes, nuestras ciudades populares son verdaderas experiencia de invención y reinversión del lazo comunitario.

Esa risa en La Perla, la escuché en el Chorrillo y desde Pisto hasta el Callao  
Y donde sea que hayan chiquillos,  
Creo en barrios con madres que dieron iguales razones  
Y al final se murieron sin tener vacaciones  
Como decía mi abuela: “Así fue la baraja en casa el pobre hasta el que es feto trabaja”  
Por ese barrio eterno, también universal y el que se mete con mi barrio... me cae mal.  
La perla Calle trece- Rubén Blades

Es también conocido que los procesos migratorios y los desplazamientos no se agotan en vínculos internos, existe suficiente documentación para reportar una gran movilidad de las culturas populares urbanas, tras la movilidad poblacional que producen las condiciones internacionales del trabajo y la ampliación de la sociedad mercantil. Tras este comercio de fuerza de trabajo y de mercancías, incluidas las ilegales, también se pueden identificar grandes tráficos de lenguajes, saberes e identidades populares que llevan de un lugar a otro formas de estar y sobrevivir en las urbes; bajo la figura del migrante, el desplazado, el sujeto trashumante que va de paso y que lleva en su corporeidad sendas claves para vivenciar desde la frontera, los esquemas nacionales impuestos, se abren paso las posibilidades de nuevos enclasmientos y de nuevas formas de subjetivación.

Oye! Conmigo viene Panamá  
el Chorrillo y Curundú  
también viene el Callao en Lima, Perú  
desde Tijuana, Chachapa, también viene Tepito  
el Argentina villa 31, villa Fiorito  
caminando con elegancia los de Chile  
desde la Araucanía  
hasta villa Francia en Puerto Rosinola  
hace tiene que hacerla  
también conmigo viene la gente de Perla,  
Viña Covadonga, Barbosa y Orenco  
en Tierra Canal en las Monjas también  
ojalá en barrio Trece y el Dieciocho se unan  
AguaBlanca de Cali, Medellín las Comunas  
Ciudad Bolívar en Bogotá que es la que hay!  
Chacarrito en Paraguay  
barrio Gorro en Uruguay  
Brasil y todas sus favelas  
barrio Pinto Salinas y el Veintitrés de Enero  
en Venezuela  
(...)

Los de atrás vienen conmigo  
vienen los de atrás  
Sin mirar pa atrás  
vienen los de atrás  
Mirando pa'l frente  
vienen los de atrás  
Duro!  
Conmigo vienen  
vienen de los atrás  
Los de atrás vienen conmigo. Calle trece.

Se posiciona entonces otra escena de lo político y de la política, donde el protagonismo no es del ciudadano liberal, el sujeto posesivo propietario, el agente alienado a los objetos, ni la escena preeminente se rige por los vínculos contractuales y las equivalencias institucionales, sino por una comunalidad situacional plural, que agencia desde su condición de encuentro de habitantes urbanos el derecho de poblar, domesticar y significar sus territorios; aquellos que construye en medio de la contingencia y sin muchas licencias; es decir, emergen formas de ciudadanía popular armadas a partir de solidaridades en la contingencia y de emocionalidades cargadas de memoria y de rebusque para enfrentar una ambiente hostil y peligroso que tiene por tendencia la victimización y la exclusión.

Yo vengo de atrás  
yo vengo de abajo  
tengo la uñas sucias  
por que yo trabajo  
me he pasado toda la vida  
mezclando cemento  
para mantener a los gringos contentos  
Tu no sabes todo lo que yo cosecho  
para dormir debajo de un techo  
pero yo no soy blandito  
yo no me quito

tampoco me criaron  
con leche de polvito  
soy la mezcla de todas las razas  
batata, yuca, plátano  
yahutia y calabaza  
No me vendo  
ni aunque me paguen  
a mi orgullo le puse un candado  
y me trague la llave  
y si tengo que pelear  
pues peleo  
con cuchillo, pistola  
hasta con guantes de boxeo  
y si salgo herido  
pues ni modo

Las gestas populares que son siempre gestas colectivas, son formas de habitar presentes en todas las ciudades latinoamericanas, sus héroes son anónimos desde el punto de vista individual, sus derechos no están explícitos en las constituciones o las leyes, son lenguajes consuetudinarios amparados en la fuerza del lenguaje informal y sus objetivaciones simbólicas viajan a veces en condición instrumentalizada por la industria cultural y el comercio de objetos, a veces en franca posición de subalternidad y resistencia política. ¿Dónde están esas ciudadanía populares construyendo un campo político en la alteridad de las ciudades?

Villa, Caserío, barrio, todos los proyectos  
los deformados, marginados todos los abyectos  
caminando firme recto, directo  
sin arrodillarnos, bien para´ o erecto  
venimos caminando por una cuerda finita  
pero a nosotros no nos tumba ni la criptonita  
nos tiene miedo el presidente  
por que el héroe de una nación

es el terrorista de su oponente  
Conmigo vienen  
vienen de los atrás  
Duro!  
Conmigo vienen  
vienen de los atrás  
Duro!  
Conmigo vienen  
vienen de los atrás  
Calle trece, los de atrás vienen conmigo

Es posible observar las luchas creativas por la ciudad, fácticamente, en la materialidad de las barriadas y en la relación de los sujetos populares con los espacios urbanos que construyen, en los que siempre hay lugar para interactuar con el entono natural que define la estructura ecológica principal de los asentamientos humanos (pensemos sólo en los solares, los patios, el vínculo recreativo con los ríos y en el vínculo con los animales domésticos), y en su proceso constructivo, marcado por una arquitectura pensada, incluso en medio del hacinamiento, para el encuentro con otros, en el que siempre hay un espacio para la socialización, para vivir los aires de familia, aquellos que recurrentemente son catalogados externamente como fenómenos de guetización o clanización en nuestros contextos urbanos y que en realidad operan como formas de singularización y relacionamiento en la diversidad, verbigracia de las galerías, las tiendas, los restaurantes domésticos, las cantinas, los parques, los espacios deportivos y sobre todo, la calle.

Esta manera particular de apropiación de espacios, que tiene por rasgo fundamental la tendencia a expropiar a los mundos privados, espacios para la vivencia de lo colectivo; está sometida a una lucha con los mecanismos individualizadores, y es recurrentemente chocada por la lógica de la agresividad y la violencia que estructura verdaderos mapas de riesgo y peligro en la urbe, todos ellos operando bajo la égida del estereotipo y el estigma urbano sobre las barriadas y sus pobladores que son reducidos a una mirada que desconoce las gestas internas de convivencia y visibiliza desmesuradamente expresiones de conflicto

representados como gestos de barbarismo contemporáneo, alimentadores de imaginarios y representaciones de miedo en la vida cotidiana.

Pero las subjetividades populares trascienden también al invento de dialectos locales y de lenguajes reinventados en el movimiento de cuerpos y solidaridades; se destacan las narrativas que circulan antes de que el autor las arrope, las tramas narrativas que nombran las cosas de otra manera y mezclan los usos técnicos de la ciudad con sus usos recreativos y espirituales; sí que le ponen espíritu a un orden mortificador que con sus lógicas de planeación y de sistematicidad es subvertido por la parodia, la burla, la suplantación de roles, el chisme y el rumor, como formas de autorregulación propias que enfrentan las moralidades y las subjetividades de molde y de roles estandarizados que pretenden hegemonizar desde la ciudadanía liberal.

También estos asuntos de matriz cultural profunda, han sido recurrentemente formateados por las industrias culturales y de la comunicación, en géneros como el melodrama latinoamericano y su operación cotidiana en los mass media; sin embargo, los sujetos populares envueltos en el mundo del rebusque y la supervivencia, resignifican permanentemente la folclorización de sus prácticas, a través de una experiencia de carnaval sin carnaval, haciendo desde sus ritmos temporales en semanas, meses y años, líneas de fuga al control reticular de la vida pública, desde la carnavalización y la capacidad de fiesta, en microcomunidades o tribus urbanas con fuerte sentido de pertenencia y adscripción, basados en formas de identidad que se afirman en el goce y en haceres compartidos de alta densidad emocional (barristas, bandas juveniles, movimientos estéticos, religiosos o espirituales etc.).

Asistimos a permanentes procesos de re-etnicización cultural en la ciudad, de re-adopciones corporales, musicales, gastronómicas, arquitectónicas de amplias implicaciones políticas que radicalizan el mestizaje y la hibridación, donde los modos de hablar, los lenguajes y las prácticas ocultas se hacen presentes en creación de nuevos sentidos; desde la apropiación de las nuevas músicas se desborda el interés del mercado y la industria cultural, generando nuevas formas y estéticas de

resistencia que sin duda podrían ser potenciadas frente al estereotipo hegemónico.

Este inventario simple nos arroja a otro registro de la experiencia, a otra forma de valorar la contemporaneidad y sobre todo nos entrega razones y justificaciones para emprender caminos propios de transformación, para visualizar marcos de referencia y diseños arraigados en el suelo de nuestras interculturalidades; la política emerge aquí lejos de las lógicas sometidas a los amparos del leviatán del Estado, a los aparatos institucionales contractuales hijos del invento moderno del Estado nacional; los cánones de lo político-republicano son relativizados, las ciudadanías normalizantes son pluralizadas, y el poder no se reduce entonces a una impronta de mando material y racional de la vida en común; es atravesado por ritmos, espacios y tiempos que juegan en la politización de la vida cotidiana, en la revaloración de los bailes, las músicas y las fiestas, en la reapropiación de formas de comunicación que permitirían afirmación de la experiencia propia. Nos domiciliamos entonces en el suelo de la cultura y desde ese lugar la ciudad se visualiza un espacio acrisolado y plural, que tiene tantos sentidos como trayectos tienen los transeúntes urbanos; está claro que en el ámbito estrictamente político no todos entienden el poder en relación con las urnas, los noticieros de televisión y los parnasos del respectivo gobernante.

### **- Coda tras la escena**

*Trincheras de ideas, valen más que trincheras de piedra. José Martí.*

Las izquierdas que gobiernan hoy nuestros Estados, las que quiere gobernar y no lo logran, aun estando al frente de las estructuras administrativas del Estado, buscan una forma política y no la encuentran, terminan haciéndole el favor a las gestas nacionales, ahora tan transnacionales y tan multiculturales y cívicas; no lo han hecho porque poco le han puesto atención al mundo popular, a sus espacios, tiempos y agenciamientos; se ha perdido de foco el propio relieve cultural, para ir tras la agenda de las élites beneméritas; se busca un ropaje neo-

victoriano, se quiere ser nueva élite que se perpetúa en el poder tras la captura del Estado; pero hay un olvido de la sociedad, más allá de las relaciones electorales, de la manipulación mediática y de la construcción de agregados económicos para el acceso a la economía transnacional, no hay interés en asumir las matrices locales y regionales como referentes de la construcción social y como referentes de recambio en las prácticas institucionales de la política.

Otra política es posible si se atiende a las literaturas que se escriben con la sangre de los pueblos, con los cuerpos que empujan a pesar de las restricciones y los controles civilistas, que no le hacen caso a la funcionalidad de la ciudad, que piensan desde los haceres cotidianos y le dan la vuelta a las reglas de la ciudadanía ilustrada de estirpe liberal, para enunciarse desde otro sentido político en su relación con el poder y con las posibilidades de la solidaridad, en la creación recíproca y mutual del mundo; ahí es posible enunciar la existencia de ciudadanías populares como gestos prácticos de agenciamiento del mundo compartido que operan y se han inventado en las luchas de nuestros pueblos por sobrevivir en las ciudades, aquellas que siendo fortines de conquista, centros coloniales, ejes de masificación nacional o centros del capitalismo rentista, han sido construidas por testimonios colectivos, por estéticas y lenguajes de acento regional y de sentido local y plural a la vez. Es allí donde podemos encontrar referentes dinámicos de una presencia y una gesta popular que podría ser la base de una política que repiense los horizontes de la América grande, de los países del sur, de ciudades pueblo que se expresan en nuestros acontecimientos, recuerdos y esperanzas.

Si hay ciudades con mayúscula en América latina, esas son las que han hecho los sectores populares, con inversiones temerarias en el juego de la historia, haciendo los espacios, morando los territorios, inventado el lenguaje común para comunicar lo diverso, produciendo estéticas profanas, apropiando técnicas y tecnologías a las búsquedas materiales y espirituales propias, haciendo de lo precario un mundo posible, existiendo a pesar y por encima de las victimizaciones y los estigmas, produciendo y reproduciendo otras lógicas que no se cansan de matizar y colorear el mundo. Si hay un príncipe en esa modernidad social difusa

que nos acompaña, ese príncipe es colectivo y nace de las relaciones sociales que se han armado desde la cotidianidad popular; otra política tendría que encontrarse en la auto-canalización de las pasiones colectivas, en los haceres cotidianos desde los cuales se podría reconducir las energías vitales y las relaciones de mutualidad y reciprocidad hacia formas de endo-desarrollo y hacia maneras incluyentes de orientar las instituciones, en tanto se erigen como mediaciones para proyectos de vida compartido con un sentido propio y no como dispositivos de control y regulación externa.

La idea de atender a los diseños de vida propios, implica la recuperación de una mirada etnocultural a nuestros territorios, a nuestras regiones y localidades, implica repatriar lo diverso que ha sido excluido y negado, en un modelo pactado en clave de dignidad, solidaridad y justicia que realmente opere. Más allá de los mitos fundacionales está por construir otra posibilidad de establecer el vínculo político, en una dinámica que trasciende a planos de reconocimiento de la alteridad social, y de la interculturalidad que nos constituye. Se trata de pensar prácticamente desde el punto de vista de un debate intercultural sobre las instituciones políticas que se han impuesto por siglos, para que al revés de la escena poscolonial, contemporáneamente las repensemos y las transformemos en tanto formas de regular y agenciar la vida colectiva.

Para avanzar en el marco de esta lucha simbólica política que hemos referenciado en el conjunto del texto, es importante reconocer nuestras travesías como pueblos, explorar las sensibilidades desde las cuales hemos resistido a la ignominia y al atropello vestidos de conquistador, colonizador o de reformador modernizador, es fundamental inferir colectivamente los aprendizajes históricos de esa estadía activa de los mundos populares en la formación de las ciudades. Celebremos que hay lugares desde donde visualizar arcadias que no se peleen con nuestras matrices culturales, celebremos que en las ciudades aún quedan espacios y avenidas para otros sentidos y abrámosle espacio para que se expresen y empoderen en el tiempo y en el territorio; sin el afán del político emergente, sin el afán del ejecutivo neo-institucional, sin la angustia de un criollismo que quiere ser civilizado y civilizador.

Nos corresponde entonces asumir el propio lugar, la trinchera que nos pertenece. La forma política popular debe partir de esa realidad cultural que en la América urbana fagocita el poder interminablemente, reapropiándolo desde la mutualidad y la reciprocidad; si hay un movimiento histórico, cultural político y social que nos acoja en la búsqueda de otra forma de vida; esa forma está más allá de los parlamentos liberales. Pasa por socializar y repensar la política desde nuestros cuerpos barriales y comunales, cuando se entiende que la riqueza cultural de eso nuestros lugares de resistencia está en nuestra pluralidad de expresiones y sensibilidades. Dicho de otra manera: en la América urbana tenemos que ser capaces de que la nocturnidad *de nuestra noche nos sirva de sábana...si te perdiste hermano encuéntrate a ti mismo* (Rubén Blades con Calle trece. La perla)

#### - **Bibliografía**

BENJAMIN, W. (1990) *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. España: Taurus.

ESCOBAR, A. (1996) *La invención del tercer mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

KUSH, R. (2000) *Obras completas*, Tomo I. Rosario: Editorial Fundación Ross.

OSPINA, W. (2006) *América mestiza*. Bogotá: Editorial Aguilar

ROMERO, J. L. (2001) *La Ciudad y las Ideas en América Latina*. Bs. As.: Siglo XXI Ed.

\_\_\_\_\_ (2004) *La Ciudad Occidental: culturas urbanas en Europa y América*. Bs. As.: Siglo XXI Ed.

ZULETA, E. (2004). *Conferencias sobre historia económica de Colombia*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

#### - **Discografía citada**

Calle Trece con Rubén Blades: La Perla

Calle Trece, Los de atrás vienen conmigo.

## ¿El Derecho a la Ciudad?

Julio César Rubio Gallardo<sup>1</sup>

*Y es que ciertamente uno vive en su casa, es decir, en un lugar construido, con paredes, techos, ventanas y puertas, al que no en vano llamamos vivienda o espacio para vivir, dando a entender de algún modo que lo se encuentra fuera de ella no es exactamente vida. Ese hogar que se espera se convierta en una vivienda es el lugar de las certidumbres que, desde hace mucho menos de lo que se piensa, se levanta contra el temblor crónico de la vida pública. Manuel Delgado*

Asistimos en la actualidad a sociedades cada vez más urbanizadas, sociedades donde las ciudades adquieren mayor protagonismo como instituciones socializadoras totales; es decir, como construcciones sociales, económicas, políticas y culturales que se estructuran estructurando el mundo contemporáneo. Si bien las ciudades han jugado en la historia, con mayor o menor grado este papel, son las llamadas *ciudades modernas* el referente y ejemplo de esta centralidad societal más cercano. Ciudades que en su proceso histórico han ido consolidándose desde sus orígenes ligadas al proyecto moderno y al capitalismo de factorías; incluso en modernidades tardías como en Latinoamérica (ciudades burguesas y masificadas como las denominara José Luís Romero), que terminaron por ser expresión de las sociedades que la

---

<sup>1</sup> Lic Ciencias Sociales, Docente catedrático Departamento de Geografía - Fac de Humanidades Universidad del Valle. Membro Grupo de Investigación Interinstitucional Pirka: Cultura, Políticas y Artes de Hacer. Las ideas del texto hacen parte de los diálogos-debates en la Escuela de Gestores de Ciudad–Asesoría de Participación Ciudadana y Políticas Públicas, Alcaldía de Santiago de Cali, con líderes comunitarios y sociales, se ha intentado una síntesis y puesta escritural de algunos asuntos de interés. E-mail: juliocgallardo@yahoo.es

emergencia del capitalismo y el proyecto ilustrado engendraron, siempre con sus debidos matices socio-históricos. Pero también ciudades signadas por la violencia, la inseguridad y formas de con-vivencia que aún y a pesar de lo caótico que pareciese ser la vida urbana, emergen como co-relato paradójico-paródico de la ciudad ilustrada y moderna.

Así, el proyecto de libertad y secularización del mundo social; de progreso y dominio de la naturaleza; de desarrollo científico y emergencia de la razón categórica, se expresarían en la configuración de las ciudades no sólo como imagen de un mundo libre y desencantado de los poderes tradicionales, sino como realidad de un modelo social que tenía como expresión de su expansión económica, fundamentalmente, las contradicciones, problemáticas y exclusiones propias de un modelo de acumulación que privilegió el capital, por encima de la sociedad como entramado humano y político. Las ciudades modernas serían, en tal sentido, expresión conflictiva de un mundo profundamente tensionado entre sus ideales de modernidad y su realidad de exclusiones tras el modelo económico de modernización. Dicha conflictividad se expresaría en la construcción y vivencias urbanas que no cesarían de transformarse, e incluso de agudizarse en la actualidad, tal como aparece en los diversos conflictos urbanos que expresan un reclamo o desencanto de la promesa moderna de igualdad, fraternidad y solidaridad.

Pero ha sido el signo de la globalización el escenario contemporáneo de desarrollo del capitalismo y sus contradicciones, escenario donde las ciudades redimensionan su centralidad económica y política bajo los efectos de la transformación del capital y el trabajo, y en el caso particular de Colombia, por los efectos del conflicto armado que no cesa de incidir en las urbes<sup>2</sup>. Igual, fenómenos como la desindustrialización de las ciudades y la aparición de extensiones metropolitanas; la emergencia de

---

<sup>2</sup> Es muy significativa la co-relación que existe entre el proceso acelerado de urbanización del país y el conflicto social y armado que durante más de cincuenta años se ha padecido, indicando que hechos sociales como el desplazamiento forzado, migraciones por necesidades básicas insatisfechas o despojo de tierras a los campesinos, tienen efectos evidentes sobre la conflictividad urbana y las políticas de gubernamentalidad que las instituciones asumen.

las sociedades-ciudades de los servicios como efecto de la tercerización de la económica; los masivos desplazamientos de gentes a la ciudad por el conflicto armado y social; las grandes cifras de muertes violentas en riñas y conflictos sociales, familiares y de narcotráfico; la urbanización de la guerra; el rebusque de gentes en calles y semáforos en economías informales y la infinidad de desempleados, junto a la estratificación socioespacial que todo ello produce, hacen de la ciudad una “síntesis” de situaciones no resueltas históricamente e interpeladas por nuevas demandas del sistema mundo capitalista. Lo cual produce una cartografía de ciudades en movimiento, conflictivas y de refugio desesperado de los que apenas llegan y de sus “nativos”, como expresión de un escenario-contexto convulsionado entre rebeldías y empatías, exclusiones e inclusiones, órdenes y emergencias de lo social.

Pero, ¿qué “indicador”, motivo o acontecimiento histórico serviría para comprender este movimiento desenfrenado de la vida en las ciudades?. Una vía de entrada es reconocer que un fantasma recorre el mundo: el fantasma de la *urbanización*. Este podría ser el indicador o movimiento histórico que resuma uno de los rasgos de la actualidad mundial, teniendo en cuenta que esa densificación poblacional y expansión o concentración territorial que las ciudades están padeciendo, expresan de la misma manera su conflictividad social. Según cifras oficiales, son alarmantes los niveles de crecimiento urbano que se vienen presentando. En un estudio de Naciones Unidas del año 1999, sobre el estado de la población, se argumenta que

La creciente urbanización es resultado, casi por partes iguales, de los nacimientos en zonas urbanas y del continuo desplazamiento de personas desde las zonas rurales. Esas fuerzas también están estimulando la dispersión de las zonas urbanas, a medida que los que eran asentamientos periurbanos quedan incorporados a las ciudades aledañas y las ciudades secundarias, vinculadas comercialmente con centros urbanos de mayor magnitud, van aumentando de tamaño. En los países en desarrollo, la proporción de personas que viven en ciudades casi se ha duplicado desde 1960 (desde menos del 22% hasta más del 40%),

mientras que en las regiones más desarrolladas, la proporción ha aumentado desde el 61% hasta el 76%. Hay una asociación sustancial entre estos desplazamientos de la población desde el campo hacia la ciudad y las disminuciones en el tamaño medio de la familia.

Entre las regiones en desarrollo, Asia y África son las menos urbanizadas (menos de 38% cada una). La región de América Latina y el Caribe es urbana en más de un 75%, proporción casi igual a las de Europa, América del Norte y el Japón (todas las cuales tienen proporciones de entre 75% y 79%). Según las proyecciones, la urbanización ha de continuar hasta bien entrado el próximo siglo. Se prevé que hacia 2030, vivirán en ciudades casi 5.000 millones (61%) de los 8.100 millones de habitantes del mundo. En las regiones menos adelantadas, la población será urbana en más de un 57%. América Latina y el Caribe tendrán un porcentaje mayor que el de Europa de residentes en ciudades (Naciones Unidas, 1999).

Pero, ¿qué nos dicen estas cifras y proyecciones de cara a la construcción de subjetividades urbanas, del acto de habitar y de con-vivir en las ciudades?. Que más allá del número de personas asentadas en las urbes contemporáneas, la urbanización implica y potencia una forma de encuentro social que quiebra, en considerable proporción, esas viejas formas de sociabilidad que las comunidades habían construido desde sus cercanías geográficas y afectivas; la importancia del número se traduce en aquello que en los años setenta José Luís Romero llamó la masificación de las ciudades, donde “cambió la fisonomía del hábitat y se masificaron las formas de vida y las formas de mentalidad”. Al igual que en la actualidad este proceso fue producto de una considerable

Explosión demográfica y éxodo rural (que) se combinaron para configurar un fenómeno complejo e incisivo, en el que se mezclaba diabólicamente lo cuantitativo y lo cualitativo, cuyo escenario serían las ciudades elegidas para la concentración de esos inmigrantes desesperados y esperanzados a un tiempo...

Pero nadie quiere renunciar a la ciudad. Vivir en ella se convirtió en un derecho, como lo señalaba Henri Lefebvre: el derecho de gozar de los beneficios de la civilización, a disfrutar del bienestar y del consumo, acaso del derecho a sumirse en cierto excitante estilo de enajenación (Romero, 1973: 204)

Así mismo, esa explosión demográfica tiene una contracara en la explosión de conflictos y problemáticas sociales (desempleo, inseguridad, desplazados, pobreza y demás). Problemas que son evidentes y recurrentes y que han ayudado a construir, junto a los medios de comunicación, políticos de turno y ciertos intelectuales, una mirada apocalíptica y catastrófica de la urbe: *la ciudad como barbarie ingobernable*. Dicha mirada a la postre se ha vuelto autojustificadora de dos tendencias que animan la planeación y la gobernabilidad de la urbe actual en Colombia: de un lado, la ciudad debe ser intervenida físicamente (macroproyectos urbanísticos) para mejorar la convivencia producto de un otro aspecto-imagen arquitectónico y urbanístico, supuestamente más amable y ordenado de la ciudad, que casi causalmente mejora la convivencia urbana<sup>3</sup>; de otro lado, al insistir en la urbe como catástrofe, su gobernabilidad queda reducida a propuestas remediales e hiperfocalizadas que reproducen los estigmas de peligro en ciertos sectores sociales y lugares de la ciudad, justificando las políticas llamadas de seguridad y convivencia (control social) por encima de proyectos de cultura ciudadana y participación política. Es decir, inversión en ornato y normalización de poblaciones “vulnerables”, “ociosas” y/o “peligrosas”.

En este orden de ideas, nuestras ciudades modernas padecen y se trasforman en una conflictiva vida urbana. Pero estas ciudades de igual

---

<sup>3</sup> Son muy llamativas las campañas de los gobiernos locales para justificar megaproyectos urbanísticos, particularmente de movilidad urbana, al plantear que mejorando el transporte público, con una intervención estética de dichos proyectos en el espacio público (parques, plazuelas, ornato, flora), se tendrá una mejor convivencia y sentido de pertinencia en y por la ciudad. Dejando de lado la importancia que la velocidad para el capital a la hora de su circulación y del negocio del transporte como bien público.

manera son *instituciones paradójicas*, ya que si bien engendran, reproducen y recrean los más disímiles y desgarradores conflictos, son también una suerte de opciones libertarias, acciones colectivas y proyectos sociales, políticos y culturales; la ciudad no es, a pesar de su condición conflictiva, un versículo apocalíptico del final de la historia, el desencanto y la muerte. “Las ciudades son un conjunto de muchas cosas: memoria, deseos, signos de un lenguaje; son lugares de trueque, como lo explican todos los libros de historia de la economía, pero esos trueques no son solo de mercancías, son también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos”, escribe Italo Calvino en sus *Ciudades Invisibles* (Calvino, 1995: 15). Indicando que la condición paradójica complejiza y saca de reduccionismos la mirada sobre nuestras ciudades, y nos ubica en interrogantes más comprensivos y heurísticos. Entender y asumir a la ciudad, en tanto institución y vivencia paradójica e incluso paródica, ha de enfrentar la noción de conflicto que la recorre, no como fatalidad, desgarramiento perpetuo e infierno apocalíptico, sino, y por el contrario, la idea de conflictividad misma de la ciudad debe eclipsar los discursos que sobre la práctica urbana la reducen al imperio del caos o la mal denominada anarquía.

