

M. E. DIAZ - J. MONASTERIO - M. RUFER (coordinadores)

La ofensiva cultural

Ensayos en torno a la política, la subjetividad y las alteridades



EduLP

industrias
culturales

La ofensiva cultural

Ensayos en torno a la política, la subjetividad
y las alteridades

La ofensiva cultural
Ensayos en torno a la política, la subjetividad
y las alteridades

MARTÍN E. DIAZ
JULIO MONASTERIO
MARIO RUFER
(Coordinadores)



La ofensiva cultural : ensayos en torno a la política, la subjetividad y las alteridades /
Martín E. Díaz ... [et al.] ; Coordinación general de Mario Rufer ; Julio César
Monasterio ; Martín E. Díaz. - 1a ed - La Plata : EDULP, 2024.
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-6568-30-4

1. Neoliberalismo. 2. Cultura Contemporánea. 3. Política Latinoamericana. I. Díaz,
Martín E., coord. II. Rufer, Mario, coord. III. Monasterio, Julio César, coord.
CDD 306.01

La ofensiva cultural

Ensayos en torno a la política, la subjetividad y las alteridades

Martín E. Díaz, Julio Monasterio y Mario Rufer
(Coordinadores)

Este libro fue dictaminado por pares académicos para su publicación.
Fotografía de tapa: Marlene Echeverría Rivas.



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (EDULP)
48 N° 551-599 4° Piso/ La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644-7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales de las Universidades Nacionales (REUN)

ISBN 978-631-6568-30-4

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
© 2024 - Edulp

Índice

Introducción

Martín E. Díaz, Julio Monasterio y Mario Rufer 6

DISPUTAR LA VIDA:

Neoliberalismo y despojos contemporáneos 22

Elementos para una arqueología del neoliberalismo en la Argentina
Pablo Martín Méndez 23

Neoliberalismo y las viejas (nuevas) formas de denegación de la alteridad
Martín E. Díaz 61

El olor de las ruinas. Atmósferas y espacios de muerte en una ciudad fronteriza
Rodrigo Parrini 92

DISPUTAR LO POLÍTICO:

La cultura entre gubernamentalidad y emergencia 127

El embrujo culturalista: provocaciones para una teoría postcultural
Eduardo Restrepo 128

El perdón y los murmullos: sobre la relación entre cultura, violencia y dominio
Mario Rufer 148

La interculturalidad como arsenal de guerra política
Patricio Lepe-Carrión 182

Subjetivación y diferencia. Una genealogía de la matriz contemporánea de construcción de alteridades

Fernando Sánchez 230

DISPUTAR EL NOMBRE:

La cultura entre lenguajes y mediaciones 254

Sustantivaciones “de otro modo”: una politización reflexiva de las palabras

Claudia Briones 255

Tres centrismos. Medios de comunicación y derechos ciudadanos en Argentina

María Graciela Rodríguez 281

De la industria cultural al enjambre digital. Pensar la comunicación en la contemporaneidad

Victor Lenarduzzi 314

La configuración del espacio-tiempo festivo. Un abordaje de las estrategias de oficialización de las Fiestas Nacionales en el territorio de la Patagonia norte.

Julio Monasterio 346

Reseña de lxs autorxs 374

Introducción

Martín E. Díaz, Julio Monasterio y Mario Rufer

La larga historia de opresiones, violencia(s) y despojos alojados en los sedimentos de la construcción imaginaria y material de nuestro continente da cuenta de la existencia y persistencia de un conjunto de múltiples colonialidades operantes en la invención de un “nosotros” vernáculo. La racialización de aquellos cuerpos y saberes representados como formas incivilizadas, abyectas y atávicas, sumado a la puesta en marcha de una lógica extractivista ligada tanto al saqueo de las riquezas pletóricas de nuestro continente como de sus “bienes simbólicos”, pone de manifiesto los modos en que la modernidad -en su dimensión colonial, racial, eurocéntrica- se materializó en los cuerpos y territorios de nuestro sur global. Esta larga historia de violencia(s), racialización y despojos producidos en nuestro continente con el despliegue de una colonialidad moderna cuya emergencia histórica es posible situar hacia fines del siglo XV, lejos de agotarse a una serie de acontecimientos anclados en el pasado por el pasado mismo da cuenta -con sus recurrencias y reactualizaciones- de la construcción de un orden colonial que mutará a mediados de la década del 70 del siglo pasado hacia la configuración de una matriz neocolonial que atraviesa y conforma con sus propias especificidades nuestra actualidad histórica. Así pues, Nuestra América -para decirlo con el poeta cubano José Martí- emerge al interior de la cartografía imperial

moderna como el espacio geográfico en el que habrá de desarrollarse todo un conjunto de operaciones coloniales de larga duración reactualizadas hacia la década del 70 a partir de la conversión de nuestro continente en el laboratorio regional que posibilitará el despliegue global de la estrategia neoliberal en sus dimensiones tanto biopolítica como neocolonial.

Sobre la base de tales procesos, el presente libro colectivo propone indagar desde un pensar crítico y situado las derivas que asumen los problemas relativos a la cultura, la subjetividad y la otredad en Nuestra América en tanto espacio geográfico, epistémico y geopolítico signado por las herencias del colonialismo, el racismo, el eurocentrismo; así como por la persistencia de distintas formas de explotación, despojos y producción de la desigualdad generadas por el orden capitalista en su devenir histórico. Desde esta clave de lectura, la apuesta en este texto colectivo por un pensamiento situado lejos de remitir a la exaltación de un esencialismo particularista o a un chauvinismo provinciano apunta a desandar el legado de un universalismo abstracto de raíz occidentalcéntrica en que se erigió una tradición hegemónica del conocimiento que perdura aún hasta nuestros días. La apuesta por un pensamiento situado remite por el contrario a la centralidad que posee el *locus enuntiationis* en la producción de un conocimiento ubicado en un 'aquí y ahora' y, con ello, en la construcción de un conocimiento contextualizado, corporizado, a la vez que social y axiológicamente comprometido.

Las contribuciones plasmadas en este texto colectivo, así como el título que da origen al mismo, se nutren del conjunto de presentaciones llevadas a cabo durante el año 2021 en el Ciclo de conversatorio titulado "Disputas en torno a la cultura, la subjetividad y la otredad" organizado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue (Argentina). Será en el marco de dicho ciclo de conversaciones, realizado en el contexto de las medidas de aislamiento sanitario implementadas en el año 2021 a raíz de la pandemia mundial producida por el virus SARS-CoV-2,

que investigadorxs de Argentina, México y Chile propiciaron -desde un enfoque transdisciplinar- la construcción de un espacio de diálogo horizontal y de construcción colectiva de conocimiento en el que participaron docentes, estudiantes y representantes de pueblos originarios de nuestro sur del sur. En adición a las presentaciones efectuadas en el mencionado ciclo de conversatorios, este libro se nutre de las valiosas contribuciones de colegas invitados de Colombia, México y Argentina que gentilmente se sumaron a este proyecto colectivo. A partir de dichas contribuciones, este libro propone desandar las disputas producidas en nuestro continente en torno a la cultura, la subjetividad y la otredad, asumiendo a la esfera de la cultura como un “campo de batalla” en el que los distintos sujetxs sociales confrontan -en condiciones desiguales- la construcción de sentidos y ponen en tensión visiones de mundo diferentes. Desde esta perspectiva de análisis, la esfera de la cultura -o bien lo que en clave foucaultiana es posible pensar como una “experiencia de la cultura”- lejos de remitir a una esfera a-histórica, autónoma y esencializada resulta imposible de ser escindida del juego de relaciones de poder -en sus dimensiones tanto meso como macro-políticas- desplegadas en un *locus* y tiempo determinado.

En un sentido análogo, la problematización de la esfera de la subjetividad apunta a interpelar la modelación de ciertas formas prototípicas o idílicas de lo humano producidas en los procesos de construcción de los estados modernos latinoamericanos sobre la base de un modelo de nación con una impronta fuertemente europeizante, racializante y elitista. Asimismo, la indagación de la esfera de la subjetividad propuesta en este libro apunta a problematizar al interior del escenario contemporáneo la generación de un conjunto de dispositivos gubernamentales, tecnologías comunicacionales y digitales orientadas a la construcción de un modelo de producción hegemónico de la subjetividad ligado a los mandatos y requerimientos de la lógica neoliberal. La construcción de estas formas prototípicas de la subjetividad son abordadas en este texto colectivo en relación a su contrapartida; esto es, en vinculación a la generación de diversas

estrategias de subalternización y otrificación producidas en nuestro continente marcado por las heridas coloniales y por la reactualización en nuestra actualidad histórica de nuevas formas de segregación social enmarcadas en lo que el filósofo camerunés Joseph-Achille Mbembe (2016) denomina como la puesta en marcha de un “devenir negro del mundo” por parte de una necropolítica neoliberal. Así pues, interpelar las cesuras producidas al interior de una cultura determinada entre la esfera de lo humano y lo no-humano, entre lo deseable e indeseable, entre lo productivo y lo improductivo, apunta a desmontar la instalación de un conjunto de particiones tendientes a legitimar y naturalizar la construcción de vidas negadas en su condición de seres existentes.

Abonando a la comprensión de tales procesos los trabajos que componen la primera sección de este libro titulada “Disputar la vida: neoliberalismo y despojos contemporáneos” abordan -desde un ejercicio situado del pensamiento- los procesos, estrategias y mecanismos que han permitido la naturalización de un modelo antagonista de la cultura, la segregación histórica de las vastas mayorías populares y los múltiples despojos producidos por el orden capitalista en nuestras territorialidades. El análisis del neoliberalismo propuesto en esta primera sección apunta a problematizar al mismo -tal como ocurre en los capítulos de Pablo Mendez y Martín Díaz- como una sofisticada racionalidad de gobierno y un programa de carácter multidimensional que asume características distintivas en nuestro continente y, en particular, en la Argentina. Desde una perspectiva de análisis deudora del pensamiento foucaultiano, el neoliberalismo es analizado en los trabajos de Díaz y Mendez como una forma-de-vida signada por la proyección de un conjunto de valores morales y mandatos culturales orientados a la construcción de sentidos del mundo y a la internalización de determinados modos de conducta que atraviesan no sólo de las clases dominantes sino, a su vez, a las clases subalternizadas. En este sentido, el combate contra toda forma de proteccionismo y de intervencionismo estatal sobre las reglas del

mercado y la apuesta por la generalización de la forma-empresa a la totalidad de la vida social emergen como los rasgos distintivos de la racionalidad de gobierno neoliberal en la búsqueda por construir un tipo de cultura signada por la lógica de la competencia, la exaltación de un individualismo meritocrático y, en su reverso, por la segregación y patologización de las masas populares representadas como formas atávicas de existencia. A partir de esta clave de lectura, el texto de Pablo Méndez titulado “Elementos para una arqueología del neoliberalismo en la Argentina” propone un abordaje arqueo-genealógico centrado en minucioso trabajo de archivo en pos de desentrañar los modos específicos en que se desarrolló un neoliberalismo vernáculo en la Argentina y su vínculo con un modo de comprensión antagonista de la cultura cuyo enemigo a combatir serán las políticas proteccionistas y de planificación económica encarnadas fundamentalmente -aunque no de manera excluyente- en el peronismo en tanto -para decirlo con John William Cooke (2011)- “hecho maldito del país burgués”.

Desde un prisma discursivo análogo, el trabajo de Martín Díaz “Neoliberalismo y las viejas (nuevas) formas de denegación de la alteridad” propone una indagación genealógica orientada a desentrañar las líneas de continuidad y de ruptura entre las estrategias de denegación de la alteridad puestas en marcha en momentos de la conformación histórica del neoliberalismo y las nuevas modalidades que asumen tales estrategias en nuestro presente histórico. Para dicha indagación genealógica el capítulo de Díaz se sumerge en la conformación de la matriz de pensamiento neoliberal a efectos de problematizar su dimensión decididamente segregativa de las mayorías populares expresada en la resignificación de los postulados del darwinismo social y en la emergencia de un neomalthusianismo. A partir de este inicial rastreo genealógico, el trabajo de Díaz se adentra en la reactualización de la violencia denegadora de la alteridad contenida en el neoliberalismo en pos de problematizar la re-emergencia en el escenario contemporáneo de las denominadas políticas del odio en tanto exaltación de un afecto político abyecto (Giorgi, 2020).

El desembarco en nuestro continente de los programas neoliberales ligados a una larga historia de violencia(s) y de múltiples despojos es analizado hacia el cierre de esta primera sección en el texto de Rodrigo Parrini titulado “El olor de las ruinas. Atmósferas y espacios de muerte en una ciudad fronteriza”. A partir de la lúcida narración de un conjunto heterogéneo de imágenes, relatos, percepciones y sensaciones, el capítulo de Parrini da cuenta de la realización un trabajo etnográfico sobre la memoria de los trenes en México a partir del cual el autor se sumerge en un particular análisis de la producción de la violencia en Tenosique. Así pues, la realización de esta memoria de los trenes -en tanto símbolo paradigmático por parte de la historiografía oficial de la modernización y el progreso- asume en el capítulo de Parrini la realización de una “geología de la violencia” en México a partir de la cual apunta a desocultar el proceso socio-histórico que ha hecho posible tanto la “limpieza social” como la “liquidación económica” de grupos de la población históricamente explotados y deshumanizados.

Los textos que componen la segunda sección del libro, “Disputar lo político: la cultura entre gubernamentalidad y soberanía”, se caracterizan por un frente de preocupaciones que podría resumirse de este modo: la predilección por comprender la relación generalmente velada entre cultura y administración, cultura y domesticación de la potencia política o del gesto insurrecto en las prácticas ligadas a la producción simbólica y a los regímenes de verdad de un contexto determinado. Eduardo Restrepo le llama a la cultura “comodín narrativo” en su texto “El embrujo culturalista: provocaciones para una teoría poscultural”. La noción de comodín resulta potente por esta fuerza de posiciones sémicas en la idea de cultura, misma que “ha colonizado nuestras existencias de tal forma que pareciera impensable que pueda ser puesta en cuestión”. El problema es que a la cultura “se le ha posicionado como buena para pensar, para gobernar a otros, trabajar, acumular capital, consumir y hasta para dar cuenta de nosotros mismos”.

También Patricio Lepe-Carrión irá en esa dirección al plantear que el problema central es revertir a la cultura (y más aún, a la in-

ter-culturalidad) de una especie de “moralismo exacerbado, o de cierto buenismo”. Ambos autores trabajan con lo que podríamos llamar una noción ampliada de ideología en el espectro de la cultura, no como falsa conciencia ni como “realidad invertida” al estilo de los estudios pre-althusserianos, sino más bien enlazando las articulaciones contextuales entre significación y poder. En su trabajo “La interculturalidad como arsenal de guerra política”, Lepe-Carrión se centra en la noción de interculturalidad para analizar detenidamente lo que llama “su dimensión gubernamental y gubernamentalizadora, o si se prefiere, su valor de uso”.

Estamos ante textos que, por un lado, salen del espectro “definidor” de cultura, ese impulso de definición que signa buena parte de la antropología social y simbólica, por la notoria pertinencia del término en sus análisis. Desde los estudios culturales críticos Restrepo, desde una filosofía crítica poscolonial Lepe-Carrión, ambos abordan a la cultura como lo que podríamos denominar un significante disponible, y se centran específicamente en cómo ese significante ha sido disponibilizado por el poder: subsumido en lógicas específicas del capital posfordista (queremos decir, allí donde todo recurso fue extraído, que se extraiga ahora cultura), y subsumido también en perversos mecanismos de gubernamentalidad neoliberal, no exentos de convivencias específicas, documentadas y planificadas con las estrategias de guerra de baja intensidad desplegadas desde el norte global (como muestra ejemplarmente Lepe-Carrión para el caso de Chile). También Fernando Sánchez lo dirá de este modo en su texto de esta sección: “se trata de operaciones de administración de las multiplicidades de modos de existencia, formas de reducción, de ‘captura’ (...), que no sólo buscan reducir la diversidad de modos de ser, sino también obstruir la capacidad de proliferación”.

Haciéndose eco de los estudios de Claudia Briones, Restrepo precisa dos elementos importantes sobre esta “captura”: primero, la necesidad de desnaturalizar los comodines narrativos: “mientras algo más obvio parece, más ideológico es”. Segundo, y un punto que nos

parece central para este libro, propone analizar críticamente el conato moral asignado a la cultura y a los bienes culturales, como estrategia clave de colonización discursiva. Al decir del autor, “la cultura ha colonizado nuestras existencias de tal forma que pareciera impensable que pueda ser puesta en cuestión”. Esa pulsión de desplazar los artefactos conflictivos del frente político por la noción inocua y fijada de cultura opera con una notoria vocación ideológica. Fundamentalmente porque canaliza su uso hacia los acuerdos consensuados de cualquier comunidad y ocupa en gran medida el lugar del mito y de la épica simultáneamente: del mito, aquello que está articulado como narrativa para ser más creída que analizada; y de la épica en sentido bajtiniano, aquello que está dispuesto como textualidad fundacional y que no admite reinterpretación o disputa discursiva (Bajtin, 1989).

Es en estos dos últimos sentidos que intervienen, desde casos empíricos situados, los textos de Rufer y Sánchez. Rufer analiza de qué manera la cultura es el comodín perfecto, adoptando ahora la expresión de Restrepo, para deshistorizar las violencias de Estado, para obviar la matriz de conquista reeditada una y otra vez en la argamasa jerárquica del Estado nacional, que es otrificador, alterofílico y alterofóbico al mismo tiempo, como planteó hace algunos años Rita Segato (2007). Cultura e historia, parece plantear Rufer, se repelen de una manera reeditada sobre el fondo perverso de la gubernamentalidad. Son las estrategias de Estado las que retoman la noción de cultura con un enorme rédito político: desplazan la discusión sobre desigualdad, explotación y racismo hacia la belleza inerme de la cultura, hacia la persistencia aparentemente irrefutable del buen salvaje como reliquia: resto vivo de una veneración emprendida por la figura de un nuevo ente político, el Estado Reconocedor (Rufer, 2016).

Fernando Sánchez, a su vez, opta por analizar la conformación de matrices nacionales de diferenciación desde el caso específico de Argentina. En su texto “Subjetivación y diferencia. Una genealogía de la matriz contemporánea de construcción de alteridades”, se aborda la conformación racial decimonónica con la estabilización más

o menos precisa de formaciones discursivas en torno al “indio peligroso”, así como la reverberación de esas estabilizaciones en las modulaciones edulcoradas de la “interculturalidad” contemporánea. En esta configuración histórica, Sánchez sugiere la necesidad de mirar hacia los procesos recientes de “reemergencia étnica” para abreviar en modos precisos de resistencia efectiva a la gestión monocultural de la comunidad política. A su vez, los análisis transhistóricos del autor nos hacen cavilar en la necesaria historización de una pregunta: ¿hasta qué punto aquella “estabilización” discursiva racializante entre los siglos XVIII y XIX, que usó la sutura entre biología, antropología, historia natural y medicina para jerarquizar, es desplazada en las configuraciones narrativas contemporáneas sobre cultura, interculturalidad y pluriculturalidad y sus consecuentes políticas públicas? ¿No será que falta una discusión histórica sobre la manera en que raza, desigualdad y despojo están en la base de la conformación de las repúblicas democráticas criollas? ¿Y no será también que, debido al reemplazo de esa discusión histórica por la celebración “indiscutible” de la cultura, lo que se pierde es la posibilidad de conectar, desde política y episteme, la relación entre despojo y cultura, despojo y pluralidad cultural, extractivismo e interculturalidad? ¿Qué maniobra simbólica e ideológica ha hecho que estos campos sean divergentes, desenlazados?

Lepe-Carrión persigue estas preguntas desde el caso chileno, con un archivo detallado y cuidadosamente ensamblado en su texto, para mostrar hasta qué punto la interculturalidad como “bien de uso” ha sido clave en la construcción discursiva de estrategias de defensa y seguridad nacional en Chile. Como expresa el autor, si en 2021 Elisa Loncón, presidenta de la Convención Constitucional chilena, planteaba que “abrir paso a un Estado Plurinacional ha de comenzar con poner fin a la ocupación del Estado sobre territorios mapuche”, eso se transformó rápidamente con decisiones precisas en el campo gubernamental. A un año de su declaración, muchos de sus compañeros ya eran gobierno en el país, y al mismo tiempo que el arsenal del reconocimiento intercultural se implementó como política, aumen-

taron también la seguridad del Estado, la vigilancia y la ocupación de territorio mapuche. La interculturalidad como estrategia de defensa. Al decir de Restrepo, el comodín cultura se ampara en la ductilidad que impone un consenso moral sobre “defender la cultura propia y la existencia de las demás”, algo a lo que pocos se opondrían hoy en América Latina, como si eso estuviera totalmente desligado de intereses de control social, vigilancia de población marginada, refeudalización sobre los recursos y sobre el territorio, organización de la dominación, domesticación del desacuerdo y criminalización de la protesta.

El texto de Mario Rufer avanza en esas “conexiones impedidas”, y toma el caso de tres mujeres indígenas otomíes en México, acusadas injustamente de delincuencia organizada y narcotráfico por la propia policía, y encarceladas durante más de tres años. La fiscalía mexicana decidió liberarlas y exigió después una “disculpa pública” de Estado. Rufer se centra en un hecho aparentemente lateral: esa disculpa sucedió en 2017 en un auditorio de las salas de etnografía del Museo Nacional de Antropología mexicano. Todos los focos se centraron en la “grandeza cultural” no reconocida que esas mujeres representaban. El autor se pregunta: ¿por qué parece natural que la disculpa de una Fiscalía General se dé en un Museo de Antropología? En el capítulo de su autoría “El perdón y los murmullos: sobre la relación entre cultura, violencia y dominio”, Rufer indaga: si la víctima del abuso de poder no hubiera sido indígena, ¿le habrían pedido perdón en un museo o en la Corte Suprema de Justicia? “¿Qué nos permite pensar este desplazamiento sutil de la justicia a la cultura, sobre los usos de lo simbólico en el campo político?”. El autor parece hacer eco de la advertencia de Restrepo sobre la necesidad de “desnaturalizar” la mención de la cultura sobre todo cuando está en manos de los campos de gestión del Estado, y también del *dictum* de Lepe-Carrión sobre la interculturalidad como sospecha de ser un arma de guerra (política), y de haberse enquistado “como un saber experto en los espacios profesionales y especialmente burocráticos de la administración estatal”. Centrándose en la figura del Estado como “padre apologetico”, Rufer

nos interpela: “lo que se olvida en la primacía de la inocua belleza cultural de los otros es la persistencia de esas violencias fundadoras, violencias criollas, bajo el regalo envenenado del reconocimiento cultural. La gestión y la sanitización de la cultura –y la reserva de la (H)istoria para la media del ojo observador– es un cuadro central de la administración neocolonial de poblaciones”.

En definitiva, como plantea Sánchez, “pensando desde el presente sobre un posible curso de reversión de las políticas culturales y territoriales dominantes en los dos últimos siglos, resulta una condición ineludible la modificación de la raíz monocultural de los estados nacionales”. Ahora bien, sobre esta misma exigencia, Lepe-Carrión avizora una advertencia: “pareciera haber una invitación en todo esto para ir abandonando esa idea de ‘interculturalidad’ como garantía de neutralidad, o como principio democratizador que es bueno y deseable por sí mismo. Si algo hemos aprendido del análisis del discurso, desde esta perspectiva enunciativa, es que los conceptos son efectos, instrumentos y objetivaciones de las prácticas”.