El conflicto es la cara de Jano tatuada de incertidumbres, tristezas y desasosiegos, como, y a su vez, potencialidad creadora de la ciudad y la vida urbana misma. No debemos desconocer la complejidad de las violencias y fracturas sociales que se padecen, pero no debe ser pretexto para animar una lectura de la ciudad como anti-ciudad, como cuadro patológico. La ciudad son las cartografías conflictivas (desgarradoras y potenciadoras) que se engendran cotidianamente. De ahí la idea de continuar el trabajo de pensar *en* y *desde* ellas, quizás como derecho inalienable. Hacerlo supondría abordar algunos de los asuntos que atraviesan la reflexión y el habitar en la actualidad, como lo son la *política*, *la democracia* y *el desarrollo*, como parte de un conjunto más grande de temas, pero estos muy recurrentes en discursos y agendas sociales y gubernamentales. Por ello, discutir, imaginar e intentar construir la ciudad del presente y del porvenir es pensar críticamente en estos tres aspectos o situaciones, de otras posibles, que nos permitan ir dibujando el horizonte de un pensamiento urbano alternativo al actual orden de las

cosas. Es decir, recuperar el sentido político y deliberativo que la *polis*, en un sentido amplio, generoso e incluyente, nos pueda ofrecer; un sentido que entrega a sus habitantes, pobladores o ciudadanos un poder transformador o emancipador como lo propone Boaventura de Sousa Santos (2003). Obviamente que ese poder solo es posible si ellos y ellas, pobladores y ciudadanos, así lo deciden y asumen (asumimos) como un camino para la acción política. Entonces, los tres asuntos para pensar la ciudad, y que aquí se presenta un esbozo, son: *la seguridad, el desarrollo y la democracia*.

### **-Más allá del chivo expiatorio**

La democracia es débil porque nos da temor atrevernos a decidir por nosotros mismos, por lo cual existe *un otro* que termina decidiendo por mí, por acción u omisión, y ello da tranquilidad. Una afirmación tan radical, pero incitadora en Estanislao Zuleta (1995), suena e invita a múltiples preguntas sobre la vida urbana y sus formas de hacerse y hacer ciudadanía, sobre todo cuando los temas de la participación en agendas, procesos o prácticas institucionales, señalan una profunda desconfianza en y del pacto democrático. Para el caso colombiano tenemos una de las democracias más antiguas del continente, pero también uno de los índices de desconfianza institucional más preocupantes y, por tanto, de ciudades que se tejen y transforman en mundos informalizados o redes comunitarias que agencian poderes locales sin incidencia global. Pero junto a esta debilidad, nuestras ciudades se están convirtiendo en fuentes de *miedo* y, por tanto, de exigencia de *seguridad*. Esa ciudad apocalíptica y catastrófica tiene, entonces, como uno de sus componentes el miedo; un miedo que tiene una doble función: de un lado, ese miedo es un miedo construido y reproducido por los medios de comunicación, ong's y algunos intelectuales, muy atentos a la cifras estadísticas oficiales y a la voz de los representantes del orden y la gobernabilidad, que terminan exagerando y repitiendo ciertas problemáticas urbanas hasta el punto de instalar como imaginarios algunos llamados problemas y ocultando otros. Ese juego que Pierre Bourdieu llamó el *ocultar mostrando* que ejecutan los periodistas y promueven los medios (1996), por ejemplo,

sobre el tema de la violencia urbana donde la repetición ha sido que los focos de ella están en los sectores populares y ocultan las relaciones evidentes de esta con los estratos altos y ciertos lugares *in* de la ciudad; o seguir *racializando* esa violencia en poblaciones afrocolombianos o, como diría Rubén Blades, en personas de color extraño (1978).

El miedo es, en este sentido, un régimen de representación que orienta la gobernabilidad de la urbe, ligando o relacionado los asuntos del miedo, la inseguridad/seguridad y las poblaciones, sujetos e identidades que dan carne a ese régimen. De ahí que el miedo, producto de las representaciones de violencias, termine reducido y reduciéndose a unos sectores sociales y lugares específicos de la ciudad que siempre viven la operación rastrillo y los toques de queda. Una ciudad que le teme a los alcances del conflicto armado y a las distribuciones territoriales que los actores hacen de ella, donde el silencio y las adhesiones reemplazan a la calle y la esquina como espacios de socialización. Un miedo que ha terminado agrandándose cuando las fuerzas, antes ilegales, terminan recibiendo todo aval para controlar y definir los rumbos de lo que antes parecía ser canto a la autogestión y autoconstrucción de lo que antes fueron las fundaciones los barrios. Ese miedo, que a su vez todo lo justifica siempre y cuando nos saque de la ola terrorista y nos defienda de ese otro amenazante sin importar las consecuencias, anima una lógica de gobierno policial que hace de suyo, de su eficacia, inventar e ir tras el chivo expiatorio: en los años setenta los insurgentes; en los años ochenta jóvenes, homosexuales, habitantes de la calle; en los años noventa los vulnerables y en riesgo; en el nuevo siglo cierta conjunción de lo anterior.

Pero también es importante resaltar cierto tufillo negativo, desde esta idea de miedo, con relación a los espacios públicos de la urbe (plazas, calles, parques), que sin querer desconocer la inseguridad o el robo que se presentan en ellos, son nombrados como peligrosos y en su lugar se promueve la vivencia en los *shopping center*, como reemplazo de los otros. Porque valga decirlo, una de las razones de ese auge de esos centros comerciales está soportada en esa idea de *seguridad*, sin olvidar la tendencia a la tercerización de la economía y al flujo del dinero (lavado) que en la ciudad habita y estos centros, en ocasiones, tramitan. Así, cuando la urbe es fuente de miedo los muros se levantan, las casas se

llenar de rejas y las unidades residenciales aumentan, siempre bajo el impulso informativo de que definitivamente son miedos que no tienen cura y que por ello habitar la ciudad es transitarla instrumentalmente de la casa al trabajo; es mejor mirarla por TV. o por periódicos, y que la vida pública sea entregada a los políticos de turno y a los más arriesgados. El espacio público ha terminado colonizado por el régimen de representación de la inseguridad.

Miedos que también se han traducido en cierta purificación o asepsia de este espacio. Bien podría decirse que la idea de recuperar ese espacio pretende un ornato mucho más agradable, ordenado y amable, pero si bien ello puede ser cierto, también lo es que los habitantes de la informalidad económica, social y política que han convertido ese espacio en su hábitat, se han vuelto nuevamente peligrosos, no sólo por su presencia, sino por la economía que representan. Son muchas las denuncias de comerciantes que pagan para sacar a los vendedores informales, sin preguntarse qué ese miedo que el ambulante representa, para él tiene que ver con preguntas sobre la economía del país, sobre un país que depende de una informalización creciente de su economía. Pero he ahí una paradoja: se quiere sacar del espacio público al informal, pero ciertas multinacionales y empresas nacionales los necesitan para publicitar y vender sus productos, sin un halo de responsabilidad. El semáforo es el mejor ejemplo de este asunto. Lugar poco ortodoxo de venta de productos transnacionales o de grandes empresas nacionales que, producto de la lógica del mercado, terminaron haciendo uso – vía intermediación – de estos espacios, siendo una vitrina con trabajadores informalizados de sus productos. Pero cuando dichos sitios se llenan de gentes y no terminan siendo regulados por la asepsia del ordenamiento urbano, vuelve el contemporáneo derecho de la seguridad

Es el momento de entender que luchar contra la inseguridad cuesta y que, al tiempo en que se le exige a la nación que tome en serio la seguridad urbana y aporte lo que le corresponde, el Municipio de Cali se comprometa en incrementar significativamente los recursos que destina a la seguridad. Y lo más importante, definir y liderar, junto a la Policía, una estrategia que le permita a la ciudad superar la zozobra actual y recuperar la tranquilidad y la convivencia (Periódico El País, 2006: 21).

Pensar en las ciudades evoca, en este sentido, de manera casi inmediata, una imagen de conflictos de diferente orden que se tejen entre las demandas sociales de derechos, las lógicas de exclusión y las prácticas de violencia que acechan y se reproducen en la vida cotidiana de la urbe. Así, y como referencia, en el año de 1947 el escritor Albert Camus en su obra *La Peste* haría la siguiente sentencia: “Lo más original en nuestra ciudad es la dificultad que puede uno encontrar para morir. Dificultad, que por otra parte, no es la palabra justa, sería mejor decir incomodidad”. Sentencia que resumía esa manera de vida en la ciudad de Orán. Pero así de incomodo o dificultoso podría denominarse la situación que en los últimos años está padeciendo la ciudad de Santiago de Cali a propósito del tema de *criminalidad, violencia y seguridad*, y, por antonomasia, de *convivencia*. Al punto de tener en el mes de febrero del año 2004 el fin de semana más violento del mundo, por encima de Sao Paulo o Nueva York. Situación que obligó a la administración municipal a tomar medidas que lograsen aminorar dicha realidad; así como Cali, también Medellín y Bogotá.

Al ser la ciudad ese lugar promotor y receptor de esa diversidad de conflictos, los gobiernos locales han optado por diseñar programas que intentan aminorar la conflictividad e ir creando un clima propicio de gobernabilidad y convivencia. Dentro de estos es muy usada y conocida la idea-propuesta de la *cultura ciudadana*. Formula<sup>1</sup> que se ha hecho popular y a la cual se le adjudican variados logros al respecto y que, obviamente, se invita a reproducir algunas de sus estrategias en las diferentes ciudades del país. Pero aún y a pesar de la implementación de los llamados programas de *cultura ciudadana*, la conflictividad urbana continúa su rumbo e incluso en algunas ciudades, tiende a ir en aumento, así en ocasiones los índices epidemiológicos den ciertas alegrías a la administración de la ciudad<sup>1</sup>. Pero si bien se han diseñado y puesto en marcha varios dispositivos de seguridad y prevención de la criminalidad, estos ameritan cierta lectura crítica a propósito de su eficacia a la hora

---

<sup>1</sup> Baste decir que en los últimos años se ha hecho evidente la problemática de la seguridad y la convivencia en la ciudad. Incluso con traslado del centro de mando nacional de la policía a Cali y el cambio de comandante local.

prevenir causas de esta situación, de sus posibles errores de enfoque en la comprensión de la realidad criminal y de los desarrollos de la política de seguridad democrática<sup>2</sup>. Sobre todo cuando cierta idea o imaginario sobre y de la ciudad termina por hacer de ella y sus problemáticas y conflictos, una representación unívoca y estática de la vida urbana: la ciudad es violenta y por tanto toca atacar las fuentes que la producen. Pero en este punto emerge una de las dificultades centrales de estas políticas, cierta incapacidad de descifrar las lógicas de violencia que generan y se mueven en la urbe, lo más fácil ha sido ligar violencia, terrorismo e insurgencias, o sino, violencias juveniles populares.

Estos son los sujetos o actores directamente implicados y se identifican los barrios, construyendo una cartografía antropológica y geográfica evidente para cualquier accionar institucional, pero débil para comprender las violencias, seguridades y convivencias. Ligado a esto, no se nos debe olvidar que esos miedos también tienen su origen en esas personas que, metafóricamente, Rubén Blades llamó *niños de color extraño*. Los miedos de nuestras ciudades han dado lugar a prácticas racistas que poco se comentan y se ocultan, pero cuando se miran las cifras de empleos, vacantes o ingresos al mundo institucional dicha variable (negro, afrocolombiano, afrodescendiente e indígena) señalan la posibilidad o no de la movilidad social. Lo cual promueve lo que Amin Maalouf llamó las *identidades asesinas*, cuando advertía que *el miedo puede llevar al crimen a cualquiera*. Así, el miedo no es al “duende” o la “patasola” – leyendas populares – como en antaño, es un miedo potenciado al máximo sobre las problemáticas urbanas, un miedo que hace de la ciudad un laberinto sin salida, si logra que sea él el único habitante de la urbe. Pero un miedo que es justificador de una incesante política de seguridad o, como podría llamarse también, de una administración de la inseguridad. La anterior representación confunde o iguala los conceptos de *violencias, conflictos, seguridad y convivencia*, bajo la fórmula de menos muertes violentas igual a seguridad ciudadana.

---

<sup>2</sup> Es importante recalcar que las dos últimas administraciones de Cali ha hecho eco explícito de esta política nacional, que privilegio por encima de acuerdos y pactos ciudadanos, prácticas de control policial y acciones represivas para la normalización.

El anterior enfoque medicaliza la ciudad y la hace objeto del efectismo estadístico, policivo y mediático, cuando de dar cuenta de la situación se trata. De ahí que la figura que invade los medios sean las notas que nos hablan de menos muertes violentas, como signo de que nos encontramos seguros y podemos convivir. Digamos que ello, de igual manera, señala una tensión entre esas ciudades fracturadas espacialmente, divididas socialmente, diversas culturalmente y sociopolíticamente móviles en sus 'afectos' electorales y escasas en sus proyectos de largo plazo. Así, el escenario es profundamente complejo en la conflictividad que él encarna y en las posibles rutas de salida que se puedan imaginar, una complejidad que para nada debe ser entendida como un escenario caótico y apocalíptico que justifique un 'no' lugar comprensivo, de un lado, y una acción social no interpeladora, de otro. Si bien pudiéramos decir con Fito Páez que esta es una 'puta ciudad', no por la profesión, sino por la acepción de caos, si preocupa la instauración de un *discurso* que representa a la ciudad y le *inventa* un imaginario que termina por *atraparla* en un lugar inmóvil que es reproducido como justificación de una forma de pensar, administrar y construir la ciudad: el discurso del control policivo, profético y tecnocrático de la violencia urbana y la seguridad policial ciudadana como solución.

### **-El mito de la urbanización**

Junto al tema de la democracia el tema del desarrollo es nuclear para el presente-futuro de las ciudades. El contexto actual señala como tendencia la implementación de un modelo de desarrollo centrado en los intereses que el capital y el mercado, por sí mismos, definen para toda la sociedad. Unos intereses que como dijera Marx transfiguran cada cosa y cada persona en mercancía, los despoja de otros atributos socioculturales y políticos y los coloca en el centro del torbellino de la oferta y la demanda. Ese modelo de desarrollo es un signo de nuestras ciudades, aumentado por la centralidad que estas ocupan en la era de la globalización o de la transnacionalización, como dijera Saskia Sassen (2003), ya que en la lógica del capitalismo transnacional la ciudades se hacen nodos de esa gran sociedad red descrita por Manuel Castells

(2003), y donde el capital opera a través de las redes tecnológicas, la compra de patrimonios nacionales y los sistemas bancarios, que hacen circular el capital en enormes cantidades y a velocidades alarmantes Pero también requieren de una infraestructura y mano de obra propicia para su funcionamiento, con un rasgo central e importante: la flexibilización del mundo del trabajo y las desregulaciones al movimiento de capitales.

Así, las ciudades son esos nichos estratégicos para el desarrollo del modelo económico, nuestras ciudades hacen parte de esa red y para ello los gobiernos han diseñado programas para transformar urbanísticamente la urbe y disciplinar las ciudadanías en ese proyecto. Por ello la implementación del Transporte Masivo de Occidente – MIO –<sup>3</sup>, los programas de cultura ciudadana y convivencia, o las campañas por la identidad, deben inscribirse en la transformación que la ciudad paulatinamente ha de sufrir para no quedar por fuera de la red, para lo cual la ciudad en sí misma se oferta para atraer capitales (city marketing) y termina siendo regulada, planeada y vivida desde esa lógica mercantil y globalizada. Razón tenía Arturo Escobar (1996) al decir que el desarrollo es un invento, pero es un invento regido por fuertes tramas de poder que lo ajustan a quien lo necesite y tenga la fuerza para imponerlo, incluso a costa de borrar la memoria e inventar la suya propia. La ciudad, en ese sentido, es esa invención del desarrollo en su forma más evidente del ejercicio del poder, donde los proyectos de ciudad han terminado negando aún más la voz ciudadana e imponiendo a toda costa una única idea de ciudad – la ciudad de los servicios, la ciudad de la industria cultural, la ciudad deportiva o aquella otra que “esta remodelando el cielo”, como reza la publicidad del MIO –. Llama la atención el hecho de

---

<sup>3</sup> El MIO – Masivo Integrado de Occidente – es el proyecto urbanístico y de movilidad que ha centrado todo el interés de la actual alcaldía de Santiago de Cali, en parte porque le tocó como obligación operarlo, pero también porque ha hecho de un proyecto de transporte público toda una “ideología” de la gran transformación de la ciudadanía caleña y de una rememoración “cínica” del civismo de antaño de la ciudad. Respetar y aceptar el MIO es condición de bueno ciudadano, pero la contraparte de pago de impuestos, de privilegio de rutas por algunos sectores de la ciudad, de endeudamiento de la ciudad, del monopolio del transporte, se dejan sin debatir, en la búsqueda del sentido de pertenencia y el compromiso ciudadano.

que ese desarrollo, dicen, sea democrático, que es por el bien de la sociedad y el cual nos sacará de la tormenta social en la cual vivimos, como gritan ciertos políticos.

Pero, más de una década de aplicación de dicho modelo en América Latina nos dice que la tormenta aumenta su cauce, lo que ha obligado a muchos a querer parecer políticamente correctos diciendo que se debe cambiar la receta – el Consenso de Washington –, pero cuando tienen el poder o se benefician de él, ya no les parece problemático y consideran que es lo mejor porque no hay nada más. Lo preocupante es, entonces, que tanto la democracia artificial vuelta discurso vacío de participación y el desarrollo centrado en el mercado, terminen siendo verdades naturalizadas e incuestionables como predicen los voceros del fin de la historia. No hay salida, el mundo es esto, la ciudad es esta y punto. Lo otro es luchar contra la corriente a sabiendas de que nos ahogaremos en el intento, dicen los escépticos. Lo cierto es que las ciudades siguen atravesadas, aún y a pesar de intentos diferentes, en el torbellino desarrollista. Como ejemplo, hace pocos meses Santiago de Cali se inauguro otro tramo del transporte masivo, y nuevamente se escucharon las voces que lo elogian como el gran proyecto que cambiara la ciudad, lo cual llama la atención debido al fuerte énfasis que se le ha querido dar al sistema de transporte en tanto agente de un *gran* cambio, no solo físico, sino cultural y político de la sociedad caleña.

Al parecer, ya es costumbre decir que las obras de infraestructura urbana son las agenciadoras de cierta transformación de mentalidad: el paso de una mentalidad tradicional e incluso poco cívica, intolerante y antimoderna, a una mucho más amable, moderna, con mas sentido de pertenencia e incluso más democrática, según dicen ciertos comentaristas y representantes de entidades oficiales sobre los impactos del Masivo Integrado de Occidente. Pero tanto elogio y defensa del sistema de transporte deja muchas dudas, sobre todo cuando lo mismo ha sucedido con otros proyectos de gran envergadura como la Plata Tratamiento de Aguas Residuales (PTAR) o la Avenida Ciudad de Cali, que mas que un cambio positivo de mentalidad y cultura ciudadana, ha desencadenado más endeudamientos, corrupción y obras inconclusas que semejan, bárbaramente, un proyecto de ciudad (anti)democrática, como lo sugiere

el debate que dicho proyecto produjo sobre el traslado de los árboles para construir el masivo de occidente. Pero muchos dirán, sobre el asunto de los árboles y el MIO, incluso citando a Enrique Peñalosa, que “el proyecto de Metrocali es para una centuria, y los nuevos samanes que se planten en ese o en otro sitio de la ciudad solamente tardaran quince años en convertirse en los imponentes árboles que están a punto de morir de pie, y que ojala sean pocos pues yo también amo la bellísima Alameda. Así la cosa no es tan grave” (Potes, 2005: A9).

Esta es una buena muestra del discurso y acción de cierta opinión pública cínica e indolente, que dice amar lo que a la postre ha de ser destruido, que legitima la tala o traslado de árboles por encima de uno de los lugares más hermosos y ecológicos de la ciudad, ya que lo importante es ver pasar los buses articulados sin tropiezo de algún viejo árbol; porque ahora la vejez de la naturaleza es tan peligrosa e inútil como la de los seres humanos en una sociedad del vértigo instantáneo, el espejismo de la eterna juventud y la rentabilidad del capital. Construir en concreto o en obras se hace sinónimo de progreso urbano, así esas obras no funcionen, nos endeuden, agredan el medio ambiente o terminen agudizando la conflictividad social. El fondo del anuncio del corte de árboles en el sur de Cali, es el síntoma de una ciudad que apeló al progreso monumentalista del mercado, el negocio inmobiliario sin control y el cambio físico de la ciudad como signo de un salto ‘civilizador’ que eclipsa las preguntas por un proyecto de ciudad habitable urbanística y socialmente. Y ello como representación de una práctica de administrar las ciudades que hace carrera, como sucedido con el problemático Metro de Medellín y sus dilemas financieros y urbanísticos, a pesar del orgullo paisa; o las dificultades que el actual Transmilenio tiene en Bogotá, donde las ciudades centran sus esfuerzos en resolver la movilidad urbana por la vía de megaproyectos de transporte que terminan definiendo el rumbo estratégico de la planeación. Y lo más sintomático, ahora casi todas nuestras ciudades se dice y comenta, necesitan sistemas de transporte masivo.

Así, Cali ha quedado de esta manera aferrada al tradicional y molesto pensamiento urbano que privilegia la forma ritualizada del ornato, la obra y el asfalto, cual tótem contemporáneo al que se le asignan propiedades

transformadoras en sí y para sí mismo, ya que la sociedad que dice sacralizar transita un camino distinto, como ocurre con la opinión negativa sobre el caso de los árboles, a pesar de que algunos funcionarios, periodistas, intelectuales y autoridades locales no dejan de repetir: ‘el MIO es un proyecto de ciudad y cambiara a sus habitantes’. Pero ¿cuál proyecto de ciudad representa esta osadía (in)-humana de acabar con cientos de años de naturaleza y de una de las zonas más agradables estética y ambientalmente de Cali?. El progreso parece ser la respuesta, un progreso que acudiendo a la racionalidad instrumental de los diseños, de la ciudad panorama de Michel de Certeau (1979) o la ciudad planificada de Manuel Delgado (2002), donde primero se inventan los planos objetivamente elaborados y luego se llevan a cabo sin importar la vivencia histórica y colectiva de las urbes, terminan por hacer de la ciudadanía un rito de su legitimación por la vía impositiva del proyecto, sus consecuencias y apelando a un discurso modernizador de la obra sobre la vida social. Bien diría el arquitecto Adolph Loos, que en ocasiones “el ornamento es un crimen”<sup>4</sup>.

### **-¿Buenos ciudadanos?**

Hace poco el pensador portugués José Saramago lanzaba una advertencia categórica: en este momento en el mundo se están desarrollando infinidad de foros y debates de múltiples temas, pero ninguno de ellos está dedicado o está discutiendo la democracia (2002): ¿qué es la democracia?, ¿en qué tipo de democracia vivimos?, ¿cuál democracia soñamos?. Dicha advertencia vale la pena recuperarla en este espacio y continuar insistiendo en la intención de Saramago y preguntarnos: ¿Estamos discutiendo este asunto, o por el contrario, todos hemos terminado siendo democráticos y en nombre de ella justificamos todo?. Por ejemplo, el diseño urbanístico y vial – enfatizando en la movilidad y los trasportes masivos de las urbes, que se ha instaurado como el gran proyecto renovador de la infraestructura y la

---

<sup>4</sup> Citado por Paul Virilio en *Procedimiento silencio* (2002), ed. Paidós, Barcelona

identidad ciudadana – la nueva ciudad –, pero ¿quién responderá por los sobrecostos de las obras producto de una mala y corrupta gestión?, ¿nuevamente acudiremos al espectáculo de la co-responsabilidad ciudadana para pagar la deuda?, ¿todos seremos responsables de la mala gestión?, como ha venido ocurriendo en varias ciudades del país. No se trata de estar en contra del llamado progreso, cuando este tiene sus razones relevantes, pero ante la sospecha que ha sembrado la forma de administrar las urbes, nos preguntamos entonces, ¿qué es la democracia y la gobernabilidad urbana?

Pero más allá de este ejemplo y de otros que se pudieran recordar, quisiera insistir en este asunto en dos temas centrales: uno de ellos, sobre la estrechez de las democracias representativas, y el otro, sobre una potencialidad de la democracia que es vivida como temor, como heteronomía. Con relación al primer punto, la estrechez de las democracias representativas, que sigue siendo nuestro modelo, así la Constitución diga lo contrario, tiene que ver con la perversidad de la separación artificial entre representantes y representados, sobre todo en democracias débiles, clientelares y fuertemente colonizadas por partidos tradicionales donde la democracia es reducida al sufragio. De ahí que luego de este ‘acto popular’ – el sufragio – el representante se sienta poderoso y termine practicando un ejercicio de poder en su beneficio y en el de sus cercanos por encima de la llamada ‘voluntad popular’. Esas democracias han obturado cualquier intento por pensar un proyecto de ciudad incluyente y participativa. Basta solo intentar responder a la pregunta que se hiciera el urbanista Jacques Aprilé luego de revisar la historia de la ciudad: ¿Quién planifica la ciudad? (1990). En dicha pregunta se concentra un debate sobre el presente-futuro de las ciudades contemporáneas signadas por el torbellino del city marketing, la tercerización de la economía y las violencias sociales y del narcotráfico.

Pero este punto puede sonar a lamento y a una realidad muchas veces criticada y evidente, eso es cierto, pero ella nos lleva al segundo punto y nos impone otra pregunta: ¿Si se conoce esta realidad, por qué las cosas siguen iguales en el tiempo y se repiten como un eterno retorno?. Una posible respuesta, además de las consabidas prácticas de clientelismo, terror, falta de voluntad política y otras más que no dejan emerger el

cambio, tiene que ver con aquella debilidad de la democracia que Estanislao Zuleta señaló: La democracia es débil porque nos da miedo pensar por nosotros mismos, nos da temor decidir sobre nuestro destino y es mejor la comodidad cómplice con otro que decide por mí, ya que ello me libra de la responsabilidad y, además, me da cierta distancia para criticar al otro; esa tranquilidad existencial y política de que no soy responsable de lo que acontece. Quizá muchos/as no estén en ese lugar de tranquilidad que debilita y niega la democracia, pero es más la excepción que la regla en la actualidad. Sin lo anterior negar la diversidad de acciones, movimientos y tácticas ciudadanas, sociales, populares que indican lo contrario, señalando otros rumbos posibles de acción. Pero ese viejo debate de la democracia sobre la libertad y la igualdad, la autonomía y la sujeción, bienestar y mercado, sigue vigente y pertinente.