Del abandono de esa “garantía” trata esa sección del libro en estos cuatro capítulos: poner los usos de la cultura bajo sospecha, politizar el significante tratando de conectar aquello que parece inocuo con lo contencioso, generando un montaje que devuelva los usos de la cultura al campo de la historicidad, del desacuerdo, de la batalla y de los debates sobre la dominación.

La tercera y última sección del libro lleva por título “Disputar el nombre: la cultura entre lenguajes y mediaciones”. En dicha sección, se desarrollan un conjunto de herramientas conceptuales en aras de visibilizar las estrategias hegemónicas que pululan entre los lenguajes y las mediaciones. Asimismo, los análisis que comprenden esta sección apuntan al cuestionamiento de las teorías y políticas esencializadoras de la cultura, la identidad, la subjetividad y la otredad.

En tal sentido, los trabajos propuestos por Claudia Briones, María Graciela Rodríguez, Víctor Lenarduzzi y Julio Monasterio interpelan la generación de un conjunto de estrategias hegemónicas que lejos

de conformar un conjunto homogéneo implementado por actores e instituciones ligadas a determinados poderes dominantes -Estado, conglomerados mediáticos y tecnológicos, etc.- poseen su propia especificidad e historicidad a la vez que son resignificadas al interior de los distintos entramados socio-culturales.

Desde esta clave de lectura, asumir a la cultura como un “campo de batalla”, tal como se hizo referencia al inicio de esta introducción, apunta a desentrañar los modos específicos en que se articulan y materializan determinadas estrategias y dispositivos hegemónicos, así como a dar cuenta de la existencia invisibilizada o negada de otras formas de producción de la vida que interpelan los modos de ser, de pensar y de vivir instituidos. De esta forma, tal como sucede con el trabajo de Briones, denominado “Sustantivaciones ‘de otro modo’: una politización reflexiva de las palabras”, se propone el análisis de un conjunto de prácticas y procesos socio-culturales a partir de una politización de las teorías enmarcada -para decirlo al estilo de Stuart Hall (1992)- en un “forcejeo con las palabras” en pos de disputar la esfera hegemonía de producción de los lenguajes.

Dicha problematización de la esfera de la cultura permite poner en tensión su rol fundamental en los procesos de centralización del poder que históricamente han buscado materializar los Estados modernos tanto dentro como fuera de Europa. Desde este prisma discursivo, la cultura se presenta como un elemento unificador al establecer un punto de vista particular sobre la realidad social que oculta su pretensión universalizante. De tal modo, las prácticas culturales que son incorporadas por parte del “Estado ampliado” -en el sentido propuesto por Antonio Gramsci (2004)- lejos de hallarse desprovistas de tensiones y disputas se encuentran atravesadas por procesos de burocratización y homogeneización de la vida social. En este marco, el “Estado ampliado” interviene en distintos ámbitos de la vida cotidiana a partir del despliegue de un arsenal de dispositivos al servicio de la “centralización política y la unificación cultural” (Martín-Barbero, 1987). A modo de ejemplo, el ámbito de las políticas públicas

asociadas a la producción de las festividades y celebraciones en territorios “periferalizados” en el caso de Nuestra América, tal como analiza Monasterio en su trabajo titulado “La configuración del espacio-tiempo festivo. Un abordaje de las estrategias de oficialización de las Fiestas Nacionales en el territorio de la Patagonia norte”, es organizado por parte de nuevas formas de colonialidad que se enmarcan en un proceso global que asume características distintivas al interior de las distintas regiones de nuestro continente. Proceso global de colonialidad de lo festivo y de la temporalidad que, lejos de poseer una dimensión totalizante, se encuentra atravesado e inmerso en un permanente campo de luchas y resistencias en el que se disputan modos de sentipensar y estar en el mundo.

Las disputas en torno a la comunicación pública y a la construcción de regímenes de visualidad constituyen otros de los ejes de análisis centrales de la sección de cierre de este libro colectivo. Rodríguez, en este sentido, analiza cómo la construcción discursiva elaborada -particularmente en el caso de la Argentina- por los grandes medios de comunicación se encuentra asociada a fuertes procesos de concentración económica de empresas privadas que resultan decisivos al momento de pensar el papel de los medios de comunicación en la puesta en circulación de información relevante para el tratamiento de asuntos públicos. La especificidad del “régimen de visualidad mediática” que se conforma en las sociedades actuales, y particularmente en relación con las modalidades de legitimación del relacionamiento social, permite poner en tensión la particular hipervisibilización y sobre-representación de grupos, sujetos y territorios subalternos que son contruidos mediáticamente por un tipo de enunciador preferencial que habla, mira y analiza por ellos desde determinados centrismos socioculturales.

De allí la relevancia que cobra la realización de una genealogía de estudios e investigaciones vinculadas al campo de la comunicación y la cultura, tarea elaborada con minuciosidad por Lenarduzzi en su trabajo “De la industria cultural al enjambre digital. Pensar la

comunicación en la contemporaneidad”, en pos de analizar los procesos contemporáneos ligados al lugar que la comunicación, la información, la conectividad y la virtualización poseen en el diseño de la vida colectiva. Abonando a tal desafío epistémico-político, los trabajos que comprenden la última sección de este libro proponen una lectura crítica frente a las nuevas modalidades en que se conforman las mediatizaciones, los procesos de tecnologización de la vida y la configuración de la denominada era digital. Una muestra de ello es el análisis acerca de las innovaciones tecnológicas producidas en las últimas tres décadas de la mano de un discurso universalizante que apunta a mostrar el desarrollo tecnológico como un hecho neutral e inevitable. Frente a la supuesta “externalidad” de la técnica ligada a la postulación de un sujeto de conocimiento separado del objeto técnico, se analiza en este libro al proceso de innovación tecnológica en clave de la generación de una tecnicidad que -en términos de Gilbert Simondón (2013)- funciona como una red simbólica capaz de vincular a los distintos elementos técnicos al interior de una cultura determinada en un contexto geo-socio-político específico. La apertura hacia una lectura situada de dicha tecnicidad apunta a desocultar en el caso de nuestro continente -tal como señala Arturo Escobar (2005)- su particular carácter imperial/colonial en lo que hace a los procesos de conformación de sociabilidades y subjetividades.

A modo de cierre de esta introducción, la apuesta en este libro colectivo por un análisis situado acerca de las disputas en torno a la cultura, la subjetividad y la otredad producidas fundamentalmente en nuestro continente retoma en cierto modo la apuesta contenida en el pensamiento de Hall (1992) al propiciar la necesidad de “politizar la teoría y teorizar lo político”. Desde esta apuesta epistémico-política, interpelar a la esfera de la cultura lejos de propiciar una indagación de la cultura en y por sí misma apunta a mostrar su ineludible articulación con los lenguajes, los discursos y las mediaciones en el marco de las disputas que se producen por las nominaciones, las formas de visibilizar y entender el mundo. En suma, interpelar las esferas de la

cultura, la subjetividad y la otredad apunta a desmontar sus construcciones esencializantes, universalizantes, prototípicas y otrificantes en aras de la transformación de las realidades socio-culturales en las que nos encontramos inmersos, así como de los mandatos hegemónicos que nos atraviesan y configuran.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijail (1989). “Épica y novela” en *Teoría y estética de la novela*. Taurus: Madrid.
- Cooke, William John (2011). *Obras completas*. Buenos Aires: Colihue.
- Escobar, Arturo (2005). “Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura”, en *Revista de Estudios Sociales*, pp. 15-35.
- Giorgi, Gabriel (2020). “Arqueología del odio. Escrituras públicas y guerras de subjetividad”, en G. Giorgi y A. Kiffer. *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas*. Buenos Aires: Editorial Eterna Cadencia, pp.19-82.
- Gramsci, Antonio (2004). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hall, Stuart (1992). “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, en Lawrence Grossberg *et al.* (eds.), *Cultural Studies*. Londres: Routledge, pp. 277-294.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro anterior ediciones.
- Riles, Annelise (1993). “Aspiration and control: International legal rhetoric and the essentialization of culture”. *Harvard Law Review*, 106(3), pp. 723-740.
- Rodrigues, Rafael Antonio (2022). *Raza, cultura y nación: historia y poscolonialidad en la obra de Samuel Huntington*. Tesis de Doctorado en Humanidades (Línea Estudios Culturales y Crítica Pos-

colonial), México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, inédita.

Rufer, Mario (2016). “La tradición como reliquia”, en Carmen de la Peza y Mario Rufer (eds.). *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México: ITACA-UAM, pp. 31-60.

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.

Simondon, Gilbert (2013). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.

DISPUTAR LA VIDA:

Neoliberalismo y despojos contemporáneos

ELEMENTOS PARA UNA ARQUEOLOGÍA DEL NEOLIBERALISMO EN LA ARGENTINA

Pablo Martín Méndez

Diferentes voces han diagnosticado la emergencia de un archival turn en las humanidades, las artes y las ciencias sociales, es decir, de un nuevo giro hacia el fenómeno del archivo, ya no como mero insumo de trabajo sino como objeto de estudio por sí mismo, de carácter complejo y vasto.
(Andrés Maximiliano Tello, 2018)

No importa quién habla,
sino que lo que dice no lo dice de no importa dónde.
Está enredado necesariamente en el juego de una exterioridad.
(Michel Foucault, 2006 [1969])

Introducción

El término “neoliberalismo” carece de una connotación unívoca. Entre los años 40 y 70 del siglo XX, fue utilizado por algunos economistas y otros intelectuales para definir un movimiento de renovación de las ideas liberales heredadas del siglo XIX y antagonizar, a su vez, con los principios constitutivos del Estado de Bienestar. A partir de los años 80, el término adquiere otras connotaciones debido a la

aplicación de políticas neoliberales por dictaduras cívico-militares en varios países del Cono Sur, el posterior ascenso en Inglaterra y los Estados Unidos de gobiernos orientados por el *mainstream* neoliberal de la época –básicamente, la Escuela de Chicago, la *Heritage Foundation* y el *Institute of Economic Affairs*–, sumado a la prescripción de recetas de desregulación y ajuste fiscal para los países endeudados con organismos internacionales de crédito como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Así pues, en lugar de connotar un colectivo de pensamiento compuesto por corrientes numerosas y heterogéneas, el término comenzó a ser asociado unilateralmente con los efectos negativos –y a veces desastrosos– de las medidas de liberalización económica. Las investigaciones y debates académicos no han sido ajenos a este complejo escenario. Antes bien, desde hace más de cuarenta años, vienen definiendo y redefiniendo al neoliberalismo ya sea como “doctrina”, “ideología” o “razón del mundo” entre otros tantos.¹ Lo cierto es que, de un tiempo a esta parte, no existe un acuerdo unánime sobre qué es –y qué no es– el neoliberalismo. De hecho, hoy contamos con una enorme variedad de opciones teórico-metodológicas para abordar el fenómeno en cuestión.

El presente capítulo propone analizar al neoliberalismo desde un nivel específico de prácticas; esto es, como una “práctica discursiva” (Foucault, 2006 [1969]), un “discurso antagónico” (Laclau, 2020; Laclau y Mouffe, 2015) y, más concretamente, un “colectivo de pensamiento” que reúne diversas escuelas, fundaciones y centros de estudio (Plehw, 2009). Se trata de indagar las formas de difusión y puesta en circulación de las ideas neoliberales –e. g., a través de revistas, congresos, publicaciones en periódicos, seminarios, etcétera– considerando sus modalidades de articulación con diversas tradiciones, cosmovisiones del mundo y utopías de sociedad. En continuidad

1 Para un panorama sobre los usos del término neoliberalismo en las Ciencias Sociales, ver Andrade (2020). La definición del neoliberalismo como “racionalidad” de gobierno fue acuñada por Michel Foucault (2008 [1979]) en la década de 1970 y popularizada más tarde por Christian Laval y Pierre Dardot en el libro *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (2013).

con un conjunto de investigaciones realizadas en el ámbito local e internacional, buscamos contribuir a la concepción del neoliberalismo como un programa económico, político y moral de amplio alcance, con capacidad de responder a los desafíos del capitalismo tardío y ganar la adhesión no sólo de las clases dominantes, sino además de vastos sectores de la población.²

Aquí vamos a concentrarnos en el caso del neoliberalismo argentino, previamente abordado por otras investigaciones y todavía hoy en proceso de conceptualización.³ El estudio del neoliberalismo argentino plantea algunos interrogantes básicos. Primero y ante todo: ¿existe realmente un neoliberalismo “argentino” con características y contornos propios? ¿Cuáles serían sus rasgos distintivos con respecto a las opciones liberal-conservadoras preexistentes en el país?⁴ ¿Cómo se produjo la conformación histórica de ese neoliberalismo? ¿A qué desafíos y coyunturas intentaba responder? Estos interrogantes pueden contestarse desde distintos enfoques teórico-metodológicos. Nuestra investigación se apoya en la perspectiva arqueológica abierta por Michel Foucault en los años 60 y continuada hasta la actualidad a través de diferentes aportes en el ámbito de la teoría política y el análisis del discurso (Fair, 2016). Para ello señalaremos las especificidades y los posibles alcances de dicho enfoque, mencionando asimismo algunas de sus limitaciones y elaborando una propuesta sucinta que nos permita superarlas. El objetivo, en pocas palabras, consiste en brindar los *elementos para una arqueología del neoliberalismo en la Argentina*.

2 A propósito de este punto, nos remitimos al ya mencionado libro de Laval y Dardot, así como también a Wendy Brown (2020) y Villacañas (2020), por sólo citar algunos trabajos recientes que sirven de estímulo para el análisis que ofrecemos en los siguientes apartados.

3 Véase, entre otros, Morresi (2008, 2009, 2010, 2011), Grondona (2013) y Haidar (2015a, 2015b, 2017).

4 El liberal-conservadurismo argentino ha sido caracterizado como una posición política dinámica y multiforme, dada su articulación con vertientes procedentes del catolicismo, el nacionalismo, el reformismo y el neoliberalismo. Para una aproximación al liberal-conservadurismo de la segunda mitad del siglo XX, Bohoslavsky y Morresi (2011) y Vicente (2019, 2015, 2013a, 2012)

Arqueología y archivo

Hacer arqueología es hacer *trabajo de archivo*. Con esto no sólo nos referimos al trabajo sobre una serie de documentos rigurosamente escogidos, clasificados y organizados en los ficheros de bibliotecas y museos, sino también a una de las tantas formas de organización que puede adquirir el discurso o el modo en que se reparte lo efectivamente dicho. El archivo, en términos de Foucault,

[...] hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfuermen según regularidades específicas. (2006:170)

De ahí que el trabajo de archivo sea una modalidad de análisis del discurso. Este análisis parte de documentos, pero evita considerarlos como portadores de una voz que en cierto momento de la historia fue reducida al silencio y que ahora es necesario descifrar en toda su pureza y singularidad. A diferencia de las disciplinas archivísticas convencionales⁵, la arqueología foucaultiana no busca descifrar el sentido original de los documentos ni tampoco va tras las supuestas verdades que han quedado cubiertas bajo el polvo de la historia. La arqueología se despliega a través de los documentos mismos, aislando y reagrupando “enunciados”.

5 Como señala Andrés Tello, la disciplina archivística se consolida durante el siglo XIX al amparo de los discursos positivistas de la historiografía occidental. Su propósito es reconstituir el ordenamiento original o primitivo de los archivos en continuidad con la paleontología que “pretende demostrar que todas las inscripciones archivadas pueden compararse al hallazgo de los fósiles, esto es, a moldes petrificados de un organismo originalmente vivo” (2018: 25).

El enunciado tiene una modalidad de existencia que lo ubica más allá de tal o cual sujeto parlante: “modalidad que le permite estar en relación con un dominio de objetos, prescribir una posición definida a todo sujeto posible, estar situado entre otras actuaciones verbales, estar dotado, en fin, de una materialidad repetible” (Foucault, 2006:141-142). La modalidad enunciativa no se define por la recurrencia del discurso a determinados temas u objetos. Respecto al caso del neoliberalismo, no son los economistas hablando de temas económicos o indicando los objetos pertinentes para la economía como campo del saber. Sin embargo, la falta de referencialidad no implica que los enunciados se reduzcan a reglas gramaticales o estructuras inmanentes al lenguaje: “los enunciados no existen en el sentido en que la lengua existe y, con ella, un conjunto de signos definidos por sus rasgos operacionales y sus reglas de utilización [...]. Lengua y enunciado no están en el mismo nivel de existencia” (Foucault, 2006:112-113). ¿Cuál es entonces el nivel de análisis de la arqueología? ¿Cómo abordar las prácticas discursivas sin apelar a la lógica gramatical o remitir a un sujeto parlante productor de sentido y dueño de cada una de sus palabras? Según Foucault, la cuestión consiste en describir el modo en que se reparten los enunciados; vale decir, cuáles son sus formas de aparición, correlación y exclusión; qué regularidades adquieren, dónde se reiteran y a partir de qué punto se transforman. Consideremos un ejemplo simple, tomado casi al azar, en relación con el discurso neoliberal:

La economía argentina está trabada por intervenciones absurdas del estado. (Cavallo en “Domingo Cavallo: ‘Los controles de precios siempre terminaron mal’”, 2021)

Argentina entró al siglo XX siendo el país más rico del mundo. [...] a lo largo de 110 años aproximadamente perdimos 70 lugares. (Milei en “Milei: ‘Quiero que volvamos a ser una potencia mundial’”, 2021)

¿Quién resolverá este problema? ¿Un grupo de funcionarios o las fuerzas del Mercado? (Alsogaray, 1969:67)

El país es caro por el gradualismo y el estado elefantiásico. (López Murphy en “El país es caro por el gradualismo y el estado elefantiásico”, 2018)

[...] en un momento nos perdimos, hace 70 años nos perdimos en el camino. (Macri, 2018)

Esta repartición de enunciados no obedece a conexiones lógicas entre proposiciones, no encuentra su regularidad en ciertos objetos o temas recurrentes, ni tampoco descansa en la intencionalidad de unos sujetos. Es una repartición contingente, sin ninguna ley que garantice de antemano su evidencia, y, a pesar de todo, *hace sentido...* En efecto, no hay que ser adepto al neoliberalismo, no es necesario haber leído a sus grandes referentes intelectuales ni identificarse con sus intereses para comprender el conjunto de enunciados desplegado más arriba. ¿Cómo es esto posible? El planteo de semejante pregunta nos permite avanzar en la concepción del neoliberalismo como producción social de sentido.

Los enunciados poseen una regularidad que es también, como venimos señalando, una condición de existencia o una materialidad. En primer lugar, la materialidad conformada por las palabras efectivamente pronunciadas; las frases y proposiciones de diversa procedencia que se relacionan entre sí, se yuxtaponen y desplazan dando lugar a un ensamblaje o trama discursiva. En segundo lugar, la materialidad de los soportes y los aparatos técnicos que posibilitan la circulación del discurso: el libro, sin duda, pero además los tratados, los informes, los registros y las actas que otorgan a lo dicho un lugar y una fecha. En tercer lugar, la materialidad conformada por determinadas reglas de uso y de reutilización. No es lo mismo un texto religioso que un texto literario o científico: su estatuto es dife-

rente, así como también lo son sus posibilidades de uso y sus formas de circulación. Y finalmente, la materialidad de las instituciones, los dispositivos y las redes de socialización con las cuales los discursos se encuentran imbricados y que definen sus condiciones de inscripción y transcripción. En pocas palabras, “el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a trasposos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde” (Foucault, 2006:138). Es a partir de estas condiciones que los enunciados circulan, adquieren una materialidad repetible que no se identifica con un objeto concreto, sino con un régimen complejo de condiciones de existencia: el régimen que denominamos “archivo”.

(Re)construyendo el archivo del neoliberalismo argentino

Tanto en Argentina como en varios países de América Latina se suele asociar la emergencia histórica del neoliberalismo con las dictaduras cívico-militares que asolaron la región entre las décadas de 1970 y 1980. Esta asociación no es infundada, al contrario, se basa en el hecho de que Friedrich Hayek, Milton Friedman y otros economistas de la Escuela de Chicago hayan brindado apoyo y asesoramiento a las dictaduras más sangrientas de nuestro continente, entre ellas, la dictadura liderada por Augusto Pinochet en Chile. Sin embargo, la identificación completa entre el neoliberalismo y los gobiernos dictatoriales puede crear la imagen de una doctrina económica que sólo se impone por la fuerza, prescindiendo de la adhesión –o al menos el consentimiento implícito– de vastos sectores de la población. El neoliberalismo, en este punto, queda opacado en cuanto a su capacidad de producir sentido a nivel social, moral y político.

Algunas investigaciones sugieren en cambio que las ideas neoliberales venían circulando en América Latina desde la década de

1950, a través de operaciones y estrategias de difusión cuyo alcance excede ampliamente la imposición por la fuerza (Boas y Gans-Morse, 2009; Fischer y Plehwe, 2013). Ello también vale para el caso argentino, donde

las ideas neoliberales fueron imponiéndose en los años '50 y '60 gracias a la labor de un círculo de intelectuales de gran influencia política que comulgaba con el ideario neoliberal y difundía activamente muchas de sus propuestas a través de cátedras universitarias, medios de comunicación, actividades culturales y publicaciones políticas y académicas. (Morresi, 2010:304).

La arqueología del neoliberalismo argentino parte precisamente desde ese sustrato de prácticas, analizando las formas de difusión y puesta en circulación mediante las cuales el discurso neoliberal adquiere una regularidad determinada, una “materialidad repetible”, hasta el punto de anclarse en el sentido común y condicionar las opciones sociales.

Cabe aclarar que este trabajo de archivo no va tras las huellas de un neoliberalismo “primitivo”, pretendidamente más original y más prístino que todo aquello que vino después. Más que elaborar un análisis erudito apoyado en la supuesta autoridad del pasado, el método arqueológico propone recorrer series y relaciones entre enunciados cuya misma articulación hace sentido. Veamos otro ejemplo:

[...] nos destacábamos en el mundo, y por supuesto en nuestro continente, como un pueblo rico, próspero, dinámico, capaz de progresar con paso seguro y de ir alcanzando rango cada vez más elevado (Pinedo, 1961:16).

La frase fue pronunciada por Federico Pinedo⁶ en 1961 y se reitera en innumerables ocasiones, desde Álvaro Alsogaray o Alberto Benegas Lynch hasta el discurso de algunos referentes de la Alianza Juntos por el Cambio y de los libertarios argentinos. Se trata de la apelación constante al mito de la “República perdida”: una suerte de edad dorada que se ubicaría cronológicamente en los años del Primer Centenario y en la cual la Argentina habría sido un país políticamente ordenado, socialmente armonioso y económicamente exitoso (Bohoslavsky y Morresi, 2011; Morresi, 2016). Si retomamos los discursos del liberal-conservadurismo desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, veremos que, respecto a este elemento, las frases se repiten, *suenan parecido*...⁷ Ahora bien, el análisis arqueológico no

6 Federico Pinedo (1895-1971) fue ministro de Economía (1933-1935 y 1940-1941) durante los gobiernos de Agustín P. Justo y Roberto Ortiz, para volver a ejercer brevemente el cargo bajo la presidencia de José María Guido en 1962. Habiendo iniciado su carrera política como diputado del Partido Socialista en los años 20 y conformado posteriormente el Partido Socialista Independiente, participó junto con algunos miembros de este partido en distintas maniobras golpistas contra el gobierno de Hipólito Yrigoyen (1928-1930). Como ministro de Economía de Justo, impulsó una serie de políticas anti-cíclicas (el Plan Pinedo) destinadas a contrarrestar los efectos producidos por la crisis de los años 30. Fue también en ese marco que fundó el Banco Central de la República Argentina. En 1945, se unió al Partido Demócrata Nacional (de extracción conservadora), desde donde se opuso activamente al gobierno de Juan Domingo Perón. Tras su breve paso por la función pública como ministro de Economía de Guido, se dedicó a escribir libros y publicar artículos de prensa promoviendo una visión de la Argentina en clave de las ideas antiestatistas que circulaban en los espacios liberales de aquellos años.

7 Así, por ejemplo, al analizar la Argentina del Primer Centenario, Alberto Benegas Lynch (1909-1999) –presidente de la Asociación Vitivinícola Argentina y de la Cámara Argentina de Comercio, miembro de la Academia Nacional de Ciencias Económicas y fundador del Centro de Estudios sobre la Libertad (CDEL)– señala que los principios republicanos “impulsaron el progreso no gradualmente sino a saltos, para alcanzar en poco tiempo niveles estupendos en todos los aspectos de la vida social. Aquel progreso argentino espectacular deslumbró a los países más civilizados del mundo de entonces” (Benegas Lynch, 1989:19-20). Décadas más tarde, Javier Milei, el actual líder del libertarismo argentino, dirá que “Se deben abrazar las ideas de libertad que Argentina adoptó en 1860 para poder evolucionar” (“Javier Milei, un economista de campaña en Mendoza con su filosofía libertaria”, 2021) y que es necesario “ir contra el statu quo para volver a la República. Desde 1860 en adelante, obviamente con algunos problemas, funcionaba mejor que ahora” (“Javier Milei: ‘La Argentina está viviendo en una pseudo democracia’”, 2021).

busca constatar hasta qué punto se está diciendo lo mismo, sin variación ni novedad alguna, sino analizar las condiciones de existencia y de reactualización de los enunciados.

La frase de Pinedo se inscribe en un momento particular de la historia argentina y mundial: los años posteriores al derrocamiento del primer peronismo (1946-1955); años que estuvieron marcados por la Guerra Fría y el antagonismo entre el capitalismo y el comunismo; es también la época en que los discursos desarrollistas ocupaban un lugar preponderante en la agenda económica y política de varios países de América Latina (Laguado Duca, 2011), mientras que las ideas liberales heredadas del siglo XIX no terminaban de recuperarse del golpe asestado por la Gran Depresión de los años 30.⁸ En el marco de esta coyuntura, la reivindicación de un pasado glorioso de bonanza económica y progreso social adquiere unas condiciones particulares de existencia. En primer lugar, porque se enuncia desde una posición defensiva, autoproclamada en ocasiones como “minoritaria” ante las ideas vinculadas con la intervención del Estado en la economía; pero además, porque esa reivindicación no se expresa como un simple deseo de retornar al pasado, sino que está acompañada frecuentemente por la necesidad de avanzar hacia un “liberalismo auténtico” tanto en lo que respecta a sus métodos y objetivos como también a sus antagonistas políticos. Más adelante analizaremos este último aspecto. Detengámonos ahora en la autoproclamada posición minoritaria de Pinedo y de otros intelectuales que venían comulgando con el ideario neoliberal desde los años 50.

Se ha sostenido que las variantes liberales del campo liberal-conservador de aquellos años contaban con escaso apoyo popular y ocupaban una posición marginal en los debates políticos y económicos que se desarrollaron de manera previa e inmediatamente posterior al

8 Para un análisis de la crisis del liberalismo desde fines del siglo XIX hasta los años 30, ver Polanyi (2001 [1944]). Se encontrará un estudio sobre el proceso de transformación del liberal-conservadurismo generado con la crisis de los años 30 y el ascenso del peronismo en Nállim (2014).

derrocamiento del primer peronismo en 1955 (Bohoslavsky y Moresi, 2011; Grondona, 2013; Haidar, 2016; Haidar, 2015a). De hecho, Álvaro Alsogaray –otro de los intelectuales argentinos vinculados con el neoliberalismo de posguerra⁹– solía definirse a sí mismo como un “predicador en el desierto” al considerar su lucha contra las ideas que habrían imperado en el país durante la mayor parte del siglo XX.¹⁰ Esta posición marginal estuvo acompañada por un discurso defensivo y, a la vez, polémico en relación con el modo de caracterizar la situación que atravesaba la Argentina de los años 50 y 60. Para Alsogaray, Benegas Lynch y Pinedo, la Argentina de mediados del siglo XX contrasta radicalmente con la Argentina del Primer Centenario. El punto de contraste residía en la presencia de instituciones inspiradas en los principios del liberalismo, especialmente el texto constitucional de 1853-1860:

La Argentina tuvo en el siglo pasado y principios de éste [el siglo XX] un modelo liberal que es el de la Constitución Nacional de 1953-60. Ese modelo permitió transformar en poco más de cincuenta años un país inculto y anarquizado, como era la Argentina de mediados del siglo XIX, en una nación que llegó a ubicarse entre las diez primeras del mundo. (Alsogaray, 1993:278)

9 La figura de Álvaro Alsogaray ha jugado un rol central en la política argentina de la segunda mitad del siglo XX. Formado como ingeniero militar, fue ministro de Industria (1955-1956) durante el gobierno de facto de Eugenio Aramburu y luego de Hacienda y Trabajo (1959-1961 y 1962) en los gobiernos de Arturo Frondizi y José María Guido tras la renuncia de Pinedo. En 1982, al término de la última dictadura cívico-militar, fundó la Unión del Centro Democrático (UCEDE), accediendo en diferentes oportunidades a una banca como diputado nacional entre 1983 y 1999. Sobre la trayectoria política e intelectual de Alsogaray, nos remitimos a Llamazares Valdivieco (1995) y Haidar (2015a). Acerca de su relación con las ideas neoliberales de posguerra, Méndez (2023).

10 Véanse al respecto las consideraciones de Ana Grondona: “Como sus colegas alemanes, austriacos y estadounidenses, frente a la hegemonía keynesiana, los neoliberales argentinos desarrollaron un estilo militante y altisonante de enunciación, como predicadores en el desierto” (2013:4).

Fue el liberalismo de la segunda mitad del siglo pasado, mantenido con su característica fecundidad hasta la Primera Guerra Mundial, el que hizo posible [...] auténticas conquistas sociales concretadas en acelerados incrementos de la producción de bienes y servicios. [...] Aquellas conquistas sociales no hubieran sido posibles sin el orden social de la libertad que en tiempos lejanos funcionó aquí maravillosamente. (Benegas Lynch, 1989:26)

Fue necesario que esas instituciones entrarán en eclipse [...] para que el pueblo argentino quedará impedido de continuar su marcha ascendente. (Pinedo, 1968:27)

Así pues, la “edad dorada” de Argentina coincidiría con el predominio de las ideas liberales y el funcionamiento de las instituciones republicanas creadas por la Constitución de 1853. Según Alsogaray, esa situación se transformó gradualmente a partir del primer gobierno de Hipólito Yrigoyen (1916-1922), cuando la impronta del liberalismo en el país comienza a desdibujarse en sus principios básicos, para cambiar por completo en los años 40 con el ascenso del peronismo: “la idea liberal, que había formado parte de nuestra nacionalidad, se eclipsó durante un buen número de años. En 1955, al producirse la caída de Perón, hacía tiempo que ya no tenía vigencia” (Alsogaray, 1993:11).

La posición minoritaria de los intelectuales aquí analizados no se define entonces como una situación personal, sino como la marginalidad de las propias ideas liberales. Dicha marginalidad coincidiría con el proceso de “decadencia” que, según aquellos intelectuales, estaba atravesando la Argentina de mediados del siglo XX. Los diagnósticos difieren en cuanto a la extensión del proceso en cuestión. Benegas Lynch y Ricardo Zinn¹¹ ubican su origen en la segunda déca-

11 Ricardo Zinn (1926-1995) es considerado como uno de los principales autores intelectuales de “El Rodrigazo”, aplicado por Celestino Rodrigo en 1975 como

da del siglo XX, con “la Argentina que crece hasta 1910 y se paraliza con el sufragio universal; y la decadencia que comienza con Hipólito Yrigoyen en 1916” (Zinn, 1976:20), mientras que Alsogaray y Pinedo señalan en cambio que la decadencia argentina comienza con el peronismo, evitando incluir al sufragio y la participación política de las masas como una de sus causas directas:

El régimen peronista [...] fue el gran culpable de la decadencia argentina y del deterioro moral y material de las condiciones de vida de sus habitantes. El individuo peronista no fue responsable directo de los actos del régimen; por el contrario, sufrió como todos los demás las consecuencias de éstos (Alsogaray, 1993:25).¹²

A pesar de las diferencias de diagnóstico, todos parecen marcar un mismo contraste: el contraste entre la Argentina dorada y liberal por un lado, y la Argentina decadente y no liberal por el otro. De ahí que el discurso de los intelectuales mencionados no quede limitado en una posición defensiva, sino que incluya todo un “llamado a la acción” para restablecer el liberalismo en el país. Como veremos en el próximo apartado, fue en este contexto que las ideas neoliberales

ministro de Economía bajo el gobierno de Isabel Martínez de Perón. En el marco de la última dictadura cívico-militar, Zinn fue un importante asesor de José Martínez de Hoz y director ejecutivo de distintas empresas nucleadas en el Grupo Macri. Durante los años 80 y 90, fue miembro de la UCEDE y asesoró la privatización de algunas empresas públicas emblemáticas (ENTEL, SOMISA, YPF) en el primer período del gobierno de Menem. Para un análisis sobre el pensamiento y trayectoria de Zinn, véase Gronzona (2013) y Vicente (2011).

12 Si bien el abordaje de las discusiones internas al campo liberal-conservador sobre la democracia y la política de masas excede los objetivos del presente texto, cabe señalar que para Pinedo y Alsogaray el problema no residía exactamente en la participación de las masas en política, sino en los liderazgos “demagógicos” que conducían a la centralización del poder y la tiranía. En cambio, para Benegas Lynch y otros intelectuales cercanos al CDEL –como Sánchez Sañudo y Manuel Tagle– el problema estaba en la “cultura política” de las masas que las tornaba incapaces de participar en la vida pública. Se ofrece una profundización de estos debates en Haidar (2016) y Vicente (2013b).

comenzaron a circular en la Argentina a través de diferentes nodos y dispositivos, adquiriendo una regularidad determinada o unas condiciones particulares de existencia.

Las capas arqueológicas del neoliberalismo argentino

Desde hace más de tres décadas, varios analistas vienen señalando que América Latina ha funcionado como una suerte “laboratorio” del neoliberalismo: primero con la influencia de la Escuela de Chicago en la formación de economistas y funcionarios de gobierno, y posteriormente con la injerencia de organismos internacionales de crédito como el FMI y el Banco Mundial en la elaboración de políticas económicas (Barder, 2013; Steger y Roy, 2011). Si bien la presencia de esos organismos en nuestra región constituye un dato histórico insoslayable, su sobrevaloración puede contribuir a crear la imagen de unos países que obedecen linealmente a directivas y recetas impuestas desde el exterior –el Consenso de Washington sería aquí el caso más ilustrativo (Cypher, 1998; Moraes, 2002; Saad-Filho, 2005)–, relegando a un segundo plano los momentos de readaptación, desviación e incluso creación política de los actores locales.

De acuerdo con una serie de investigaciones realizadas a nivel nacional y regional, la adopción de los proyectos de mercado de orientación neoliberal no sólo se explica por la injerencia de la banca multilateral y otros organismos internacionales de crédito, sino también por la ascendencia de actores locales vinculados con distintas redes transnacionales:

A fin de comprender exhaustivamente la incidencia neoliberal en América Latina y el resto del mundo, es crucial reconocer la influencia del neoliberalismo organizado anterior y posterior a Augusto Pinochet, por un lado, así como analizar el papel que juega la dimensión transna-

cional extendida hasta Alemania y Austria, además de los Estados Unidos. (Fischer y Plehwe, 2013:71)

Más que un simple trasplante y asimilación de pautas económicas de los países centrales a la periferia, lo que se viene dando entonces es un complejo proceso de circulación e intercambio de ideas que excede la relación unidireccional entre el centro y la periferia (Boas y Gans-Morse, 2009; Morresi, 2010).

Nuestro análisis arqueológico se detiene en período previo a la última dictadura cívico-militar; más concretamente –aunque sin demasiadas pretensiones de exhaustividad–, el período histórico extendido entre 1955 y 1976. Se trata de un sustrato arqueológico fundamental para la conformación del neoliberalismo en la Argentina. En primer lugar, por la creación de instituciones, centros de estudio y publicaciones especializadas que actuaron como espacios de elaboración, intercambio y difusión de ideas neoliberales, permitiendo la acumulación de experiencias y saberes que posteriormente se convertirían en políticas de gobierno. En segundo lugar, porque entre 1955 y 1976 se teje toda una red de sociabilidad que articula al discurso de los intelectuales locales con las corrientes neoliberales que se estaban propagando en Europa y los Estados Unidos, entre ellas, la Escuela Austríaca y el Libertarianismo, así como también la Economía Social del Mercado formulada en Alemania Occidental. Y finalmente, porque esos mismos intelectuales participaron activamente en el proceso de reconstrucción del liberal-conservadurismo que se venía desarrollando desde el derrocamiento del peronismo en 1955. El período 1955-1976 no debe ser entendido entonces como un segmento histórico anclado en el pasado; antes bien, su análisis arqueológico dice algo sobre nuestro presente, esto es: que ideas neoliberales no se implantan de manera unidireccional, siguiendo el esquema centro-periferia, sino que son producidas socialmente, a partir de determinadas prácticas colectivas de elaboración y difusión en red.

El neoliberalismo carece de una historia lineal y un significado unívoco. Su conformación se produce más bien gracias al aporte de una multiplicidad de escuelas, centros de estudio y fundaciones dispersas en diferentes lugares del mundo (Plehwe, 2009 y Peck, 2008). Nuestro análisis parte de la Escuela Austríaca, el Libertarianismo estadounidense y la Economía Social de Mercado, consideradas por las investigaciones de referencia como importantes nodos de elaboración y difusión de ideas neoliberales entre las décadas de 1940 y 1970.¹³ Estas vertientes circularon en la Argentina incluso con anterioridad al derrocamiento del primer peronismo en 1955. Tal es el caso de Pinedo, quien venía difundiendo las ideas de la Escuela Austríaca, principalmente las obras de Ludwig Mises y Friedrich Hayek, en distintos espacios políticos, intelectuales y empresarios (Vicente, 2013b). A ello se sumaba la labor de Alsogaray como uno de los principales divulgadores de la Economía Social de Mercado en el país, llegando a fundar en 1965 un Instituto que llevó el mismo nombre:

La Economía Social de Mercado es la versión moderna de la economía liberal, cuyos principios básicos reformula y a la cual agrega otros principios derivados de una mejor comprensión de la naturaleza de las sociedades actuales. Asociada al pensamiento político liberal constituye una corriente que conocemos como neoliberalismo o liberalismo moderno. (Alsogaray, 1968:23)

Pero, sin duda, fue Benegas Lynch quien más contribuyó a tejer redes de sociabilidad con las corrientes neoliberales transnacionales desde el *Centro de Difusión de la Economía Libre* fundado en 1957 y denominado posteriormente como *Centro de Estudios sobre la Liber-*

13 Para una caracterización de la Escuela Austríaca, el Libertarianismo y la Economía Social de Mercado y un análisis sobre sus modalidades de recepción en la Argentina: Büren (2020; 2021), Haidar (2015b), Méndez (2023) y Morresi (2016).

tad (CDEL).¹⁴ Además de establecer lazos con los principales referentes de la Escuela Austríaca publicando sus obras y auspiciando las visitas de Mises y Hayek a la Argentina, el CDEL mantuvo vínculos estrechos con el Libertarianismo estadounidense a través de la *Foundation for Economic Education* creada y dirigida por Leonard Read.¹⁵ El objetivo de estos vínculos no era menor: se trataba de incluir a la Argentina en una lucha global contra las supuestas tendencias “anti-liberales” existentes en el país y en el mundo. Según Benegas Lynch, el mundo occidental no sólo debía librar esa lucha en el campo militar, sino también en el campo de las ideas:

Este mundo libre, si bien es muy poderoso en el campo militar, no posee toda la fortaleza que podría tener para resistir la agresión del totalitarismo colectivista. Ello ocurre debido a que, por insuficiencia de comprensión en cuanto a los principios de la tesis de la libertad y su significado, nuestro mundo libre se ha dejado minar el campo de las ideas (Benegas Lynch, 1961:39).

14 Para un estudio pormenorizado del CDEL y, más particularmente, de la revista *Ideas sobre la Libertad* publicada por dicho Centro entre 1957 y 1989, ver Haidar (2017) y Büren (2020). Cabe mencionar que esa revista no sólo contribuyó con la difusión de las ideas neoliberales procedentes de la Escuela Austríaca y el Libertarianismo estadounidense, sino que sirvió asimismo como un espacio de intercambio y debate entre intelectuales, políticos y empresarios locales de orientación liberal-conservadora. Se encontrará un análisis desagregado por autor, escuelas y centros que participaron en los diferentes números de *Ideas sobre la Libertad* en Büren (2021). Respecto a la historia del CEDEL, debemos añadir que sus actividades fueron continuadas en gran parte por la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (ESEADE), fundada en 1978 a instancias de Alberto Benegas Lynch (hijo).

15 *La Foundation for Economic Education* (FEE) fue creada en 1946 con la misión de recuperar la “filosofía de la libertad” ante el avance del intervencionismo del Estado. Es considerada como el *think tank* neoliberal más antiguo de los Estados Unidos y como una fuente de inspiración –además de financiamiento– para la creación de la *Mont Pelerin Society* en 1947. Sus actividades están dedicadas fundamentalmente a la capacitación de estudiantes de diferentes lugares del mundo, incluyendo la Argentina y el resto de América Latina, y la organización de conferencias y seminarios brindados por referentes de la Escuela Austríaca y el Libertarianismo. Sobre la presencia de la FEE en nuestro país y sus vínculos con el CDEL, Büren (2020), Haidar (2017) y Morresi (2008).

Volvemos a encontrar aquí la imagen de un liberalismo en situación minoritaria, aunque esta vez unida a un lenguaje con tintes belicosos. Para Benegas Lynch, la batalla se dirimía entre el liberalismo y “la acción destructiva de ideologías liberticidas” que se basan en premisas “erróneamente aceptadas hoy como ciertas, incluso por mentes deseosas de defender la libertad” (Benegas Lynch, 1961:40), pero que tienen como horizonte común la anulación de la libertad de mercado y la instauración de un sistema colectivista. La necesidad de luchar contra el colectivismo es un elemento transversal a la historia del neoliberalismo; de hecho, es el punto donde diversas vertientes locales y regionales confluyen en un proyecto de alcance transnacional: inclinar a la opinión pública –“que sigue siendo víctima de la infección colectivista” (Benegas Lynch, 1961:47)– hacia valores y creencias liberales.¹⁶ Ahora bien, la difusión de valores y creencias liberales no se concebía únicamente como una barrera de contención contra el avance del colectivismo en diferentes lugares del mundo. Desde la perspectiva de los intelectuales ligados al neoliberalismo de mediados del siglo XX, tenía que funcionar asimismo como una forma de unificar al propio campo liberal ante aquellos sectores “progresistas” que habrían cedido a la tentación del intervencionismo de Estado en la economía.

En el caso de la Argentina y de América Latina en general, la lucha contra el colectivismo no sólo debía incluir a las posiciones abiertamente declaradas como colectivistas, sino que también debía librar-

16 Un importante antecedente al respecto está en Hayek y su recomendación de que los intelectuales no debían participar directamente en la actividad política, sino incidir en la formación de la opinión pública a través de una argumentación sólida en ideas y valores, de modo tal que la opinión así formada oriente –y eventualmente condicione– a la política. Esta es una de las premisas fundamentales que adoptó la *Atlas Economic Research Foundation* creada en 1981 por Anthony Fischer bajo el propósito de promover, articular y financiar *think tanks* identificados con las ideas neoliberales –principalmente las ideas de la Escuela Austríaca– en diferentes partes del mundo. Sobre este punto, Fischer y Plehwe (2013) y Mato (2005). Entre las instituciones argentinas que han mantenido relaciones con la *Atlas Foundation*, se destacan la ESEADE, la Fundación Pensar, la Fundación Libertad y la Fundación Libertad y Progreso, todas ellas vinculadas a su vez con el partido Propuesta Republicana (PRO) fundado y liderado por el ex-presidente Mauricio Macri desde 2008.

se contra “la existencia de tendencias liberticidas en ciertos medios tenidos por progresistas” (Pinedo, 1955:25). Mientras que los neoliberales europeos y estadounidenses veían esas tendencias liberticidas en el *New Deal*, el Plan Beveridge y otras políticas de orientación keynesiana, los intelectuales ligados al CDEL hacían lo propio con el desarrollismo, el estructuralismo económico y las ideas cepalinas que circularon en América Latina entre los años 50 y 60. Alsogaray entendía que esas alternativas eran el producto de una mala interpretación del liberalismo y de su “hibridación” con tendencias antiliberales. En cambio, “Quienes se proclaman liberales para defender la libertad, deberían tener en cuenta la unidad filosófica, política y doctrinaria que esa designación, mejor que ninguna otra, encierra. No deberían falsearla hasta el punto de servir a través de ella a sus adversarios” (Alsogaray, 1969:13). De ahí la necesidad de alcanzar una “unidad” entre los principios del liberalismo y las políticas gubernamentales: “los partidarios de la libertad deben intensificar su constante esfuerzo para lograr que la práctica de la misma corresponda a la sana teoría” (Benegas Lynch: 1959:40). Ello implicaba la división entre un liberalismo supuestamente auténtico y otro inauténtico, con tendencias conscientes o inconscientes hacia el colectivismo. En el próximo apartado veremos que la búsqueda de ese “liberalismo auténtico” fue inseparable de una serie de estrategias discursivas utilizadas para definir al “verdadero enemigo” del credo liberal. Conforme a nuestra hipótesis de lectura, dicha estrategia explica parte de las regularidades que presenta el neoliberalismo argentino; esto es: la producción de un discurso de división social basado en la dicotomía entre liberalismo o totalitarismo.

El antagonismo como aglutinante

Si bien la arqueología de Foucault se propone analizar al discurso como “el espacio de una dispersión” (2006:21), siempre subyace el

riesgo de perderse entre enunciados dispersos sin entrever sus posibles regularidades. Hemos analizado hasta aquí una dispersión de enunciados que mantienen ciertas condiciones regulares de existencia a través de una red de centros, fundaciones y escuelas de distinto tipo. Sin embargo, ello no quita que el neoliberalismo sea un fenómeno complejo y heterogéneo, compuesto por partes que no necesariamente se articulan entre sí. El neoliberalismo –dice Dieter Plehwe– es un colectivo plural de pensamiento imposible de reducir a las ideas de una persona, un grupo de intelectuales o una escuela en particular. En todo caso, “necesita ser pensado en su pluralidad tanto en términos de la filosofía política como de la práctica política” (Plehwe, 2009:5). ¿Cómo se articula entonces esa pluralidad en un espacio común?; o más sencillamente, ¿qué elemento permite agrupar el discurso de escuelas, centros y fundaciones de por sí heterogéneas bajo el paraguas del neoliberalismo? Este es un límite con el cual se enfrenta la arqueología que hemos heredado de Michel Foucault. Para resolverlo, podríamos remitir el análisis a una serie de elementos trascendentes al discurso mismo –como, por ejemplo, la “conciencia de clase”, las “leyes de la historia” o las “condiciones objetivas de existencia”–, infiriendo a partir de allí el lazo oculto que une escuelas y corrientes dispersas. Pero así nos alejaríamos de nuestro objetivo de partida, que consiste en interrogar al neoliberalismo como un discurso social capaz de producir sentido no sólo entre determinados grupos o clases, sino a nivel de la población general.