Ha sido común en los últimos años hacer mención a una '*profunda crisis* de los valores ciudadanos' que inunda las diversas esferas de la vida social, política, económica y cultural de nuestro país. Crisis que han tenido tintes de corrupción, narcotráfico, impunidad, egoísmos e insolidaridades, que no han permitido restablecer los vínculos sociales y políticos que logren hacer creíble y confiable cualquier proyecto que se diga alternativo o, por lo menos, democrático. Unos dirán que las pasadas elecciones son el mejor signo de que esa llamada crisis de confianza y representatividad ha empezado a ser superada, pero lo cierto es que la *desconfianza* en los liderazgos políticos tradicionales, y no tradicionales, aún nos dejan un camino por recorrer, haciéndose más delicado cuando esa desconfianza se expande hacia todas las relaciones sociales. Desconfianza que en ocasiones se traduce en miedo, escepticismo o formas de violencia que pretenden acabar o perpetuar esta situación ahondando en la fractura o disolución del tejido social.

Podría decirse que una situación de fondo de esta llamada 'crisis de valores' es la poca importancia que la *política* significa para la sociedad en la actualidad – una erosión del pensamiento político -, en tanto capacidad de interpretar, interpelar y participar de una acción transformadora de lo social. Ello debido a dos razones, de varias que se podrían mencionar: de un lado, cierto *desencantamiento* de la llamada vida democrática en la cual vivimos, sobre todo cuando se relaciona directamente con el modelo

económico que dice favorecernos. Es innegable que luego de más catorce años de apertura económica y de aplicar una política liberalizante sobre ella, los resultados en términos de reducción de la pobreza, el desempleo, analfabetismo y salubridad dejan mucho que desear<sup>5</sup>, evidenciando que el modelo no ha logrado resolver lo que dijo iba a mejorar. De otro lado, las lógicas de participación que la democracia dice se deben agenciar, han terminado por favorecer los amiguismos, clientelas y demás formas que antes que potenciar la participación la han sesgado a unos cuantos o, en su defecto, ha terminado ejerciéndose por dinero o por presiones armadas. Nos encontramos entonces ante una tensión social de importancia: un vaciamiento del imaginario político y una economía que se preocupa por la estabilidad macroeconómica, la ganancia o rentabilidad. La pregunta que surge es: ¿y lo social, el bienestar, los derechos, dónde quedan, qué lugar ocupan?. Norbert Lechner plateo que

Las imágenes habituales de la política ya no logran dar cuenta de la política “realmente existente”. Dicho en términos más generales: faltan códigos interpretativos mediante los cuales podemos estructurar y ordenar la nueva realidad social. Este desfase es, a mi juicio, el problema de fondo de nuestras culturas políticas... Un rasgo crucial de nuestra época es la erosión de los mapas (políticos, cognitivos y sociales) (1998)

---

<sup>5</sup> Por citar un ejemplo El desempleo en Colombia registró en julio de 2005 una disminución de 1,1 puntos en comparación con julio de 2004. La Tasa de Desocupación –TD– disminuyó del 12,9% en julio de 2004 al 11,8% en julio de 2005, es decir, el número de personas que permanecían sin empleo se redujo de 2.640.786 a 2.461.925 personas. En valores porcentuales, la Ocupación creció del 53,1% al 53,6%. Por otro lado, el empleo de menor calidad medido por el DANE con el indicador del Subempleo, se ubicó en el 33,9%, mientras que el número de subempleados pasó de 6.552.181 a 7.054.441. A nivel nacional, la Tasa Global de Participación –TGP–, que permite conocer el número de ciudadanos que están dentro del mercado laboral, disminuyó del 61,0% al 60,8%. DANE, 2006

A la par de estas circunstancias que enmarcan la llamada crisis y esa situación de desconfianza frente a las instituciones y de desencantamiento de la política, es necesario resaltar que existen otras formas a través de las cuales y en las cuales las gentes deciden desarrollar sus propios procesos de entender, enfrentar, asumir y, quizás, cambiar ciertas porciones del mundo que los agobian. Uno de esos sectores sociales que en su diario vivir y en sus trayectos cotidianos ha ido ideando y construyendo discursos, prácticas y acciones que pretenden reafirmar su propio lugar e interpelar otras lógicas de *ser y hacer* el mundo han sido los jóvenes. Bien pudiera decir que han sido ellos y ellas en muchas ocasiones quienes han hecho de la vida un lugar en disputa y en permanente contradicción. Lo anterior sin pretender negar otros sectores sociales muy activos a la hora de *imaginar otras* formas de existir dignas de sus exigencias y proyectos, como los indígenas o pueblos originarios, ciertos grupos de mujeres y de afrocolombianos. Pero el hecho de reconocer que diversos sectores sociales han ideado o inventado sus formas de representarse a sí mismos y de participar de sus propios proyectos, no quiere ocultar una situación que merece tenerse en cuenta porque es generadora de conflictos, situación que llamare los *distanciamientos*.

Uno de los distanciamientos es la negación entre la institucionalidad oficial y las dinámicas sociales que los sujetos inventan y recrean a diario; distanciamiento no solamente de espacios para diálogos e intentar acuerdos, sino de representaciones o maneras de concebir y entender el mundo. Incluso, esas representaciones llegan a tornarse antagónicas, lo cual aumenta aún más las distancias entre ellas. Uno podría pensar en las relaciones que se dan entre los expertos y la gente del común, entre las tecnocracias institucionales y los agentes de proyectos comunitarios o sociales, entre electores y elegidos, que reafirman lo dicho al inicio, la

debilidad de pensar o imaginar otros caminos, sobre todo cuando la institucionalidad se aferra a su saber experto, a sus cronogramas y objetivos predeterminados, inmodificables y a los cuales el mundo debe ajustarse. Esto no queriendo aplaudir cierto desorden, sino señalando lo férreo, cerrado y poco imaginativo que puede llegar a ser un estilo de pensar, mucho más cuando tiene poder decisorio. Un ejemplo de este tipo de distanciamiento es el tema de la incredulidad sobre la democracia formal y de quienes nos ‘representan’, expresado en los altos niveles de abstencionismo electoral.

Pero si bien se resalta lo férreas que pueden llegar a ser las representaciones institucionales de hacer las cosas y concebir el mundo, también es muy importante reconocer que desde los sujetos sociales, comunitarios, populares u agentes barriales, de igual forma se gesta una representación del mundo que puede llegar a ser tan férrea como la otra y con prácticas excluyentes preocupantes. Lo cual quiere decir que de ambos lados se pueden generar y reproducir unos distanciamientos que conducen al no diálogo, al no debate creativo y proyectivo; esto sin querer justificar que sea necesario siempre crear un consenso y un diálogo armónico, por el contrario, es necesario que en esos espacios de encuentro y diálogo se expresen también los disensos, las diferencias y tensiones que cualquier diálogo encarna. Eso sí, disensos que no profundicen aún más los distanciamientos, a menos que el pensamiento único, autoritario e indolente haga su presencia. Romper este círculo vicioso donde las mutuas exclusiones imponen y legitiman un poder sobre otro, pasa por dos tareas de hondo calado y compromiso: una de ellas es un trabajo a realizar en dos dimensiones importantes de la cuestionada pero hegemónica democracia: i) insistir en preguntarse, como José Saramago, si efectivamente tenemos, hacemos y participamos de una democracia y de qué tipo<sup>1</sup>; ii) trabajar en la democratización, si así se dispone, de las instituciones u organizaciones que se dicen liberadoras,

---

<sup>1</sup> Existen diversas posturas en torno al tema de la democracia, incluso se adjectiva para darle mayor fuerza (democracia crítica Henry Giroux, democracia radical Chantal Mouffe) o se propone democratizar la democracia, como lo sugiere Boaventura de Sousa. El debate está abierto y es interesante e importante en la actualidad política y de cara al futuro de nuestras sociedades y de sus sistemas de gobernabilidad y ejercicio ciudadano.

participativas o emancipadoras, incluidas las propias. Ambas tareas como parte del legítimo derecho de dudar de la democracia que tenemos y como parte de la búsqueda que nos ayude a superar el desenfreno del escepticismo.

Estas preguntas son obvias y quizás de poca importancia, pero a la hora de intentar algunas respuestas la complejidad, la incertidumbre y los asideros ideológicos tambalean o se colocan alertas. No debemos olvidar que nuestro momento histórico hace que “la fuerza de lo necesario aumente incesantemente, mientras que se ha debilitado nuestra capacidad político – cultural de redefinir lo posible y, con mayor razón, lo deseable” (1998); de ahí la importancia de las preguntas. Entonces, una respuesta posible para trascender las formas democráticas que gobiernan en muchas ciudades, donde no se respeta siquiera la definición de diccionario de la democracia y se usa como proselitismo, pasa por emprender un imperativo de la disidencia, una acción pública y un proceso de empoderamiento que nos libere de los temores cómplices y de las conchas íntimas que nos impiden recuperar la *voç* como nos invitara Paulo Freire. Porque recuperar la voz es recuperar la autonomía y es un camino para imaginar proyectos posibles y colectivos. Es cierto que vivimos en democracias autoritariamente constituidas - disculpen la incoherencia lingüística - pero ellas no son un destino implacable e inamovible.

El reto es pensar y construir otra democracia, otra forma de *practicar* la democracia, donde el mundo institucional no defina su movimiento sino que ella misma, la democracia, construya sus formatos, organigramas y gramáticas de cara a un proyecto ciudadano. Cabe recordar las experiencias de los presupuestos participativos y gobiernos alternativos en diferentes ciudades del continente, como una posibilidad o ejemplo de trascender y mejorar nuestra vida democrática, teniendo en mente, eso sí, el identificar los obstáculos y límites que esas experiencias de corte participativo nos dejan como aprendizajes.

## - Coda

Esto se señala porque pensar sobre lo que hacemos, somos, proponemos e imaginamos, desde una perspectiva autocrítica, hace darnos razones para cambiar y progresar en nuestros propósitos. Bien lo ha señalado Cornelius Castoriadis hablando en su contexto y de la democracia: “la parte central de nuestra herencia radica en la creación de nuestras instituciones; podemos y debemos cambiarlas si lo consideramos necesario... (pero) para brindar instituciones a un pueblo, es necesario, en primer lugar, cambiar los hábitos, los *sitten*, las maneras de ser de este pueblo. Sin un cambio semejante, las nuevas instituciones son inútiles y ni siquiera pueden funcionar. Pero, precisamente, las nuevas instituciones son necesarias para modificar estas maneras de ser, estos hábitos” (Castoriadis, 2002). El autor señala la tensión y el reto del cambio, no basta con pedir cambiar lo institucional, ello trasciende hacia el cambio de los sujetos mismos y la construcción de instituciones que, igualmente, agencien el proceso transformador.

Otro camino es pensar y construir la ciudad posible, aquella sólo posible si logramos rearmar el mapa de la democracia, los miedos y el desarrollo a nuestro favor. Ciudad posible si asumimos el reto de caminar pensando la ciudad como un imperativo disidente y propositivo de otra ciudad por-venir y cotidianamente inventada. La ciudad es nuestro ahora lleno de desarraigos y desventuras, pero ¿cuál proyecto humano ha estado exento de ellas y no por eso han claudicado de imaginarse el mundo distinto?. Razón tenía Mario Benedetti: *Latiré en tus latidos ciudad huella*. Sí, esa huella que somos nosotros y que sólo será imborrable cuando creamos y defendamos la ciudad que nos habita y habitamos.

## -Bibliografía

- BLADES R., “Plástico”, en: *Siembra* (1978), LP, Sello Fania, Venezuela
- BOURDIEU P. (1996) *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- CALVINO I. (1999) *Las ciudades invisibles*. Siruela
- CASTELLS M. (2003) *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Tomo 1 La sociedad red*. Fondo de Cultura Económica.

- CASTORIADIS C. (1999) “Herencia y Revolución”, en: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, ed. México: Fondo de Cultura económica, 2ª edic. Español, 2002
- DE CERTEAU M. (1979) *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer 1*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE SOUSA SANTOS B. (2003) *La caída del Angelus Novas. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ed. ILSA, Universidad Nacional.
- DELGADO M. (2002) *Disoluciones urbanas*. Medellín: ed. Universidad de Antioquia.
- Editorial *Periódico El País*, Noviembre 21, 2006, Cali
- ESCOBAR A. (1996) *La invención del tercer mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. ed. Colombia: Norma.
- LECHNER N. (1998) “Cultura política y gobernabilidad democrática” *Revista Foro*, No 33, ed. Foro Nacional por Colombia, Bogotá.
- POTES J. R. (2005) “Los árboles mueren de pie”, en: *Periódico El País*, Cali, 30 de Junio, 2005,
- ROMERO J. L. (1973) *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. ed. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- SARAMAGO J., “El premio nobel Jose Saramago en Bogotá. Indignado” *Revista Número*, No 44
- SASSEN S. (2003) *Los espectros de la globalización*. España: ed. Fondo de Cultura Económica.
- VIRILIO P. (2002) *Procedimiento silencio*. ed. Barcelona: Paidós
- ZULETA E. (1995) *Educación y Democracia. Un campo de combate*. Cali: ed. Fundación Estanislao Zuleta.

# Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias<sup>1</sup>

José Luis Grosso<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Este texto es resultado de investigación de la Línea *Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos en contextos interculturales poscoloniales*, coordinada por el autor, en el Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina; específicamente del Proyecto de Investigación Mapas y mapeo de las configuraciones de la acción colectiva en sus luchas simbólicas, Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Estudio de Caso 1: Un estudio comparativo entre la Minga de Resistencia Indígena y Popular en Colombia y movimientos sociales y políticos en Catamarca y Santiago del Estero, Argentina: música, socialidad y movilización, en ejecución, 2009-2012; y del Proyecto de Investigación Gestión Ambiental en Comunidades Indígenas de la Provincia de Catamarca, PICT2005 35295, FONCyT, UNCA, en ejecución, 2008-2012.

<sup>2</sup> Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas. Línea de Investigación Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Universidad Nacional de Catamarca. Facultad de Humanidades. Argentina. E-mail: jolugros@gmail.com



Vecino de la Asamblea El Algarrobo de Andalgalá, Catamarca, Argentina, se interpone al paso de un camión de la Minera La Alumbreira, Febrero. Registro realizado por vecino del lugar

*Muchas personas se atienen hoy al estilo de pensar de las ciencias (...) porque uno quiere mantenerse alejado de otras personas —éste es el motivo objetivo del deseo de objetividad. Paul Feyerabend. Adiós a la razón.*

*El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos. Michel Foucault*

Un problema es encontrar la escritura: su modo, su manera, su tacto... ¿cómo escribir *lo abrupto del sentido en la gesta popular, cotidiana y revolucionaria*? ¿Cómo hacer un *materialismo histórico* que agencie *lo cultural* sin someterlo a la continuidad narrativa, a la hilación conciliadora del *lógos* que expropia la *fuerza-de-sentido* del *discurso de los cuerpos*? Búsquedas de una *semiopraxis crítica*.

**Caminata por la vida**, Andalgálá, 4 de Septiembre de 2010.  
Escribe Nadia Larcher.

Los sonidos de los tambores, los alaridos de las mujeres andalgalenses, los aplausos, los gritos, los cantos, la fuerza concentrada en un “¡FUERA AGUA RICA!” Redoblantes, pitos, ollas viejas tocadas con intensidad, botellas cargadas de arena, bocinas de autos estacionados en la plaza, motos, silencio, un grupo de niñas que cantaba con su voz aguda un cantito que inventaron los chicos de la asamblea...

Recuerdo los sonidos de la caminata del 4 de septiembre, recuerdo todos los sonidos y la euforia con que fueron generados.

Las caminatas siempre comienzan un tiempo antes de la hora estipulada. Porque empezamos a caminar desde nuestras casas para convocarnos en la plaza. Porque nuestra mente y corazón empiezan a marcarnos otros ritmos y llegamos, cada uno desde su hogar, con ritmos distintos: algunos con mucha alegría, otros con miedo, otros sintiendo tanta esperanza que rebalsa el pecho.

Ese sábado del 4 nos fuimos convocando de a poquito y, mientras los andalgalenses llegaban, se fue armando espontáneamente una asamblea en la que empezamos a hablar algunos temas que nos tenían preocupados. Entre ellos: ¿Cómo realizar la caminata?; y si era prudente ir hacia las oficinas de Agua Rica donde se había apostado un escudo humano de desempleados.

Se decidió, entre lágrimas, que no era prudente. Había muchas mujeres y niños, y los hombres no estaban dispuestos a arriesgar la integridad de ninguno de ellos, de ninguna persona que fuera a la caminata. Se haría en paz y caminaríamos como siempre, motivados, impulsados y fortalecidos por nuestros cantos, nuestras consignas, nuestro amor por esta tierra.

Luego de la asamblea y de las palabras de doña Ramona, una viejita de Amanao que nos dijo a todos que esto ya no era por nosotros: “esto es por nuestros hijos, por los niños que vienen”, iniciamos (seguimos) caminando.

Como siempre, se despliega una bandera argentina gigante y los vecinos la toman de los lados y la llevan así en toda la caminata. Otros vecinos levantaron pancartas y carteles, otros comenzaron a tocar sus tambores. Uno de los hermanos Flores desplegó una enorme wiphala y todos esos colores nos cubrieron. Había fiesta, estábamos todos festejando. Hombres, mujeres, niños y ancianos... todos ahí.

La caminata consiste en recorrer las calles que rodean nuestra plaza 9 de Julio. Ese día, como en otras convocatorias, la marcha alcanzó tres cuadras de largo. Pero la cantidad no era lo más importante, lo que estábamos sintiendo en nuestros corazones era lo que nos importaba.

En algún momento de la caminata me crucé con Meca, una amiga de la asamblea. Meca cantaba con tanta euforia que nos contagió a todos: “*no Agua Rica, no pasarán, / le dice basta el pueblo de Andalgala, / olé, olé, olé olá...*” ¡Meca cantaba con tanta fuerza!... todos cantamos con ella. En otro momento me crucé con un grupo de jóvenes que con voz firme gritaban “*Fuera Agua Rica, / viva Andalgala*”... los tambores sonaban siempre...

La caminata, por primera vez, se hacía dando tres vueltas a la plaza. Recuerdo que las primeras caminatas sólo se hacían dando una vuelta, luego fueron dos, y ahora, por primera vez, eran tres. Nadie quería dejar de caminar, ninguno quiso guardar las banderas cuando dimos la segunda vuelta, así que se decidió emprender una tercera.

Al volver a nuestro punto de encuentro habitual, el mástil de la plaza, se habilitó el micrófono y los vecinos pudieron hablar. Y las palabras fueron todas de emoción. Los vecinos utilizan ese espacio para contar... ellos nos cuentan, y así vamos sabiendo todo lo que estamos sintiendo y vamos entendiendo quién necesita un abrazo un poquito más fuerte que otro.

Luego de las palabras de los vecinos, se proyectaron documentales y videos en nuestra “televisión pública”. A falta de medios que cubran nuestras acciones, no nos quedó otra que usar

nuestra plaza como televisión, donde transmitimos todas nuestras experiencias y así las compartimos con todos...

La euforia no se apagaba. Estábamos todos muy emocionados y las lágrimas se nos escapaban en todo momento. Luego de los videos se organizó otra asamblea, donde se propusieron nuevas acciones y se discutieron posturas e ideas que fueron surgiendo.

La asamblea popular terminó y, poco a poco, cada uno de nosotros emprendió la otra parte de la caminata: la de volver al hogar. Como con algunos vecinos vivimos cerquita, nos vamos conversando juntos acerca de la caminata: “*éramos muchos, por suerte*”, “*qué alegría que hayamos venido tantos*” y *cuántos otros comentarios...*

Así, de a poquito, nos vamos de la plaza, pero sólo físicamente, porque nuestra fuerza, nuestras ganas de vivir, nuestro amor por el pueblo y por los hijos se quedan dando vueltas infinitas a la plaza, quedan en el aire, quedan en las plantas, quedan en el viento y desde ahí se hace eco en nuestros corazones dolidos...

**Caminata por la vida**, Andagalá, 6 de Noviembre de 2010.

Escriben Gonzalo Reartes y José Luis Grosso

Sonidos mezclados, entre sí y con pasos, voces y golpes, acordes que suben las enredaderas y anudan las manos del colectivo.

Hasta podría denominarse como ruidos a esos sonidos, pues cada uno interfiere a los otros. Cada sonido se vuelve ruido para otro.

En medio de la marcha popular, una voz de mujer grita y canta consignas por un altavoz y se arma un diálogo:

*¡Fuera la minera contaminante!*

*¡FUERA!* -responde la marcha.

*¡Fuera los gobernantes corruptos!*

*¡FUERA!*

*¡Fuera los represores!*

*¡FUERA!*

*¡Viva Andagalá, viva la vida!*

*¡VIVA!*

*El agua*

*¡NO SE TOCA!*

Todos:

*¡OLÉ OLÉ, OLÉ OLÁ,*

*ES EL PUEBLO DE ANDALGALÁ!...*

Y hay más canciones, pero a veces cuesta escucharlas porque el altavoz hace sonar su sirena, hay redoblantes, tambores y cajas que van a diferentes ritmos, silbatos, gritos de niños que corren y juegan bajo la inmensa bandera de más de una cuadra que marcha, gente que aplaude y grita palabras de aliento desde las veredas, y otros que responden con los mismos gestos desde el grupo que se moviliza, y los taxistas hacen sonar sus bocinas, y todos sonríen... y sube un alarido indio, calchaquí, que se levanta, se reitera e insiste... se mezcla, se monta con los tambores de ritmos negros, palmas, danza, canciones, consignas, una polvareda de sonidos... *“¡levántate y peleea! ¡levántate y pelea! ¡levántate y pelea!”* ... en medio de la incertidumbre, la impotencia, la alegría de estar todos juntos: la plaza y sus árboles y estatuas, el Algarrobo donde inició la resistencia en las afueras de la ciudad y que extiende sus ramas espectrales, los autos, el megáfono, las sirenas, los vecinos, la bandera, los perros callejeros... la fiesta emergente de la magia de poder caminar en redondo, de haber podido moverse y no quedarse como espectadores domesticados. Ruidos y más ruidos. Cada sonido oficia de ruido para otro. No hay medida, no hay armonía, no hay belleza en eso. Se extiende un extraño escalofrío, esa sensación de excitación, esa fuerza de combustiones internas, esa emoción que casi se vuelve lágrima pero es sonrisa y carcajada. Es un placer mezclado con pesar, es algo que genera una fuerza indefinible y a la vez irresistible, parece inolvidable y da mucho que pensar, se adensa la memoria, la esperanza, la convocatoria, los pasos se arremolinan y reúnen, se levanta en polvareda y se hace gesta. No es algo bello, es ... sublime.

Pues, en efecto, la marcha ha desbordado los sentidos, la imaginación y el entendimiento. Otra economía emotiva hace agencia. El remolino de la marcha destruye, por exceso, toda reducción del suceso a información y comunicación, toda idealización abstracta. Los sentidos no buscan el habla ni la imagen: hacen cuerpo.

Entonces, esa fuerza de sentidos hace bailar a Andalgalá: los pasos, los sonidos, las cosas encuentran una cadencia, el Algarrobo teje una nueva voluta de la tierra y tuerce en su tronco y ramas una memoria que se olvida en la carne y da vida. Una sintonía trama sin secuencia, sin coherencia; un diálogo de provocaciones mutuas ha erosionado el asfalto, las distribuciones espaciales y la línea del tiempo. Nada es como era antes de marchar, todo lo toca este andar. “Música concreta”, dice Gonzalo.

#### **- Movimientos, ritmos, cadencias**

*El camino de la ‘sustitución’ del grupo social en la cúspide del mando político, bajo la premisa de que lo políticamente decisivo es la ocupación del lugar de enunciación universal y afirmativo, como en casi todas las experiencias del atormentado y convulso siglo XX, una vez más se va mostrando como estafa, como amarga contra-finalidad que impregna todo de desilusión y desencanto. Raquel Gutiérrez Aguilar. Los ritmos del Pachakuti.*

Hay una *poética de los movimientos sociales* que no es la mera constatación del discurso que se critica. Raquel Gutiérrez Aguilar, en *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, señala:

(...) se abre la posibilidad de profundizar en el trastocamiento del orden social anterior en múltiples niveles, sin necesidad de reinstalar ni en el orden práctico ni en el del pensamiento formas únicas, universales y afirmativas de reconfiguración social, esto es, sin recaer en la tentación sintética y positiva (Gutiérrez Aguilar, 2008: 20).

(...) para transformarse profundamente, la sociedad no necesita nuevos y mejores proyectos de reconfiguración social sintéticos (“contra-hegemónicos” en cuanto “hegemonía alternativa”), que sean emitidos como rivales del actual desde el lugar de emisión universal y afirmativo que es el espacio por excelencia del discurso de la filosofía política. ... (Se trata de) construir y pensar maneras para desconfigurar permanentemente el orden instituido desde distintos niveles y en distintas cadencias, pero, eso sí, de manera expansiva y permanente aunque discontinua, es decir, pautando ritmos, generando cadencias (Gutiérrez Aguilar, 2008: 21).

Caminos y agenciamientos *tácticos* desde procesos densos, y no síntesis hegemónicas con sus “falsos tiempos homogéneos, idénticos y lineales del capital y del estado” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 21, nota 8) que dan predominio al valor diferencial, sistémico, sobrepuesto a *fuerzas emancipatorias descolonizadoras*, “expansivas y permanentes, aunque intermitentes”, que operan a saltos (23), que así son sometidas a la contención hegemónica de lo subalterno y sus retóricas de resignificación e hibridación (Grosso, 2009a), disponiendo un aparato hermenéutico de traducción y captura, pacificador de las luchas culturales y simbólicas y expropiador de las *fuerzas-de-sentido*, cual fantasma funcional que trasvasa a un mapa semiológico de “signos” lo que es *dolor, forcejeo, fiesta, sangre y sudor en la corporalidad-materialidad de la acción colectiva*.

Carlos Walter Porto Gonçalves dice que:

Todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión (W. Porto Gonçalves en Zibechi, 2007: 49).