Ahora bien, existe la posibilidad de abordar la identidad política del neoliberalismo sin necesidad de remitirnos a elementos que operen más allá de lo efectivamente dicho en determinado momento y lugar. Siguiendo las propuestas de la “teoría relacional del discurso” de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y David Howarth, se trata de analizar el modo en que “los discursos adquieren su identidad mediante el trazado de fronteras políticas y la construcción de antagonismos entre ‘amigos’ y ‘enemigos’” (Howarth, 1997:131). Esta propuesta concede un lugar privilegiado al “antagonismo” como elemento estructu-

rante de las prácticas discursivas. El antagonismo no es un elemento fijo o estático, definido de una sola vez en base a divisiones objetivas o preexistentes en la sociedad, puesto que se produce a partir de todo un juego de diferenciaciones y equivalencias que operan en el nivel del discurso. Por un lado, la diferenciación de aquello que impide la constitución de una identidad plena y sin fisuras: “el antagonismo es una relación entre fuerzas enemigas, de modo tal que la negatividad pasa a ser un componente interno de esa relación. Cada fuerza niega la identidad de la otra” (Laclau, 2014:133). Por otro lado, la puesta en relación de equivalencia entre elementos que no son necesariamente agrupables –o que podrían haberse agrupado de manera distinta– en torno a la frontera entre la identidad por constituir y las fuerzas enemigas que impiden su constitución como tal. La diferenciación y equivalencia no son dos momentos sucesivos o distintos; antes bien, son las dos caras de una misma estrategia discursiva: “toda identidad social (es decir, discursiva) es constituida en el punto de encuentro de la diferencia y la equivalencia” (Laclau, 2020:107). Ese punto de encuentro traza la frontera política a partir de la cual se aglutinan elementos diversos que entran en relación de equivalencia y que se diferencian a su vez en distintas formaciones identitarias: “la lógica de la equivalencia es una lógica de la simplificación del espacio político, en tanto que la lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y complejización del mismo” (Laclau y Mouffe, 2015:174). Desde esta perspectiva, la identidad política no se constituye *más allá* del antagonismo como su otro, sino *a través* del antagonismo como lógica de funcionamiento, reuniendo y articulando elementos diversos en un mismo campo discursivo. Ello contribuye a definir una identidad posible, aunque sin borrar su fragilidad e inestabilidad constitutiva.

Para el caso del neoliberalismo argentino, la búsqueda de un liberalismo auténtico es inseparable de la construcción de un antagonista político. Pinedo, Alsogaray, Benegas Lynch y otros intelectuales locales vinculados al CDEL definían a ese antagonista con una terminología similar: el “totalitarismo colectivista”. Con ello

seguían un movimiento de ensanchamiento conceptual que había sido iniciado por el neoliberalismo europeo y que permitía concebir al totalitarismo como una amenaza interna a las democracias modernas (Grondona, 2013; Morresi y Vicente, 2017). El neoliberalismo argentino define al totalitarismo como el obstáculo principal para la realización de un orden plenamente liberal y, por eso mismo, como la causa de la decadencia argentina:

Son muchos los que saben dónde está la responsabilidad por la profunda crisis moral, política, económica y social que padecemos. Pero son pocos, todavía, los que reconocen la raíz colectivista de las causas de los males que sufrimos. [...] Nos acercamos cada vez más a la totalmente regimentada sociedad hegemónica, que esclaviza y empobrece, y que repugna a nuestra Constitución. (Benegas Lynch, 1966:10)

La definición del totalitarismo colectivista como antagonista político obedecía a un contexto histórico preciso. En primer lugar, el contexto de la segunda posguerra marcado por la derrota del nazi-fascismo, la Guerra Fría entre los Estados Unidos y la URSS y, sobre todo, el impacto de la Revolución Cubana en América Latina. En segundo lugar, y no menos importante, la necesidad reunificar el campo liberal-conservador tras un mismo enemigo que no sólo aglutine al peronismo y sus diversas variables, sino igualmente al comunismo e incluso a otras expresiones no vinculadas directamente con este, como era el caso del tercermundismo y el discurso cepalino de los años 50 y 60 (Bohoslavsky y Vicente, 2014; Haidar, 2017). El resultado de esta estrategia consistió en la simplificación del escenario político; o, más concretamente, en la *polarización* entre dos alternativas: “la afirmación del derecho individual y su defensa contra aquellos que lo desconozcan, fundados en cualquiera de las ideologías totalitarias” (Pinedo, 1955:22).

Sin embargo, de ahí no se sigue una división fija entre liberalismo y totalitarismo, sino más bien una frontera móvil que se desplaza continuamente y redefine a cada paso tanto al uno como al otro. Lo que se abre es un juego de diferenciaciones y equivalencias discursivas que por un lado ensancha el término totalitarismo para hacerlo aplicable a contenidos sumamente diversos, mientras que, por el otro, reduce el liberalismo a posiciones “puristas” o doctrinarias. Las palabras de Alsogaray ilustran el primer punto:

El verdadero peligro no está en los extremistas visibles y declarados. El riesgo mayor, por lo menos en la presente etapa de la lucha, reside en los híbridos, es decir, en aquellos que, corrompiendo la esencia de la democracia, se presentan como instrumentos útiles para el ejercicio de la dialéctica totalitaria. De nada servirá el heroísmo y el sacrificio de los jóvenes soldados en el campo de batalla si dicha dialéctica logra confundir y hacer renegar muchos de los fundamentos mismos sobre los cuales se asienta nuestra sociedad. (Alsogaray, 1968:76-77)

El enemigo no sólo estaría en el totalitarismo declarado, sino además en los modelos político-económicos que hibridan los principios liberales con prácticas e ideas antiliberales. En términos de Alsogaray, son los modelos compuestos por las políticas proteccionistas, la planificación económica centralizada, las regulaciones estatales de tipo keynesiano y la ideología socialista. Si bien se trata de componentes que pueden aparecer juntos o separados conforme al momento y el lugar, Alsogaray los presenta como parte de una misma lógica o dinámica: aquella que Hayek (2011 [1944]) había definido previamente como “el camino de servidumbre” y que consiste en una intervención cada vez mayor del Estado en la economía. Para los intelectuales locales vinculados con el neoliberalismo transnacional, el camino de servidumbre incluía en primer lugar al peronismo, definido

por Benegas Lynch como “el momento culminante del avance de un concepto de gobierno paternalista y dadivoso, impulsado por la demagogia colectivizante. [...] Bajo el signo del justicialismo peronista, se conculcó la libertad, se aniquiló la justicia y se aventó la paz en la República” (Benegas Lynch, 1966: 9). Pero ese camino no habría comenzado a transitarse exactamente con el peronismo y sus “muchos imitadores bajo diferentes rótulos” (idem.), sino con las prácticas intervencionistas que le sirvieron de precedente. Según Alsogaray, los modelos híbridos de orientación totalitaria ya estaban presentes en el radicalismo de los años 20: “los radicales eran indudablemente demócratas y liberales en política, aunque no vacilaban en aplicar métodos totalitarios en el manejo de la economía” (Alsogaray, 1968:11). De hecho, las opciones socialdemócratas de la segunda mitad del siglo XX serían una continuación del mismo camino hacia el totalitarismo: “Los social-demócratas son liberales en política y totalitarios en economía. En este último campo no pretenden imponer una planificación central completa y compulsiva dado que prefieren manejarse a través del estatismo, del dirigismo y del intervencionismo” (*ibid.*:16). Así pues, a pesar de sus particularidades históricas, sus diferencias palpables y hasta sus rivalidades explícitas, tanto el peronismo y las experiencias populistas de América Latina como también el radicalismo y la social-democracia son puestos en una relación de equivalencia con el totalitarismo. Esta relación de equivalencia tendría un hilo conductor: “el intervencionismo estatal que siempre facilita y estimula el avance colectivista. No puede ser de otra manera, ya que el intervencionismo es la negación del liberalismo” (Benegas Lynch, 1961:31).

En el marco del discurso que estamos analizando, el ensanchamiento del concepto de totalitarismo implica a su vez una reducción del concepto de liberalismo, que desde ahora excluye a las “terceras vías” o las “fórmulas heterodoxas” de política económica:

Las tentativas de encontrar fórmulas intermedias de “tercera posición” están condenadas al fracaso, ya que no pue-

den proporcionar soluciones estables. Sin embargo, es en estas fórmulas donde reside actualmente la principal dificultad. Prometen más de lo que pueden dar, hacen perder el tiempo y oportunidades y confunden a la opinión pública. Cuando finalmente fracasan, provocan frustraciones que abren el camino al totalitarismo (Alsogaray, 1968:61).

Esta heterogeneidad suele ser consecuencia del insuficiente conocimiento de la doctrina liberal, que impide conocer el significado de sus principios, cuya aplicación es lo único que puede oponerse con éxito a la tesis colectivista (Benegas Lynch, 1961:42).

La posición minoritaria del neoliberalismo argentino no es sólo un aspecto histórico: es una regularidad discursiva.¹⁷ Dicha regularidad se relaciona con un conjunto de enunciados que presentan al orden liberal como un proyecto inacabado; una “tendencia” que nunca pudo aplicarse totalmente en la Argentina, puesto que fue malinterpretada y tergiversada por los diferentes gobiernos que intentaron llevarla a la práctica: “La Argentina no ha tenido una economía liberal. En su lugar ha sufrido los embates de una confusa mezcla de ideas políticas y económicas que [...] denominaremos como ‘totalitarismo económico’” (Alsogaray: 1969:53).

El liberalismo, en tal sentido, sólo puede ser una meta indefinidamente postergada hacia adelante, como un horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia él.¹⁸ Fue en esa larga marcha a través del desierto que un grupo de intelectuales identificados inicialmente con las opciones liberal-conservadoras se convirtió al neoliberalismo.

17 Podemos remitirnos aquí al actual discurso de los libertarios argentinos: “En este país, el liberalismo perdió la batalla cultural, que es la peor de las derrotas. Pero no siempre fue así” (Milei y Giacomini, 2019).

18 “Nos preguntan: ¿No es utópico? Puede que lo sea. Pero actúa como un faro. Todo lo que logremos desplazarnos en ese sentido vale la pena. Además, es el sentido correcto” (Milei y Giacomini, 2019).

Para ello debieron sumarse a una cruzada transnacional contra las opciones políticas que predominaban a mediados del siglo XX y que se expresaban de diversas maneras: desde el bienestarismo europeo y las políticas keynesianas del *New Deal* hasta los gobiernos populistas y las ideas desarrollistas practicadas en América Latina. Todas estas opciones serían equiparadas con el totalitarismo colectivista como un fantasma omnipresente que se proyecta sobre las sociedades liberales. La dificultad para alcanzar un liberalismo auténtico no se explicaba entonces por una ineficiencia intrínseca o por defecto propio, sino por la presencia de unos antagonistas indefinidamente renovados. De ahí que la larga marcha todavía continúe: “Hay que pasar el invierno”, “estamos mal, pero vamos bien”; o también, “hay cruzar el túnel”, “llegar al otro lado de la orilla”, “esperar al próximo semestre”.¹⁹ ¿No nos dicen estos enunciados algo de la historia del neoliberalismo argentino? Para avanzar en la arqueología de ese neoliberalismo, deberíamos ahorrarnos el supuesto de que sus discursos constituyen apenas un recurso retórico, sin ningún otro objetivo que no sea el de ganar tiempo o engañar a la población con promesas incumplibles.

Las definiciones de Laclau y Mouffe nos permiten comprender que el discurso del neoliberalismo argentino, al igual que cualquier otro discurso político, “no es una entidad meramente ‘cognoscitiva’ o ‘contemplativa’; es una *práctica articuladora* que constituye y organiza las relaciones sociales” (2015:133). El neoliberalismo produce y fija

19 La frase “Hay que pasar el invierno” fue pronunciada por Alsogaray en 1959, habiendo asumido como ministro de Economía del gobierno de Arturo Frondizi y en ocasión del anuncio de un plan de estabilización de precios y salarios. Se trata de un emblema que no sólo ha quedado asociado a su figura, sino además a las políticas económicas de ajuste impulsadas por gobiernos argentinos de corte neoliberal. La frase “estamos mal, pero vamos bien” fue utilizada por Menem para justificar los efectos negativos de las políticas implementadas durante sus primeros meses de gobierno y remarcar, al mismo tiempo, la necesidad de avanzar con una serie de reformas sobre la economía y el sector público. El resto de las frases citadas corresponden a algunos de los principales referentes de la Alianza Cambiemos (Gabriela Michetti, Esteban Bullrich y Mauricio Macri), la cual gobernó la Argentina entre 2015 y 2019 y estuvo conformada por el partido Propuesta Republicana (PRO), la Unión Cívica Radical (UCR), la Coalición Cívica (CC-ARI) y la UCEDE entre otros.

sentido mediante prácticas discursivas que tornan inteligible una coyuntura histórica: la Argentina posperonista de la segunda mitad del siglo XX; un orden posible o deseable: el orden auténticamente liberal que devuelva al país a sus momentos dorados; y unos antagonistas a dicho orden: el totalitarismo colectivista y sus variantes autóctonas. El sentido así producido no tiene nada de homogéneo y evidente; por el contrario, es un sentido precario que carece de literalidad o de fundamentos objetivos. En primer lugar, porque el discurso del neoliberalismo argentino moviliza elementos de diversa procedencia: escuelas, centros de estudio, fundaciones, etcétera, que no se reducen a la intencionalidad de un grupo de sujetos, el interés consciente de una clase dominante o una necesidad objetivamente anclada en las leyes de la historia. En segundo lugar, porque esa práctica implica la definición simultánea de un campo antagónico que aglutine elementos heterogéneos y no necesariamente articulables entre sí, dadas sus trayectorias previas, sus diferencias y sus rivalidades a veces explícitas. Y finalmente, porque las prácticas discursivas de diferenciación y puesta en relación de equivalencia no tienen un punto estable de equilibrio, sino que tensionan las identidades constituidas: “la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia, tanto como su fundamento como en una relación de tensión con ella” (Laclau, 2020:105).

El neoliberalismo argentino está atravesado por una tensión semejante. La búsqueda de un liberalismo auténtico como estrategia de diferenciación conduce al ensanchamiento del concepto de totalitarismo como equivalente de los elementos antagónicos a ese liberalismo. El resultado es la formulación de posiciones cada vez más doctrinarias y puristas que intentan diferenciarse continuamente de aquello que no son. Fue el fenómeno que se registró durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX, con la fragmentación del liberal-conservadurismo en diferentes facciones, intereses e ideas.²⁰ Pero ello no

20 Tras el derrocamiento del primer peronismo, el liberal-conservadurismo se mantuvo fracturado en dos grandes grupos compuestos a su vez por diferentes opciones partidarias y círculos intelectuales: por un lado, estaban los “federalistas” de

implica que el neoliberalismo argentino desarrolle una identidad cerrada en sí misma, sin posibilidad de articularse con otras opciones políticas. La experiencia de principios de los años 90 demuestra más bien lo contrario, puesto que en aquel momento la UDECE apoyó “la reforma integral que se está intentando bajo el rótulo de ‘economía popular de mercado’ del presidente Menem, cuyos fundamentos intelectuales deben buscarse en la ‘economía social de mercado’ que la nueva corriente liberal viene propugnando” (Alsogaray, 1993:274).

La capacidad del neoliberalismo argentino para redefinir antagonistas y aliados no es producto de un simple oportunismo, sino parte de una lógica de funcionamiento: la lógica que conduce a la división y simplificación del campo político a través de la diferenciación y la puesta en relación de equivalencia. En efecto, hasta tal punto el liberalismo auténtico es un horizonte indefinido y siempre postergado hacia adelante que puede articularse *de hecho* con un gobierno peronista. Como decía Alsogaray, un orden liberal puro es imposible en los hechos; lo importante, en todo caso, es orientarse hacia el mismo: “Cuando el presidente Menem dio sus primeros pasos en ese sentido, era lógico que quienes siempre habíamos reclamado ese cambio, expresáramos nuestro apoyo. Así procedimos ante el reproche de algunos y la incompreensión de muchos” (Alsogaray, 1993:26). Sucede algo similar con el totalitarismo, concebido por los intelectuales aquí analizados como una tendencia o una orientación posible para las distintas opciones políticas existentes en la Argentina.²¹ Desde esta perspectiva, todo partido, agrupación o movimiento político que tienda hacia el liberalismo o hacia el totalitarismo puede ser respectivamente un potencial aliado o un potencial antagonista. La idea misma de que se avanza hacia un horizonte inalcanzable posibilitaba un abani-

extracción conservadora y con arraigo en varias provincias de la Argentina, mientras que, por el otro, se encontraban los “liberales” centrados en la Ciudad de Buenos Aires e identificados con el mercado agroexportador y el capital financiero. Sobre este punto, Bohoslavsky y Morresi (2016) y Morresi (2016).

21 Para un análisis de la concepción Alsogaray sobre el orden liberal de mercado y el totalitarismo como “tendencias”, ver Méndez (2023).

co de diferenciaciones y articulaciones con distintas opciones políticas más allá de las identidades, las ideologías y las rivalidades del pasado.

Quizá esto explique al menos parcialmente la extraordinaria supervivencia que el neoliberalismo argentino ha demostrado a través del tiempo y de los sucesivos gobiernos de turno. Si así fuera, deberíamos decir entonces que no se trata de un neoliberalismo impercedero, con ideas y proyectos exentos de tensiones o divisiones internas, sino de una identidad precaria y fallida que nunca termina de cerrarse sobre sí misma y que, sin embargo –o justamente por ello–, tiene la capacidad de rearticularse en el esfuerzo indefinido por dominar la heterogeneidad política y social.

Conclusiones: la actualidad del archivo

El archivo no es una pieza anacrónica reservada al conocimiento erudito de historiadores o coleccionistas de reliquias; un fragmento muerto que permanecería inscripto en algún momento del pasado sin nada tiene para decirnos sobre nuestro presente. Antes bien, en tanto repartición de enunciados, el archivo condiciona lo que podemos pensar, decir y hacer *en el presente*. De ahí su vitalidad... y también su complejidad para la investigación histórica. El archivo está vivo, pero no es orgánico. No tiene un solo punto de entrada ni tampoco una estructura fija conformada por piezas encastrables de antemano. Sus regularidades obedecen a la contingencia: “son el producto heterogéneo de un conjunto de relaciones y tensiones sociales mucho mayor, cuya condición de posibilidad está dada por una concatenación de cuerpos y fuerzas que no responden en ningún caso a una organización social determinada por naturaleza” (Tello, 2018:27). Para decirlo en simples palabras, *todo archivo es político*. Por ello la relación con el mismo no puede ser más que selectiva. Entramos al archivo en función de los interrogantes que planteamos a nuestro presente, sin ejercer una mirada omnisciente ni ofrecer res-

puestas definitivas. La arqueología requiere, necesariamente, de un enorme trabajo colectivo.

Al archivo del neoliberalismo argentino se puede ingresar de varias maneras, con diversos interrogantes y en busca de diferentes respuestas. Aquí hemos esbozado apenas una línea de acceso a dicho archivo, aunque hubiésemos podido ingresar a través de otras agrupaciones de enunciados –e. g. sobre la inflación, la corrupción, la seguridad jurídica, etcétera–; otras escuelas, fundaciones y redes –la Escuela de Chicago, la *Atlas Network*, la Fundación Mediterráneo–; otros intelectuales vinculados con esos nodos –Domingo Cavallo, Gerardo Bongiovanni, Juan José Llach, por sólo nombrar unos pocos–; o, en fin, otras capas arqueológicas que también son de vital importancia para la arqueología del neoliberalismo en la Argentina. Este trabajo ha abordado el período histórico extendido entre 1955 y 1976 porque lo consideramos como un sustrato clave para comprender nuestro presente: desde las reformas estructurales implementadas por el gobierno de Menem hasta la actual Alianza de Juntos por el Cambio (anteriormente Cambiemos) y los Libertarios argentinos.

Según Bohoslavsky y Morresi (2011), las ideas neoliberales permitieron unificar las opciones liberal-conservadoras que se habían mantenido fragmentadas durante gran parte del siglo XX y que, desde la última dictadura cívico-militar, venían atravesando un marcado proceso de desgaste. Ello fue contrarrestado con el ascenso de la UCEDE y su posterior alianza con el gobierno de Menem tras las elecciones de 1989:

[...] estos hechos apuntan hacia la detención o puesta en pausa del proceso de fragmentación que el campo de la derecha experimentó a lo largo del siglo XX. Es decir: el apoyo popular fue posible sólo porque el neoliberalismo se tornó hegemónico dentro del campo de derecha y sólo porque el accionar del peronismo pudo mostrar (al menos retóricamente) que las ideas neoliberales son compatibles

con otras tradiciones políticas (conservadoras, nacionalistas). (Bohoslavsky y Morresi, 2011:42)

Tres décadas más tarde, habiendo asistido al fracaso del Plan de Convertibilidad implementado en los años 90, el estallido del 2001 y los efectos económicos y sociales que lo acompañaron, las opciones liberal-conservadoras volvieron a ocupar el gobierno de la mano de la Alianza Cambiemos (2015-2019) bajo el liderazgo del partido Propuesta Republicana (PRO) fundado en 2008 por Mauricio Macri y Ricardo López Murphy. Luego de la derrota electoral de 2019, el liberal-conservadurismo vuelve a reorganizarse mostrando el ascenso de políticos e intelectuales abiertamente identificados con las ideas neoliberales que se difundieron entre los años 40 y 70 del siglo pasado.²² El interrogante que queda planteado es si esas ideas tensionarán las opciones liberal-conservadoras, o bien servirán para articularlas en una misma dirección o sentido, tal como sucedió en otros momentos de nuestra historia.

Referencias bibliográficas

Alsogaray, Álvaro (1968). *Bases para la acción política futura*. Buenos Aires: Atlántida.

____ (1969). *Política y economía en Latinoamérica*. Buenos Aires: Atlántida.

____ (1993). *Experiencias de cincuenta años de política y economía argentina*. Buenos Aires: Planeta.

Andrade, Daniel (2019). “O que é o neoliberalismo? A renovação do debate nas ciências soci-ais”, *Revista Sociedade e Estado*, 34(1), pp. 211-239 [<https://doi.org/10.1590/s0102-6992-201934010009>]

22 A propósito de los libertarios argentinos y sus vinculaciones con los intelectuales nucleados en el CDEL, véase, entre otros, Odisio (2021).

- Barder, Alexander (2013). "American Hegemony Comes Home: The Chilean Laboratory and the Neoliberalization of the United States", *Alternatives: Global, Local*, 38(2), pp. 103-121 [<https://www.jstor.org/stable/23412532>]
- Benegas Lynch, Alberto (1959). *Teoría y práctica de la libertad* [conferencia pronunciada el 15 de octubre de 1959 en la Bolsa de Comercio de la Ciudad de Córdoba]. Buenos Aires: Centro de Estudios de la Economía Libre.
- ____ (1961). *Destino de la libertad* [conferencia pronunciada el 5 de octubre de 1961 en la Asociación por la Libertad de la Cultura]. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad.
- ____ (1966). *Con libertad, paz y justicia* [conferencia pronunciada el 27 de mayo de 1966 en el Instituto Popular de Conferencias "La Prensa"]. Buenos Aires: Club de la Libertad.
- ____ (1989). *Por una Argentina mejor*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Boas, Taylor y Gans-Morse, Jordan (2009). "Neoliberalism: from new liberal philosophy to anti-liberal slogan", *Studies in Comparative International Development*, 44(2), pp. 137-161 [<https://doi.org/10.1007/s12116-009-9040-5>]
- Bohoslavsky, Ernesto y Morresi, Sergio (2011). "Las derechas argentinas en el siglo XX: ensayo sobre su vínculo con la democracia", *Iberoamérica Global*, 4(2), pp. 17-48 [<https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2012/09/iberoamerica-global.pdf>]
- Bohoslavsky, Ernesto. y Vicente, Martín (2014). "'Sino el espanto'. Temas, prácticas y alianzas de los anticomunismos de derecha en Argentina entre 1955 y 1966", *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, (14), pp. 1-18 [<https://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAn14a11>]
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón, Futuro Anterior, Traficantes de Sueños.

- Büren, María Paula (2021). “Disputas discursivas. Ideas sobre la Libertad en los desembarcos iniciales del movimiento neoliberal en Argentina”, *Revista de Comunicación de la SEECI*, (54), pp. 25-48 [http://doi.org/10.15198/seeci.2021.54.e698]
- ____ (2021). *Contraofensiva neoliberal. La Escuela Austríaca de economía en el centro estratégico de la disputa*. Buenos Aires: CLACSO
- Cypher, James M. (1998). “The Slow Death of the Washington Consensus on Latin America”, *Latin American Perspectives*, 25(6), pp. 47-51.
- “Domingo Cavallo: ‘Los controles de precios siempre terminaron mal’” (2021, 20 de octubre). *Perfil*. https://www.perfil.com/noticias/economia/domingo-cavallo-los-controles-de-precios-siempre-terminaron-mal.phtml]
- “El país es caro por el gradualismo y el estado elefantiásico” (2018, 6 de febrero). *El Cronista*. [https://www.cronista.com/economiapolitica/Lopez-Murphy-El-pais-es-caropor-el-gradualismo-y-el-estado-elefantiasico-20180206-0102.html]
- Fair, Hernán (2016). “Análisis político del discurso de Laclau: una propuesta para la investigación social transdisciplinaria”, *Íconos*, (54), pp. 199-126 [https://doi.org/10.17141/iconos.54.2016.1514]
- Fischer, Karin y Plehwe, Dieter (2013). “Redes de *think tanks* e intelectuales de derecha en América Latina”, *Nueva Sociedad*, (245), pp. 70-86. [https://nuso.org/articulo/redes-de-think-tanks-e-intelectuales-de-derecha-en-america-latina/]
- Foucault, Michel (2006). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ____ (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Grondona, Ana (2013). “Las voces del desierto. Aportes para una genealogía del neoliberalismo como racionalidad de gobierno en Argentina (1955-1975)”, *Revista del CCC*, 13(5), pp. 1-21 [https://www.centrocultural.coop/revista/13/las-vozes-del-desierto-apuntes-para-una-genealogia-del-neoliberalismo-como-racionalidad]

- Haidar, Victoria (2015a). “¿Gobernar a través de la libertad? Escrutando las heterogeneidades de la gubernamentalidad neoliberal en los discursos de Álvaro Alsogaray (Argentina, 1955-1973)”, *A contracorriente*, 12(2), pp. 1-41 [<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/852>]
- ____ (2015b). “La polémica liberal con los desarrollismos: un análisis del pensamiento de Álvaro Alsogaray y de Federico Pinedo entre 1958 y 1973”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, pp. 1-22 [<http://dx.doi.org/10.4000/nuevomundo.68478>]
- ____ (2016). “El liberalismo y la cuestión de los ‘hombres libres’. Un análisis de su problematización en el campo liberal argentino entre 1955 y 1973”, *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, 23(66), pp. 41-75.
- ____ (2017). “Batallando por la reactivación del liberalismo en la Argentina: la revista Ideas sobre la Libertad entre 1958 y 1976”, *Socio-histórica*, 40, pp. 1-26 [<https://doi.org/10.24215/18521606e033>]
- Hayek, Friedrich (2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Howarth, David (1997). “La teoría del discurso”, en D. Marsh y G. Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia*. Madrid: Alianza, pp. 125-142.
- “Javier Milei, un economista de campaña en Mendoza con su filosofía libertaria” (2021, 19 de febrero). *Universidad UNCuyo*. [<https://www.unidiversidad.com.ar/javier-milei-un-economista-de-campana-en-mendoza>]
- “La Argentina está viviendo en una pseudo democracia” (2021, 30 de junio). *Diario con vos*. [<https://www.diarioconvos.com/2021/08/30/javier-milei-la-argentina-esta-viviendo-en-una-pseudo-democracia/>]
- Laclau, Ernesto (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2020). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laguado Duca, Arturo (2011). *La construcción de la cuestión social. El desarrollismo post-peronista*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Llamazares Valduvico, Iván (1995). “Las transformaciones del discurso liberal-conservador en la Argentina contemporánea: un examen del pensamiento político de Federico Pinedo y Álvaro Alsogaray”, *América Latina Hoy*, (12), pp. 143-154.
- Macri, Mauricio (2018). “Entrevista al presidente Mauricio Macri en el cierre del 54 Coloquio de IDEA en Mar del Plata” por Javier Goñi y Rosario Altgelt. *Casa Rosada Presidencia*, 22 de octubre [https://www.casarosada.gob.ar/informacion/conferencias/43945-entrevista-al-presidente-mauricio-macri-en-el-cierre-del-54-coloquio-de-idea-en-mar-del-plata]
- Mato, Daniel (2007). “Think tanks, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina”, en A. Grimson (comp.), *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 19-42.
- Méndez, Pablo M. (2023). “El neoliberalismo argentino y sus antagonistas políticos. El caso de Álvaro Alsogaray”, *Sociohistórica*, (51) [en prensa].
- “Milei: Quiero que volvamos a ser una potencia mundial” (2021, 21 de abril). *Dólar Hoy*. [https://dolarhoy.com/economia/milei-quiero-que-volvamos-a-ser-una-potencia-mundial--202142115470]
- Milei, Javier y Giacomini, Diego (2019). *Libertad, libertad, libertad: Para romper las cadenas que no nos dejan crecer*. Buenos Aires: Galerna.
- Moraes, Reginaldo (2002). “Reformas neoliberais e Políticas Públicas: Hegemonia Ideológica e Redefinição das relações estado-sociedade”, *Educação & Sociedade*, 23(80), pp. 13-24 [https://doi.org/10.1590/S0101-73302002008000002]
- Morresi, Sergio (2008). *La nueva derecha argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional- UNGS.
- ____ (2009). “Neoliberales antes del neoliberalismo. Consideraciones acerca del análisis del neoliberalismo desde un ángulo ético-polí-

- tico”, en S. Frederic y G. Soprano (comps.), *Políticas y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 321-350.
- ____ (2010). “Apuntes preliminares para un estudio del neoliberalismo en la Argentina”, en M. Muraca; E. Andriotti Romanin y T. Groth (comps.), *Teoría y práctica de la política. Argentina y Brasil. Nuevas formas de la dependencia, nuevos desafíos para el desarrollo*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 299-315.
- ____ (2011). “Las raíces del neoliberalismo argentino (1930-1985)”, en M. Rossi y A. López (comps.), *Crisis y metamorfosis del Estado argentino: el paradigma neoliberal en los noventa*. Buenos Aires: Luxemburg, pp. 47-70.
- ____ (2016). “‘Acá somos todos democráticos.’ El PRO y las relaciones entre la derecha y la democracia en Argentina”, en G. Vommaro y S. Morresi (orgs.), *‘Hagamos equipo’. PRO y la construcción de la nueva derecha en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, pp. 163-201.
- Morresi, Sergio y Vicente, Martín (2017). “El enemigo íntimo: usos del totalitarismo en el liberal-conservadurismo argentino entre dos peronismos (1955-1973)”, *Quinto Sol*, (21), pp. 1-16 [<https://doi.org/10.19137/qs.v21i1.1226>]
- Nállim, Jorge (2014). *Transformaciones y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955*. Buenos Aires: Gedisa.
- Odisio, Juan (2021). “El remedo de la copia, o la originalidad de los libertarios argentinos”, *Hemisferio Izquierdo*, 5 de agosto [<https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/el-remedo-de-la-copia-o-la-originalidad-de-los-libertarios-argentinos>]
- Peck, Jamie (2008). “Remaking *laissez-faire*”, *Progress of Human Geography*, 32(1), pp. 3-43 [<https://doi.org/10.1177/0309132507084816>]
- Pinedo, Federico (1955). *Porfiando hacia el buen camino*. Buenos Aires.
- ____ (1961). *Siglo y medio de economía argentina*. México D.F.: Centro de Estudios Monetarios Latino Americanos.
- ____ (1968). *La Argentina en un cono de sombra*. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad.

- Plehwe, Dieter (2009). "Introduction", en Philip Mirowski y Dieter Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1-45.
- Polanyi, Karl (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Saad-Filho, Alfredo (2005). "From Washington to Post-Washington Consensus: Neoliberal Agendas for Economic Development", en Alfredo Saad-Filho y Deborah Johnston (eds.), *Neoliberalism. A critical reader*. Londres: Pluto Pres, pp. 113-119.
- Steger, Manfred y Roy, Ravi (2011). *Neoliberalismo. Una breve introducción*. Madrid: Alianza editorial.
- Tello, Maximiliano (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Buenos Aires: La Cebra.
- Vicente, Martín (2011). "Los intelectuales liberal-conservadores argentinos y la última dictadura. El caso de Ricardo Zinn", *Aletheia*, (2), pp. 1-17 [<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/67719>]
- ____ (2012). "Los intelectuales liberal-conservadores argentinos y la última dictadura: el caso del Grupo Azcuénaga", *Kairós*, 16(29), pp. 1-17 [<http://www.revistakairos.org/los-intelectuales-liberal-conservadores-argentinos-y-la-ultima-dictadura-el-caso-del-grupo-azcuenaga/>]
- ____ (2013a). "Lo que fue y lo que nunca será: (de)ontologías de la Argentina en los intelectuales liberal-conservadores durante el posperonismo", *A Contracorriente*, 11, pp. 86-109 [<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/711>]
- ____ (2013b). "“Los furores de una demagogia destructora’: sociedad de masas, liderazgo político y estado en la trayectoria político-intelectual de Federico Pinedo”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, pp. 1-14 [<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65654>]
- ____ (2015). *De la refundación al ocaso: los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura*. La Plata: UNLP-FaHCE.

- Vicente, Martín y Echeverría, Olga (2019). “Las derechas ante las transformaciones socio-culturales de los largos años sesenta: lecturas de liberal-conservadores y nacionalistas”, *Revista de Historia Americana y Argentina*, 54, pp. 175-206 [<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revihistoriargenyame/article/view/2827>]
- Villacañas, José Luis (2020). *Neoliberalismo como Teología Política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ulzama: Ned ediciones.
- Zinn, Ricardo (1976). *La segunda fundación de la República*. Buenos Aires: Pleamar.

NEOLIBERALISMO Y LAS VIEJAS (NUEVAS) FORMAS DE DENEGACIÓN DE LA ALTERIDAD¹

Martín E. Díaz

Notas preliminares

El siguiente trabajo propone abordar desde una lectura filosófica situada la generación con la conformación histórica de la racionalidad neoliberal de un orden social anclado en el modelo de la forma-empresa, en un proceso de patologización de las mayorías populares y en una partición de la vida social ligada a una resignificación de los postulados del darwinismo social. Desde esta clave de lectura, el presente trabajo apunta al análisis, por un lado, de la generación con la racionalidad neoliberal de un conjunto de estrategias orientadas a la denegación y subalterización de ciertos grupos de la población y, por el otro, a la indagación de las nuevas modalidades que asumen

1 El presente trabajo se enmarca en mi investigación en el Proyecto de Unidades Ejecutoras (IPEHCS – CONICET – UNCo) titulado “La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional” (22920180100046CO) y en el Proyecto de investigación “Neoliberalismo, gobierno de las poblaciones y gestión de la vida. Análisis de las derivas biopolíticas y neocoloniales en el presente histórico desde nuestro sur global” (D-124). Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNCo.

El trabajo retoma y amplía algunas ideas esgrimidas en distintas presentaciones recientes en eventos académicos.

tales estrategias en el actual escenario contemporáneo a partir de la reemergencia de los denominados discursos del odio.

Forma-empresa y patologización de las masas en la racionalidad de gobierno neoliberal

La emergencia histórica del neoliberalismo supuso un colosal acontecimiento civilizatorio que ha transformado decisivamente a escala planetaria la vida humana y no humana a lo largo de gran parte del siglo XX y el transcurso de nuestro siglo XXI. En tal sentido, analizar aquello que aparece englobado bajo el nombre de neoliberalismo involucra problematizar la generación de una “forma de vida” hegemónica -de una “nueva razón del mundo” al decir de Christian Laval y Pierre Dardot (2013)- la cual apunta a la incentivación de modos de existencias signados por la lógica de la competencia y la capitalización permanente, la internalización de determinados valores morales y reglas de conducta, como asimismo por la generación de vínculos sociales signados por la denegación del Otro y la segregación de determinados grupos de la población. Este carácter performativo y nihilista -como bien señala la filósofa norteamericana Wendy Brown (2020)- contenido en el neoliberalismo nos remite a una clave de lectura que encuentra en el pensamiento de Michel Foucault algunos valiosos aportes iniciales en la labor de desentrañar aquello que nos atraviesa y configura hoy en las esferas macropolítica y subjetiva².

En esta clave, el análisis genealógico -o bien arqueogenealógico³- del neoliberalismo efectuado por Foucault (2007:86) en su Cur-

2 Para decirlo con el propio Foucault: “Hay que considerar la ontología crítica de nosotros mismos no por cierto como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vía filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible” (1996:110-11).

3 De acuerdo al análisis propuesto por Pablo M. Méndez (2020), es posible advertir en el Curso NB dictado por Foucault el despliegue de un juego incesante entre la arqueología y la genealogía que permitirá al nivel de análisis del método arqueo-

so de los años 78-79 dictado en el *College de France* bajo el título de *Nacimiento de la biopolítica* (NB) ha puesto en tensión el desarrollo en el escenario contemporáneo de una “política de la vida” signada por la multiplicación de la forma-empresa al interior de la vida social. Así pues, el neoliberalismo aparece representado desde una lectura foucaultiana como la configuración de una racionalidad de gobierno de las poblaciones caracterizada por un tipo de gubernamentalidad activa mediante la cual se busca producir las condiciones de posibilidad de un gobierno para el mercado y a través de la lógica del mercado (Raffin, 2021). Asistimos por tanto a la emergencia de una novedosa “política de la vida” -o bien de un nuevo modo de funcionamiento de la biopolítica en el escenario contemporáneo- signada por la incentivación de los principios de la competencia, el rechazo a toda forma de igualitarismo y por la postulación de la selección social de los “mejores” (Díaz, 2021).

Desde esta clave de lectura cobra relevancia la formulación efectuada por el propio Foucault (2006) hacia fines de los 70 de la noción de “gubernamentalidad”⁴ la cual se convertirá en esta etapa de sus investigaciones en una especie de “grilla de inteligibilidad” para el análisis de las relaciones de poder en su conjunto (Castro-Gómez, 2010). La formulación por parte del filósofo francés de una analítica de la gubernamentalidad lejos de asumir como punto de partida

genealógico analizar al neoliberalismo como una sofisticada racionalidad de gobierno desplegada en el escenario contemporáneo.

4 La noción de gubernamentalidad propuesta por Foucault (2006:136) remite en sentido estricto a tres aspectos: a) al conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma específica de poder cuyo blanco principal es la población y cuyo forma mayor saber es la economía política y posee por instrumentos técnico fundamental los dispositivos de seguridad; b) a la línea de fuerza que en todo Occidente no dejó de conducir hacia la preeminencia de un tipo de poder que llamamos “gobierno” por sobre el poder de soberanía y el poder disciplinario, introduciendo con ello toda una serie de aparatos específicos de gobierno; c) el proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.

el análisis del Estado como una especie de universal⁵, una unidad monolítica o como un dato histórico natural, habrá de focalizarse al nivel de las prácticas de gobierno orientadas al gobierno de las conductas (Foucault, 2007). Desde esta perspectiva de análisis, el neoliberalismo -surgido hacia las primeras décadas del siglo XX como una respuesta a la crisis en su carácter multidimensional⁶- no se reduce a una ideología, ni a la formulación de una mera teoría política o económica, sino que es caracterizado como una sofisticada racionalidad de gobierno de las poblaciones en la que se articulan -como ha señalado oportunamente la socióloga argentina Verónica Gago (2014)- un conjunto heterogéneo de prácticas, saberes, tecnologías y dispositivos vinculado a un progresivo proceso de empresarialización de lo social y de modulación de la esfera de la subjetividad. El neoliberalismo -más allá de su evidente carácter global expresado a nivel mesopolítico en la generación de dispositivos de poder de corte neocolonial orientados al endeudamiento y despojo de los pueblos del Sur global (Federici, 2010; Lazzarato, 2015)- opera al nivel de las esferas macropolítica y micropolítica mediante la internalización de determinados valores morales y culturales, así como a partir de la racionalización del deseo subjetivo y la gestión neoliberal de las emociones (Aleman, 2016; Sztualwark, 2019; Diaz, 2020).

El surgimiento de esta sofisticada racionalidad de gobierno neoliberal hunde sus raíces desde un punto de vista histórico en la apari-

5 Como señalará el propio Foucault: “Esto implica cierta elección de método, sobre lo que trataré en algún momento de extenderme un poco más, pero ahora querría indicarles que la decisión de hablar o de partir de la práctica gubernamental es, desde luego, una manera muy explícita de dejar de lado como objeto primero, primitivo, ya dado, una serie de nociones como, por ejemplo, el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil: todos esos universales que el análisis sociológico, así como el análisis histórico y el análisis de la filosofía política, utilizan para explicar en concreto la práctica gubernamental” (2007:17).

6 De acuerdo a Lucas Paltrinieri el neoliberalismo surge como respuesta a la crisis en su triple dimensión: a) a la crisis económica de 1929; b) a la crisis política generada por la emergencia de la alternativa socialista y la emergencia del fascismo y el nazismo en Europa y; c) por la crisis civilizatoria representada por la desintegración de la sociedad y los lazos sociales a raíz de la emergencia de la sociedad de masas en Europa (Paltrinieri y Raffin, 2020).

ción de un conjunto de instituciones -como lo será la celebración en Francia en la década del 30 del llamado Coloquio Walter Lipmann y luego la conformación en 1947 en Suiza de la Sociedad Mont Pele-rin (Harvey, 2007)- de intelectuales y publicaciones⁷ cuyo objetivo principal consistirá en la refundación del liberalismo frente a la crisis del liberalismo clásico. De ahí que la emergencia histórica del neo-liberalismo -surgido para Foucault (2007) de la “fobia” al Estado o antiestatismo⁸- apuntará a una regulación de la sociedad a través de los mecanismos de la competencia y, con ello, a través de la genera-lización de la forma-empresa a la totalidad del cuerpo social. La ge-neralización de esta forma-empresa impulsada por la gubernamenta-lidad neoliberal se inscribe así en una nueva concepción de lo social signada por la regulación empresarial y competitiva de los lazos de cooperación social y los modos de existencia, como asimismo por el rechazo de toda forma de colectivismo y de intervencionismo estatal. En este marco, trabajadorxs, sindicatos y masas populares se convier-ten en el blanco privilegiado de un proceso de estigmatización y pa-tologización en vista de la reconfiguración de la sociedad bajo el *ethos* empresarial y, con ello, la desmovilización del sentido de lo colectivo y de los lazos de solidaridad social.

De tal modo, la generalización de la forma-empresa aparece vin-culada en momentos de la configuración histórica y teórica de la gu-bernamentalidad neoliberal a una resignificación por un lado de la vieja cuestión social (Murillo, 2018)⁹ operante al interior del orden

7 Por caso el anuario *Ordo*, anuario para el Orden de la Economía y la Sociedad, el cual jugará un rol clave en la formación y denominación de la corriente de pensamiento alemana conocida con el nombre de ordoliberalismo.

8 Como señalará el propio Foucault en su clase del 31 de enero del 79 en NB, el común denominador que asumirán las dos formas principales de neoliberalismo -expresadas en las corrientes del neoliberalismo alemán y el neoliberalismo EE.UU.- será la fobia al Estado y, con ello, el rechazo a toda forma de planificación e intervención estatal en la vida social al constituir el “caldo de cultivo” para el desarrollo del comunismo, el fascismo y el socialismo (2007:97).

9 Desde el análisis propuesto por Susana Murillo (2018) la resignificación de la cuestión social generada con la gubernamentalidad neoliberal se ancla en la búsqueda por parte de las tecnologías de gobierno neoliberales de eliminar toda conciencia

liberal y, por el otro, a un proceso de “desmantelar la sociedad”¹⁰ ligado a la destrucción de lo social en tanto espacio de cimentación de la justicia social y del bien común (Brown, 2020). La postulación de la “muerte de lo social”, expresada emblemáticamente en la década del 80 por la exministra británica Margaret Thatcher¹¹, engloba así la distopía neoliberal de un mundo regido y pacificado por la lógica del mercado. El mercado neoliberal, en su concepción antinaturalista postulada inicialmente por los teóricos ordoliberales o en su concepción de un orden espontáneo -defendida desde la Escuela austriaca de economía por Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek- emerge como el espacio de autorrealización de los deseos individuales y de superación de las formas atrasadas o atávicas de vida colectiva presentes tanto en el sur de los países del Norte global como en los países del sur del Sur. La reconfiguración de la sociedad bajo el *ethos* empresarial promovida por la gubernamentalidad neoliberal aparece a su vez anclado a la postulación de una ontologización de la desigualdad como base de la competencia (Salinas Araya, 2020). La afirmación -sostenida fundamentalmente desde la Escuela austriaca- del carácter desigual que poseen naturalmente los hombres se enmarca en la creencia neoliberal de la desigualdad como un fenómeno esencial para el desarrollo personal dentro de la competencia (Brown, 2020),

de la relación patrón-asalariado y de constituir a todo sujeto en empresario de sí apuntando para ello a la desaparición de toda idea de conflicto social inherente a las contradicciones internas del orden capitalista.

10 De acuerdo a Brown (2020:53) el proceso de “desmantelar la sociedad” por parte del neoliberalismo implica en sus aspectos centrales: a) negar la existencia de la sociedad en sí misma; b) hacer uso de los reclamos de libertad para desafiar la igualdad; c) desafiar a la justicia social con la autoridad natural de los valores tradicionales y; d) conlleva una versión de la “desmasificación” propuesta por los ordoliberales, apuntalando a los individuos y a las familias contra las fuerzas del capitalismo.