Y, según Raúl Zibechi, los movimientos sociales latinoamericanos se pueden caracterizar de la siguiente manera:

- 1.- el arraigo *territorial* en espacios conquistados a través de largas luchas;
- 2.- la *autonomía* respecto de Estados, partidos, iglesias y sindicatos;
- 3.- la afirmación de la *identidad* y de la *diferencia*;
- 4.- la capacidad de tomar en sus manos la *educación* y de formar sus propios intelectuales;
- 5.- el papel destacado de las *mujeres* –y por lo tanto de la *familia*– que son a menudo el sostén de los movimientos;
- 6.- una relación no jerárquica con la naturaleza y *formas no tayloristas* de división del trabajo en sus organizaciones;
- 7.- y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las *autoafirmativas*. (Zibechi, 2007: 45-46, énfasis en cursiva en el original)

*¿En qué consiste el “movimiento” en los “movimientos sociales”?* Lo de “*movimiento*” de los “movimientos sociales” podemos caracterizarlo a su vez de la siguiente manera: como *movilización*, como *desplazamiento*, como *alzamiento*, como *agitación* y como *metamorfosis y dispersión rizomática*.

*Movimientos como movilizaciones.* Se trata de algo así como lo que Raymond Williams llamó “formaciones”, pero aquí con un sentido *intercultural de luchas simbólicas*, radicales, y que alcanza un espectro más diversificado. Decía Raymond Williams que las “*formaciones*” son tendencias y movimientos literarios, artísticos, intelectuales, filosóficos o científicos, con sus prácticas especializadas, que generan “producciones formativas”, las cuales articulan varias tradiciones e instituciones (Williams, 1997: 141), y que constituyen “la activa esencia cultural y social” (142). Los *movimientos sociales* en cuanto *movilizaciones* son apropiaciones de *sentido en la historia* a través de la multiplicación de historias: cambios de escala, relatos no-coincidentes, diversificación de las *maneras de narrar*, en todo caso, *contra-narrativas o narrativas agonísticas*.

*Movimientos como desplazamientos.* *Desplazamientos* en los supuestos de la matriz civilizatoria, en el *espacio-tiempo constitutivo*, en las verdades del sentido común, en la *praxis de la generación de sentido* (Grosso, 2009b). En

estos desplazamientos operan las figuras trópicas de las retóricas de la acción colectiva, la corporización de lo político en nuevas estéticas que irrumpen y chocan con sarcasmo contra “la política” (ver Scribano, 2008; Scribano y Cabral, 2009; Grosso, 2009a; 2010a; 2010b; 2010c; Tricot, 2009; Espinoza, 2010).

*Movimientos como **alzamiento** de creencias territoriales.* Constituye lo más **abrupto** de las *violentaciones simbólicas* operadas por los *movimientos sociales*. Lo que está siendo confrontado *cuerpo a cuerpo*, “*en estado práctico*” (Bourdieu), “*in praxi*” (Nietzsche), es la *creencia-contra-la-creencia*, como entrega de *cuerpo entero* a una configuración de *espacio-tiempo*, que cuestiona la “visión” homogeneizante y esférica que la fenomenología social tiene del “sentido común”.

*Movimientos como **agitación** de la discusión.* Espacios de no-coincidencia que mantiene abierto el antagonismo.

*Movimientos como **metamorfosis** y **afloramientos rizomáticos**.* Una praxis colectiva estético-política: alteraciones de estilo, de formas, de instituciones, de socialidades, que deambulan en *retóricas corporales*.

En todo caso, los *movimientos sociales* en nuestros *contextos interculturales poscoloniales* tienen carácter de gesta, cotidiana o intensiva, y ésta se relaciona con lo que Domingo Faustino Sarmiento, en la segunda mitad del siglo XIX, llamara “*pueblos en movimiento*”. Así denominaba Sarmiento a las “*montoneras indias*” de “*gauchos*”: las poblaciones alzadas en las gestas de independencia y en las luchas federales en todo el territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata, es decir, en lo que hoy es Bolivia, Paraguay, Uruguay, y centro y norte de Argentina (Sarmiento, 1900: Tomo XXXVIII, 130).<sup>1</sup> *Ritmos, cadencias, compases e inclinaciones, giros*

---

<sup>1</sup> Cuestiono de este modo tanto la caracterización urbano-ilustrada como la pretensión de determinación de un “origen” (moderno-eurocéntrico) que hacen Charles Tilly y Lesley Wood del concepto y la existencia de “movimientos sociales”. Más que de un “origen”, en el caso de ellos se trata de una elección de “movimiento social”, etnocéntricamente generalizada y ajena a la *ruptura espacio-temporal* que enfatizo en contextos *interculturales poscoloniales*. Dicen Tilly y Wood: “A finales del siglo XVIII, los habitantes de Europa Occidental y de Norteamérica comenzaron, en un gesto profético, a dar forma a un nuevo fenómeno político, con la creación de los primeros movimientos sociales” (Tilly y Wood, 2010: 20-21).

*y torsiones, en los que hacen agencia subjetivaciones sociales antagónicas sin que se establezca una identificación previa de los sujetos o al margen de aquellos movimientos: procesos de colectivización y “sintonía práctica” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 25-29). Preguntarse por los ritmos, cadencias, compases, fraseos e inclinaciones, giros y torsiones de la acción colectiva busca hallar la clave del “movimiento” de estos “movimientos sociales”. Opera allí una “semiopraxis popular” cuya fluidez antagónica de luchas inciertas y radicales rompe con cualquier teleología de la historia, pero también con cualquier mera dispersión posmoderna (29-34): caminos y agenciamientos tácticos desde procesos densos, espacio-temporalmente alterados, que abren gestas anacrónicas, pujando ritmos y cadencias, sentidos-en-la-acción, semiopraxis crítica.*

Así, Charles Tilly y Lesley Wood citan a John Markoff, quien destaca ciertos cambios significativos (entre otros) que, en su cruce mutuo, han promovido, de modos nuevos e intensificados, “movimientos sociales”; éstos son

(...) las mejoras en los sistemas de transporte y en las relaciones comerciales que permitieron acercar a pueblos alejados entre sí; el inicio de la alfabetización generalizada y la aparición de los nuevos medios de comunicación que proporcionaron que grupos de gentes separados geográficamente *tuvieran la sensación de moverse a un mismo ritmo* (J. Markoff citado en Tilly y Wood, 2010: 32, *mi énfasis*).

Por tanto, hay una *rítmica* que hace al “movimiento” de los “movimientos sociales”. Tal vez por ello la percepción colonial y nacional de las *derivadas, fugas y resistencias* de las “poblaciones” subalternas ha encontrado en la *inasibilidad de la música y en la oscuridad retumbante y clandestina* con que lo “negro” hunde el espectro social una asociación o “pacto” que se opone a, conspira contra y/o ignora el *lógos* civilizatorio de la “ciudad letrada” y el régimen de visibilidad clasificatoria de la “biopolítica” con que los saberes expertos globalizan la ciudadanía-hecha-ciencia en función del Capital. En las diversas regiones latinoamericanas (y tal vez pueda generalizarse a las situaciones *poscoloniales*), lo “negro” es el residuo sémico

de lo que *resiste* y/o *desbarranca* en su amorfidad irredenta hecha *masa* compacta, *multitud* amenazante y *sacrificio colectivo* incontenible. Su fuerza negativa es la reapropiación práctica de la negación de que es “objeto” en los límites de la racionalidad occidental que coloniza el planeta. Por ello, más allá (o más acá) del reconocimiento y la afirmación compensatoria del multiculturalismo, la fuerza-de-negación de *la rítmica negra* hace metamorfosis en *las relaciones intercorporales hacia una discursividad cósmica* ampliada que no cae en la visibilidad total de las pantallas, sino que opera *movimientos clandestinos en lo oscuro*, agenciando desde otra manera de *estar-en-el-mundo* la materialidad de las cosas y su orden de “realidad”.

Entiendo de esta manera lo que Pablo Alabarces señala en torno a lo “popular”:

Lo popular nombra en la América Latina contemporánea, y de manera radical, aquello que está *fuera de lo visible, de lo decible y de lo (lingüísticamente) enunciable* (Alabarces, 2008: 25);

(...) fuera del falso igualitarismo mediático multicultural está lo no-dicho, no-visto, no-oído (desde y en cuanto voz “lógica”, del “*logos*” dominante) (Alabarces, 2008: 26).

Verónica Auza, por su parte, en el contexto surandino, y ante el mural del “*Infierno*” pintado por el Maestro José López de los Ríos en la iglesia de Carabuco, junto al Lago Titicaca, en 1684, destaca

(...) el poder extraordinario, temible y fascinante del ‘*manqha pacha*’, de ese ‘mundo de abajo y de adentro’, que desde la temprana colonia fue asimilado al infierno, a ese reino de las tinieblas, a ese paraíso de delicias, que no dejó de perfilar la tentación, la seducción en sus fueros peligrosos y altamente poderosos (Auza, 2010 : 12).

Y agrega Auza:

“En la imagen (pintada), los cuerpos penden no sólo desnudos, frágiles, vulnerados en su condición humana, sino que, en posiciones de danza, se entregan, complementando y conjugando el deleite de los diablos insaciables; así, los cuerpos manifiestan, en paralelo, otra suerte de trance igualmente frenético, (y) en ellos subyace un paradójico halo de libertad y disfrute” (17).

Hay resonancias y afloramientos rizomáticos de esta “*infernalidad*” en las “*salamancas*” en el noroeste argentino, como danzas orgiásticas en fiestas celebradas en cuevas subterráneas bajo lechos antiguos del río, o bajo hoyas o lagunas del río, o resultadas de sus crecientes (Grosso, 2008a; 2011a). *Diablo/indio, diablo/negro*: lo *diabólico, negro* más que rojo, resulta de la presión de lo negado que reúne lo *indio* y lo *negro* bajo el gesto colonial dominante, pero que a su vez los asocia, intermedia y hunde en la *fuerza-de-negación* que reapropia lo de adentro-abajo (“*infierno*”/“*manqha pacha*”): la *seducción*, la *entrega*, el *disfrute*, el *sacrificio*, el *comer caníbal*, lo *antiguo*, la *danza*, lo *colectivo orgiástico* que se fuga en la mueca del goce y el derroche de energía “*inútil*”; sedimentaciones de *cuerpos y prácticas subalternos, de fuerzas oblicuas de espacio-tiempos otros y semiopraxis metamórficas*.<sup>2</sup>

De esta manera, interpreta Auza:

Este (des)orden de mundo, evoca el reverso de la hegemonía capitalista de la rueda dentada señalada por Mauss, (porque) en las fiestas los engranajes son otros, aquellos que no precisan adaptarse a la utilidad, aquellos en que la subjetividad deja producirse tan sólo para los objetos. En la cultura festiva de los Andes, podemos pensar en un “*arte de usar el cuerpo*” (referencia a Marcel Mauss en *Las técnicas del cuerpo*) que despliega al infinito

---

<sup>2</sup> Lo cual no quita “los miles de matices que existen entre los extremos de la resistencia y la sumisión, los grises que no llegan casi nunca a ser negros ni blancos puros” (Rodríguez, 2008: 321), pero sí oscurece dichos “matices”.

maneras de andar, sentarse, comer, tomar, bailar, respirar, muy emotivas y a flor de piel, visibles artes y destrezas corporales que son las que se liberan de la tracción capitalista, donde los cuerpos y las emociones no cesan de estar arrinconados a la orilla de su razón de ser (Auza, 2010: 29).

Y continúa:

Se trata de dos mecanismos de configuración de las fuerzas sociales, una utilitaria, la otra derrochadora, dos órdenes de mundo que se debaten pulsando los dominios de dos maquinarias, una, la del sojuzgamiento y su estampa de ‘sufrimiento social’ como un continuo en la historia, y la otra, de circuitos culturales en resistencia y subversión encargados de desmoronar cada uno los fundamentos de la cruel hegemonía. Ambas activan una exquisitez ambigua que roe por dentro lo unitario del sistema poscolonial, (y) así, el *infierno* alude al impacto de las fiestas infernales desde lo profundo de la oscura densidad sémica donde los cuerpos y las emociones se encuentran contradichos, pero resueltos a articular gramáticas corporales y gestuales ceñidas a rupturas indígenas; son descentramientos que condensan sentidos sagrados y profanos del mundo en franca apertura, gracias a las cuales podemos coincidir con la apuesta diferencial para el pensamiento de la semiopraxis de Grosso (remitiendo a *El revés de la trama*; Grosso, 2007a) y reconocer que existen prácticas de los cuerpos dispuestas para dar batalla a sofisticadas y prolongadas prohibiciones, gestionando *maneras de hacer* en franco deleite, como confrontaciones (contra)culturales, que nos traen los ecos, los rumores y los fluidos deseos y goces de vidas insumisas, que no cesan en dar sentido a contrapelo, y accionar rebelde y significativamente en la vida subalterna poscolonial (29-30, énfasis en cursiva en el original).

Y, finalmente, concluye:

A partir de ello, la fiesta infernal nos faculta una interpretación desde sus márgenes (remite a mi texto *Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes*; Grosso, 2005a), pues su vigencia traduce las salidas a la violencia prolongada, desde el inicio de la invasión a estas tierras, salidas desenfundadas, delirantes, de rebelión, que permanecen cual signos de una fuerza infernal e 'idolátrica' que no se rinde y que no cesa, cual dique que impide -como impidió- la consolidación de regímenes dominantes, sean estos coloniales o capitalistas, ya que con las fiestas infernales del presente poscolonial nada queda quieto, es más, todo se mueve, todo lo vemos, sentimos y oímos en movimiento, vuelven al centro de la escena los cuerpos, sus formas de expresión, sus gestos, sus gustos, sus libertades, sus desenfundos, sus artes, sus ciclos, sus emociones, sus lenguajes (29-30).

Notar en ello los *sentidos oblicuos y en curso de ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones* en que *hacen-danza los cuerpos colectivos subalternos*, que constituyen paradójicamente “flujos” y “diques”: flujos de su propia acción y diques de contención para las pretensiones hegemónicas: algo se mueve en espacio-tiempos otros. Este deambular “*infernal*” es una “*escuela*” popular en la socialización primaria no formateada por el establecimiento de un “*estado-de-ser*” (“*state-of-being*”, Comaroff y Comaroff, 1991: 4-5) por parte del Estado: “*primaria*” en tanto inaugural y permanente, y que no es la educación formal ni la no-formal, porque no es agencia del Estado. Es lo que llamo *matrices epistémico-prácticas: malicia indígena, cimarronería negra, ladinería mestiza y viveza criolla* (Grosso, 2008b). Y esa “*escuela*” formaliza en *ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones en la acción colectiva*.

El Estado-Nación ha establecido no sólo sus fronteras geográficas y su homogeneidad identitaria, sino, principalmente, una “*condición de ser*” (Comaroff y Comaroff, 1991: 5): la definición de un espacio y un tiempo en la que cabe sólo aquello que pasa a ser toda y la única “*realidad*”

(Benjamin, 2001; 2010; Chatterjee, 2008). Esta definición ideológica rehúye aterrada las *deformidades y barbaries* del “pueblo” (“vulgo”, “masa”, “multitud”) “real” (Laclau, 2006; Žižek, 2003; Kusch, 1983), que asola aquella “condición de ser” desde sus *cuerpos constitutivos*, “*maneras de estar*” y *espacio-tiempos otros* (Kusch, 1976). Lo *popular-intercultural* abre así la práctica más radical de lo político en la “política”: la más *abrupta, espectral y distorsionadora*. La “condición de ser” estatal y las “*maneras de estar*” libran y desajustan una lucha simbólica que rompe toda continuidad con la historia lineal (y excede toda gestión hermenéutica), mascullando los *negros* bordes de la esperanza.

Hay aquí un agenciamiento político que cuestiona la jerarquía y la hegemonía de la escritura letrada y se fuga de la captura operada por las tecnologías del consumo; incluso disuena en aquella fenomenología que estructura la concepción y la práctica misma de enunciación de las Ciencias Políticas respecto de la (“verdadera”) acción política colectiva. Los *ritmos* de la lucha social y la música que la anima y los marca constituyen una *semiopraxis* dialéctica con la colonización rítmica de la acción colectiva y de las regulaciones cotidianas, que muestra así por qué la biopolítica focaliza en los *ritmos sociales, las unanimidades colectivas y las constelaciones intercorporales*, y fetichiza “la música” a la que tanto teme. Pero en su sesgo está su motín de logros y su manojito de fracasos. La semiopraxis subalterna de amplio espectro sémico, extendida en *su discursividad corporal-material, cósmica*<sup>3</sup> (Vilca, 2007; 2010; 2011; Grosso, 2009b), como *ensanchamiento subalterno intercultural descolonizador del cierre de aquella dialéctica*, combate contra las “músicas” dominantes (contra el concepto mismo de “música”, su fetiche y sus géneros clasificatorios). Algo en lo que el Folklore ha sido ingenuo y funcional a las políticas del

---

<sup>3</sup> En una genealogía de los movimientos sociales tocados por la hegemonía colonial europea, tanto en los mismos contextos europeos como en las colonias, la acción colectiva opera recurrentemente el investimento de *árboles* y el uso del *fuego* en sus manifestaciones (Tilly y Wood, 2010: 45-60; Rudé, 1998). Lo cual, además de las *arqueologías locales del árbol y del fuego*, hace pensar en las excedencias de la prodigalidad y el sacrificio que trascienden la avaricia y la acumulación que caracterizan el amalgama occidental de colonización-Capital-Modernidad.

Estado-Nación, anunciando así el gran negocio expropiador de la “música” en las actuales pistas del consumo (industria discográfica, mercado del espectáculo, turismo, *souvenirs* audiovisuales).

### - Violentación simbólica

*En sus caras se dibuja la sonrisa del hombre libre, del héroe anónimo que sabe que ha cumplido. Sus camisetas aún no lucían los emblemas de compañías multinacionales, pero por esa Mecha roja y sudada dejaban la vida en las canchas. Ponían el mismo sentimiento en el campo que un pintor en un lienzo, un escultor en un bloque de piedra o un artesano en un trozo de arcilla; jugaban por respeto a una hinchada naciente que llenaba las graderías en busca de nuevos dioses, ídolos de ayer, ídolos de hoy, forjadores de leyendas, protagonistas de epopeyas. Herman Vargas. Sonrisas en sepia.. Pie de fotografía del equipo del América de Cali, 1942.*

Frente a los conceptos bourdieuanos de “violencia simbólica” y “luchas simbólicas”, he propuesto el concepto de “*violentación simbólica*” para dar cuenta de los *agenciamientos populares* (Grosso, 2010b). Porque si bien la “violencia simbólica”, en Bourdieu, es cuestionada por las “luchas simbólicas”, y en el Socioanálisis se trata de renovar las “luchas simbólicas” allí donde la “violencia” se ha naturalizado, la crítica de la “violencia simbólica” requiere aún y específicamente de la intermediación del sociólogo crítico, que es quien a fuerza de Ilustración desencanta las naturalizaciones ideológicas haciendo del conocimiento un atenuador de la creencia. Lo cual deja a las “luchas simbólicas” en la impotencia de su operar propio, que no será sino un juego semiótico de las tramas signícas y sus reglas hasta que el conocimiento “claro y distinto” del científico social ilumine aquellas prácticas ciegas y confusas, que no se “saben”, y las ponga en código de lectura crítica. De este modo Bourdieu se inscribe en el clásico cognitivismo durkheimiano, a pesar de sus “*cuerpos*”, “*habitus*” y “*sentido práctico*”. Hablo entonces de “*violentación simbólica*” para enfatizar la siempre interposición de la *fuerza-*

*de-los-cuerpos* en las luchas *populares*, su choque contra la materialidad del orden instituido y naturalizado, y su operar *semiopráctico* que abre otras maneras de la *crítica* que *hacen-sentido* en el curso mismo de la acción y que amasan, moldean y metamorfosean la plástica misma de las *relaciones* desde *espacio-tiempos otros* que *abruptamente* (como no podría ser de otro modo; como la *fuerza* de lo “mesiánico” en Benjamin; Benjamin, 2001; 2010) interrumpen e irrumpen con sus (anacrónicas) *maneras-de-hacer*.<sup>4</sup>

Así, la *semiopraxis crítica* abre a la *discursividad extensa de cuerpos y emociones, de seres humanos y no-humanos, en una “interacción discursiva” cósmica, la gestación, gesta y gestión del sentido* (Grosso, 2010b; 2011b), sin hacerlas subsidiarias de las razones ilustradas de una conciencia lingüística que dice (traduce) el orden material del mundo en calidad de “signo”. Lo *teórico-en-la-praxis* es esta *lucha simbólica* (más allá de Bourdieu y reapropiando el término desde una concepción *materialista*) en términos de *creencias territoriales y espacio-tiempos otros* operando en las *contra-narrativas* en que la *ruptura* y el *antagonismo* de los *movimientos populares* hacen otra “historia”. Es lo que no se percibe en general en la descripción empírico-objetiva de los “movimientos sociales”, que rehabi(li)tan el formato del espacio-tiempo dominante, el mismo que ha pretendido colonizar exhaustivamente las “materialidades” di-versas que moviliza la acción colectiva. En vez de ello, “*violentación simbólica*” interpone *abruptamente* agentes de los *movimientos sociales* que irrumpen con sus *espacio-tiempos otros* en el “tiempo de la Historia”, en el territorio estatal de “la Política” y en la investigación misma. Es lo que hace ineludible la “*revolución*” en la *praxis crítica* y lo que exige, por tanto, en el *ritmo* de los *artesanos* y de las *artes populares*, entramar los *sentidos* de qué “*revolución*” se trata. Y eso no es

---

<sup>4</sup> El *fútbol*, colectivamente impregnado de emotividades, relatos, destrezas celebradas y sentimientos de pertenencia, interpone a la ciudadanía ilustrada y la racionalidad urbanística una *discursividad intercorporal* de equipo-bando, sudor, gambeta, pase, colores del equipo, la pelota, fervor de la hinchada, canto unánime, grito, abrazo, fiesta, duelo, insultos, análogo al carnaval (Bajtín, 1990; Bubnova, 2000; Jaramillo, 2004; Pardey, 2007), y que constituye un *espacio-tiempo otro* en medio de la ciudad, una *cancha de gestación de ciudadanías populares* (González, 2010) hechas en la trama de *sacrificio, lucha cuerpo-a-cuerpo, artes de hacer, contra-narrativas, actualizaciones míticas, apuestas, solidaridades y fe*. De ahí el epígrafe de este apartado.

evidente, pero tampoco delega su “hermenéutica” en la elucidación “objetiva”. *De qué revolución se trata* hunde la *semiopraxis* en un *materialismo histórico* sensible a, e inscripto (“excripto”; Espoz, 2011) en, las *formaciones culturales subalternas, populares-interculturales*, donde los agentes de “*violentación simbólica*” puján “*la más inaparente de las transformaciones*”, según la expresión de Walter Benjamin en la *IV Tesis* sobre la historia (Benjamin, 2001; 2010).

La *violentación* que opera la *semiopraxis popular* es *simbólica* en dos sentidos: uno, en cuanto afecta y conmueve las creencias y prácticas más naturalizadas (y esto respecto de la distinción que hace Bourdieu entre “luchas simbólicas” y “luchas competitivas”, siendo las segundas meras disputas de acumulación dentro de la misma lógica del campo de poder, mientras que las primeras cuestionan las reglas de juego y la especie de capital específico dominante establecidas, es decir impuestas y simuladas, en ese campo; Bourdieu, 1998; 1991; 2002; 1995; 2001; Bourdieu y Wacquant, 1995); y dos, en cuanto disimula su gesto de confrontación y de lucha por la imposición. Para su simulación, la *violentación simbólica* se envuelve en las mismas negaciones y descalificaciones con que la violencia simbólica imperante la presiona y desaparece de la escena política “correcta”, “civilizada” y “progresista”: es decir, se oculta, escamotea y minimiza en su “espontaneísmo”, “explosión emocional”, “revuelta pasajera”, “mero impulso bárbaro”, “fuerza salvaje”, “expresión del vulgo” (...) Es decir, los agentes colectivos permanecen actuantes en esa negación: son “*los que vienen atrás*” dice Calle 13 en *La perla* (González, 2010), y de esa manera desaparecen su “política”, que se vuelve irreconocible desde la expectativa de la ciudadanía ilustrada, siendo, no obstante, que las *matrices epistémico-prácticas* que ponen en juego insinúan *creencias territoriales y tácticas sedimentadas* en aprendizajes de largo aliento y de demorada pero persistente y recurrente movilización, aconteciendo allí la “impermeabilidad espectral de la violencia popular ante cualquier análisis político convencional y bienpensante” (Duchesne-Winter, 2007: 19, nota 3). *Espacio-tiempos* otros que, a fuerza de perdurar en

el “suelo”, apuestan a sobreponerse e invertir el orden vigente.<sup>5</sup> Lo cual gesta la topografía fantasmal de una “*política silenciosa de una música semiopráctica*” hecha de *ritmos, cadencias, inclinaciones, fraseos, compases, giros y torsiones*, animando en el aire y desde lo oscuro las ondas y sintonías de esos “movimientos” (Gutiérrez Aguilar, 2008: *Introducción*; Grosso, 2010d).

*Gestaciones, gestas y gestiones de sentido* más acá del *lógos* argumentativo. El *gesto diferencial popular* opera también, y sobre todo en términos de “*violentación simbólica*”, en los dobles de la muerte, la impotencia, el silenciamiento, la resignación, la soportabilidad, el resentimiento... Algo que debería indagarse más allá (o más acá) de las “luces” del análisis y la explicación, al momento de pensar cómo “deconstruye” lo *popular*. Frente a esto, el control hegemónico se ha ejercitado en las *tecnologías de la espectacularización*, y por ello se ha generalizado en la vida social, a la vez que concentrado, trasvasado y expandido en las pantallas del “ver masivo”, la industria cultural. Lo “popular” allí es invocado, implicado, seducido, capturado: traído a la visibilidad, vuelto espectáculo. Si bien no hay conceptos que “atrapen” lo “popular” sino metáforas que lo revoleen, y lo “popular” mismo es *metáfora metamórfica material*, y la metáfora es el borde abierto del pensamiento y por tanto agita *sentidos* en lo no-coherente, lo torsivo, lo desajustado (un énfasis diferente, y manifiestamente inverso, a *La metáfora viva* de Paul Ricoeur; 1980), hemos sido colonizados por la inteligencia de lo “puesto-ante-la-vista” y el placer cognitivo de lo “visible”: la *eidética* de procedencia griega y la *visión contemplativa* cristiana llevadas a la “publicidad” de la “Ilustración” (Habermas, 1999; Grosso, 2006a), que en la era global prolifera

---

<sup>5</sup> Creo que en la crítica del esencialismo hay un desconocimiento de esto, que es tan radical como flexible: una *plástica magmática* que se la juega en la *ritualidad* de una *teoría diferencial de las relaciones*. Creo que ésta es la intuición de Kusch en sus obras (ver bibliografía). Es lo que percibo asimismo en la insistencia en la “*relacionalidad*” y en una “*teoría de la relación*” activa en la *conversación* local de la *comunidad de seres*, de Alejandro Haber (ver bibliografía). Es asimismo el *locus ritual* de la *semiopraxis popular-intercultural* en que trabajo (ver bibliografía).

compulsivamente en el show cotidiano de la obscenidad comercial y del consumo.

En aquellas estéticas expansivas y corrosivas del *sentido* correcto y ortopédico, lo *popular empuja, forcejea, rumorea, grita y desborda* sus sensibilidades e interpretaciones “*en estado práctico*” (Bourdieu, 1991; 1999), “*in praxi?*” (Nietzsche, 2000: 106),<sup>6</sup> *hace-sentido-en-la-acción, gesta semiopraxis*. La *semiopraxis popular* arrastra tradiciones residuales de perversión de lo hegemónico: *resignación, resentimiento, esperanzas, añoranzas*<sup>7</sup> de esas “estructuras del sentir” (Williams, 1997) es de donde nace su *disgusto riante, su risa dolida y ácida* y su *estruendosa carcajada* (“*burla*” en Bajtin y Canal Feijóo; Bajtin, 1990; Canal Feijóo, 1950; 1967; “*sarcasmo*” en Gramsci; Fernández Buey, 2001), *críticos*, donde crecen las “*amarguras incubadas*” junto a las “*más locas esperanzas*” (Foucault, 1992: 66). Pero lo residual no pertenece al mismo “mundo” donde opera a saltos.<sup>8</sup> La *burla*, la *sorna*, el *goce crítico* abren al *sufrimiento* un campo de acción hacia el agenciamiento político, colonizado y bloqueado como mera “catarsis”, cuando no represivamente prohibido por ampulosos conjuros, y hacen intervenir las *fuerzas de lo oculto*, de lo silenciado, de lo hundido en los *cuerpos*, donde golpea y choca la aniquilación descarnada que produjo dolores y muertes en la exclusión y de la explotación y exhaustión productiva de las energías. Ese ocultamiento es el que potencia la guerra en la paz (Foucault, 1992, *Tercera lección*), que es la peor de las guerras:

---

<sup>6</sup> Prefiero la expresión nietzscheana “*in praxi?*”, porque “*en estado práctico*” tiene para Bourdieu no sólo la significación de un reconocimiento del *sentido-en-la-acción*, sino su carácter provisorio hacia la explicitación crítica del saber socioanalítico, desde donde se hace incluso dicho reconocimiento. “*In praxi?*” en Nietzsche son los *cuerpos* en su interacción que *bailan-sentido* (Nietzsche, 1994; 1985), la *metamorfosis* de la *escritura* en *danza* (Derrida, 1997a; Grosso, 2009c), Zaratustra que “*ríe verdad*” (Nietzsche, 1986, *Prólogo de 1886*).

<sup>7</sup> Respecto de la “*añoranza*” como “*estructura del sentir*” de lo “*indio*” y lo “*negro*” en el “*santiaqueño*”, ver Grosso, (2008).

<sup>8</sup> Esta *ruptura y desajuste de espacio-tiempos* no es tenida en cuenta en la conceptualización que Raymond Williams produce sobre la “*dinámica cultural*”: “*arcaico / residual / dominante / emergente*” (Williams, 1997).

*violencia simbólica* en el día a día, a perpetuidad, hiriendo el olvido y reanimándolo en su positividad. Allí las *guerras de abajo* sueltan libertades que no viven de la indiferencia, la mezquindad y el terror, sino que traen *sentido de don* a la *vida-en-relación* a través del *sacrificio*. No se trata de abolir el *sufrimiento*, porque los mundos nunca son congruentes; pero tampoco se trata de visibilizar lo sometido: el *sufrir* tiene sus opacas implicaciones *corporales*, para las cuales el régimen polarizado en la visibilidad no puede nada, ni sustituirlas ni impedir las a la larga. En ese “*a la larga*” está la *política de las creencias territoriales de espacio-tiempos* otros con sus “*movimientos*”, que exceden los afanes hiperconstructivos de la “Modernidad reflexiva” (Giddens, Bauman, Luhmann y Beck, 1996; Grosso, 2010e).

Como Raúl Zibechi ha planteado,

(...) los de abajo tienen proyectos estratégicos que no formulan de modo explícito, o por lo menos no lo hacen en los códigos y modos practicados por la sociedad hegemónica. Detectar estos proyectos supone básicamente combinar una mirada de larga duración, con énfasis en los procesos subterráneos, en las formas de resistencia de escasa visibilidad pero que anticipan el mundo nuevo que los de abajo entretejen en la penumbra de su cotidianeidad. ... De larga duración, porque sólo en ella se despliega el proyecto estratégico de los de abajo, no como programa definido y delimitado, sino a través de grandes trazos que apuntan en una dirección determinada. Esa dirección, en América Latina, nos habla de creación de territorios, rasgo diferencial de los movimientos sociales y políticos respecto a lo que sucede en otras latitudes (Zibechi, 2008).

Y la manera como el nuevo amalgama del Estado con el capital busca reducir las *rispideces territoriales* es limitando la confrontación a “vivienda”, “servicios públicos”, “participación”, “economía de la gestión”, “gerencia social” y protestas calculadas de una “guerra de posiciones” en el mapa “nacional-popular” (Anderson, 1998); todo para que lo *territorial* pueda administrarse y anticiparse, y así “evitar la revolución” (Zibechi, 2008, *Introducción*).

Hay *cargas, anacronismos y presiones más acá de la captura de lo visible*. Comprender y enunciar “lógicamente” lleva consigo la afirmación capturante. Por eso la *disonancia*, el *desajuste*, el *desvío*, la *malolencia*, la *malicia*, abren *otros caminos epistémicos*. Lo no-visible, lo no-decible-lógicamente, lo no-capturable en su *sentido*, lo in-com-prensible... donde el *sentido llega-toca-y-se-va*, como en la jugada de fútbol, que constituye una de las formalizaciones *lúdico-epistémicas populares* de mayor resonancia.<sup>9</sup> La “*invisibilidad de lo negro*”, en este sentido, hace parte no sólo del borramiento social y cultural que ha operado el Estado-nación, focalizado como blanco específico de las políticas públicas, sino, por debajo de ello y en clandestinidad, *más “negro” aún*, constituye la potencia radical misma de lo “*negro*” *reapropiado*. La *fuerza de esa invisibilidad* presiona epistémica y políticamente con sus *saberes otros*. *Complejos mítico-rituales, derivas del ritmo y la sensualidad, relatos y maneras de contar, agenciamientos musicales y narrativas del resentimiento* han corrido por esos ríos subterráneos de las culturas *negras*, negadas, desaparecidas o despreciadas en la superficie de la vida social (Grosso, 2008a): *topografías fantasmales que crecen y ondulan en ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones*, creando *sintonías* sin articulaciones claras y distintas pero intensamente continuas en sus *movimientos*. Frente a ello, uno se pregunta si la necesidad de visibilizar es subalterna o hegemónica. Visibilizar es considerado como una necesaria tarea política en las luchas por el reconocimiento, pero también a través de ello el Estado-Nación del neocapitalismo global

---

<sup>9</sup> Remito a las canciones *Toco y me voy*, *Al fondo de la red* y *El baile de la gambeta* en la interpretación de Bersuit Vergarabat. En la segunda de ellas, la canción exalta en el jugador sus movimientos e intuiciones y vuelve en el estribillo sobre “*cómo quiebra la cintura / y la razón*”, haciendo pensar que la asistencia al estadio o a través de la televisión, y la extensión del ritual del estadio a la calle, a la ciudad, a las carreteras y otras ciudades (Pardey, *Crónicas de viaje subjetivo*), pone a vibrar y derivar el *circo de destrezas populares* involucrando otras prácticas (algo que Bourdieu y Passeron reconocen como “transferibilidad del *habitus*”; Bourdieu y Passeron, 1995) e insinúa que hay allí una *escuela* tácita, en situación de socialización *primaria*, de los *esquives, pases, goles y triunfos* que tienen lugar en las *relaciones interculturales intercorporales* de la vida diaria, bajo el control policial del Estado y sus leyes, y del mercado, su estereotipia multicultural, su lógica de intercambios mensurados y sus imperativos de comprar y consumir.

de extracción, mercado y consumo pone bajo control la diversidad de “poblaciones” y las “sube a la góndola” del supermercado de la diversidad y el turismo. Hay una *fuertza oscura en lo invisible* (Foucault, 2000) que aterroriza la puesta en visibilidad de las políticas de los mapas, las estadísticas y los indicadores de competitividad.

Es así que más allá, o más acá, de las configuraciones de compromiso como estrategias de contención del recurso a la “acción directa” en la formación hegemónica, y que han dado lugar a “economías morales” que se enfrentan operando sin embargo a favor de la naturalización del espacio-tiempo dominante,<sup>10</sup> irrumpe un “*estar-en-el-mundo*” en cuanto, dice Jaime Fayad, “*hacer el lugar en el mundo*”, que es más que ocupar un territorio previa- (y mágica-) -mente establecido (Fayad, 2011). Y éste, continúa Fayad:

(...) es otro modo de poner en emergencia, en los contextos situados, las economías morales (Thompson) o la seminalidad colectiva (Kusch), es decir, que se constituye en una *acción directa* descolonial, que anuncia otro espacio-tiempo que lleva la crítica del eurocentrismo a otro lugar, pues se piensa de otra manera, se vive de otra manera, es decir, que no se comparte ese tiempo y espacio que coloniza (Fayad, 2011: 14, énfasis en cursiva en el original).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Tal como lo presenta Edward Palmer Thompson al enfrentar la tradición del “modelo paternalista” como “economía moral de la multitud” con la nueva lógica del mercado en la producción, venta y consumo de las harinas y del pan en la Inglaterra de finales del siglo XVIII (Thompson, 1995).

<sup>11</sup> La “*acción directa*” está en el filo de lo que Paolo Virno señala como amalgama de violencia y amistad en la “multitud”: la vinculación hobbesiana Estado – Pueblo se ve cuestionada por las potencias centrífugas de la “Multitud” (Virno, 2003: 104-108); y esto trae consigo la “redefinición del papel de la violencia en la acción política” (111), no como sedición o como rebelión, sino como “derecho a la resistencia” (al modo de la “economía moral de la multitud” de Thompson); es la “defensa de las obras de la amistad” (111-112 y 124-125). Las *relaciones interculturales poscoloniales* ponen un énfasis *disruptivo* que trastoca el mapa conceptual en esas tensiones entre “vinculación” / “potencias centrífugas”, “violencia” / “amistad”, y “sedición y rebelión” / “derecho a

Por ello, una *semiopraxis crítica* corresponde a la diferencia desestabilizadora que (dis)torsiona el “sentido de realidad” dominante por un *exabrupto intercultural* que desplaza el formato y el suelo mismo de lo “político”. Y anuncia e insinúa en ese mismo sentido “un sistema de conocimientos que se refiera a los movimientos sociales de atracción y de repulsión”, para cuando llegue el momento de una “amplia convulsión” que oponga “formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue persiguiendo la emancipación de las vidas humanas” (Bataille, 1993: 43). Una *semiopraxis crítica* se sumerge por tanto en la irremplazable acción *revolucionaria* de las *fuerzas populares*, que constituye la agencia necesaria de un *materialismo histórico intercultural poscolonial*. Y podría decirse lo que Edward Said pronunciara programáticamente al presentar los trabajos de los *Subaltern Studies* de la India:

(...) la reescritura de la historia de la India hoy día (por los *Subaltern Studies*) es una extensión de la lucha entre los subalternos y la élite, y entre las masas hindúes y el imperio británico (“Foreword”, in Ranajit Guha & Gayatri Spivak citado en Beverly, 2004: 55).

O también a la manera como Gayatri Spivak, quien, si bien reconoce un “*esencialismo estratégico*” en el que el historiador de la subalternidad, con una historiografía estratégicamente esencialista, “se alinea a los mismos patrones de conducta del subalterno” sin considerarlo “progresistamente” inferior (Beverly, 2004: 145-146), trasciende ese discurso al afirmar que la acción subalterna es heterogénea a la disciplina histórica. Dice Spivak: “el subalterno es, necesariamente, el límite absoluto del lugar donde la historia es narrativizada como lógica” (G. Spivak, *Deconstructing Historiography*, introducción a *Selected Subaltern Studies*,

---

la resistencia”; como si dijéramos: le dan una nueva “vuelta de tuerca” a la torsión simbólica en que descansa la formación hegemónica vigente. Y eso es operado por la *presión* de una “*acción directa*” que implica una *alteración de espacio-tiempos*.

según la traducción de John Beverly, quien cita a Spivak; Beverly, 2004: 146).<sup>12</sup>

Es decir, que el “subalterno” *excede* su “subalternidad” objetiva y por eso el concepto de “hegemonía” le queda chico. La acción subalterna *excede* el sistema/mapa semiológico de las diferencias (en el que queda atrapado Ernesto Laclau; Laclau, 2002; 2006). De ahí el concepto y las prácticas, en una *semiopraxis crítica*, de “*contra-narrativas*”. No hay posibilidad crítica en el discurso continuo de una “narración épica de los vencidos”; habría que hacer explotar, enmarañar, complicar, abrir a la *oscura spectralidad* de lo que *acontece*, en una ecuación diversa a la que estamos acostumbrados entre *memoria* y *olvido*, como *irrupción “mesiánica”, “catástrofe”* y “*oportunidad revolucionaria*” toda narrativa épica que envuelva en la linealidad y coherencia “estatal” del discurso histórico (Benjamin, 2001; 2010; Guha, 2002). Porque la “*épica*” está en el *golpe* que *irrumpe* e *interrumpe*, su irreverencialidad, su *exabrupto*, el *cuerpo-a-cuerpo* del “*otro que presiona*” (Kusch, 1976). Esta *fuerza hace al sentido, oscuro y spectral*, que allí *opera*. La narrativa épica continua sostiene en su formato el “sentido de realidad” dominante, su espacio-tiempo lineal y homogéneo (Benjamin, 2001; 2010; Chatterjee, 2008); en cambio la *contra-narrativa mesiánica, sacrificial, revolucionaria*, que agencia el *ethos* popular, *emergente* desde el fondo del *olvido*, en “*acciones directas*” (mal llamadas “de hecho” desde el Derecho, como si en ellas no operara sin retaceos *sentido de justicia* alguno; Derrida, 1997b) *asola* en toda “*economía moral*” de las “tradiciones paternalistas” o del Capital.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> La expresión de Spivak es: “*The subaltern is necessarily the absolute limit of the place where history is narrativized into logic*” (Spivak, 1988: 207). Mi traducción es: “El subalterno es, necesariamente, el límite absoluto del lugar donde la historia es transpuesta en una narrativa dentro de la lógica”.

<sup>13</sup> En este sentido, E. P. Thompson aún asume la narrativa épica de la multitud, lineal, acumulativa. En nuestros contextos *interculturales poscoloniales*, D.F. Sarmiento hará la narrativa épica, paradigmática en América Latina, del enfrentamiento entre la “*barbarie*” de las masas con sus caudillos y la “*civilización*” de los movimientos ilustrados con sus próceres, en su *Facundo*, en 1845 (Sarmiento, 1979). A diferencia de J. B. Alberdi, quien critica a Sarmiento por ello, Sarmiento señala dramáticamente que entre ambas fuerzas hay una oposición irredimible, que requiere el triunfo, por aniquilación de su opuesto,

Lo que llamo “*matrices epistémico-prácticas populares-interculturales*”: *malicia, cimarronería, ladinería, viveza*, está constituido por aprendizajes acumulados en las prácticas del derroche en la acción, *gastados* en la *semiopraxis*, que *enconan en un estilo, una manera-de-hacer, un esquema operacional*; lo que Kusch llama “*fagocitación*” (Kusch, 1986). Esta “*presión popular*” como “*épica del otro*” (Kusch) opera en la *gestualidad ritual*, donde una *comunidad de seres des-obra* (Nancy, 2007) la *revuelta* desde *espacio-tiempos otros* y que, al no incorporarse al mismo campo de acción establecido y prescripto como “*realidad*”, hace una *ruptura* y *desplazamiento* respecto del formato narrativo lineal y continuo de la Historia, porque es la *alteración espacio-temporal constitutiva* la que *irrumpe* (Grosso, 2009b; 2010e). En las *contra-narrativas subalternas*, dice Raquel Gutiérrez Aguilar, pesa “el estilo, esa marca colocada desde los bordes y los intersticios que permite pensar las identidades subalternas”, y en el que reconoce “una violencia simbólica de signo contrario” (Rodríguez, 2008: 331). Es decir, “*violentación simbólica*”. Esa *violentación* que Derrida ve en operación en los “*estilos de Nietzsche*” (Derrida, 1997a; Grosso, 2009c). *Estilos*, en nuestros *movimientos sociales interculturales poscoloniales*, implican no sólo retóricas de derivación, sino la *diferencia espacio-temporal*: “*Formas parceras de ver el mundo, otro estado de conciencia, mezcla contigua de violencia y amor, abrazo y arma*”, dice Jesús Darío González (González, 2011). Donde no se trata de hacer legible la extrañeza de las *narrativas cotidianas*. Además y más allá de las *diversas formas de narrar*, hay *contra-narrativas* en las que *irrumpen espacio-tiempos otros*.

La pregunta es ¿qué *hacen* las narrativas? y no tanto ¿qué se hace con ellas? ¿Qué *diferencia espacio-temporal interrumpe* la narrativa hegemónica y naturalizada en su secuencia discursiva, en definitiva lineal, o reducible a

---

de la “Civilización”; Alberdi, con un romanticismo más hegeliano, sostiene el progresivo paso de la “barbarie” a la “civilización”, por asunción que transfigura y conserva el “instinto federativo” de la “barbarie” en la constitución única del Estado-Nación y su “política de creación” (Alberdi, 1984a; 1984b; 1964). Pero, en ambos casos, el “espacio-tiempo único y homogéneo del Estado-Nación” le da la estructura auto-celebratoria a la narración en su conjunto. Ver Grosso, (2011c).

la linealidad temporal escindida del silencio del “espacio” como “escenario”? Porque la “condición servil” de adhesión al espacio-tiempo del Estado-Nación (Guha, 2002; Chatterjee, 2008) convive (o malvive) con *luchas simbólicas* desde *espacio-tiempos otros*, que pasan por momentos de mayor o menor grado de minimización o rispidez, abierta o clandestina. Precisamente, esas tectónicas, su vitalidad *sísmica* y sus *inversiones catastróficas*, hacen a los *espacio-tiempos* que se agencian.<sup>14</sup>

### - Semiopraxis popular, creencias territoriales y violentación teórica

*Los problemas que investigan los científicos sociales y las soluciones que descubren se apoyan en una base de conceptos de un nivel de síntesis muy alto respecto a los que se plantean pocos interrogantes, si es que se plantea alguno. Se utilizan rutinariamente como si fuesen una propiedad inalterable de la humanidad (...) (Pero son) hábitos de pensamiento, profundamente arraigados y en especial por el de ordenar el mundo según una vieja receta de la filosofía y del sentido común en categorías polarizadas y desconectadas como naturaleza y cultura, lo que impide a menudo que el observador perciba lo evidente. Norbert Elias.*

El investigador que afronta el desafío de las *contra-narrativas subalternas*, “una lección ardua de aprender y que no consiste meramente en formular soluciones elegantes para hacer una correcta práctica teórica” (Spivak, 1988: 207), se encuentra ante una *diferencia intercultural epistémica*, una “*alteración epistemológica*” dice Kusch (Kusch, 1978: 62), y le ocurre algo semejante a lo que señala Jesús Darío González respecto de su

---

<sup>14</sup> *Avatar*, de James Cameron, puede ser vista como metáfora de la Modernidad aniquilante, de la neo-arremetida capitalista por detrás de los “recursos naturales” y de la necesidad de la lucha como “*violación simbólica*”, y todo ello concertado en el salto irreductible a lógica y a *lógos* desde/en otras “*maneras-de-estar*”, otras “*creencias territoriales*”.

experiencia de haber entrado en contacto intenso con los sectores populares, en su mayoría afrodescendientes, del Distrito de Aguablanca en Cali en 1979: “Alfabetizar era vivir una propia alfabetización corporal, de estilos varios de baile, de lugares de rumba y encuentro, de ritmos cotidianos” (González, 2011). Hay una *violentación teórica* que la *semiopraxis popular-intercultural* opera sobre la *violencia teórica* de la cual el investigador es agente estratégico y transporte profesional y en cuya fe de “profesión” no hay visos de “crítica de la verdad” (Derrida, 2002); es decir, la *violentación teórica* que *irrumpe* desde la *semiopraxis popular* confronta el propio régimen de verdad que el investigador inscribe en sus registros de campo, procesamiento de datos, análisis y propuesta interpretativa. En la “inter-textualidad” teórica en que trabaja el investigador, no entran los *sentidos-en-la-acción* agenciados por los “actores” de su “población-objeto”, que no requieren una enunciación lingüística para operar políticamente, y mucho menos cabe una sospecha de que están en juego allí *alteraciones* en términos (y *praxis*) de *espacio-tiempo*. Esta *ruptura*, más acá de los juegos críticos especulares y sus efectos de distanciamiento y extrañamiento en el “espacio social”, no llega a trastocar las experticias de su “oficio” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002; Bourdieu, 2002).

La *violentación simbólica* de los *agentes subalternos* ejerce una *violentación teórica* sobre el investigador y su sistema profesional. Extraigo algunos apartes de un chat mantenido con Verónica Auza (La Paz, Bolivia), el 9 de Junio de 2010:

Verónica: en el seminario<sup>15</sup> podrías introducir los últimos linchamientos de 4 policías en los ayllus de Uncía,<sup>16</sup> eso puede dotar de picante al desafío

yo: por lo de violentación simbólica?

Verónica: en este caso no sólo simbólica; en estos ayllus hay un código de violencia, como dice (Tristan) Platt, q trasciende

---

<sup>15</sup> *Torsión simbólica y teoría social*, que yo dictaría en Agosto de 2010 en Buenos Aires.

<sup>16</sup> El 25 de mayo de 2010, en ejercicio comunario de la justicia originaria, replicando al maltrato, agresión y exceso de autoridad, comuneros de Uncía lincharon a cuatro policías. Una “*acción directa*” desde la *exterioridad* del “*derecho de resistencia*”.

incluso la concepción común de la violencia pues nos lleva por los fueros más íntimos y oblicuos de lo andino, en sus marcos de comunidad

yo: simbólica siempre es material, y material siempre es simbólica, por ahí va el seminario; ¿(te refieres a) la “concepción común de la violencia” como infracción de la normativa?

Verónica: bueno, en el sentido q expones habrá q preguntarse ¿qué serían los linchamientos?

yo: buena pregunta

Verónica: lo q sí se manifiesta es una acción común tan dura como el hueso de la ideología de Hegel

yo: son violentación simbólica que interpone el cuerpo, el golpe y la sangre a la violencia simbólica estatal

Verónica: es cierto, hay un duro revés al estado, es su eterna acción, el tinku y el ch'axwa (el enfrentamiento ritual festivo y la rivalidad cotidiana),<sup>17</sup> limando siempre asperezas de todo tipo de poder

yo: intimidad andina hecha cuerpo

Verónica: sí, lo q garantiza los linchamientos es el cuerpo, incluso su modus operandi son el cuerpo a cuerpo

yo: eso es violentación simbólica, que es más que lucha simbólica como interacción y sublimación semiológica, y que siempre primariamente emerge de lo simbólico y de la creencia territorial en el espacio-tiempo propio

---

<sup>17</sup> Se refiere a lo que plantea Carlos Mamani Condori en *La Paz/Chuki Apu entre la ch'axwa y la fiesta: la comunidad aymara en la construcción de la identidad urbana*: “La historia de La Paz, por su cualidad de centro del poder político, es de una querrela permanente, que en idioma aymara llamamos *chaxwa*, entre los que tienen y los que no tienen, entre los que defienden y los que atacan. La historia de La Paz es la historia de las luchas políticas de las ‘revoluciones’ permanentes con la democracia de las movilizaciones y marchas cotidianas. Es esta una cara, una faceta de la ciudad. La otra es la fiesta *qhachwa, t'inkebu* en aymara, cuando la ciudad, sus barrios, sus jóvenes se vuelcan a las calles a bailar, revivir las viejas danzas indias o innovar ritmos, entonces la ciudad desborda de alegría.”

Verónica: puede ser, son estrategias, insisto, siempre excesivas, de límite, para equilibrar jerarquías hasta incluso igualdades, pero en este hecho se añade un plus, el control de ese territorio por encima del estado, un control además dispuesto por una serie de negocios ilegales o al menos estipulados así por la norma, complicado

yo: es decir que confronta la alianza capitalismo - estado

Verónica: más q confrontarla la quieren solo para sí, jeje

yo: ¿será? el capitalismo sin el estado se vuelve incierto

Verónica: sí, y se vuelve poroso, de eso sabemos mucho en el mundo andino

yo: no estoy legitimando (eso lo hace el pensamiento de Estado), estoy pensando el exabrupto, lo abrupto, es buen lugar para pensarnos en cuerpo y emociones, ahí lo simbólico muestra su disfraz y su ruptura

Verónica: sí, ahora pasa también q el exceso conlleva mucho estupor

yo: ¿cómo no?

Verónica: como estableciendo q lo simbólico no alcanza y eso sí q detona pensamientos

yo: estamos demasiado acostumbrados a pensar en la serenidad del que se aparta de las necesidades y de los tumultos de la calle; (lo simbólico, allí, en la acción directa comunal) ¿no alcanza?, ¿o se muestra desnudo?

Verónica: ambos dos, jeje

yo: no es lo mismo, es lo que alcanza en todo caso su extremo

Verónica: pero eso hace la paradoja, ¿no crees?

yo: aquello que las luchas simbólicas sí que no alcanzan a dramatizar suficientemente desde el refugio objetivador del científico social

Verónica: lo que pasa es que llegamos a un tema irresuelto, histórico, que no lo sitúo en los divagues de la academia y/o los académicos

yo: claro, claro!!!

Verónica: sobre todo de esos de escritorio sereno, jeje

yo: pensar en el tumulto es estar en lo simbólico en plena ebullición

Verónica: más q tumulto, hay q pensar ahora en la compacta organización de las comunidades

yo: compacta, segmentaria... eso también es abrupto

Verónica: no, creo q es muy compacta

yo: no negocia con el logos de la ética del discurso cívico

Verónica: se mueven como un solo cuerpo, siendo miles, incluso matan de igual manera, glup

yo: es segmentario en el sentido de un segmento de la estructura de alianzas, lo que (Tristan) Platt señaló como movilización de los ayllus tomando lo segmentario de los Nuer y Evans-Pritchard

Verónica: creo q funciona más con la noción de territorio, como archipiélago

yo: el tinku es segmentario: ante cada oponente reúne incluso a los bandos locales más opuestos

Verónica: pero ahora es una región, macro región q se repliega sobre sí misma

yo: es territorial, claro, ¿se repliega?