11 Tal como expresará la propia exministra británica en una entrevista del año 1987: “Hemos atravesado un periodo donde a demasiados niños y a demasiada gente se les ha hecho pensar de esta forma: ‘¡tengo un problema, la labor del Estado es resolverlo!’. O ‘¡tengo un problema, conseguiré un subsidio para resolverlo!’. O ‘¡No tengo vivienda, el Estado debe dárme!’. Al hacer eso trasladan sus problemas a la sociedad, y ¿quién es la sociedad? No existe tal cosa. Lo que existe son hombres y mujeres individuales, existen las familias. No hay Estado que pueda hacer nada sino es a través de las personas, y las personas se preocupan primero de sí mismas”.

al igual que a la defensa -en el caso de Hayek- de una concepción negativa de la libertad negativa signada por la ausencia de coacción estatal y por la persecución del interés individual (Vergara Estevez, 2015). Como sostendrán, en clave filosófica, Guilles Deleuze & Félix Guattari (1973) en su célebre *Anti-edipo*, el régimen empresarial neoliberal -desplegado en el marco de las denominadas sociedades de control- posee como uno de sus focos centrales el gobierno a través de la libertad y el deseo de los individuos en la búsqueda de una gestión de lo íntimo. La libertad -o bien la producción de libertad como señalará Foucault (2006) en su análisis en torno al surgimiento de la gubernamentalidad liberal en Europa- se convierte al interior del régimen neoliberal en una poderosa estrategia tanto de gobierno y control de las poblaciones como de modulación de la vida íntima de los individuos.

En esta dirección, la defensa de la desigualdad por parte del credo antiigualitario neoliberal, en virtud de la postulación de una concepción negativa de la libertad y de su rol en la incentivación de la lógica de la competencia, se encuentra ligada -como sostendrá el propio Mises (1986 [1949]:1211)- a la creencia del carácter necesario e inevitable de la pobreza al funcionar la misma -al igual que la situación de caridad- como un “incentivo humano” en aras de evitar caer en dicha penosa condición. Este carácter necesario y “positivo” atribuido a la pobreza posee como coto el riesgo de un aumento absoluto de la misma en virtud de los riesgos que acarrea para el buen funcionamiento de un orden social regido por la economía de mercado, requiriendo para ello la implementación de ciertos umbrales mínimos de subsistencia dirigidos a las poblaciones pobres y vulnerables incapaces de valerse por sí mismas (Castro-Gómez, 2010). La implementación de estos umbrales mínimos de subsistencia orientados al gobierno fopolítico¹² (Álvarez Leguizamón, 2008) de las poblaciones pobres y

12 De acuerdo a Álvarez Leguizamón (2008), la idea de fopolítica refiere a una forma particular que asume la racionalidad neoliberal cuyo objetivo es el gobierno de la pobreza a partir de mantener los mínimos biológicos o mínimos vitales de la población cercanos a la desnutrición y a la muerte por hambre. El concepto de fopolítica remite a nuevas formas de neofilantropía y de caridad laica o religiosa

vulnerables aparece vinculado hacia la década del 60 y del 70 -como analizaremos en el apartado siguiente- a la reemergencia de ciertos planteos de corte neomalthusianos asociados al problema del crecimiento demográfico de determinados grupos de la población.

Retornando al núcleo de nuestro análisis, la conformación histórica del neoliberalismo tendrá como uno de sus blancos privilegiados la generación de una lectura estigmatizante y patologizante de las mayorías populares en el marco del problema de la masificación en que se verán inmersos los principales países de Europa en las primeras décadas del siglo XX. El problema de la masificación y, por ende, de la proletarización en los principales países de Europa en la primera mitad del siglo XX será una de las preocupaciones centrales de la denominada corriente ordoliberal, particularmente del análisis del sociólogo y economista alemán Wilhelm Röpke. El diagnóstico llevado a cabo por Röpke (1956 [1942]) -considerado por Foucault una pieza clave en el desarrollo del pensamiento neoliberal¹³- habrá de anclarse en el análisis de la crisis social en la que entiende se encuentra inmersa a partir de 1914 la civilización occidental vinculada a una degeneración patológica de la misma a raíz del fenómeno de la masificación. Dicho análisis -influenciado por el pensamiento de José Ortega y Gasset y su libro *la Rebelión de las masas*- apuntará a mostrar la directa ligazón existente entre el problema de la masificación y el fenómeno de la proletarización de las masas en las primeras dé-

que actúa sobre aquellos grupos sociales que se encuentran en situaciones de vulnerabilidad o de precarización de las condiciones existenciales elementales lo que conduce a una acción tutelar sobre los mismos, así como a la identificación de estas poblaciones de riesgo excluidas del mundo del trabajo. De esta manera, se procura fomentar por parte de estos grupos vulnerables formas de autocontrol mediante la promoción -principalmente por parte de instituciones gubernamentales que deben “dejar hacer” según la naturaleza del mercado- de redes productivas de autogestión en pos de permitir una subsistencia básica de los mismos y evitar situaciones de conflictos que alteren el orden social establecido.

13 Como señalará el propio Foucault (2007) en su clase del 7 de febrero de 1979 en NB, Röpke será el autor en el periodo de entreguerras de una gran trilogía considerada como la ‘biblia’ del emergente neoliberalismo alemán, cuyo primer tomo lleva el nombre de *La crisis social de nuestro tiempo*.

cadadas del siglo XX en Europa. En esta clave, uno de los factores centrales que ha conducido para el autor en cuestión al problema de la masificación en la sociedad occidental radica en la generación de un exponencial aumento demográfico signado por “la inundación del mundo occidental por innúmeros millones de habitantes” (Röpke, 1949 [1946]:166). Se trata de un aumento demográfico producido para Röpke en condiciones y capas sociales que no permitieron la “asimilación cultural” o “domesticación” de las masas, conduciendo a una convivencia con la “invasión de bárbaros” en el seno de la propia nación. Frente al carácter atávico atribuido a la masa de “bárbaros” que acecha el orden tradicional de la civilización occidental, el renombrado sociólogo y economista alemán propondrá la necesidad de una “estabilización de la población” a partir del control del número de hijos requerido para una vida familiar sana y normal (*ibid.*:166).

En tal sentido, la crítica efectuada por Röpke a la sociedad de masas y al proceso de proletarización producido con la misma habrá de inscribirse en la defensa de un modelo de vida tradicional -tanto en la esfera social como familiar- perdido progresivamente a causa del avance del proceso modernizador, conduciendo con ello a la generación de formas de vida patológicas cuyo síntoma fundamental es la desvitalización de los individuos. De allí que el carácter patológico de la proletarización de las masas radica para Röpke en la pérdida de la dimensión anímico-vital; esto es, en “el efecto desvitalizador del modo de vida y de trabajo proletario en la gran industria”. (1956 [1942]:20). De tal modo, el problema de la “cuestión obrera” radica en un problema de personalidad o anímico-vital del proletariado cuya solución estriba en una reforma económica anclada en el libre mercado y la competencia (*ibid.*:289). Tal como sostendrá el propio Röpke, la solución al carácter atávico y patológico de las masas radica en una política radical de eliminación del proletariado a partir de una reforma económica entendida como una “terapéutica constitucional y etiológica” aplicada sobre la población (*ibid.*:292).

Este carácter patológico y atávico atribuido a las masas populares aparecerá expresada al interior de la Escuela austriaca en el planteo de Mises (2011a [1927]) en su obra titulada *Liberalismo*. En dicha obra, Mises insistirá en la fácil fascinación en la que caen las masas por las falsas promesas de un bienestar a corto plazo al igual que en las características psicopatológicas que poseen las mismas lo que conduce a las masas al rechazo del liberalismo. De ahí que, el rechazo por parte de las masas populares al liberalismo radica para el célebre economista austriaco en una actitud psicológica patológica signada por el resentimiento y el complejo de Fourier, en alusión al socialista utópico francés del siglo XVIII François Marie Charles Fourier (Mises, [1927] 2011a:40). Dicho complejo consiste en una especie de síndrome patológico cuyo síntoma principal es el deseo de una igualdad social “hacia abajo” que arrastre a los “triunfadores” en la competencia social a una misma situación de penuria y pobreza generalizada. El resentimiento, la envidia y el odio hacia los “triunfadores” emergen por tanto como los rasgos psicológicos preponderantes de las masas y de los “fracasados” en la competencia social cuyo fracaso estriba en la incapacidad y en la mentalidad atávica propia de las mayorías populares¹⁴.

La estigmatización de las masas populares, y con ello la creencia en la incapacidad intelectual y de trabajo que poseen las mismas, habrá de inscribirse en la postulación por parte de Mises (2011b [1956]) de la economía de mercado como un refinado proceso de selección social dentro del cual el triunfo y el fracaso dependen de las propias capacidades individuales. En el marco de una concepción de la vida social entendida como un perfecto coliseo humano (Biagini y Peychaux, 2014), Mises (2011b [1956]:121) sostendrá la necesidad de librar la “batalla cultural” contra el anti-capitalismo, como asimismo

14 Como afirmará el propio Mises: “En el caso del fracaso social -el único que aquí nos interesa- la consolación consiste en convencerse de que la no consecución de las ambiciosas metas perseguidas no debe atribuirse a su incapacidad sino a las carencias del ordenamiento social. El frustrado espera entonces obtener del derrocamiento del orden social existente el éxito que éste le ha negado” (2011a [1927]:43-44).

contra los intelectuales que con sus “pseudofilosofías” lavan el cerebro a las masas ignorantes. Así pues, en virtud del carácter atávico, patológico e ignorante atribuido a las masas, es que Mises sostendrá -desde un elitismo tutelar- la necesidad de formar una cierta “vanguardia” intelectual defensora de las bonanzas de la economía del mercado en aras de sostener el combate contra todas las formas de progresismo germen del totalitarismo (Laval y Dardot, 2013:151). La reprogramación social y moral propiciada por el *ethos* empresarial neoliberal apuntará por tanto a la comprensión e internalización del juego de la competencia al igual que a la superación de las formas primitivas de existencia ancladas en el sentido de lo colectivo, los lazos de solidaridad y la idea de una justicia distributiva.

La resignificación del darwinismo social y la emergencia del neomalthusianismo

La postulación de un modelo de sociedad regido por la lógica de la competencia sumada a la representación del mercado neoliberal como un gran coliseo humano (Biagini y Peychaux, 2014) conducirá por parte de la gubernamentalidad neoliberal a una partición de la vida social signada por la capacidad o incapacidad de adaptación que poseen los individuos a la creación de un medio *-milieu-* signado por la rivalidad, el riesgo y la persecución del interés individual. La exaltación por un lado de la idílica figura del sujeto emprendedor -en tanto modelo ideal impulsado por la racionalidad de gobierno neoliberal (Foucault, 2007; Laval y Dardot, 2013)- y, por el otro, la figura del pobre, el “fracasado” y el “parásito” que vive a expensas del esfuerzo de los otros se inscribe en dicha partición de la social producida por parte del neoliberalismo con sus propias especificidades al interior de las distintas historias locales.

En tal sentido, la postulación de un orden social anclado en el modelo de la forma-empresa aparecerá vinculado al nivel de las

prácticas discursivas y extra-discursivas¹⁵ a una resignificación de los postulados darwinistas desplegados originalmente en el siglo XIX en los principales países de Europa en el contexto de los crecientes conflictos sociales producidos al interior del orden liberal y de intento de legitimación de la empresa colonial europea bajo la forma del imperialismo (Wolowelsky, 2005). En este marco, la generalización con la gubernamentalidad neoliberal de la forma-empresa y de la lógica de la competencia -cuyas raíces se hunden de acuerdo a Laval y Dardot (2013) en el pensamiento de Herbert Spencer (1852) y su postulación de la idea de una *struggle for life* donde prima la “supervivencia del más apto”- conducirá a la incentivación de un “competencialismo social” en el cual se dirime ahora la deseable “victoria de los mejores”.

Un ejemplo de la postulación de dicho “competencialismo social” aparecerá expresada cabalmente en la obra de Mises (2011b [1956]) titulada *La mentalidad anticapitalista* en la que el célebre economista austriaco discípulo de Carl Menger sostendrá la idea de la economía del mercado como un continuo proceso de selección social en el cual la posición alcanzada depende de las propias capacidades y habilidades individuales. Desde este prisma discursivo, el “fracasado” o los “perdedores” dentro de la competencia social no constituyen víctimas del sistema sino individuos responsables de su propia suerte en virtud de que la democracia del mercado premia a cada uno de acuerdo a su propio merecimiento. Este credo de corte antiigualitario y meritocrático habrá de extrapolarse en el caso de Mises a la explicación de las contiendas entre los distintos pueblos y países y, con ello, a las causas de la riqueza y pobreza de estos. De allí que Mises sostendrá que la miseria de los pueblos asiáticos y africanos no encuentra su causa en la lógica del sistema capitalista sino en la

15 Desde la analítica foucaultiana por prácticas se entiende aquello que los individuos hacen efectivamente al hablar o al actuar. En esta dirección, para Foucault (1994), los discursos deben ser pensados como prácticas que se encuentran articuladas con el campo de lo no-discursivo -dispositivos, instituciones, etc.- y, en relación con ello, inmersos dentro de relaciones históricas de poder desplegadas de manera específica al interior de una época dada.

ausencia en estos pueblos del desarrollo de un capitalismo vernáculo. Para decirlo de otro modo, la pobreza de los países “atrasados” y subdesarrollados no se debe a una injusta apropiación por parte de los países ricos y poderosos de Occidente de los escasos bienes disponibles de la naturaleza, sino a la incapacidad inherente de los países tercermundistas para abrazar las bonanzas de la economía de mercado (Mises, 2011b [1956]:98). En esta misma línea argumentativa -y con evidentes connotaciones occidentalocéntricas-, Mises (1986 [1949]) sostendrá en su obra magna titulada *La acción humana* la ausencia de responsabilidad del capitalismo respecto a la situación de penuria de las “masas desgraciadas” fundamentalmente de las “masas de color”. En una misma línea exculpatoria, tampoco poseen para Mises responsabilidad alguna las potencias occidentales de la situación de primitivismo y atraso en que se encuentran las “masas coloniales”. El problema estriba, tanto en el caso de las masas proletarias como en el caso de las masas coloniales, en la no adhesión a un régimen de libre mercado considerado por el economista austriaco el único capaz de garantizar la desaparición de la pobreza (Mises, 1986 [1949]:107). De lo anterior se desprende la construcción de un potente imaginario social y civilizatorio que perdura bajo diversas formas polifacéticas en nuestro presente histórico: por un lado, las causas de la pobreza, la miseria y el atraso de los países pobres del Sur global radica en su no incorporación -o en su incorrecta adhesión- a la lógica del sistema capitalista y a las bonanzas de la economía del mercado y, por el otro, a la incapacidad atribuida a las masas populares para comprender el funcionamiento del juego de la competencia y las posibilidades de crecimiento personal que se desprenden del mismo.

La adhesión a esta lógica de la competencia social y al credo antiigualitario neoliberal aparecerá expresada en Hayek al rechazar la noción de sociedad como un concepto carente de sentido (Brown, 2020) y al sostener el carácter atávico del concepto de justicia social (Hayek, 1981a [1976]). El rechazo por parte de Hayek al concepto de justicia social se enmarca en el hecho que dicho concepto carece para

el mencionado economista y filósofo austriaco de significado alguno dentro de una sociedad de hombres libres. Desde la óptica de Hayek, la persistencia a lo largo del tiempo en el campo de la discusión política del concepto en cuestión se debe a que hemos heredado de una sociedad primitiva de cazadores una serie de instintos inaplicables en nuestra civilización actual regida por el “juego del mercado” en tanto juego de habilidad y de oportunidad. En el contexto de una sociedad libre regida por lo que Hayek denominará la función cataláctica del mercado -del griego *katallattein* en tanto teoría general del intercambio-, la justicia social y, con ello, la idea de una justicia distributiva orientada a una redistribución de la riqueza constituye un “acto autoritario” que obstaculiza la persecución de los individuos de sus propios intereses y el juego mismo de la competencia (Hayek, 1981a [1976]:189). Al decir del propio Hayek (1981a [1976]: 182) “no puede haber justicia distributiva donde nadie distribuye”. Pero a su vez, el rechazo por parte del economista y filósofo austriaco a la idea de justicia social responde al obstáculo que representa dicho ideario para el desarrollo y el logro de una mayor potencialidad de los individuos. De tal modo, la postulación por parte de Hayek (1981a [1976]) del juego del mercado en tanto juego de la catalaxia irá de la mano de toda una valoración positiva acerca de los alcances de dicho término al representar el mismo -en su sentido etimológico- no sólo la función de intercambiar sino, además, la función de “admitir dentro de la comunidad” y “cambiar de enemigo en amigo”. De lo anterior se desprende una concepción de lo social anclada en el modelo de la cooperación social dentro del juego del mercado signado -para el mencionado economista y filósofo austriaco- por la responsabilidad moral individual en el marco de la lógica de la competencia (Díaz, 2021).

En esta dirección, Hayek (2011 [1988]) en lo que será su última obra titulada *La fatal arrogancia*¹⁶ sostendrá que el concepto de justicia social responde a un “mero fraude semántico” cuya divul-

16 El título completo de este último libro de Hayek publicado en 1988 será *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*.

gación ha producido un enorme daño intelectual a las generaciones más jóvenes. El ideario de la justicia social y, con ello, de una justicia distributiva contenida en la idea de lo social deviene para Hayek incompatible con un orden del mercado competitivo, así como con el aumento y mantenimiento de la población y de la riqueza a nivel mundial. De allí, como afirmará el propio Hayek, se tiende a llamar “social” aquello que obstaculiza el buen funcionamiento de los lazos de cooperación social. En suma, la idea de lo social -en su sentido colectivista e igualitario-no resulta otra cosa para el renombrado economista y filósofo austriaco que la consumación de lo antisocial (Hayek, 2011 [1988]:188).

El mencionado carácter atávico atribuido tanto a la idea de lo social como al concepto mismo de justicia social se ancla en el caso de Hayek en una relectura de los postulados del darwinismo social. Como ha señalado Brown (2020), Hayek no adoptará en *strictu sensu* el darwinismo social en su sentido “biologicista” sino que entenderá al principio biológico de la evolución a través de la adaptación y la competencia como base de toda dimensión del orden social humano, esquema en el cual las distintas tradiciones culturales poseen su propia dinámica de evolución interna y compiten externamente entre sí. Si bien Hayek (2011 [1988]) manifestará su admiración por el trabajo del célebre naturalista británico Charles Darwin, sostendrá que la evolución cultural no puede equipararse con la biología, aunque coincidan en algunos aspectos¹⁷. En este sentido, el punto de convergencia entre los procesos de evolución biológica y cultural radica para el economista y filósofo austriaco en el mismo tipo de mecanismo de selección con el que funcionan; esto es, la supervivencia de los más “eficaces” en el aspecto reproductivo (Hayek, 2011 [1988]:62).

17 Más allá de la diferenciación que Hayek establecerá entre los procesos evolutivos culturales y biológicos, el economista y filósofo austriaco manifestará su total reconocimiento al darwinismo al que considerará como el “método explicativo que, en sus muy diversas aplicaciones, constituye uno de los más notables logros intelectuales de la humanidad” (2011 [1988]:62).

Así pues, dentro de esta relectura del darwinismo propuesta por Hayek la competencia supone un proceso evolutivo al interior del cual las tradiciones culturales centradas en la familia, los valores tradicionales y el respecto de la propiedad privada sobreviven y triunfan inexorablemente dentro del juego de la competencia (Brown, 2020).

Empero, a la par de esta relectura del darwinismo social efectuada por Hayek, a partir de la recuperación de algunos conceptos presentes en el pensamiento de Herbert Spencer y la adhesión a los postulados de la denominada ciencia de la eugenesia vía el pensamiento de Williams Graham Summer (Vergara Estevez, 2015; Murillo, 2018), el mencionado economista y filósofo austriaco llevará a cabo una relectura de la teoría formulada por el clérigo y economista inglés Thomas R. Malthus (1993 [1798]) en su *Primer ensayo sobre la población* propendiendo con ello a un planteo de corte neomalthusiano anclado en la centralidad otorgada a la lógica de la competencia y al juego del mercado.

La relectura del malthusionismo efectuada por Hayek (2011 [1988]) se enmarca en el rechazo -tal como se desprende de la vieja teoría malthusiana- a la creencia que el crecimiento demográfico implica un progresivo proceso de empobrecimiento mundial. La extrapolación de este planteo -formulado hacia fines del siglo XVIII en el contexto de la Inglaterra victoriana- a las condiciones en que se encuentran las sociedades regidas por la economía de mercado, los procesos de intercambio y los avances en medios de comunicación y transporte, impide para Hayek (*ibid.*:194) advertir lo beneficioso que resulta el aumento demográfico para la evolución económica. En este marco, el problema del aumento de la población debe plantearse para el reconocido economista y filósofo austriaco como un problema de índole regional y no global. De ello se desprende que el aumento demográfico de determinadas regiones del planeta resulta beneficioso en virtud de que el mismo es visualizado como el producto de la mayor productividad -y agregaríamos competitividad- alcanzada por los habitantes de determinada región del mundo. Desde esta línea argumentativa, Hayek formulará un conjunto de ideas a la base de su

pensamiento. La primera de estas ideas es la postulación del capitalismo en general y del rico en particular como benefactores de la humanidad. Dicho carácter benefactor se debe a que es merced a las bonanzas del capitalismo que los pobres lograron generar las condiciones para su subsistencia y la de su prole. Pero a su vez, el rico deviene para Hayek en una especie de benefactor, el cual gracias a su espíritu previsor y sentido de la oportunidad ha permitido que los pobres logren sobrevivir bajo mejores condiciones a lo largo del tiempo¹⁸ (Hayek, 2011 [1988]:196).

La formulación de estas ideas ancladas en la construcción de un potente imaginario civilizatorio y social que perdura con sus recurrencias y discontinuidades hasta nuestros días irá de la mano en el planteo de Hayek de la necesidad de garantizar el derecho a la vida sólo de aquellos pueblos capaces de alimentarse a sí mismos. En esta clave, nuestro autor sostendrá que no resulta moralmente aceptable evitar o fomentar el aumento de la población en aquellas regiones en la que su actual población no puede mantenerse con sus propios recursos. Al decir del propio Hayek:

Todo intento de mantener la población por encima del límite que permite la reproducción del capital acumulado lleva consigo una disminución del número de personas que se puede mantener. Si no se interfiere en su evolución, tales poblaciones crecerán sólo en la medida en que puedan alimentarse a sí mismas (2011 [1988]: 197).

De allí que la regla para Hayek no consiste en limitar el crecimiento de la población, ni contener la expansión en aquellas regiones menos desarrolladas del planeta -África por caso-, sino en permitir

18 Como afirmará el propio Hayek: “Sin los ricos, es decir, quienes fueron capaces de acumular el necesario capital, los pobres que hubieran logrado sobrevivir habrían sido mucho más pobres al verse en la perentoria necesidad de aprovechar tierras rigurosamente marginales, siempre la amenaza de que la sequía u otras calamidades naturales les impidieran proporcionar alimento a sus hijos” (2011 [1988]:196).

que el aumento poblacional se produzca exclusivamente en aquellos grupos de la población capaces de alimentarse a sí mismos. En este sentido, mientras que los países más desarrollados regidos por la economía del mercado pueden aumentar su densidad poblacional e intensificar la explotación de sus recursos en pos de alcanzar mayores niveles de confort y bienestar, los países pobres y subdesarrollados deben para Hayek ajustar su crecimiento poblacional a la capacidad de sostenerse a sí mismos (Hayek, 2011 [1988]:199).