Verónica: exigiendo un control y poder total de su territorio

yo: parece que se opone

Verónica: o se vuelca sobre sí misma, se erige enconchada, jeje, estoy un poco literaria

yo: contra, siempre contra

Verónica: pero me entiendes

yo: pero en contra, Vero, ahí está la violentación, es antagónica, su endogenismo es antagónico

Verónica: si, sigue en contra de un estado q al igual q en el pasado los mantiene abandonados, librados a su suerte

yo: y agredidos territorial-simbólicamente

Verónica: lo curioso es q cuando la policía intenta tener el control del contrabando, salta toda la historia como un detonador de olvidos y de muerte

yo: eso es lo abrupto de ese sentido que explota ahí

Verónica: sí, agredidos simbólicamente en su territorio

yo: es el resentimiento, todo aquello que los serenos científicos sociales hemos evitado poniendo en evidencia allí nuestra complicidad con el orden del Estado, realmente no nos ha gustado ponernos en riesgo; digo resentimiento en cuanto dolor y rabia acumulados y guardados para el pachakuti

Verónica: buen pto, estamos en pleno pachakuti, supuestamente este estado se revoluciona

yo: hasta donde, lo veremos, lo sentiremos

Verónica: y hay q hacer la pregunta, hasta dónde, un límite muy claro lo pusieron los de los ayllus de Uncía

yo: el moralismo nos impide pensar a los científicos sociales, (pero) es lo simbólico al desnudo que aflora su torsión, amasando lo material de las relaciones legitimadas por la hegemonía

Verónica: bueno: amasando lo material...

yo: praxis crítica

Verónica: no te conté, ahora soy alfafera

yo: por algo hablamos de esto

Verónica: así q sé de amases de materia a flor de dedos

yo: eso lleva lo simbólico a la violentación simbólica

Verónica: explícame mejor eso de violentación simbólica

yo: a mano limpia, pacha creativa, te mando un texto, no se si te lo envié ya: Gestar la gesta popular, ahí está

Verónica: sí, tierra y más tierra

yo: es la materia simbólica, la que nos cría y la que hacemos

Verónica: pasa tb por la dominación simbólica?

yo: tejemos trama de relaciones: lo simbólico, torsionamos

Verónica: ya, eso de lo oblicuo me es conocido

yo: es en contra de ella, de la violencia simbólica, lo oblicuo es tejer relaciones, no quedarnos donde estamos ante grandes estructuras establecidas

Verónica: sí, ¿pero eso siempre se logra sí y sólo sí con violentación?

yo: es lo que tratamos de evitar a toda costa y es el día a día de los implicados en el orden en las peores condiciones, sobre los que

pesa la opresión simbólica legitimada; no creo que tengamos un pachakuti hecho de racionalidad argumentativa

Verónica: jajaja sí, sobre todo por lo kuti de la expresión

yo: eso es violentación simbólica: lucha cuerpo a cuerpo en la masa simbólica desde creencias territoriales de espacio-tiempos otros, no puede haber mayor confrontación con la simbólica del Estado-Nación

Verónica: otrora se llamaba insurgencias

yo: nos hemos vuelto cómplices en su evitación los "científicos sociales"

Verónica: algunos, definitivamente, sí, muy cómplices

yo: ¿cómo te ves vos ante esta insurgencia comunitaria, en bloque?

Verónica: ¿yo?, supongo q comparto con esa insurgencia el desgarre

yo: el desgarre es lo que haces como alfarera... no son tus manos solas, las manos dialogan más que muchas palabras, en medio de la materia

Verónica: sííí, es emocionante ¿fumas? me encanta hacer ceniceros, te lo haré uno

yo: no, dejé hace casi 14 años...

Verónica: oh, bueno, pensaré en otra cosa...

yo: bueno, pa' las visitas

Verónica: ah, sirve, buena idea

yo: hacéme un wakito

Verónica: dale, te lo haré

yo: como el que nos recibe y nos contiene, donde caemos

Verónica: sí, pues

yo: será tu violentación simbólica en una pequeña cosa, que es mucho más que tanta palabra sin carne y sin cuerpo

Verónica: con mucha ternura y fuego, como corresponde

yo: como lo que se viene cocinando

Verónica: sí, pues

yo: ese infierno viejo<sup>18</sup>

Verónica: tan de larga data q el tiempo no basta

yo: de donde saldremos vaya a saber en qué espacio-tiempo, siempre el de las comunidades con que nos solidarizamos

Verónica: sí, es un espacio-tiempo q siempre nos acude

yo: ¿dónde estamos, Vero? es una gran pregunta para lo que hacemos pensando, escribiendo, entre otras luchas

Verónica: sí, es otra forma de saber ¿qué hacemos aquí?

El “otro” semiológico y la *alteración contra-narrativa* ocupada en *artes de hacer* y *poética material* se enfrentan aquí; y en el medio (*medium*) está el investigador con su sentido común científico. El privilegio del “campo intelectual” en Bourdieu procede de la fuerza (sin embargo reconocida como epocal, histórica) concedida a las representaciones mentales colectivas en relación con las prácticas, siguiendo la tradición racionalista y formalista durkheimiana. Y de ahí el privilegio crítico otorgado a la razón: el “campo intelectual” como luminaria de la cultura y como gloria eidética y argumentativa de las *luchas simbólicas* constituye un cognitivismo colonizante con el que pugnan las *matrices epistémico-prácticas populares interculturales* en su *violentación simbólica*.

Jean Baudrillard, con una inspiración fuertemente batailleana, da lugar a una *ruptura* en el *desde-dónde* se investiga:

(...) hay que interpretar a Mauss contra Mauss, a Saussure contra Saussure y a Freud contra Freud. (...) Reversibilidad del don en el contra-don, reversibilidad del intercambio en el sacrificio, reversibilidad del tiempo en el ciclo, reversibilidad de la producción en la destrucción, reversibilidad de la vida en la muerte, reversibilidad de cada término y valor de lengua en el anagrama: una sola gran forma, la misma en todos los dominios, de la reversibilidad, de la reversión cíclica, de la anulación; la que

---

<sup>18</sup> Verónica viene adelantando una investigación sobre el Infierno de Carabuco, un mural en la iglesia de Carabuco; ver más arriba mi referencia a uno de sus textos.

en todas partes pone fin a la linealidad del tiempo, a la del lenguaje, a la de los intercambios económicos y de la acumulación, a la del poder (Baudrillard, 1993: 6).

Porque

(...) el proceso del valor es irreversible. Por lo tanto, sólo la reversibilidad y no la desligadura, ni la deriva (cierto continuismo que podría interpretarse en De Certeau, y Deleuze y Guattari), resulta mortal para él. El término de ‘intercambio’ simbólico no quiere decir otra cosa (9, nota 2).

Y por ello,

(...) la única estrategia es *catastrófica*, y en absoluto dialéctica. Hay que llevar las cosas al límite, donde naturalmente se invierten y se derrumban. ... tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código (9, énfasis en cursiva en el original).

Y concluye,

No nos queda más que la **violencia teórica**. La especulación a muerte, cuyo único método es la radicalización de todas las hipótesis (10, mi énfasis).

En esa “*violencia teórica*” no opera ni el mesianismo epistémico ni el populismo descriptivo: la *praxis crítica* no está en la acción de un “sujeto” sino en la interrelación, en la que el científico social participa; una *teoría de la relación* (Haber, 2009; 2010) está implícita en lo que irrumpe en la *violentación simbólica popular*, que no tiene el civismo ilustrado, pero convoca las fuerzas y seres cósmicos, que tejen incluyendo aún a los que ejercen la *violencia simbólica dominante* en una trama relacional en la que se juega en la incertidumbre lo *fasto* y lo *nefasto*, y por eso el *esquema-de-sentido* que emerge de su *espacio-tiempo otro* es *ritual* (Kusch, 1975; 1976; 1978). La

*catástrofe de la teoría* es su *alteración epistémica intercultural*, donde lo *teórico* no se escinde de las *relaciones* que proponen y agencian. Hay una condición discursiva *constitutiva* en el conocimiento, o mejor, en las *maneras de conocer* y en las *relaciones interculturales poscoloniales* en que *hacen-sentido* esas *maneras de conocer*. Y esto es también una condición (oculta) de la teoría y del conocimiento científico (algo a lo cual la fenomenología apunta, pero sin llegar a conmover –y no sólo cuestionar- el *espacio-tiempo constitutivo* de su “ser-en-el mundo”, es decir, su *estar-en-el mundo*).

Norbert Elias ha abierto un campo de relativización social al conocimiento teórico:

Las teorías del conocimiento dominantes utilizan como modelo una situación en la que el conocimiento podría producirlo un individuo aislado. Prestan poca atención a los problemas que se plantean si se tienen en cuenta las condiciones sociales de la producción del conocimiento. Si se hace, pierden gran parte de su valor cognitivo cuestiones epistemológicas de tipo cartesiano o kantiano. (...) Kant aprendió –como otras personas– el concepto de una explicación en general, y, en particular, de explicaciones en la forma puramente secular y totalmente impersonal de una relación de causa-efecto, como parte de su lengua materna. El concepto de esta relación de causa-efecto sólo podía adquirirse, igual que otros conceptos, como parte de los usos sociales de la sociedad a la que uno pertenece (Elias, 2000: 49).

Y esto es un orden eminentemente cualitativo en la actividad teórica, por abstracta que se quiera, porque “las relaciones de las personas entre ellas no son aditivas” (Elias, 2000: 93).

La *violencia simbólica* afecta incluso a nuestras expectativas y juicios valorativos como científicos sociales, ya que hacemos parte del sistema de creencias y el espacio-tiempo estatal que ejerce la *violencia simbólica*, y, como hacemos presión y oprimimos con el peso del conocimiento dominante y de las *relaciones de conocimiento* que imponemos, somos confrontados no sólo por los *gestos abruptos* de esos “otros” que tratamos de someter a alguna hermenéutica racionalmente aceptable y digerible,

aunque sea a regañadientes y con ampulosas pastorales de condescendencia, sino que también nos enfrentamos a nuestras propias solidaridades y pertenencias al sentido común que hace de la “ciencia” un agente simbólico de la mayor eficiencia en la consolidación y renovación a perpetuidad de la hegemonía. En contra del narcisismo congénito, en la “ciencia” *desviada, otra, oblicua*, que han propugnado Nietzsche, Bajtin, Feyerabend, Kusch, entre otros, y en la que están *friccionando* en formaciones ventrílocuas desde sus *espacio-tiempos comunidades y movimientos*, los que realizan el gesto creativo de conocimiento y *rompen* nuevos campos de acción son esos “otros” que agencian en su *violentación otras maneras de conocer* de una *semiopraxis crítica*. Por eso, la *ruptura epistémica* pasa por la relación que establecemos con aquella *violentación simbólica* que nos exige definir y redefinir a cada (sinuoso y abismal) paso nuestro *lugar y sentido* en la *trama de relaciones*.

Necesitamos unas ciencias sociales que se internen en la indagación de esos *pliegues, grietas, negaciones, borramientos, hundimientos, invisibilizaciones, silenciamientos...* que no las dejan igual que antes y que desnudan su impunidad. Por eso he dicho en varias oportunidades que el conocimiento es el terreno paradójicamente más *des-conocido* (Grosso, 2003; 2004; 2006b; 2008c; 2008d; 2009d; 2011b; 2011d). Allí aún podríamos decir que, teniendo en cuenta los protocolos generalizados de la formación científica, bien poco se ha hecho, porque quienes han destapado la herida y abierto algunas sendas han sido desoídos y olvidados bajo el pesado manto colonizador que pesa epistemológicamente sobre nuestras instituciones, y porque sus caminos no han sido recorridos y desandados en los procesos de formación y de investigación que animamos y en los que se nos va la vida (y, con ella, el colonialismo triunfante como un mausoleo de la patria). En verdad debería preocuparnos más los procesos de *de-formación* que los de formación (Grosso, 2009e).

Porque el *desconocimiento* está asentado en el nivel más primario e “inferior” de nuestra vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1997), y desde allí se filtra hacia las formas más “elevadas” de *conocimiento*; de igual modo, en un refuerzo dialéctico, estas formas “elevadas” de *conocimiento* presionan sobre nuestro gran *desconocimiento social e intercultural*. No hay

“hermenéutica doble” (Giddens, 1997) que pueda salvarnos de este círculo, como tampoco la “hermenéutica doble” alcanza a asomarse al “vacío intercultural” (Kusch, 1978) que fisura las *relaciones de conocimiento*, porque, en lugar de abrirse a las *rupturas epistémicas*, pretende cruzar y abrazar toda fuga o amenaza a fuerza de fusiones o interpretaciones conmensurables, incluso con afanes correctivos o superadores, siempre por la vía del conocimiento científico privilegiado al que sospechosamente pertenece el científico social como hermeneuta mayor (Grosso, 2006b). Necesitamos unas ciencias sociales y humanas que se internen en la relación *asimétrica y conflictiva* de la *abigarrada, accidentada y deformada* hasta lo irreconocible “hermenéutica doble” en nuestros contextos *interculturales poscoloniales* (Grosso 2004; 2008b; 2011d). Debemos hacer más “ciencia” con la boca torcida y los pasos bamboleantes, los oídos bien abiertos y la piel erizada: serían las marcas del *diálogo* que nos atrevemos a sostener “*en la categoría del otro*”, como diría Bajtin (Bajtin, 1999: 39 y 59).

### **-Matrices civilizatorias y espacio-tiempos. Volumen de la revolución en contextos interculturales poscoloniales**

*(...) el deseo de tractores e Internet por parte de los indígenas (...) no nos dice nada acerca de la disposición de los movimientos indígenas hacia la modernidad. Los indicadores de esta disposición hay que buscarlos en otro lado, allí donde la modernidad realmente se distingue de otras matrices civilizatorias; por ejemplo, en la primacía de lo individual, en la primacía de los humanos sobre los no-humanos y la conversión de la naturaleza en mero instrumento de los primeros, en la confusión entre conocimiento y objetivación -es decir, la idea de que el conocimiento emerge de la relación entre un sujeto y un objeto-, y en la autoasignación de un status universal a sus creaciones, por nombrar sólo algunos fundamentos básicos de las instituciones modernas en general. Mario Blaser. Congreso LASA 2008.*

La *violencia simbólica* en sus luchas opera con una *rocosidad* tan masiva como la de la *violencia simbólica* que la oprime: sismos tectónicos de *creencias territoriales*. Las *creencias territoriales* son *formaciones primarias* de *espacio-tiempo* en el devenir y el cruce de las *relaciones* convocadas en la *interculturalidad* histórica en cada caso. Al llamarlas “*creencias territoriales*” enfatizo lo que en la “*creencia*”, como *inclinación práctica*, involucra una entrega “*de cuerpo entero*” a la percepción cultural de *pertenencia*, en la que los procesos de socialización en que se vive afianzan imperceptiblemente. Más que “*categorías*” (con sesgo cognitivista), conforman “*esquemas operatorios*” (Bourdieu, 1991) *radicales, maneras-de-hacer* que *hacen* que *conocer, creer, sentir, pensar*, sean siempre en primer lugar *fuerzas orientadas de sentido* en la comunidad de los seres, poniendo “*mundo*” al habitar, donar, disputar o quitar aquello sin lo que no podemos “*estar*” (Kusch, 1976) en ninguna parte ningún tiempo. Lo *mítico*, la *fe*, la *creencia* son condición histórica *constitutiva*, mucho antes de ser comprendidas como configuraciones aleatorias de una pragmática (aún) no racionalmente ilustrada. Son la materia misma de toda *lucha simbólica*, que no *hace-cuerpo* sino cuando ésta es pensada como “*violencia simbólica*”. La “*violencia simbólica*” irrumpe en toda *lucha simbólica* como *fricción* en las “*creencias territoriales*”. La separación moderna de “*espacio*” y de “*tiempo*”, la estatización del “*espacio*” y la dinamización del “*tiempo*”, que pesan en la concepción generalizada de “*territorio*”, si bien esconden la elusión estratégica de la percepción de aquellas *formaciones primarias*, manifiestan más bien a la vez la opción histórica europea dominante de “*creencia territorial*”: la que nos ha colonizado.

El Colectivo Situaciones señala que, cuando Evo Morales, en su discurso de asunción como presidente de Bolivia en 2005, dijo que se disponía a “*mandar obedeciendo*”,<sup>19</sup> acogía de esa manera “*el peso de los movimientos sociales que, en su fuerza movilizadora y desestabilizante, forzaron un ‘más allá’ de las formas representativas de gobierno*” (Colectivo Situaciones, 2009: 22). Entre la “*nueva gobernabilidad*”

---

<sup>19</sup> Expresión del “*buen gobierno*” de los zapatistas (EZLN).

(“gubernamentalización del Estado”) y el “buen gobierno” zapatista, el “mandar obedeciendo” repone la “cuestión del gobierno en relación al poder constituyente desde abajo” (2009: 22). Esto puede entenderse, o bien como “*presión*” sobre el gobierno representativo moderno, o bien como la *gesta* de una *otra formación política*. Márgara Millán reconoce, como Mario Blaser y Arturo Escobar entre otros, esto que ya había sido polémica y a muy alto costo planteado en términos *abruptos* por Rodolfo Kusch (Kusch, 1975; 1976; 1978): acontecen “diferencias positivas” en la “crisis civilizatoria” (Millán, 2010: 325); hay, en los *movimientos sociales* de las últimas décadas (tal vez habría que decir que fue históricamente una condición de luchas *interculturales contra-coloniales y poscoloniales*, aún cuando fueron leídas -y desconocidas- con las lentes analíticas de la Modernidad hegemónica), una “puesta en cuestión de la totalidad de la narrativa occidental” (Millán, 2010: 328), un “nuevo horizonte civilizatorio” (330), un “incierto y lento salto cualitativo civilizacional” (332). Millán entiende ese “salto” en relación con esta manera de pensar la *interculturalidad*:

Los horizontes posibles de transformación civilizacional desde luego se articulan de una manera central e imprescindible con el modo indio, negro, oriental, es decir, no occidental, de pensar y estar en el mundo. Pero lejos de pensar a los occidentales como entidades claramente definidas, de lo que se trata es de reconocernos todos como territorios cruzados, mezclados, ambivalentes, donde no ha enraizado del todo el desencantamiento del mundo y donde la relación intersubjetiva con el entorno emerge incluso en el marco de los procesos de autodeterminación y de gestión de la vida cotidiana (Millán, 2010: 334).

Podríamos llamarlo el “efecto Latour”, al ponernos ante la inversión de la naturalizada manera como los vemos “nosotros” a “ellos” (los “otros”: “indio, negro, oriental, es decir, no occidental”, en palabras de Millán), en la manera como nos ven “ellos” a “nosotros” (Latour, 1993).

El re-trazado de los territorios latinoamericanos (y *poscoloniales* en general) por parte de los megaemprendimientos transnacionales de la minería, los hidrocarburos y el monocultivo para biocombustibles, la inversión monopólica y monocultural en servicios públicos e industrias culturales, y los supermercados globales y agencias de autoayuda del turismo, la estandarización de los procesos educativos en escala global, la miseración de los entornos y *ghettos* urbanos, la movilidad intercontinental de la fuerza de trabajo, todo ello, debe hacernos pensar en las neo-territorialidades de los Estados-Nación (que fueron desde un comienzo funcionales a las estructuras post-independentistas de dominación y al desarrollo del capitalismo de extracción) desde la perspectiva crítica de los *agenciamientos locales y regionales de cuerpos-territorios* en términos *interculturales y populares*. La Modernidad ha gestado estas políticas de conocimiento y explotación durante estos dos siglos, desatando fuerzas que calzan en los mayores desmanes y crueldades que fundan cada vez la memoria civilizatoria que nos coloniza.

Aquello que empuja *poniendo el cuerpo*, que forcejea, que *irrumpe masivamente* en la “filigrana de la paz” (Foucault, 1992), son los *afectos* que desde lo *oscuro* emergen con los *espacio-tiempos otros comunitarios*, sus *contranarrativas* y sus *fuerzas de transformación*, que encuentran *fisuras de emergencia* en los *ritmos*, las *músicas*, los *cantos*, las *danzas*, las *fiestas*, las *revueltas*, las *movilizaciones*, los *fragores de la euforia y de la rabia*, las manos cerradas en puño, las broncas guardadas en las rígidas contracciones, las voces rasgadas de dolor: *cuerpos vibrantes atravesados de emoción*, “*voces bajas de la historia*” (Guha, 2002). Subjetivaciones políticas contenidas: éstas son las *fuerzas violentadas que hacen violentación* en las formaciones hegemónicas *poscoloniales*. Toda expectativa de agenciamiento argumentativo resulta escasa para la densidad de estos *cuerpos-de-acción* y para las *fuerzas oblicuas de sentido* que la violencia que los envuelve y aplasta les exige y comprime hasta el derrame. No pueden sino parir entre risas y llantos *otras maneras de estar-en-el-mundo*, *territorialidades del conocimiento desencajadas*, *chuecas*, *deformes*, *justicia de una acción colectiva* que no tiene Derecho y bordea los derechos, que se *abre paso a golpe de astucia*, de *empuje masivo*, de *burla*, de *humor*, de *sarcasmo*, de *ignoración*, como “*acción directa*”. No van de frente, van *por debajo*. Parece como si no pasara nada, el *paso* y el *ritmo* es lento,

en esa demora de “*ignoración*” se cumplen (y fracasan, destruyendo ambientes y comunidades) los proyectos de la vertiginosa y corta temporalidad política moderna del “desarrollismo”, de la ciudadanía liberal y del “revolucionismo” ilustrado. El Colectivo Situaciones reconoce en esas formaciones de resistencia

(...) un principio de organización que cuestiona total o parcialmente el régimen de autonomía de una esfera de la política y replantea los términos de una democracia popular. La complejidad del proceso hace que ninguna visión lineal pueda ser sostenida sin más... (pues allí) se está afirmando una ‘voluntad de poder’ en forma de cuerpos comunitarios, impensables sino a partir de la defensa y reconquista de la tierra, el gas, los afectos, las lenguas originarias, el agua, y los usos y costumbres (Colectivo Situaciones, 2005: 7, Parágrafo 12).

Sin poder ser remitido de un manotazo, más o menos elegante, a una metafísica de lo “propio” y así poder descansar muy crítica y livianamente de semejante “peso” en una moderna e hiperreflexiva democracia constructivista, ese “*substrato*” (Colectivo Situaciones, 2005), aquel “*estar*” (Rodolfo Kusch, 1976), nos colocan ante una *diferencia* no semiologizada, irreductible en su radicalidad de “*suelo*” que emerge *abruptamente* en *espacio-tiempos otros*. Esta *diferencia-hecha-gesto* es la que la ciencia social ha bloqueado y de la que se ha librado a fuerza de “*lógos*”, (paradójicamente) desoyendo. Porque la ciencia social la entiende como posicionamiento intelectual, cuando en verdad se trata de un *operar* (Kusch, 1976), de un *gesto-que-hace-sentido*, una *semiopraxis crítica*.

*EXABRUPTOS*: la *comunidad cósmica de seres*: los *muertos*, los *dioses*, los *árboles*, las *pedras*, los *animales*, la *comida*, las *estrellas*, los *cerros*, el *rayo*, el *claroscuro del alba y del atardecer*, la *oscuridad de la noche*, *escuchar al río*, *consultar las hojas y semillas*, *tocar la imagen del santo*, *ofrendar a la tierra*, *sentir el lugar pidiendo permiso*... hay allí una diversidad de sentidos que exceden toda antropología y sociología (por lo reductivo del *ánthropos* y del *socius*, y por lo que de circunscripción/traducción de la *semiopraxis* al *lógos* hay allí). En esos *exabruptos* (así percibidos desde las sensibilidades burguesas, la

corrección racional y el civismo urbano dominantes), la *irrupción de otros espacio-tiempos gestan y sostienen otras matrices civilizatorias*.

Jean Baudrillard, en *La economía política y la muerte*, replanteó cierto sentido común “civilizado”, “racional” y “urbano”, para el que lo “inhumano” es lo excluido de la relación recíproca:

Y no solamente para con los niños y los caníbales; nuestra cultura, al profundizar su racionalidad, ha extraído a lo inhumano sucesivamente a la naturaleza inanimada, a los animales, a las razas inferiores (Baudrillard, 1993: 144).

Pero

(...) los salvajes, que no hipostasían el alma ni la especie, reconocen la tierra, el animal y los muertos como *socius* (144, nota 1).

(los espíritus y los dioses) son también otros seres reales, vivos y diferentes, y no una esencia idealizada (163).

Y, desde allí, por esta *comunidad cósmica de seres en relación*, concluye:

(...) lo ‘social’ mismo no existe en las ‘sociedades primitivas’. El término de ‘primitivo’ está hoy día eliminado, pero habría que eliminar el término igualmente etnocéntrico de ‘sociedad’ (158, nota 13).

Hay un *exceso* y hay un “*afuera*” que siempre pone lo *popular* en la ciudad como territorio colonizado por el *espacio-tiempo* dominante y hegemónico. Pero ese “*afuera*” puede ser topológicamente incluido en la gestión urbana, evitando a toda costa el *desborde*. Como señala Adrián Scribano, en lo que se respira una inspiración kuscheana,

La ciudad pulcra del buen burgués es aquella donde se toma distancia. La relaciones espacio-temporales de los barrios ciudades<sup>20</sup> preservan a la Ciudad de esos barrios, al alejarlos se auto-construye performativamente la Ciudad ‘adecuada’. La pulcra ciudad es un aparato extractivo de identidades donde lo no deseado debe estar siempre asociado a lo afuerino. Los barrios ‘tienen todo’ para estar afuera. Las afueras y los de afuera deben ser identificados para que la Ciudad tenga su identidad. La vivencia del límite tiene una torsión más: ante el posible desborde de los desechados, se los pone en los bordes. En esta dirección, el borde es la condición de imposibilidad de desborde alguno (Scribano, 2009: 14).

Pero el *exceso*, el *afuera* y la *tenebrosidad popular* sostienen, sin embargo, sus *luchas territoriales*, porque

(...) lo que hay de ciudad en los barrios es la mítica posibilidad de que los expulsados vuelvan a la polis vía la aceptación de la imposibilidad de buscar sus deseos y aceptar melancólicamente su minusvalía (16).

Ese *adentro/afuera* permanece *indecidible*. Por ahí presiona *lo abrupto del sentido*. Las *figuras semiopráticas populares* de la *resignificación*, la *resistencia*, la *insurrección* y la *fagocitación* se juntan en un *gesto diferencial de alta intensidad territorial*: la “*ignoración*”, el *poder-de-ignorar* (Grosso, 2011e),<sup>21</sup> un *gesto de*

---

<sup>20</sup> Política pública de segregación de los gobiernos de la ciudad de Córdoba, en Argentina, durante la primera década del siglo XXI, por la que se desplaza a pobladores ubicados en sectores urbanos de alto potencial inmobiliario y se los re-emplaza en ciudadelas construidas en las afueras, a varios kilómetros del perímetro urbanizado, y que pretenden separar la vida de estos “ciudadanos” en torno de las réplicas en escala de las instituciones oficiales (escuela, parroquia, policía, etc.) Ver Levstein y Boito, (2009); Scribano y Boito, (2010); Espoz, (2011).

<sup>21</sup> Dialogo aquí con la inquietante investigación doctoral de Wilhelm Londoño en nuestro Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, dirigida por Alejandro Haber, que indaga los solapamientos, fricciones y

*ignoración* como *acción y poder de ignorar*, de hacer una vida en los márgenes de la imposición y de las luchas y disputas con los grandes poderes centrales, con los costos que eso tiene, pero también con las *fortalezas locales* que erige y sostiene (*pukarás espectrales*); *gesto* específico en determinados momentos, o *gesto* que convive con los otros, agudizando las *rupturas*. La omnisciente omnipotencia del Estado-Nación con sus entidades territoriales cae en el vacío en el dominio *local*, en el que la medida de su enorme triunfo es a la vez la de su fracaso. Tal vez por la extendida catálisis de un *semiologismo sociológico* sobre las *comunidades-de-seres locales* que la ciencia social ha reificado y que nos hace pensar de entrada que estamos solos y exclusivamente, en la *gestión del sentido*, humanos-con-humanos, y todos *humanos-sémicos a la europea*, es decir, *humanos-rationales-abonantes-del-lógos* (Grosso, 2009b; 2010b; 2011e), hemos pensado menos, o directamente hemos desconocido, ese *poder-de-ignorar* en las *relaciones interculturales poscoloniales*.

Porque hemos reconocido acciones de enfrentamiento, siempre disímiles, y que en las luchas *deforman* la retórica “correcta” hacia *torsiones subalternas de inversión* que quiebran la lógica argumentativa en la *burla*, la *malicia*, la *adulación hiperbólica*, etc. Pero no hemos pensado en que esa retórica podría ser la de la *ignoración*, que sin embargo aparece tan generalizada en nuestras sociedades frente al modelo de ciudadanía liberal y a los grandes bienes de la Modernidad, no sólo siempre *deformados* en sus *reapropiaciones locales*, sino incluso vacantes en la caída libre de su fuerza. Lo cual abre la posibilidad de vivir en *otro espacio-tiempo* “dentro” (*dentro/fuera, indecidibilidad moebesiana*, una recurrencia en los trabajos de Adrián Scribano, 2008; 2009; 2010) del “espacio-tiempo homogéneo y único del Estado-Nación” (Chatterjee, 2008; Benjamin, 2001; 2010). La *ignoración* convive con las *tácticas* de la *burla*, la *malicia*, la *adulación hiperbólica*... Es el pliegue de quiebre del escorzo torsivo en que

---

distancias entre lo “*argentino*” y el *agenciamiento territorial local* por parte de las *comunidades* de la Puna de Atacama (Londoño, 2009). Este concepto de “*ignoración*” ha sido producido en nuestro diálogo, a partir de un *poder de ignorar* que ejercen los pobladores sobre las políticas de Estado y que destaca Londoño a partir de su registro de campo.

éstas *sacrifican sus fuerzas-de-sentido*. Hay *revoluciones interculturales poscoloniales* en las que se acaba la acumulación y emerge *abruptamente la gesta del gasto y del don* (Bataille, 1970), la *gesta de la fiesta y del humor popular* (Bajtín, 1990; Scribano y Cabral, 2009; Grosso, 2008a),<sup>22</sup> la *gesta de otras “teorías de la relación”* (Haber, 2009; 2010).

Esa *ajenidad existencial* es la que Kusch percibía en lo “indígena” y lo “popular” (Kusch, 1986; 1975; 1977; 1976; 1978) y es lo que los *movimientos sociales indígenas y negros* (no de un modo exclusivo, pero tal vez más que los otros *movimientos* rurales y/o urbanos) perciben como lo “*propio*” más allá del plano sistémico de una semiología diferencial en la cual lo “propio” (pensado al margen de los “otros”) resulta insostenible y donde lo “propio” es corregido por la inevitable invasión de lo “otro”. En esta *ignoración* cabe un “discurso ajeno” (Voloshinov-Bajtín, 1992) dominante en antagonismo con “*discursos-ajenos*” *subalternos espectrales* operantes en el entramado de tradiciones locales, y que marcan la relación con el *silencio* y el “*vacío intercultural*” (Kusch, 1978). Es un

---

<sup>22</sup> A pesar de la colonización de lo cómico por la lógica capitalista del consumo, no hay industria cultural que pueda agotar, devorar, formatear y poner a la venta toda la *risa* de las risas: la *risa* es lo que escapa, lo que excede, es un exceso... tan poco serio... No vende, contagia; nadie puede acumularla, se la tiene en cuanto se la entrega, en cuanto sale de los cuerpos como explosiones incontenibles, desbordando, y a veces produce otras incontenencias, y por eso decimos “*orinarse, o cagarse de la risa*”: precisamente porque sólo a fuerza de controlarnos, retorcernos y fruncirnos, por una cruel violencia a la que se la cobra la siguiente risa, logramos contenernos y contenerlos a los que ríen, convertirnos/los en “contenente” y “contenido”, reproducir la escena de la repres(entac)ión, de la acumulación y el consumo medido por el capital. (Freud vio en el capitalismo la neurosis obsesiva de una fase anal exacerbada, vuelta la cárcel del deseo.) En el *humor popular*, el “contenido” se “*caga de risa*” desbordando el “contenente”. La diferencia entre el espectáculo de la risa (que, como el espectáculo de la música, ha sido formateado por la industria cultural) y la *risa popular* está en que ésta corroe toda representación, le come la distancia, envuelve la escena en una interacción que no puede polarizar ni contener ninguna pantalla. La *risa popular* cosquillea en lo invisible, afloja y disloca el consumo, hace sentirse feliz y pone alegre sin la mediación de la compra, *comunaliza sacrificando*, es una fiesta cruel de la amistad.

“*propio*” de *radicalidad territorial*, un “*propio*” que no “es”, sino que “*está*” (Kusch, 1976); un “*propio*” atravesado de “discurso ajeno”, pero en una topografía *intercultural* y colonialmente accidentada: hay “*discursos ajenos*” *subalternos y antagónicos* en la operación de los *otros* que constituye “*propios*” y no lo aplanan todo en un único “espacio social” (y un único tiempo) como campo de operación de un *lógos* de las “diferencias” sistémicas. A contrario, allí hay *gesto, relaciones intercorporales*, y no sólo “semio-logía”.

A la Razón del Estado-Nación, a la pulsión de conocimiento, posesión y gobierno que la habita, no puede pasarle algo peor, algo más irritante y confrontador con los manotazos de su propia “lógica”, que ser *ignorado*, que la impotencia de estar ante un *margen* y un *bueco* que su gendarmería traductora y reductora no puede someter y conquistarle, ya sea evangelizando todas sus nuevas en el régimen predicativo, ya sea acabando con las resistencias en combate. Son los manotazos de la desolación que uno encuentra en los grandes discursos políticos e interpretativos que pueblan de “ensayos” la apuesta a la racionalidad triunfante, de Domingo Faustino Sarmiento en adelante. Los saberes implicados en las diversas tecnologías formativas del Estado-Nación se sienten perdidos ante un mundo que los *desconoce*, y, llegado el caso, se sentirán obligados, en “sana” y correctiva misión “lógica”, a doblegar violentamente aquellas *fuerzas* recurriendo a sus más desnudas y últimas verdades y desoyendo los *sentidos locales* que resultan definitivamente irredimibles para su tenaz pastoral y autorreferencial acción pedagógica de salvación en la Razón de la Historia. La *ignoración* sostiene *otra(s) historia(s)* porque habita *otros espacio-tiempos otros*. En ese “*otro*” está la *radical diferencia* (nunca in-diferente: *ignoración* no es indiferencia) del *gesto local* con sus *amplias y extendidas conversaciones y reciprocidades cósmicas*. *Desviada* forma, *disruptiva*, en que las *creencias territoriales subalternas* interpretan la premisa de Zygmunt Bauman que afirma que “problemas globales requieren soluciones globales” y que, “en un planeta globalizado, los problemas humanos sólo pueden ser enfrentados y resueltos con humanidad solidaria” (Bauman, 2005: 394).

Si hay una *irrupción popular* que opera *desde/por fuera* de la espectacularización con que pretende capturar lo *masivo* la industria cultural y la biopolítica mediática con su puesta escenográfica del

“pueblo”, y que Benjamin insinuaba como promesa y amenaza en la polarización entre “esteticismo de la política” en el fascismo (donde la masa-espectáculo es llevada a la guerra sin permitirle cuestionar la propiedad; nueva versión de “*l’art pour l’art*”) y la “politización del arte” en el comunismo (Benjamin, 1982: 56-57), es porque las *expresiones y gestos populares*, que se pretende apropiarse y acondicionar (extrayéndolos de sus “*creencias territoriales*”) en calidad de “objetos” y “productos” de consumo, la ponen a *chirriar y disonar* estirando y corroyendo las formaciones discursivas en que conviven o malviven. Los distintos ámbitos simbólicos colonizados son escenario de estos *desajustes* entre violencias y *violencias*. Frente al planetario del espectáculo, las *creencias territoriales* otras cavan por detrás del *espesor de sombra* que pretende cubrir y exponer al campo de visibilidad aquella Luz de la Razón estatal, ese *espesor de cuerpo y materia* que es más bien la condición de posibilidad negada incluso de esa Razón. Hay otras sensibilidades allí, otras *relaciones intercorporales de sentido*. Y, en todo caso, ante la interferencia de tanta *oscuridad*, a la “viscosidad” del “objeto” corresponde la “bizcosidad” de la mirada (Quijano, 2009). Por esas *fisuras y opacidades* se *derraman y presionan* forcejeando *cuerpo-a-cuerpo*, animando *movimientos colectivos* sumergidos en *ritmos anacrónicos*, las más viejas y locas *esperanzas de justicia y revolución...*

*San Fernando del Valle de Catamarca, Marzo de 2011.-*

### **- Bibliografía**

ALABARCES, P. (2008) “Introducción. Un itinerario y algunas apuestas”, en Alabarcés, P. y Rodríguez M. G. (comps.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.

ALBERDI, J. B. (1984a) *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Buenos Aires: Biblos (1837).

\_\_\_\_\_ (1984b) *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra (1852).

\_\_\_\_\_ (1964) *La barbarie histórica de Sarmiento. (Facundo y su biógrafo.)* Buenos Aires: Pampa y Cielo (1882).

- ANDERSON, P. (1998) *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. México: Fontamara (1977).
- AUZA, V. (2010) *Los rostros festivos del infierno: el mundo andino que resistió a la colonización. Informe de investigación VII*. La Paz.
- BAJTIN, M. (1999) “Autor y personaje en la creación estética.” (1925), en: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI. (1979).
- \_\_\_\_\_ (1990) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- BATAILLE, G. (1993) *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia: Pre-Textos – Universidad de Murcia (1970).
- \_\_\_\_\_ (1970) “La notion de dépense.” (1933), en: Dans G. Bataille, *Œuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1979) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. (1967) Madrid: Taurus.
- BAUDRILLARD, J. (1993) *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila (1976).
- BAUMAN, Z. (2005) “Education in Liquid Modernity.” *The Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies*, 27:303-317.
- BENJAMIN, W. (1982) “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.” (1936), en: W. Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2001) “Tesis de filosofía de la historia.” (1940), en: W. Benjamin, *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1997) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu (1966).
- BEVERLY, J. (2004) *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert, (1999).
- BLASER, M. (2008) *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica*. Ponencia en Panel organizado por la Latin American Studies Association – LASA.
- BOURDIEU, P. (1998) “Las luchas simbólicas.”, en P. Bourdieu, *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, (1979).
- \_\_\_\_\_ (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus (1980).

- \_\_\_\_\_ (2002) *Lección sobre la lección. Lección inaugural de la Cátedra de Sociología dictada en el Collège de France el viernes 23 de abril de 1982*. Barcelona: Anagrama, (1982).
- \_\_\_\_\_ (1995) “Segunda Parte. 2. El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural.”, en: P. Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama (1992).
- \_\_\_\_\_ (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (1997).
- \_\_\_\_\_ (2001) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao : Desclée de Brouwer (2000).
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J. C. y PASSERON, J. C. (2002) *El Oficio de Sociólogo*. México: Siglo XXI (1968).
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C. (1995) *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara (1972).
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1995) *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo (1995).
- BUBNOVA, T. (ed.) (2000) *En torno a la cultura popular de la risa. Nuevos fragmentos de M.M. Bajtin ('Adiciones y cambios a 'Rabelais')*. Barcelona: Anthropos.
- CANAL FEIJÓO, B. (1950) *Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore*. Buenos Aires: Nova.
- \_\_\_\_\_ (1967) “Los casos de ‘Juan’.”, en B. Canal-Feijóo, *Pasión y muerte de Silverio Leguizamón. Los casos de ‘Juan’*. Buenos Aires: CEDAL.
- COLECTIVO SITUACIONES (2009) *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Mal de altura. Notas sobre un viaje a Bolivia*. Buenos Aires.
- COMAROFF, J. (1991) *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CHATTERJEE, P. (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (1997a) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos (1978).

- \_\_\_\_\_ (1997b) “Del derecho a la justicia.” (1989), en J. Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos (1994).
- \_\_\_\_\_ (2002) *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta (2001).
- DUCHESNE-WINTER, J. (2007) “*Equilibrio encimita del infierno*”: Andrés Caicedo y la utopía del trance. Santiago de Cali: Archivos del Índice.
- ELIAS, N. (2000) *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península (1991).
- ESPINOZA, R. (2010) “Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad.” *América Latina en Movimiento*, Número Monográfico: “Alternativas civilizatorias. Los viejos nuevos sentidos de humanidad.” Año XXXIV, II Época, N° 453: 1-6, Agencia Latinoamericana de Información, Quito.
- ESPOZ, M. B. (2011) *Subjetividades y corporalidades en las vivencias producidas en contextos de socio-segregación urbana: ser joven en ‘Ciudad de mis sueños’*. Tesis de Doctorado en Semiótica, Centro de Estudios Avanzados – Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- FAYAD, J. (2011) *Diversidad y pluralismo epistémico. Hegemonía, monopolio y colonialidad de las tradiciones epistemológicas en torno al rastreo de la episteme de la cosmovisión misak*. Proyecto de Investigación Doctoral, Doctorado en Antropología Social, Universidad del Cauca, Popayán.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2001) *Leyendo a Gramsci*. Barcelona: El Viejo Topo.
- FOUCAULT, M. (2000) *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos (1966).
- \_\_\_\_\_ (1992) *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Curso en el Collège de France, 1976*. Madrid: La Piqueta.
- GIDDENS, A. (1997) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu (1976; 1993).
- GIDDENS, A., BAUMAN, Z., LUHMANN, N. y BECK, U. (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.
- GONZÁLEZ, J. D. (2010) “Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanías populares.” *Páginas de Cultura*, N° 5: 38-54, Grupo de

- Investigación PIRKA – Instituto Popular de Cultura, Santiago de Cali.  
\_\_\_\_\_ (2011) *Tres relatos: tres entradas a distintas edades (1979, 1984 y 1992) a los barrios de Aguablanca. Informe de investigación.* Jornadas de investigación del Proyecto *Mapas y mapeo de las configuraciones de la acción colectiva en sus luchas simbólicas.* Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali, 7 al 9 de Febrero de 2011.
- GROSSO, J. L. (2003) “Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía.” *Interações – Revista Internacional de Desenvolvimento Local.* Volume 4 Número 6: 17-45, Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS – Brasil).
- \_\_\_\_\_ (2004) “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña. Historia, Posiciones Sociales y Prospectiva.”, en: F. López Segre, J.L. Grosso, A. Didriksson y F.J. Mojica (coords.), *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización.* México: Miguel Ángel Porrúa – Universidad de Zacatecas – UNAM - Cámara de Diputados de la República de México.
- \_\_\_\_\_ (2005a) “Cuerpo y modernidades europeas. Una mirada desde los márgenes.” *Boletín de Antropología*, Vol. 19 N° 36: 232-254, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- \_\_\_\_\_ (2006a) *Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular.* Ms. Santiago de Cali.
- \_\_\_\_\_ (2006b) “Un Dios, Una Raza, Una Lengua’. Conocimiento, sujeción y diferencias.” *Revista Colombiana de Educación*, N° 50: 34-67, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2007a) “El revés de la trama. Cuerpos, praxis e interculturalidad en contextos poscoloniales.” *Revista Arqueología Suramericana*, Universidad Nacional de Catamarca – Universidad del Cauca, Colombia, Catamarca y Popayán.
- \_\_\_\_\_ (2008a) *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza.* Córdoba: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca UNCa.

- \_\_\_\_\_ (2008b) “Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación.”, en: F. Pérez Bonfante, *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- \_\_\_\_\_ (2008c) *Universidad, investigación, ciudad y región*. Ms. Santiago de Cali.
- \_\_\_\_\_ (2008d) “Educación, conocimiento y territorio.” *Cuadernos de Ciudad*, N° 6: 21-30, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.
- \_\_\_\_\_ (2009a) “Lo popular, la política y la cultura. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales.”, en: F. Pérez Bonfante (coord.) *Referencias para pensar la gestión de las culturas populares locales*. Santiago de Cali: Instituto Popular de Cultura.
- \_\_\_\_\_ (2009b) “Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros.” *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, Año 16 N° 51: 157-179, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- \_\_\_\_\_ (2009c) “Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales.” Ponencia al XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología – ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara Agosto 13 al 18 de 2007. *Revista Virtual Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*, N° 1, Grupo de Trabajo ALAS Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones, sede Buenos Aires: Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. <http://www.relaces.com.ar>
- \_\_\_\_\_ (2009d) “Tácticas sociales, innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes. Políticas del conocimiento, tecnologías y cultura.” Ponencia en el Simposio “Nuevas tácticas sociales de generación y reapropiación del conocimiento: innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes”, Coloquio Latinoamericano "Historia y Estudios de la Ciencia y la Tecnología", Sociedad Mexicana de Ciencia y Tecnología, Puebla, México, 24 al 27 de octubre de 2007. *Cuadernos de Administración*, N° 40: 161-180,

Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad del Valle, Santiago de Cali.

---

(2009e) “La Filosofía en Colombia: Por qué sólo cuento lo que me ha pasado con otros”. Ponencia en la Mesa Inaugural del I Congreso Nacional y Surandino de Filosofía, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 9 al 11 de Octubre de 2009.

---

(2010<sup>a</sup>) “Cuerpos de escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles.”, en: A. Scribano y P. Lisdero (comps.), *Sensibilidades en Juego: Miradas múltiples desde los Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*. Córdoba: CONICET – Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflictos Sociales, Universidad Nacional de Córdoba UNC. (libro virtual)

---

(2010b) “Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos.” *Cuadernos de Ciudad*, N° 11: 8-33, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.

---

(2010c) “2036: Sentidos infundados de Santiago de Cali. Memoria, culturas y prácticas de ciudad.” *Arena – Revista del Doctorado en Ciencias Humanas UNCA*, N° 2, San Fernando del Valle de Catamarca (en imprenta).

---

(2010d) *Música, Socialidad y Movilización*, III Simposio Internacional CORPUS *Cuerpos y folklore(s). Herencias, construcciones y Performancias*, Red CORPUS Grupo Internacional de Estudios Culturales del Cuerpo – Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, Centro Cultural Ccori Wasí, Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú, 21 – 23 de Octubre de 2010.

---

(2010e) “Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica.”, en J.L. Grosso y M.E. Boito (comps.), *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva, Universidad Nacional de Córdoba – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. (libro virtual)

- \_\_\_\_\_ (2011a) *Entre salamancas y añoranzas. Indios y negros en la música santiagueña en Argentina*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.
- \_\_\_\_\_ (2011b) *Socioanálisis y semiopraxis de la Gestión Social del Conocimiento: juegos locales en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- \_\_\_\_\_ (2011c) “Lo europeo” y “lo americano”. *La episteme fundacional de los Estados-Nación en América Latina*. (Alberdi, Sarmiento, Martí, Rodó, Canal Feijóo y Kusch.) Versión revisada del Informe de Investigación del Proyecto *Relaciones y preeminencias categoriales de “lo europeo” y “lo americano” en el pensamiento de América*, Santiago del Estero 1988-1990. (libro en preparación)
- \_\_\_\_\_ (2011d) “Socioanálisis y Semiopraxis. La ciencia social en la topografía accidentada de las relaciones interculturales.” (2007), en: J.L. Grosso (coord.), *Caminos de Semiopraxis. Agenciamientos populares de luchas poscoloniales. Diálogos latinoamericanos*. (Libro en preparación).
- \_\_\_\_\_ (2011e) *Sí y no: pacha y modernidad, pacha o modernidad. Resignificaciones, resistencias, ignoraciones, insurrecciones y fagocitación en la semiopraxis popular en contextos interculturales poscoloniales*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.
- GUHA, R. (2002) “Las voces de la historia.” (1993), en: R. Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2008) *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- HABER, A. (2009) “Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives.” *Cambridge Archaeological Journal*, Cambridge University Press.
- 2010 *Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada*. Ms. Popayán.
- HABERMAS, J. (1999) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili (1962; Prefacio, 1990).
- JARAMILLO, S. (2004) *Desde el estadio: fútbol y ciudadanía*. Tesis de Grado en Comunicación Social, Universidad del Valle, Santiago de Cali.

- KUSCH, R. (s/f) “Anotaciones para una estética de lo americano.” *Identidad*, segunda época, Fundación Ross, Rosario (1953).
- \_\_\_\_\_ (1983) *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario: Fundación Ross (1953).
- \_\_\_\_\_ (1986) *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum (1962).
- \_\_\_\_\_ (1977) *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette (1971).
- \_\_\_\_\_ (1975) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.
- \_\_\_\_\_ (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- \_\_\_\_\_ (1978) *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua (Argentina): Castañeda.
- LACLAU, E. (2002) *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*, en: E. Laclau, *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE (1996).
- \_\_\_\_\_ (2006) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE (2005).
- LATOUR, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- LEVSTEIN, A. y BOITO, M. E. (comps.) (2009) *De insomnios y viglias en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre “Ciudad de mis Sueños”*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba – Jorge Sarmiento.
- LONDOÑO, W. (2009) *Ignorando la modernidad: construcción e ignoración de la modernidad en la Puna de Atacama*. Proyecto de Investigación Doctoral, Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.
- MILLÁN, M. (2010) “¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo.” *Crítica y Emancipación*, N° 3: 323-335, CLACSO.
- NANCY, J. L. (2007) *La comunidad enfrentada*. (2002) *Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. (2005) Buenos Aires: La Cebra.
- NIETZSCHE, F. (1994) *La gaya ciencia*. México: Mexicanos Unidos (1882).
- \_\_\_\_\_ (1986) *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza (1887).

- \_\_\_\_\_ (1985) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza, (1883-1885; 1892).
- \_\_\_\_\_ (2000) *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona, Península (1885-1888).
- PARDEY BECERRA, H. (2007) *Radio Zudaca Sursystem. Crónicas de viaje subjetivo*. Santiago de Cali: Sindicato Iniciativas.
- QUIJANO, O. (2009) *Viscosidad del objeto, "bizcosidad" de la mirada: nuevo principio para la teoría estética*. Trabajo Final del Seminario Doctoral "Semiopraxis, relaciones interculturales y políticas de conocimiento en contextos poscoloniales", dictado por José Luis Grosso en el Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, en Agosto de 2008, San Fernando del Valle de Catamarca.
- RICOEUR, P. (1980) *La metáfora viva*. Madrid: Europa (1975).
- RODRÍGUEZ, M. G. (2008) *Capítulo 12. La pisada, la buella y el pie*, en Alabarces, P. y Rodríguez, M. G. (comps.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- RUDÉ, G. (1998) *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*. México: Siglo XXI (1964).
- SARMIENTO, D. F. (1979) *Facundo, o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (1845).
- \_\_\_\_\_ (1900) "Conflicto y armonías de las razas en América." (1883, tomo I; 1888, tomo II), en D.F. Sarmiento, *Obras completas, Tomos XXXVII y XXXVIII*. Buenos Aires: A. Belín Sarmiento.
- SCRIBANO, A. (2008) "Sensaciones, Conflicto y Cuerpo en Argentina después del 2001." *Espacio Abierto*, Vol. 17 N° 2: 205-230, Dossier "Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones", Maracaibo: Universidad del Zulia.
- \_\_\_\_\_ (2009) "Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones.", en A. Levstein y M.E. Boito (comps.) *De insomnios y vigiliás en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre "Ciudad de mis Sueños"*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba – Jorge Sarmiento.
- \_\_\_\_\_ (2010) "Narrando por un sueño: rostrocidades segregacionistas y prácticas intersticiales.", en A. Scribanoy M. E.

- Boito (comps.) *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: Ciccus.
- SCRIBANO, A. y CABRAL, X. (2009) “Política de las expresiones heterodoxas: el conflicto social en los escenarios de las crisis argentinas.” *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, N° 51: 129-155, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- SCRIBANO, A. y BOITO, M. E. (comps.) (2010) *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: Ciccus.
- SPIVAK, G. (1988) “Chap. 12. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography.”, in: *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge.
- THOMPSON, E. P. (1995) *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica (1991).
- TILLY, C. y WOOD, L. J (2010) *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica (2009).
- TRICOT, T. (2009) “El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche.” *Polis – Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 8 N° 24, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- VILCA, M. (2007) *El espacio andino. Más allá del “paisaje”: ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? Una reflexión filosófica*. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Uma nayraw uñch’ukiskitu... Un ojo de agua me está mirando...* Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- \_\_\_\_\_ (2011) “Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un ‘otro’ que interpela. Una reflexión filosófica.”, en: L. Miotti y D. Hermo (eds.), *Biografías de paisajes y seres*. Córdoba: Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca – Encuentro Grupo Editor (en imprenta).
- VIRNO, P. (2003) *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- VOLOSHINOV, V. N. (y Mijail BAJTIN) (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje (los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Madrid: Alianza.

- WILLIAMS, R. (1997) *Marxismo y Literatura*. Península, Barcelona (1977).
- ZIBECHI, R. (2007) *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Programa Democracia y Transformación Global.
- \_\_\_\_\_ (2008) *América Latina: Periferias urbanas, territorios en resistencia*. Buenos Aires: Desde Abajo.
- ŽIŽEK, S. (2003) “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” En S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI (1989).