El rechazo por parte del célebre economista austriaco al derecho a la vida y a los derechos humanos como principios universales (Vergara Estevez, 2015), sumado a su adhesión a garantizar sólo el derecho a la vida de aquellas poblaciones e individuos capaces de integrarse al mercado, conducirá en Hayek a la postulación de un deseable neomaltusismo signado por los dictados de la economía de mercado. Tal como afirmará el propio Hayek en una entrevista brindada en 1981 en el Chile de Pinochet:

Si desde el exterior usted subvenciona la expansión de la población, que es incapaz de alimentarse a sí misma, usted contrae la responsabilidad permanente de mantener vivas a millones de personas en el mundo que no podemos mantenerlas vivas. Por lo tanto, debemos confiar en el control tradicional del aumento demográfico. Probablemente morirá el número suficiente de recién nacidos. Esa es la historia del hombre desde siempre. (1981b)

La preocupación que despertará el crecimiento demográfico de las poblaciones pobres para la estabilidad de un orden social y global anclado en la economía del mercado lejos de circunscribirse a una serie de planteos teóricos aparecerá materializada al nivel de las prácticas extradiscursivas hacia la segunda mitad del siglo XX con la creación de distintos organismos internacionales ideológicamente afines y la aplicación de determinadas estrategias de control de las

poblaciones. En este marco, la preocupación por limitar el crecimiento particularmente de las poblaciones pobres del Sur global mediante la implementación de mecanismos de control de la natalidad aparecerá en el centro de las políticas propuestas por parte de ciertas instituciones internacionales creadas durante la década del 60 y del 70, como lo serán la Alianza para el progreso y la Comisión Trilateral bajo el auspicio esta última de David Rockefeller (Álvarez Leguizamón, 2011). En una misma línea, el por entonces secretario de Defensa de EE.UU. y posterior presidente del Banco Mundial, Robert McNamara, sostendrá en una conferencia brindada en 1977 en el *Massachusetts Institute of Technology* de qué modo el crecimiento desproporcionado de la población involucra para la tranquilidad y estabilidad global “una amenaza incluso más seria y sutil que la guerra termonuclear” (Banco Mundial, 1977:3). En esta clave, la necesidad de reducir el crecimiento poblacional y, particularmente, del nivel de fecundidad de los denominados países en vía de desarrollo irá de la mano de la recomendación de un conjunto de medidas que deberían ser aplicadas a nivel gubernamental¹⁹ orientadas a bajar el crecimiento demográfico de la población mundial, así como de un trabajo de “concientización” sobre la responsabilidad que poseen para McNamara los cientos de millones de padres respecto a la evolución futura de la humanidad (Banco Mundial, 1977:4).

19 Dentro de las medidas gubernamentales que McNamara propondrá para alcanzar una reducción de la población mundial se detallan las siguientes: “Reducir radicalmente las tasas actuales de mortalidad infantil y de niños de corta edad; Ampliar la educación básica e incrementar considerablemente la proporción de niñas que asisten a la escuela; Aumentar la productividad de los pequeños agricultores en las zonas rurales y ampliar las oportunidades de empleo remunerado en las ciudades para los grupos de ingresos bajos; Hacer mayor hincapié en la distribución más equitativa del ingreso y los servicios, dentro del esfuerzo general por lograr un mayor crecimiento económico, y sobre todo, elevar la condición social, económica y política de la mujer. Para satisfacer la demanda de cambio de las normas relativas al tamaño de la familia, los gobiernos y la comunidad internacional deberían: Proporcionar a las parejas amplias posibilidades de elección entre los métodos y servicios anticonceptivos existentes en la actualidad; Mejorar los sistemas de distribución mediante los cuales los padres puedan obtener los servicios que desean, y ampliar los niveles actuales de investigación, con objeto de encontrar mejores técnicas y servicios” (Banco Mundial, 1977:61-62).

En razón de lo expuesto, la estigmatización y culpabilización, por un lado, de las masas populares por su propia suerte dentro de la competencia social y, por el otro, el intento de moralización y autorresponsabilización de las mismas respecto al crecimiento demográfico de grupos de la población capaces de poner en riesgo la estabilidad de un orden global regido por la economía del mercado, da cuenta del desprecio y de la visión tutelar ejercida sobre las poblaciones pobres por parte del neoliberalismo en las distintas etapas de su derrotero histórico. Estos procesos inscriptos en el devenir de la “historia efectiva” del neoliberalismo aparecen así fuertemente vinculados a la generación de estrategias de negación y subalterización de aquellas vidas consideradas indignas de ser vividas, estrategias las cuales asumen en el contexto del neoliberalismo contemporáneo ciertas características distintivas

Neoliberalismo contemporáneo y la reemergencia de la cultura del odio

El despliegue global hacia la década del 70 de la gubernamentalidad neoliberal marcará un punto de inflexión en la generación de un conjunto de estrategias de gobierno que tendrán como blanco a las poblaciones fundamentalmente de nuestro Sur global a partir del ejercicio del terror, la muerte y la violencia neocolonial. Dicho proceso histórico, anclado a nivel geopolítico en la generación hacia fines del siglo pasado de un cambio cualitativo de los dispositivos globales de poder (Castro-Gómez, 2000), iniciará una nueva etapa del neoliberalismo signada por la violencia y la muerte como una de las estrategias centrales en la búsqueda por generar las condiciones de aceptabilidad (Foucault, 1978) del modo de vida neoliberal. En relación a dicho proceso, el análisis efectuado por Foucault en torno a la conformación de la gubernamentalidad neoliberal posee como “punto ciego” el olvido -como ha señalado oportunamente Maurizzio

Lazzarato (2020:21)- de la genealogía oscura, sucia y violenta del neoliberalismo. El “olvido” de la violencia constitutiva del neoliberalismo por parte del filósofo francés, frente al acontecimiento histórico central que significó en la materialización del neoliberalismo el denominado “experimento Chile” consumado en la década del 70 bajo la dictadura de Augusto Pinochet, pone de manifiesto el carácter eurocéntrico del análisis de Foucault y, con ello, su propensión a una caracterización *soft* del neoliberalismo (Paltrinieri y Raffin, 2020). En esta dirección, el “olvido” de la violencia intrínseca del neoliberalismo en momento de su materialización histórica a partir de la implementación de las dictaduras cívico-militares en nuestro continente y, con ello, el ejercicio del terror como estrategia central de gobierno de las poblaciones, entendemos, obtura la posibilidad de advertir los modos específicos en que la racionalidad de gobierno neoliberal se desplegó en las distintas historias locales al igual que la dimensión neocolonial contenida en la misma.

Más allá de estas limitaciones presentes en el análisis foucaultiano del neoliberalismo²⁰, el rastreo genealógico de las prácticas, estrategias, tácticas y dispositivos generados con la racionalidad política neoliberal, consideramos, resulta sumamente valioso en la labor de trazar las líneas de continuidad y de ruptura entre el momento de su conformación histórica, su despliegue global y la nueva forma que asume dicha racionalidad en el actual escenario contemporáneo. Desde una clave de lectura con algunas afinidades teóricas, el sociólogo inglés Williams Davies (2016) ha señalado la imposibilidad de establecer una única época del neoliberalismo. En este sentido, el sociólogo inglés establece la generación de una primera fase del neoliberalismo a partir de la configuración de un “neoliberalismo combativo” operante entre 1979 y 1989 de la mano en la década del 80 de los gobiernos conservadores de Margaret Thatcher en Inglaterra y de

20 Respecto a los aportes y limitaciones del abordaje foucaultiano del neoliberalismo puede verse el interesante artículo de Adán Salinas Araya (2020) titulado “El análisis foucaultiano del neoliberalismo. Elementos para un balance actual”.

Ronald Reagan en los EE. UU., cuyo blanco se focalizará fundamentalmente en el combate contra el socialismo (Davies, 2016:134-135). La segunda fase de materialización del neoliberalismo se enmarca desde la lectura de Davies en la conformación de un “neoliberalismo normativo” operante entre 1989 y 2008 centrado -a partir de los dictados del denominado “Consenso de Washington”- en la importancia otorgada a la competencia a nivel de las instituciones públicas sujetas a toda una serie de clasificaciones y auditorias en pos de evaluar su eficiencia y los costos que acarrea el mantenimiento de las mismas desde la lógica neoliberal de control y reducción del “gasto público” (Davies, 2016:137). Por último, el despliegue de la actual fase del neoliberalismo enmarcada para el sociólogo inglés en la generación a partir de la crisis global del 2008 de un “neoliberalismo punitivo” al interior del cual “la dependencia económica y el fracaso moral se enredan en forma de deuda, produciendo una afección melancólica en la que gobiernos y sociedades liberan el odio y la violencia sobre miembros de su propia población” (Davies, 2016:12). Esta liberación del odio y de la violencia ejercida sobre las poblaciones aparece por tanto como uno de los rasgos distintivos de un nuevo neoliberalismo signado por la generación de nuevas formas de denegación y subalterización de ciertos grupos de la población. Desde una lectura análoga, Dardot y Laval (2019) plantean la conformación a raíz de la crisis global del 2008 de un “nuevo neoliberalismo” de carácter hiperautoritario signado por la ofensiva contra los derechos humanos y por la adopción del paradigma de la guerra contra la población. De allí que la emergencia a partir de la crisis del 2008 de los gobiernos de Donald Trump en los EE. UU. y de Jair Bolsonaro en Brasil sumado a la aparición de distintos partidos -particularmente en Europa- de corte neofascistas, marcan un punto de inflexión en la emergencia de un conjunto de estrategias discursivas ancladas en la rehabilitación de las retóricas del odio en sus formas contemporáneas (Giorgi y Kiffer, 2020).

La interpelación de la violencia desplegada en sus múltiples dimensiones -material, simbólica y cognitiva- por parte del neoliberalismo

lismo como estrategia de gobierno de las poblaciones nos conduce a advertir la centralidad que asume la crisis y la generación de constantes situaciones de incertidumbre y desamparo producidas tanto a nivel macropolítico como subjetivo. En esta clave, la pérdida de las “seguridades ontológicas” (Castro-Gómez, 2010) a partir de la incentivación de un permanente “vivir en el riesgo y la incertidumbre” constituye una característica central del modo de funcionamiento de la racionalidad política neoliberal en la búsqueda por modular un modo de vida hegemónico signado -como mencionamos en otros pasajes de este trabajo- por la naturalización de la desigualdad, la exaltación de la competencia y del egoísmo individual, así como por el culto al emprendedurismo. Así pues, la incentivación por parte del neoliberalismo a un “vivir en el riesgo y en la incertidumbre” se encuentra vinculada a la promoción de una permanente reinención de sí mismo en pos de alcanzar una idílica felicidad mediante un ilimitado -y agregaríamos autodestructivo- esfuerzo individual.

Al respecto, los mencionados Dardot y Laval (2019:2) han señalado como característica central del modo de funcionamiento del neoliberalismo desde la década del 70 el alimentarse y radicalizarse por medio de la crisis económicas y sociales que él mismo genera. De allí que el neoliberalismo para Laval y Dardot (2019:3) logra sostenerse y retroalimentarse a partir de un gobernar mediante la crisis; esto es, de hacer de la crisis un modo de gobierno capaz de alimentarse de las reacciones negativas y hostilidades políticas que esta misma racionalidad política produce. Desde esta perspectiva de análisis, la crisis -o bien la generación de una crisis- emerge al interior de la racionalidad de gobierno neoliberal como una heurística del miedo y como un dispositivo de poder (Dávalos, 2013) a través del cual se despliega un gobierno o “acción a distancia” sobre la población cuyo fin último es la generación de un profundo cambio de valores y cultural operante tanto a nivel de la configuración de las prácticas sociales como a nivel de la producción de la subjetividad. En razón de ello, el neoliberalismo es posible de ser pensado como la generación de una permanente

cultura del miedo, del malestar y de la incertidumbre ligada en el escenario contemporáneo a la centralidad que asume la gestión o gobierno de las emociones (Díaz, 2020, 2021). En este marco, la gestión de los afectos adquiere en el contexto de las denominadas sociedades postdisciplinarias una fuerte centralidad tanto en lo relativo a la modulación de la esfera de la producción de la subjetividad como en lo referido a las nuevas modalidades de denegación del Otro. La movilización por parte de las estrategias neoliberales de los afectos y, fundamentalmente de -parafraseando a Baruch Spinoza- las “pasiones tristes”, hacen de lo sensible -como bien señala el politólogo argentino Diego Sztulwark (2019)- el campo de batalla del presente ligado a la construcción -en sus derivas hegemónicas- de modos de vida atados a la axiomática capitalista.

En este sentido, el problema de la gestión de los afectos se convierte en un punto central en la labor de dilucidar los modos en que el neoliberalismo opera -en nuestra actualidad histórica- en la construcción de una forma específica de cultura al igual que en la modulación de un modelo hegemónico de producción de la subjetividad. De tal modo, la generación de un “capitalismo afectivo” como parte de la revolución cultural permanente promovida por el neoliberalismo (Santamarina, 2018), así como el despliegue de una psicopolítica neoliberal ligada a la producción de nuevas formas de control y de explotación voluntaria (Han, 2014a, 2014b), se inscriben en la centralidad otorgada a lo afectivo por parte de la racionalidad de gobierno neoliberal. Empero, a la par del desarrollo de todo un conjunto de técnicas de gobierno de sí ligadas al desarrollo del campo de la inteligencia emocional, el neuromarketing, el coaching ontológico, la gestión neoliberal de los afectos asume una clara dimensión necropolítica (Mbembe, 2016) con la reemergencia -bajo formas específicas- del odio en tanto afecto político ligado a la generación de nuevas formas de denegación de la alteridad al interior de las democracias contemporáneas (Giorgi y Kiffer, 2020). Si bien el odio en tanto afecto político no constituye algo privativo del neoliberalismo -en virtud

de la larga y dolorosa recurrencia a lo largo de la modernidad y del mundo contemporáneo de los mecanismos de racialización, subalternización y deshumanización de distintos grupos humanos y poblacionales-, la actual fase de la racionalidad de gobierno neoliberal hace de la movilización política del odio un modo de operar en la cimentación de un sentido común capaz de naturalizar y legitimar sus valores dominantes, así como un modo de denegación de aquellas vidas -encarnadas en lxs pobres, las mujeres ubicadas por fuera del lugar tradicional destinado a las mismas, lxs inmigrantes procedentes de determinados países, las disidencias sexuales y las poblaciones históricamente subalternizadas- consideradas como vidas indeseables de ser vividas.

En este marco, el odio en tanto afecto político reemerge en términos de nuestra actual experiencia de la cultura -o bien del neoliberalismo pensado como una nueva cultura del malestar- como el generador de una forma de lazo social signado por la estigmatización, segregación y exterminio material y/o simbólico del Otro. La caracterización del neoliberalismo como la generación de una “nueva cultura del malestar” (Plut, 2018) o bien de un “nuevo malestar del siglo XXI” (Aleman, 2016), aparece desde ciertos planteos ligados al campo del psicoanálisis vinculado a los efectos subjetivos producidos por una forma de organización de la cultura signada por la búsqueda del rendimiento ilimitado y por la exaltación del esfuerzo individual como clave del éxito y la autorrealización subjetiva. Como resultado de ello, la proliferación en las últimas décadas de las denominadas “patologías del neoliberalismo” (Laval y Dardot, 2013; Aleman, 2016) -depresión, *stress*, síndrome de *burnout*- propias de la exaltación de la cultura del éxito y de la competencia, pone de manifiesto la emergencia de nuevas formas de malestar social y subjetivo que el neoliberalismo convierte en un elemento central para el gobierno de las poblaciones (Lluch, 2018).

No obstante, a la par de esta dimensión contenida en el neoliberalismo en tanto nueva cultura del malestar, su otra dimensión radica en la promoción del resentimiento y del odio hacia aquellos grupos

de la población visualizados como los responsables y reproductores de todos los males sociales. Al respecto, Nora Merlin (2019) ha señalado de qué modo la fase actual del neoliberalismo va acompañada de una serie de estrategias de gobierno que operan fundamentalmente mediante la manipulación de los afectos y la incentivación del odio en pos de generar en la población los consensos de adhesión a la implementación de las políticas de libre mercado. En esta clave, la fase actual del neoliberalismo va de la mano, para Merlin, de la exacerbación de una pulsión de muerte que conduce a la denegación de la alteridad a partir de la proyección del odio hacia determinados individuos y grupos de la población. La proyección por parte de ciertos sectores de la sociedad -encarnados en la Argentina en la construcción de la denominadas clases medias- de la frustración, el malestar y la insatisfacción hacia determinados grupos de la población (Feierstein, 2019) se inscribe en lo que es posible pensar como la incentivación y proliferación al interior de la vida social de ciertos microfascismos cotidianos que hacen del odio y el resentimiento una forma de lazo social y un modo de existencia.

A modo de cierre, hemos procurado abordar en este trabajo la relación existente entre la conformación histórica del neoliberalismo, el despliegue de una empresarialización de la vida social y la generación de un proceso de patologización y estigmatización de las masas populares, proceso en el cual jugará un rol clave la resignificación efectuada hacia la segunda mitad del siglo XX de los postulados del darwinismo social al igual que la reemergencia de un neomalthusianismo. Asimismo, hemos procurado en este trabajo problematizar la generación en nuestra actualidad histórica de un neoliberalismo contemporáneo de corte punitivo ligado a la reemergencia del odio como un afecto político central en las nuevas formas de denegación del Otro. En este marco, la instalación en nuestro presente histórico -particularmente en la Argentina- de determinados arquetipos eng-

lobados en la figura del pobre, el villero, el choriplanero, el “bolita”²¹, el “paragua”²², las feminazis y sucedáneos, permite advertir la reactualización de nuevas (viejas) formas de denegación de la alteridad ancladas en el desprecio y deshumanización hacia las vastas mayorías populares y las vidas históricamente racializadas.

Referencias bibliográficas

- Alemán, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Álvarez Leguizamón, Sonia (2008). “Focopolítica y Gubernamentalidad Neoliberal, las políticas sociales”, en II Encuentro Argentino y Latinoamericano Prácticas sociales y Pensamiento crítico. Escuela de Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba, 4-5 de abril, (ponencia).
- ____ (2011). “Neocolonialismo y hambre, los agronegocios de la Soja transgénica (Salta, Argentina)”, en V. Arancibia y A. Cebrelli (comps.), *Luchas y transformaciones sociales en Salta*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología - CEPIHA, Facultad de Humanidades, UNAS, pp.10-71.
- Banco mundial. (1977). *Discurso pronunciado en el Massachusetts Institute of Technology por Robert S. McNamara, presidente del Banco Mundial*. Cambridge, Massachusetts.
- Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego (2014). *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Editorial Octubre.
- Brown, Wendy. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en E. Lander

21 En alusión a lxs inmigrantes provenientes de Bolivia.

22 En alusión a lxs inmigrantes provenientes de Paraguay.

- (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 88-98.
- _____ (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Coedición Siglo del Hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar y Universidad Santo Tomás.
- Dávalos, Pablo. (2013). “El proyecto político de la Sociedad del Monte Peregrino. Distopía y violencia neoliberal”, *La línea de fuego*, (3), [<https://lalineadefuego.info/tag/el-neoliberalismo>]
- Davies, Williams (2016). “El nuevo neoliberalismo”, *New Left Review: Traficantes de Sueños*, (101), pp. 129-143.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1973). *El Anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.
- Díaz, Martín E. (2020). “Neoliberalismo, producción hegemónica de la subjetividad y gobierno de las emociones”, (*En*)clave Comahue. *Revista Patagónica De Estudios Sociales*, (26), pp. 36-60.
- _____ (2021). “Neoliberalismo, empresarialización de la vida social y denegación del Otro”, *Revista De Filosofía*, (98), pp. 655-674.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Feierstein, Daniel (2019). *La construcción del enano fascista. Los usos del odio como estrategia política en la Argentina*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits*. v. IV. Paris: Gallimard
- _____ (1996). ¿Qué es la ilustración? Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- _____ [1978] (2018). ¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ [2003] (2006). *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE.
- _____ [2004] (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: FCE.

- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías Barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Giorgi, Gabriel y Kiffer, Ana (2020). *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas*. Buenos Aires: Editorial Eterna Cadencia.
- Han, Byung-Chul (2014a). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder editorial.
- _____ (2014b). *En el enjambre*. Barcelona: Herder editorial.
- Harvey, David [2005] (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal
- Hayeck, Frederich von (1981a). “El atavismo de la justicia social”, en *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 51-60.
- _____ (1981b). “Entrevista”. *Realidad*, (24).
- _____ [1988] (2011). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión editorial.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2019). “Anatomía del nuevo neoliberalismo”, *Viento Sur*, (164), 19 de julio [<https://vientosur.info/spip.php?article14984>]
- Lazzarato, Maurizio (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.
- _____ (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Lluch, Ester Jornada (2018). “Gobierno biopolítico del malestar e infraestructuras del cuidado”, en J. Blanch y A. Balaguer (coords.), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*. Barcelona: Icaria editorial, pp. 109-133.
- Malthus, Robert [1798] (1993). *Primer ensayo sobre la población*. Barcelona: Altaya.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro anterior ediciones.

- Mendez, Pablo M. (2020). “Mirar el rostro de medusa sin convertirse en piedra. Para una arqueo-genealogía del neoliberalismo”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (8), pp. 93-113.
- Merlin, Nora (2019) “El neoliberalismo no puede vivir sin odio”, *Hamartia Revista* [<http://www.hamartia.com.ar/2019/02/11/el-neoliberalismo-no-puede-vivir-sin-odio/>]
- Murillo, Susana (2018). “Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación”, *Revista de la carrera de Sociología*, (8), pp. 392-426.
- Paltrineri, Luca y Raffin, Marcelo (2020). “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo. Entrevista con Luca Paltrineri realizada por Marcelo Raffin”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (8), pp. 303-321.
- Plut, Sebastián (2018). *El malestar en la cultura neoliberal*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Raffin, Marcelo (2021). “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad”, *Revista Valenciana*, (27), pp. 305-338.
- Röpke, Wilhelm [1946] (1949). *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Madrid: Revista de Occidente.
- ____ [1942] (1956). *La crisis social de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Santamarina, Alberto (2018). *En los límites de lo posible: política, cultura y capitalismo afectivo*. Barcelona: Editorial Akal.
- Salinas Araya, Adán (2020). “El análisis foucaultiano del neoliberalismo. Elementos para un balance actual”, *Dorsal. Revista de Estudios foucaultianos*, (8), pp. 35-72.
- Spencer, Herbert (1852). *Social Statics: or, the conditions essential to happiness specified, and the first of de them developed*. Londres: George Woodfall and son. [https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/273/0331_Bk.pdf]

- Sztualwark, Diego (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Futuro Próximos.
- Vergara Estevez, Jorge (2015). “El pensamiento de Hayek y la modernización chilena”, *Rebelión*, 9 de julio [<https://rebelion.org/el-pensamiento-de-hayek-y-la-modernizacion-chilena>]
- Von Mises, Ludwig [1949] (1986). *La acción humana (Tratado de economía)*. Madrid: Unión Editorial.
- _____ [1927] (2011a). *Liberalismo. La tradición clásica*. Madrid: Unión Editorial.
- _____ [1956] (2011b). *La mentalidad anticapitalista*. Madrid: Unión Editorial.
- Wolowelsky, Eduardo (2005). “La sociobiología en cuestión. Sobre el determinismo biológico y la libertad humana”, en M. Miranda y G. Vallejo (eds.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires: Siglo XXI de Argentina editores, pp. 59-73.