# Epílogo

## Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio

Adrián Scribano<sup>1</sup>

### **-Introducción**

Estamos en los albores del siglo XXI en el Sur Global en general y en Latinoamérica en particular y nos seguimos preguntando por el contenido y la forma de lo popular. No hay manera de indagar que sea lo popular sino desde aquello que lo invisibiliza y demoniza como lo es la fuerza del estado del capitalismo en la actualidad. No hay muchas vías de esclarecimiento posible sin la tematización de la estructura de clase de las actuales sociedades dependientes y coloniales.

Si lo popular no se reduce a lo masivo, si no se puede acotar a lo folk, si no es sinónimo de pueblo, si no se puede resolver en lo marginal-marginado, si no es posible de ser limitado en sus oposiciones a lo culto: ¿Cuáles son los elementos que caracterizan lo popular al comienzo del siglo XXI? Sin pretensión alguna de exhaustividad, ni universalización y menos aún, desde ninguna postura que implique romanticismo y miserabilismo alguno, en lo que sigue intentaremos dar respuesta a la pregunta formulada. Como pista analítica que permita armar y re-armar dicha respuesta presentaremos 5 (anti)tesis sobre las bandas moebesianas que re-articulan los rasgos de lo popular, hoy.

---

<sup>1</sup> Investigador Independiente del CONICET. Coordinador del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social. CIECS-Unidad Ejecutora; Coordinador del Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos. IIGG-UBA Director del CIES Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos [www.estudiossociologicos.com.ar](http://www.estudiossociologicos.com.ar). E mail: [adrianscribano@gmail.com](mailto:adrianscribano@gmail.com)

La estrategia de escritura es muy simple: a) se han agrupado en 5 tesis algunas pistas para “captar” lo popular y, b) se presentan algunas conclusiones de carácter político-metodológico. Se opera desde y con un conjunto de citas “traídas” al pie como testimonio de lo que se pretende sostener.<sup>2</sup>

El presente escrito es una mirada al sesgo desde los artículos que componen el libro en el cual se incluye; es una coma en las gramáticas interdiccionales de una academia post-independentista; es uno de los posibles deslizamientos de las múltiples bandas de moebio que se abren sobre el tema. Tiene la pretensión de ser un escrito teórico y por ello especialmente político.

### **- Cinco (anti)tesis sobre una caracterización posible de lo popular en la actualidad**

Desde los meandros de la razón académica vuelta fragmentación operante bosquejamos aquí -a modo de contracaras productoras de aperturas interpretativas- cinco tesis que justamente buscan ser lo opuesto a la modelación unificadora. Se convoca una y otra vez las metáforas de la banda moebesiana, la red y el espiral para dar con las imágenes posibles de una dialéctica de lo popular.

---

<sup>2</sup> Como el lector observará las citas son en su totalidad de Carlos Marx. La decisión de su uso se basa en dos motivos: a) permitir re-introducir, sin ningún carácter de rigidez teórica, las ideas del autor en el campo del análisis de lo popular y, b) facilitar la escritura de nuestro texto que, a la vez, por un lado pretende reflexionar desde los lugares teóricos provistos por Marx, sin la necesidad de polemizar con los “olvidos” e “interpretaciones antojadizas” de sus detractores, y por otro lado, mostrar, al menos parcialmente, como la obra de Marx puede ser una útil cartografía para navegar las realidades de un siglo muy distante al por él vivido. Por cuestión de facilidad se usan en el trabajo los textos extraídos de <http://www.marxists.org/espanol/index.htm> pero se cita sus páginas de acuerdo a diversas publicaciones en papel.

***- Lo popular se entiende en el contexto de unas relaciones de clases particulares***

Hoy más que nunca el mundo es un sistema de relaciones de clases.<sup>3</sup> Las estructuras vinculares que giran en torno a las prácticas depredatorias, expropiatorias y de desposesión producen (y reproducen) clases de interacciones entre los sujetos.<sup>4</sup> Dichas clases en tanto “sistemas” de diferenciación, desigualdad y jerarquías son producidas por los rasgos fundantes de la situación actual de la expansión global del capitalismo. Es en dicho contexto que se pueden comenzar a entender los “significados” de lo popular.

***- Imperialismo, dependencia y colonia como contextos de re-estructuración de clase***

La textura vincular entre particularizaciones, individuaciones y localizaciones de las desigualdades se trama en el actual estado del imperialismo, la dependencia y la situación colonial. Como hemos sostenido en otro lugar (Scribano 2010c):

---

<sup>3</sup> Dada nuestra intención respecto a las notas al pie consignamos al final en la bibliografía algunos de nuestros trabajos que permitirán al lector conocer nuestros propios análisis respecto a los temas aquí abordados.

<sup>4</sup> “Esta acumulación originaria viene a desempeñar en la Economía Política más o menos el mismo papel que desempeña en la teología el pecado original. Adán mordió la manzana y con ello el pecado se extendió a toda la humanidad. Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos -se nos dice-, había, de una parte, una élite trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra, un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice cómo el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su rostro; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo. De este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabaja, no tiene nada que vender más que a sí misma y la riqueza de los pocos, riqueza que no cesa de crecer, aunque ya haga muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar.” (C. Marx, ([1867] – 1999: 607).

a) Cuando existen en la tierra grupos sociales que centralizan la capacidad concentrada de imposición de las necesidades, deseos y acciones constituyendo una economía política de la moral que consagra las expropiaciones excedentarias, evitando así toda forma de prácticas autónomas, se esta frente a una modalidad de imperialismo.

b) Cuando existe una trama de relaciones entre territorios, naciones y estados que socializa los efectos destructivos de los procesos de acumulación de los activos ambientales, condicionadas (dichas relaciones) por el estado de los campos productivos de alta rentabilidad, y estructuradas por medio de las conexiones de las clases dominantes globales, estamos frente a una situación de dependencia.

c) Hay colonia cuando hay segregación clasista detrás de murallas que contienen y reproducen los momentos de expropiación y desposesión, consagrados por la racialización de la relación entre colono y colonizado.

Es en este marco de la sujeción colonial donde se inscriben las alteraciones de las diferencias y jerarquías entre sujetos y grupos sociales en el sur global. Las formas elementales de las modulaciones de clase se pluralizan y concentran, se multiplican y agrupan en torno a las dialécticas de lo colonial re-construido como esquema de toda formación social.<sup>5</sup> Lo popular deviene mundo de la vida colonizado donde se instancia la puja entre colonos y colonizados, entre las clases de colonos y las clases de colonizados.

---

<sup>5</sup> “El capital como un todo se encuentra entonces simultáneamente en sus distintas fases, yuxtapuestas en el espacio. Pero cada parte pasa constantemente y por turno de una fase, de una forma funcional, a la otra, y así funciona sucesivamente en todas. **Las formas son así formas fluidas, cuya sucesión es mediadora de su simultaneidad.** Cada forma sucede y antecede a la otra, de manera que el retorno de una parte de capital a una forma está condicionado por el retorno de otra parte a otra forma. Cada parte describe ininterrumpidamente su propia órbita, pero siempre es una parte distinta del capital la que se encuentra en esta forma, y estas órbitas particulares sólo constituyen fases simultáneas y sucesivas del desenvolvimiento global.”.(Marx, C., [1867] -1999: 122. Negritas nuestras)

- *Lo popular como lo subalternizado entre los márgenes*

Al multiplicarse los centros y las periferias, al pluralizarse las estructuras de las dependencias y extenderse el “patrón” colonial como estructura del conflicto de clase, los márgenes, los bordes y los límites se transforman en los espacios-tiempos centrales donde se hace práctica lo popular. Las marcas de los bordes constituyen los volúmenes relativos de vivencia del juego autonomía/heteronomía, las líneas de los límites se elaboran con los puntos de la dialéctica entre expulsión/destitución, la espesura de los márgenes se entiende a partir de las bandas moebesianas que obturan/posibilitan los bordes y los límites. De este entramado reticular emergen un conjunto de prácticas sub-alternas que implican tres momentos helicoidales del hacer: a) la posicionalidad recíproca entre las diversas formas y sujetos expropiados/expropiadores,<sup>6</sup> b) las continuidades/rupturas entre diferentes esferas de sociabilidad, vivencialidad y sensibilidad que modelan y son modelizadas por las posicionalidades expresadas en a),<sup>7</sup> y, c) las conflictividades acaecidas

---

<sup>6</sup> “Además, la clase obrera se recluta también entre capas más altas de la sociedad. Hacia ella va descendiendo una masa de pequeños industriales y pequeños rentistas, para quienes lo más urgente es ofrecer sus brazos junto a los brazos de los obreros. Y así, el bosque de brazos que se extienden y piden trabajo es cada vez más espeso, al paso que los brazos mismos que lo forman son cada vez más flacos.” (Marx, C., [1849] -1968: 66).

<sup>7</sup> “Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la naturaleza humanizada. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días. El sentido que es presa de la grosera necesidad práctica tiene sólo un sentido limitado. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad animal para alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo. El traficante en minerales no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico. La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer humano el sentido del hombre

desde y a través de la experienciación de a) y b). Los tramados entre los bordes, límites y los márgenes del conjunto de subalternidades abren el espacio de lo popular como respuesta y como pregunta, como posibilidad y como imposibilidad de la “experienciación-de-clase”

***- Lo popular se comprende por su lugar en las geometrías de los cuerpos y las gramáticas de las acciones***

Las tramas dialectizadas de las con-figuraciones que las proximidades/distancias entre los cuerpos y los lugares ocupados en las predicaciones sociales inscriptas en las relaciones sociales sirven como catalizadores de la emergencia de lo popular como vivencialidad cotidiana.

***- Las políticas de los cuerpos y las emociones como huellas operantes de las expulsiones y expoliaciones***

Si se entiende a las políticas de los cuerpos como la disposición y gestión de las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos en tanto parte de la estructuración social del poder. Si se comprende a las políticas de las emociones como la construcción de las sensibilidades anidadas en los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones. Si se acepta que los procesos de mercantilización “profunda” de la vida constituyen el disparador de ausentificación temporal/espacial de los agentes de unas determinadas relaciones sociales vividas como expulsión en tanto ostracismo segregacionista. Si se admite que los ejes de la actual situación colonial tienen en la ex-poliación -como acciones de despojo violentas y sistemáticas- uno de sus patrones estructuradores. Se comprende cómo lo popular adviene en su faceta de huella de la sociedad hecha cuerpo y sensibilidad. Hoy lo popular se manifiesta en

---

como para crear el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.” (Marx, C., [1844] – 1974: 150).

esos gestos de horror desapercibidos que implican el ostracismo y la violencia estructural del despojo.

*-La dialéctica de lo popular como sujeto/objeto de las relaciones de coloniaje*

Lo popular es lo envidiado y lo prohibido, es lo que hay que colonizar y lo que debe usarse para colonizar. Lo popular existe unas veces como objeto del colonizar, otras veces como sujeto de la mueca culpógena del buen colono. Lo popular es lo constituyente de esa melancolía estructural del buen orden burgués que busca siempre lo que en él se vivencia como perdido. Es ese vacío innombrable que las relaciones de coloniaje no pueden evitar a fuerza de expulsiones y expropiaciones. Lo popular como navegación entre la mercancía, el fetiche, el fantasma y la fantasía, conjura y cristaliza lo oscuro como telón de fondo de la experiencia del colonizado y la epifanía transparente de la repetición del goce del colono. Las relaciones de coloniaje conjugan la distribución desigual de las competencias para designar los intercambios posibles de las posiciones entre objeto y sujeto. Las relaciones de coloniaje implican y demandan la existencia de lo popular como lo aberrante y lo deseado de un poder basado en las violencias materiales, epistémicas y simbólicas que dicen como percibir el mundo.

***- Lo popular puede ser analizado desde el pliegue donde se tocan plusvalía salarial, plusvalía ecológica y plusvalía ideológica***

El pliegue por donde se conecta el plus de la fuerza de trabajo, de la fuerza sistémico-biológica y de la fuerza de las elaboraciones de sensibilidades, es un momento del decorrer moebesiano de la estructuración capitalista a través del cual se puede analizar lo popular.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el

- *La expropiación como eje de la apropiación desigual y concentrada*

La acumulación unilateral de las energías provenientes de la depredación de los bienes comunes y de los cuerpos, es el eje que enclasa las relaciones sociales en la situación colonial contemporánea. La apropiación diferencial y sistemática del tiempo no remunerado del trabajo asalariado, del sobre-trabajo ecológico producidos por los reajustes ambientales ante la depredación y las energías “sobrantes” de la elaboración de los nodos cognitivos-afectivos que configuran las sensibilidades di-viden el mundo en clases. Las clases que son las portadoras/productoras e impactadas por estas tres maneras de plusvalor, son los objetos de los procesos de subalternización. La apropiación excedentaria de trabajo humano, de equilibrio ecológico y de elaboración de creencias, es la base de la identificación, caracterización e indagación de las clases subalternas en la actualidad.

- *La radicalidad del plus del estar-siendo como centro de la mercantilización*

La astucia de la razón apropiadora consiste en llegar al hueso de la sociedad hecha cuerpo tal como lo son las maneras subalternas de la “negación” del ser y el tener radicadas en el estar-siendo. Las gramáticas de la acción conducidas e interpretadas desde los desacoplamientos sistémicos entre ser y tener en las sociedades capitalistas, marcan el camino de interpretación de lo popular como objeto de mercantilización.

---

goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humano. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre esta ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza. (Marx, C., [1844] – 1974: 110).

Las tensiones producidas por la consagración del consumo mimético como eje de una economía política de la moral que sutura las diferencias entre ser y tener en la identificación objetificadora, es la consecuencia de todas las tareas de colonización de la disposición espacio-tiempo excriptas en las modalidades posibles del estar-siendo.

***- Lo popular puede ser pensado desde las consecuencias de la segregación clasista***

Existe en la actualidad una batalla silenciosa, cruenta y sin cuartel: la que se entabla por la ocupación de la ciudad. La ciudad no como mera contraposición al campo, la ciudad no como lugar, la ciudad no simplemente como mecanismo de modernización, sino como dispositivo, fantasmático y fantasioso, organizador de clases. La ciudad colonial es uno de los ejes con-figurativos de “gesta” colonial del siglo XXI.

***- La habitabilidad del mundo del No y la segregación racializante***

La experienciación del mundo del NO como un habitar la vida desde la acumulación de negaciones es la experiencia fundante de los ejes contemporáneos de la racialización. La racialización planetaria hunde sus raíces en la “nueva” economía política de la moral de las sensibilidades de las ciudades coloniales. Los colonizados son aquellos que reorganizan sus sociabilidades en torno al NO: no-educación, no-salud, no-transporte, no-salario, no-casa, no-comida, etc. Nace así el “fenotipo social” del habitante del NO, la expulsión urbana que opera como indicador racial, de clase, género y edad convierte a “ese-otro” en un miembro de una clase de individuos producidos por la abyección instituyente de la segregación espacial. La ciudad colonial genera lo popular como la manifestación “típica” de un “típico” habitante de los tiempos-espacios segregados. La “raza” se en-clasa y las clases se racializan como marcas de la gestión del tiempo y el espacio.

- *La rostrocidad de clase como clave de la pulcritud urbana*

Los habitantes del mundo del NO tienen, poseen y son poseídos por los rostros de esa clase de lo abyecto que nace desde la segregación. Lo sub-alterno es elaborado desde la pulcritud urbana del buen colono como marca corporal de las habitabilidades segregadas. El rechazo/aceptación de la rostrocidad colonial di-vide el mundo entre los juegos posibles de las máscaras y los rostros de la expulsión sistemática. Las formas de enclasmamiento se modifican y cristalizan en (y por) las “clases-en-rostros”. Máscaras del buen colono necesitan de los rostros de las clases y de diferentes clases de rostros.<sup>9</sup> Lo popular emerge y también se cancela en las tramas reticulares de las violencias insitas en los juegos entre máscaras y rostros.<sup>10</sup> Lo feo, sucio, desordenado; lo lindo, limpio y ordenado divide los cuerpos y la ciudad colonial siendo su indicador más radical: el rostro. La exterioridad modificante de las marcas corporales, en tanto disolución de las diferencias, re-encarna en las técnicas del borramiento y manipulación de dichas marcas. La ciudad deviene administración de las clases según el rostro, la ciudadanía implica la socialización en las técnicas de imputación de rostros.

- *Lo popular se halla en el plus que ofrece al ser un problema y una solución*

José Martí sostenía que la identidad latinoamericana era a la vez el problema y la solución para la emancipación continental. El plus operante desde lo popular como momento del proceso semilla-fruto de las clases subalternizadas tiene el mismo sino.

---

<sup>9</sup> “Del mismo modo que el individuo A no puede conducirse ante el individuo B como ante el titular de la majestad sin que para A, al mismo tiempo, la majestad adopte la figura corporal de B y por consiguiente, cambie de fisonomía, color de cabello y muchos otros rasgos más cada vez que accede al trono un nuevo padre de la patria” (Marx, C., [1867] -1999: 18).

<sup>10</sup> “Del abigarrado tropel formado por obreros de todas las profesiones, edades y sexos que se agolpan ante nosotros más acuciosamente que ante Odiseo las almas de los victimado, y cuyo aspecto, sin necesidad de que lleven bajo el brazo los libros azules, nos revela a primera vista el exceso de trabajo...” (Marx, C., [1867] -1999: 197).

- *La indecibilidad de lo popular como sustrato de las estrategias expropiatorias y las interdicciones colectivas*

Lo inefable, lo inenarrable, lo inabarcable, lo incomprensible como aura de lo popular es a la vez momento de mercantilización de la vida y fuente de las re-prohibiciones colectivas. El capital a escala planetaria identifica, clasifica, modifica, produce y reproduce lo popular como mercancía y mercado. Lo popular engendra, alberga, manifiesta las interdicciones colectivas frente al avance, abuso y usurpación de lo colonial como práctica social. La dialéctica de la prohibición colectiva conlleva las estrategias de lo popular como hiatos y rupturas frente a la apropiación y ocupación de aquello que le es propio a lo común. Lo colectivo prohíbe desde lo común el despojo de lo común en prácticas puntuales, definitorias y radicales del común: amanece allí lo popular como rasgo colectivo.

- *La intersticialidad de lo colectivo como base de lo popular*

El conjunto de prácticas intersticiales de las clases subalternas constituyen lo popular como pliegue cotidiano de lo colectivo. La felicidad, el disfrute y la esperanza que anidan en el gasto festivo, la reciprocidad y el amor como prácticas intersticiales, re-configuran lo popular en tanto hacer colectivos. Las formas sociales de la destitución del régimen de verdad de la economía política de la moral que implica la situación colonial, brotan y reproducen desde lo popular como re-apasionamiento colectivo. La destrucción de los componentes mercantiles de las cosas que involucra el gasto festivo, los regímenes de disfrute que implican los “intercambios-en-reciprocidad” y el conjunto de prácticas anticipatorias de futuro que anidan en la dialéctica entre amor cívico, conyugal-erótico y filial son un mapa (fragmentario) de las estructuras de lo popular.

## - Consecuencias políticas-metodológicas de la caracterización de lo popular

Si lo popular no se reduce a lo masivo, si no se puede acotar a lo folk, si no es sinónimo de pueblo, si no se puede resolver en lo marginal-marginado, si no es posible de ser limitado en sus oposiciones a lo culto, si no es posible identificarlo con lo plebeyo, es claro, entonces que la consecuencia metodológica reza: si Ud. quiere indagar lo popular recuerde que es/no-es todo eso.

Uno de los horizontes de comprensión de lo subalterno barrado como popular es justamente el estado de perplejidad frente a su estatus de fenómeno de clase en la actual estructura colonial. Lo que sigue son apenas algunos pespuntos pensados como base de una confección posterior más “elaborada” sobre el carácter político de los estudios sobre lo popular. Dicho de una manera más que simple: dime a qué reduces lo popular y te diré cómo ocultas las clases.

a) La transparencia es reemplazada por la pornografía. Lo indecible de lo popular radica en la búsqueda infructuosa de su estatus de objeto claro y distinto por detrás, debajo y/o al lado de otra realidad que la constituya.<sup>1</sup> Hoy más que nunca hay que saber que las prácticas ideológicas coloniales tienen las formas enceguedoras propias de la pornografía y que lo subalterno emerge en sus propias fallas constitutivas.

---

<sup>1</sup> La economía política vulgar se limita en realidad a transponer sobre el plan doctrinal, a sistematizar las representaciones de los agentes de la producción, prisioneros de las relaciones de producción burguesas, y hacer la apología de esas ideas. No hay pues que extrañarse de que se sienta completamente a gusto precisamente en esta apariencia enajenada de relaciones económicas, fenómeno evidentemente absurdo y particularmente contradictorio – **puesto que toda ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran**–; no hay que extrañarse de que la economía política vulgar se sienta aquí perfectamente en su elemento y que esas relaciones le parezcan tanto más evidentes cuanto sus lazos internos están más disimulados, mientras que tales relaciones son corrientes en la representación que se hace ordinariamente de ellas” (Marx, C., [1894] – 1999: 756-57).

b) La identificación unificadora es reemplazada por la dialéctica de la ausencia.<sup>2</sup> Más que enumerar los rasgos que aíslan, reducen y acotan lo popular la tarea es re-conocer las tramas de una dialéctica centrada en la ausentificación de ausencias. Lo subalterno es propio de las clases que en la vivencia de las negaciones que componen sus condiciones materiales de vida, “engendran” lo popular como una actividad que ausentifica dichas negaciones.

c) ¡La substancia ha muerto...! ¡Viva la esencia...! Lo subalterno no es de una vez para siempre, no viene asociado e inscripto a una entidad preterminada, no es la consecuencia de una abstracción especulativa; es justamente un conjunto de actividades, se produce en las prácticas materializadas de la estructuras vinculares, se conjuga desde las esencias dialectizadas del obrar práxico.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> “Yo” [737] aseveró con solemnidad, "**sustituyo la palabra capital**, considerado como instrumento de producción, **por la palabra abstinencia**" Agregado a la 2ª edición. Al economista vulgar nunca se le ha pasado por la cabeza la sencilla reflexión de que todo acto humano puede concebirse como "abstinencia" del acto contrario. Comer es abstenerse de ayunar, andar es abstenerse de estar quieto, trabajar es abstenerse de holgazanear, holgazanear es abstenerse de trabajar, etc. Estos señores harían bien en meditar alguna vez acerca de la tesis de Spinoza: **Determinatio est negatio** (determinar es negar) [221]" (Marx, C., [1867] -1999: 503).

<sup>3</sup> Marx, C. Tesis sobre Feuerbach [ Tesis I] “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en La esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".”  
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

d) Un texto sin hermeneuta privilegiado.<sup>4</sup> Lo popular como construcción de las clases subalternas es siempre co-texto, con-texto y pre-texto de un sentido en búsqueda de unos intérpretes horizontales y co-autores de sus múltiples “significados”.

Más acá de la indecisión académica -política- la ciencia ficción vuelve atravesando nuestras perplejidades ilustradas: el imperio contraataca como lo popular fetichizado. Una de las tareas de las teorías sociales del sur post-independentistas consiste justamente en aceptar el desafío de destituir perplejidades.

### **-Bibliografía**

MARX, C. 1844 (1974) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_ (1845) *Tesis sobre Feuerbach*. Extraído de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

\_\_\_\_\_ (1968) *Trabajo asalariado y capital*. Madrid: Editorial Halcón. 1849.

\_\_\_\_\_ (1999) *El Capital*. Tomo I. México: FCE. Clásicos de Economía. 1867.

\_\_\_\_\_ (1999) *El Capital*. Tomo III. México: FCE. Clásicos de Economía. 1894.

\_\_\_\_\_ (1880) *Cuestionario para una encuesta obrera*. Extraído de <http://www.salvador->

---

<sup>4</sup>Marx, C. Cuestionario para una encuesta obrera. Presentación “Esperamos ser apoyados, en nuestro trabajo, por todos los obreros de la ciudades y campos, **que comprenden que únicamente ellos pueden describir con conocimiento de causa los males que soportan; que únicamente ellos, y no salvadores providenciales, pueden aplicar enérgicamente remedio a las miserias sociales que sufren;** contamos también con los socialistas de todas las escuelas que, deseando una reforma social, deben querer un conocimiento exacto y positivo de las condiciones en las que trabaja y se mueve la clase obrera, la clase a quien pertenece el provenir.”(Negritas nuestras). Disponible en [http://www.salvador-allende.cl/Biblioteca/Karl%20Marx/Encuesta%20obrero\\_Karl%20Marx.pdf](http://www.salvador-allende.cl/Biblioteca/Karl%20Marx/Encuesta%20obrero_Karl%20Marx.pdf)

allende.cl/Biblioteca/Karl%20Marx/Encuesta%20obrero\_Karl%20Marx.pdf

- SCRIBANO, A. y CERVIO, A. L. (2010a) "La ciudad neo-colonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI" *Revista Sociológica*, Octubre Año 2, N° 2. Colegio de Sociólogos del Perú. ISSN 2076-5398, p.p 95-116
- SCRIBANO, A. (2010b) "TESIS 1: Colonia, Conocimiento(s) y Teorías Sociales del Sur" *Boletín Onteaiken sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva* N° 10 Año 5 p.p 1-22 <http://onteaiken.com.ar/boletin-10> .ISSN 1852-3854
- \_\_\_\_\_ (2010c) "Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial" *Boletín Onteaiken sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva* N° 9 Año 5 p.p 1-26 <http://onteaiken.com.ar/boletin-9> ISSN 1852-3854.
- SCRIBANO, A., EYNARD, M y HUERGO, J. (2010d) "Alimentación, energía y depredación de los bienes comunes: la invisibilidad de la expropiación colonial" *Boletín Onteaiken sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, N° 9 Año 5 p.p 26-45 <http://onteaiken.com.ar/boletin-9> ISSN 1852-3854.
- SCRIBANO, A. y BOITO, M.E. (2010e) "La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neo-colonial de la ciudad (Córdoba, 2010)" *Actual Marx Intervenciones*, N°9, ISSN 0718-0179, Santiago de Chile, pp.239-259.



Este libro reúne una serie de trabajos que surgen del intercambio compartido entre los equipos de investigación de PIRKA, el Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social CIECS-UE-CONICET-UNC y el Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva, ECI-UNC. Las miradas que aquí confluyen en su diversidad, en sus convergencias y divergencias, buscan problematizar los órdenes espaciales y temporales que colonizan la memoria y las estéticas en las prácticas de las culturas populares. De su lectura, emerge como necesario volver a pensar la memoria y lo popular en un marco re-fundacional de los Estados-Nación y de las ciudades que vuelven a funcionalizar la nueva arremetida del Capital Global sobre los territorios de la miseria, sobre los circuitos de la comunicación social, sobre los "desiertos" conquistados y producidos, "vacantes" para la lógica moderna del intercambio, y sobre los recursos mineros en los bordes de la circulación vial y la representación simbólica "nacional". De ese modo, es posible potenciar interpretaciones de las fuerzas colectivas que siguen empujando hacia el cambio social.

ISBN 978-987-26922-1-6



9 789872 692216