EL OLOR DE LAS RUINAS

Atmósferas y espacios de muerte en una ciudad fronteriza

Rodrigo Parrini

Las máquinas, los ritmos y las velocidades se mueven de manera coordinada u opuesta, como si estuviéramos sentados en un vagón de tren viendo cómo las diferentes formaciones entran y salen. La grieta entre esencia y apariencia se suspende ante otras grietas: *un objeto persiste.*

Morton, 2020

El silencio comienza con un fuerte olor.
Jacobo Timerman citado en Taussig, 1987

En abril hace calor, pero no llueve en Tenosique. La ciudad se emplaça a las orillas del Usumacinta, el río más caudaloso de México, y su geografía está atravesada por las aguas: riachuelos, arroyos, pantanos. Agua por todas partes, pero en estos meses de calor una sequedad impregna el aire de la localidad. Las aguas están secándose. La ciudad huele a podrido: una mezcla de comida descompuesta, cadáveres de animales y agua estancada propaga un olor dulzón y tibio, que se cue-la en las narices como si la muerte quisiera advertirnos que anida en cualquier rincón. La ciudad parece descompuesta. No sabemos qué anuncia esa fetidez, en parte orgánica, en parte fantasmal.

¿Los pantanos germinan cuando hay un exceso de agua o demasiado calor? En ellos, también la putrefacción que los caracteriza, se plantea un dilema entre la materia y la intensidad: el olor que cubre Tenosique es un proceso químico y un flujo de aires que se esparcen y crean una atmósfera, que es tanto materia como semiosis. Esos olores interrogan, son fluidos epistemológicos que aseveran que conocemos al oler y que la historia también (se) huele. ¿A qué huele la historia? Debe tener muchos olores, innumerables aromas. Pero en Tenosique, como en la tierra de Hamlet, algo huele mal.

Esos olores son especialmente intensos alrededor de las vías del tren. Las antiguas y las nuevas vías del tren. Cuando las tendieron estaban a las afueras de la ciudad, hoy cruzan por su mitad. Por ahí pasó una de las rutas ferroviarias más importantes de México¹, hasta que la empresa fue desmantelada y privatizada (Instituto Mexicano del Transporte, 1999). El antiguo tren de pasajeros, que iniciaba su viaje en Mérida (Yucatán) y llegaba hasta el puerto de Coatzacoalcos (Veracruz), se transformó, a finales de los años noventa del siglo pasado, en un tren de carga que ocasionalmente se detenía en la ciudad. Un tren fantasma. Hoy, en esos mismos terrenos el Estado mexicano construye un megaproyecto turístico conocido como el Tren Maya.²

1 Este tren recorre desde la península de Yucatán hasta el sur del estado de Veracruz. La parte que nos interesa se construyó en dos etapas: “el 13 de noviembre de 1940 llegó el tren de Campeche a Tenosique y el 18 de junio de 1949 el ramal que venía siendo tendido desde Coatzacoalcos se unió al ramal que continuaba desde Campeche, en el kilómetro 325” (Novelo y Franco, 2011:56). El lugar donde se conectaron ambos ramales se conoce como La Unión (Chiapas). Es un evento que gran importancia histórica, porque, en palabras de estos historiadores, “significó el fin del aislamiento de la península de Yucatán con el centro del país” (ídem.). Ferrocarriles del Sureste fue la primera empresa que administró estas vías. En 1968, al fusionarse con los Ferrocarriles Unidos de Yucatán, surgió la empresa Ferrocarriles Unidos del Sureste (Juárez *et al*, 2021:74).

2 El Tren Maya es el proyecto de infraestructura más importante de la actual administración, por sus dimensiones y costos. Es un ferrocarril que se extiende entre la ciudad de Palenque (Chiapas) hasta la Riviera Maya (Quintana Roo) a lo largo de 1,500 kilómetros. Tiene 7 tramos y 34 estaciones. Será tanto un tren turístico, como de pasajeros y carga. Tenosique forma parte del primer tramo, que abarca desde Palenque hasta Campeche y cubre 227 kilómetros (Fondo Nacional de Fomento al Turismo, 2020). Su construcción ha suscitado críticas de todo tipo, especialmente

Las viejas vías fueron levantadas y donde estuvieron ahora crece el pasto y se acumula el agua. Huele a podrido.

En este texto intentaré describir un estado de inquietud generalizada que concierne al futuro de la localidad. Exploro, si se quiere, un estado de ánimo o una configuración nebulosa de los afectos.³ Los materiales que comparto surgen de una etnografía que realicé en Tenosique desde el año 2006 (Parrini, 2018) y que ha pasado por diversas etapas: hoy mi tema de preocupación son las transformaciones que suscitan los grandes proyectos de infraestructura que se construyen en esa zona. Mi perspectiva intenta trazar una relación entre lo que se conoce y es público, en alguna medida, como los planes de desarrollo turístico que se implementarán a partir de la construcción del Tren Maya y los rumores que comienzan a circular, ya sea directamente vinculados con esa obra o en torno a otros temas que inquietan, como el incremento de la violencia atribuida al narcotráfico.

ecológicas (Casanova, 2021; López *et al.*, 2020; Ortiz, 2021) y socioculturales (Barba, *et al.*, 2019; Barabas, 2021)

3 Laurent Berlant sostiene que “la teoría de los afectos es una nueva fase de la historia de la ideología; el momento del giro afectivo nos retrotrae *al encuentro de lo que se siente con lo que se sabe* y con aquello que impacta de forma novedosa pero también reconocible.” (Berlant, 2020:106) (el destacado es mío). Ese encuentro entre lo que se siente y lo que se sabe es fundamental en este texto: de alguna manera, lo escribo como una “ecografía” de un momento socio-histórico en el que podemos ver “dentro” sin que sepamos, con claridad, que surgirá cuando aquello que anida emerja. Ese proceso no lo podemos discernir sólo mediante intervenciones conceptuales, porque en alguna medida, solicita ser pensado o lo espera. En esa medida, el texto traza algunas relaciones, no necesariamente explícitas, entre concepto y perceptos, siguiendo a Deleuze. El filósofo dice que los perceptos “son paquetes de sensaciones y relaciones que sobreviven a quienes los experimentan” y que, por su parte, los afectos “no son sentimientos, son devenires que desbordan a quien los atraviesa” (Deleuze, 2006:117). La sobrevivencia y el desbordamiento están cercanos a la memoria, pero en este artículo también son prácticas sociales insistentes que trazan una cartografía entre lo que se recuerda y lo que se experimenta. Un percepto, escribe Deleuze, corresponde a “nuevas maneras de ver y escuchar” y un afecto a “nuevas maneras de experimentar” (*ibid.*:141). Diré, escuetamente, que el concepto de espacio de muerte acuñado por Michael Taussig es también un percepto, aunque el autor no lo trabaje en ese sentido. Es decir, es una nueva forma de pensar, pero también otro modo de ver y escuchar. Si fuera un afecto, también correspondería a otro modo (aunque no necesariamente novedoso) de experimentar. De ahí su potencia interpretativa: no solo sus definiciones, sino también su indeterminación o constitución temblorosa, quizás suscitada por el mismo terror al que se refiere.

La ciudad se encuentra en una encrucijada entre las promesas de desarrollo económico y social que abona el Tren Maya y los temores que engendra la violencia. No establezco relaciones causales, porque mi registro es una microfísica de los relatos y las noticias, de chismes y rumores, de percepciones y sensaciones. Me interesa explorar cómo emerge lo que Michael Taussig llama un secreto público: “aquello que se conoce, pero no puede ser articulado” (Taussig, 2010:18). ¿Cómo se puede conocer un proceso histórico sin que, al mismo tiempo, se consiga articularlo? Esa relación entre un conocimiento identificable y una articulación pendiente me parece un intervalo propicio para pensar los vectores de interpretación que genera una comunidad cuando ocurren cambios vertiginosos, muchos fuera de su alcance y su voluntad. En *La magia del Estado*, el mismo Taussig escribe un párrafo sobre el olor que invadía la montaña donde se realizaban todo tipo de rituales para invocar a la *Señora de los espíritus* y al *Libertador*, entre otras presencias, y pedirles favores o milagros: “todo lucía y olía como si estuviera a punto de cruzar la frontera hacia el apocalipsis: el lodo mezclado con la mierda, el sudor rancio, la podredumbre” (Taussig, 2015:83). Taussig capta esa frontera apocalíptica en ese lugar donde “se convoca a los muertos para usarlos en provecho del Estado” (*ibid.*:15). Aunque Tenosique no fuera precisamente *una frontera apocalíptica*, ha sido letal para muchos migrantes que transitan por ella; acumuló decenas o cientos de muertes (narradas, no estadísticas) durante la pandemia de COVID-19 y, según los relatos de muchos de sus habitantes, la violencia se ha intensificado.

Pero, esos muertos, reales o imaginados, ¿son de *provecho*?, ¿alguien los invoca o los usa?, ¿tienen alguna relación con el Estado?

Durante una visita que realicé recientemente a la localidad fui con unos amigos a una cantina. En una de las mesas estaba sentado un hombre joven; me contaron que había estado preso varias veces y que se dedicaba a “vender droga”. En su mesa había tres mujeres que, según mis amigos, eran trabajadoras sexuales (en su lenguaje “putas”). Uno de ellos me comentó que “el chavo había aparecido” hace poco,

en una página de Facebook que difunde noticias sobre el municipio, en una lista de personas que matarían si no huían. A varios de los mencionados los habían asesinado. Pero ese “chavo” que estaba bebiendo en una mesa y que contestaba cada cierto tiempo el celular, bailaba con sus comensales y, posteriormente, iba al baño, había “aparecido” como *muerto* en una lista pública. Si bien su “destino” se conocía, no se lo podía asimilar, como los secretos públicos de los que habla Taussig. Esa tensión entre una amenaza real y la distensión de sus acciones me resultó sorprendente. Pero quizás lo era más que el muerto anunciado estuviera vivo y que, en este caso, los aparecidos no regresaran de la muerte, sino que procedieran de la vida misma. Acá se “convocaba” a los vivos, para convertirlos en muertos, después de advertirles su suerte venidera. Quién los convoca es un misterio (público).

No es muy distinto el destino del tren. Cuando comenzaron las obras del Tren Maya dejó de circular el tren de mercancías y los migrantes que se alojan en la ciudad ya no pudieron viajar en él hacia el norte del país. Después levantaron las vías y, posteriormente, demolieron la estación de trenes que era desde hace años un edificio en ruinas. Ese edificio constituía el vestigio más importante del antiguo tren de pasajeros que cruzó la localidad y que fue fundamental para su desarrollo. De pronto, aunque sin anuncio, todo desapareció.

Este texto está escrito con materiales de este tipo: rumores, afectos, pérdidas; una memoria que se disipa con las personas que han muerto recientemente. Expongo una colección de fragmentos cuya totalidad, si es que existiera, desconozco y creo también desconocen los habitantes de la localidad. Me parece relevante acercarnos a este momento singular en el que elementos importantes de la vida social de Tenosique y de la memoria colectiva (el tren, en este caso) desaparecen y emergen otros en los que se entrecruzan el temor y la esperanza: una obra de infraestructura que promete transformar muchas de las coordenadas sociales y económicas locales y una sensación de peligro creciente.

Una lectura que quisiera proponer es que ese entrecruzamiento entre olores que parecen emanar de la naturaleza y el abandono de

las infraestructuras y los espacios habitados por humanos y los procesos de cambio que experimenta la ciudad conforman atmósferas. Las atmósferas no pertenecen a las personas ni a las cosas, sostiene Gernot Böhme, sino a una constelación de relaciones entre ellos, que no pueden dirimirse mediante oposiciones como objetivo/subjetivo (Böhme, 2017). Es la ambigüedad lo que las caracteriza, dice Anderson (2009). Hay algo que converge en ellas, pero que nunca se clausura; esta distinción entre una densidad y una apertura compartidas, que se despliega en ambientes sociales y materiales, que involucra espacios y lenguajes, hace de la atmósfera un concepto adecuado (en su insuficiencia) para investigar el espacio de muerte que surge en estas encrucijadas históricas. Si bien sigo a Michael Taussig en su elaboración del concepto, me interesa preguntar cómo se conformará, antes que interrogar cómo ya lo ha sido.

Por eso quizás primero captamos el olor de la historia, antes que su decurso o su significado. Ese olor que se esparce en la atmósfera de Tenosique contiene tanto muerte como futuro. La muerte se desprende de las materialidades en descomposición que se entremezclan con las condiciones climáticas. El futuro de la incertidumbre, en la que se juegan tanto los cadáveres reales o imaginados como las nuevas infraestructuras de transporte y comercio. Muerte y economía están intensamente vinculados, sostiene Taussig (1987, 2015, 2020). Y en ese itinerario entre la violencia y la ambición, aparece la podredumbre como fenómeno biológico, pero también como experiencia moral.

Yo sugiero que es eso lo que se huele en Tenosique, una imbricación entre la esperanza y el temor; entre la precariedad y el derroche.

Para recrear las atmósferas, mi metodología será intercalar descripciones etnográficas relacionadas con las transformaciones de las infraestructuras ferroviarias, que provienen de entrevistas a trabajadores de la extinta Ferrocarriles Unidos del Sureste, conversaciones con distintos amigos y personas de la ciudad, noticias de sitios web locales, con una serie de hechos relatados sobre la violencia, que no

puedo desmentir ni confirmar y narraciones de migrantes centroamericanos que cruzan por Tenosique.

Este texto es una bitácora de una investigación en curso y en él intercalo los materiales que provienen del trabajo de campo reciente sobre memoria de los trenes con otros que abordan el tema de la violencia en la localidad y que he reunidos durante varios años.

Un tren descompuesto

Durante este año hemos realizado tres visitas a la ciudad para entrevistar a ex trabajadores de los ferrocarriles. Intentamos reconstruir una memoria social del tren que se vinculara con los paisajes desaparecidos que surgían de la interacción entre las máquinas, las personas y los espacios. Las vías hoy son parajes deshabitados, pero fueron lugares con una actividad social intensa y significativa, especialmente en torno a la estación de trenes de Tenosique, que fue demolida unas semanas antes de nuestra visita para dar paso al nuevo tren turístico. El último edificio de la red ferroviaria que cruzaba la ciudad acababa de desaparecer. Pero nuestros entrevistados la seguían viendo, como se observan los fantasmas y los recuerdos, en un intervalo imaginario entre el tiempo y la materia. La estación fue demolida por un buldócer, un pequeño edificio ya en ruinas desde la última década del siglo pasado. Algunos entrevistados vivían frente a las vías, en las casas que, en los años cincuenta, construyó la empresa de ferrocarriles, hechas de piedra y con de techos altos. Por las ventanas de sus casas se observa la hierba que crece y algunas máquinas que trabajan en la nueva construcción estatal.



Imagen 1. Estación de trenes de Tenosique (Rubén Figueroa, 2016)

Antes vieron el tren de pasajeros y después el de mercancías que utilizaron los migrantes centroamericanos para avanzar en su viaje hacia el norte de México. Tenosique es una localidad fronteriza y la ciudad se encuentra a 60 kilómetros de Guatemala. Ha sido el inicio de muchos viajes y el fin de otros. Desde esas ventanas podíamos atisbar las huellas, pero también el vacío. Constatamos, junto a los entrevistados, que algo estaba desapareciendo, pero que también algo surgía. Sin embargo, en ambos casos, falta explorar qué; los objetos y las imágenes producen una eclosión entre destrucción y construcción; una tensión entre pasado y futuro, pero también algo así como una ajenidad con la que se habitan los espacios vaciados del presente y los lugares prometidos del futuro. Las entrevistas fueron, en esa medida, conversaciones casuales *en* y *con* esos deslindes: una interrogación a la memoria, pero también una exploración de los deseos.

Luis, que trabajó 25 años como mecánico de trenes, estaba sentado en una silla a las afueras de su casa, entre la puerta de entrada y la reja. Miraba hacia las vías, narraba espacios que habían estado frente a nosotros (el taller mecánico en el que reparaban las locomotoras y los vagones) y donde ahora había casas a las orillas de una calle. Le

preguntamos, en algún momento de la entrevista, qué pensaba del Tren Maya y nos respondió “ese proyecto nació descompuesto”, pero en seguida rectificó y nos dijo que se refería al tren Chiapas-Mayab, es decir, al tren privado de mercancías que reemplazó al tren estatal de pasajeros a mediados de los años noventa. Quizás fue un lapsus, pero quiero retener la respuesta: “nació descompuesto”. El olor que se percibía en la ciudad coincidía, de manera fugaz, con la visión de un trabajador de ferrocarriles que no alcanzó a jubilarse de la empresa estatal porque fue “liquidado”, en sus palabras, antes de cumplir con los 30 años de trabajo que exigía la ley.

¿Cubría Tenosique el olor de las ruinas?, ¿podrían los nuevos proyectos de infraestructura, las pujantes promesas de modernización, oler a descompuesto cuando recién se estaban construyendo? El olor de las ruinas surge en este intersticio entre la desaparición material de un mundo y la aparición de uno “nuevo”. Gastón Gordillo destaca que las ruinas son “configuraciones socio-históricas [...] componentes intrínsecos de cualquier geografía y sitios constituidos por relaciones sociales y campos de poder más amplio” (Gordillo, 2015:28). En esa medida, las ruinas pueden leerse como “procesos socio-espaciales dinámicos que pueden convertirse en sitios de impugnación del significado del pasado y sobre los cuales los actores sociales proyectan variados y a menudo contradictorios imaginarios y memorias” (*ibid.*). En este caso, las ruinas han desaparecido y con ellas sus configuraciones socio-históricas. Antes de la construcción del Tren Maya, la estación de trenes era un edificio “en ruinas y abandonado”, a decir de la gente. En las entrevistas surgía como un lugar de nostalgia con un gran poder evocativo, en el que se proyectaban los imaginarios contradictorios y las memorias, de las que habla Gordillo. Cuando la demolieron, se transformó en una ruina a la que podemos acercarnos en “su reconfiguración vital”, en palabras de Anne Stoller (citada en Gordillo, 2015:28). Dicha reconfiguración surge de la destrucción, como si solo la muerte activara estas memorias. Gordillo indica que “el espacio contiene en su mate-

rialidad historias comprimidas –que son– el resultado de formas de destrucción y ruptura” (*ibid.*).

Quizás la demolición de la antigua estación de trenes produjo la descompresión de esas historias y su disolución en las atmósferas locales, en las que se escuchan (aún) los lamentos, pero también las afirmaciones jubilosas que creen que la destrucción es un modo de instituir la promesa, para convocar el desarrollo que se levantará sobre las ruinas recién demolidas-inauguradas.

¿Dónde estaría, en este caso, la vitalidad reconfigurada que menciona Stoller?, ¿en las ruinas que emergen no de la destrucción material sino de la devastación afectiva o en las nuevas infraestructuras que se construyen donde ellas estuvieron, transformado esos parajes en cementerios? De forma quizás imperceptible aquí está en juego la muerte y sus espacios, pero de una manera distinta a la propuesta por Taussig. En los textos del antropólogo la muerte constituye al espacio y es forzoso el terror para conformar un territorio; en este caso, es el espacio el que hace emerger la muerte: es necesaria la destrucción para que se esparza el terror, su devastación para que las historias comprimidas empiecen a circular y a disiparse. Más adelante, leemos otras historias como estas, en las que el espacio permite realizar una cartografía de la muerte.

El tren desaparecido y el que está en construcción son esbozos: mediante la memoria podemos aproximarnos a uno y a través de algunas percepciones y esperanzas al otro. No se trata solo de infraestructuras o de proyectos estatales de desarrollo, están en juego formas de vida, temporalidades, paisajes, afectos. Si la memoria tuviera algún olor, ¿cuál sería? En varias entrevistas, tuve la sensación de que percibía el aroma del aceite de los motores de las locomotoras; quizás por la cercanía corporal con los entrevistados o mi interés en observar sus manos. Una memoria con olor a aceite. Los entrevistados sentían con mucha intensidad las imágenes que generaban sus relatos: durmientes, cables, postes, vagones, asientos, telégrafos, rieles, lluvia,

sonidos del tren que llega o parte, gente aglomerada antes de subir o bajar. Maletas, mercancías, comida. Una memoria sensual.

Tirar el pasado para abrir el futuro

La estación estorbaba el paso del Tren Maya, pero también su promesa. En alguna medida, el proyecto no se construye en la ruta del antiguo tren, aunque en algunas partes la siga, sino *encima* como si tuviera que aplastarlo y hacerlo desaparecer completamente. La novedad de un tren se levanta sobre el olvido radical del otro. Quitar sus huellas, los últimos vestigios para dejar el futuro no como algo que surge entre aquellos restos, sino como una novedad absoluta.



Imagen 2. Restos del antiguo tren (Nirvana Paz, 2022)

En Tenosique, parecen decir los encargados del proyecto, nunca hubo tren, pero sí lo habrá en lo venidero. Estas ruinas: ¿aspiraban a

la posteridad? No. Más bien, se sostuvieron durante décadas como espacios indecibles: no eran ya el tren que marcó la vida del lugar ni uno nuevo que la renovará. Y el Tren Maya profundiza esa situación: pasará por encima de la ciudad, a través de un largo puente, como si no quisiera tocar su tierra.⁴ La evita, elevándose. La demolición de la estación de trenes es tanto la culminación de un proyecto ferroviario que unió la ciudad con otros lugares del país como el inicio de otro que evita la ciudad para atravesarla. Un tren en el aire, que quizás cree una atmósfera de modernidad o progreso, pero que también será la evidencia de la exclusión radical de esta localidad. Un progreso que pasa por *encima*, que se ve desde arriba y transita sin detenerse. Contra las aspiraciones locales, el tren desplaza el desarrollo o sus esperanzas a las “afueras”, ya sea la nueva estación de trenes que se construye en Boca del Cerro⁵, a las orillas del río Usumacinta o en Reforma⁶, que conecta con “ruinas” mayas, como dice la gente. Las ruinas no están en la ciudad, porque todo se ha demolido, salvo algunas casas antiguas (según los decires locales), sino en los alrededores, en el “mundo maya”. Las ruinas son arqueológicas, no contemporáneas. Como dije antes, la estación de trenes, a pesar de haber sido determinante en la vida local, no era una ruina ni un monumento: era un edificio abandonado. Las ruinas mayas son los testigos de la historia de la localidad, una historia que se pierde en la selva.

El Estado tira la estación que alguna vez levantó y construye un tren elevado. Para crear las infraestructuras de la promesa, borra su propia huella. Quizás se repita la historia y un presidente de la República inaugure la nueva estación, en las afueras de la ciudad, como

4 Por ahora, lo más visible de su construcción dentro de la ciudad son unos enormes pilares que sostendrán el tren elevado.

5 Es una comunidad ubicada a las orillas del río Usumacinta donde empieza el valle que se extiende hasta el océano Atlántico. En esa localidad, justo al terminar el cañón de río que viene desde Chiapas, se levante el Puente de Boca del Cerro, que unió la parte sureste de México con el resto del país.

6 Es una zona del municipio donde hay vestigios mayas.

Miguel Alemán lo hizo, en 1950, con la estación y el puente recién construido sobre el río Usumacinta.

El nuevo tren es un vehículo que atraviesa la historia gloriosa de las ciudades mayas y la presencia magnífica de la naturaleza. Por la ciudad pasará a toda velocidad, porque “no hay nada que ver”. No tiene valor turístico. El cañón del Usumacinta, las ruinas de Reforma, los vestigios de Pomoná⁷; son los alrededores los que interesan a este proyecto turístico. El tren antiguo se detenía en la ciudad que era el nodo que conectaba Campeche y Yucatán con Villahermosa y Veracruz. La ciudad creció dividida por las vías. Cuando construyeron la estación estaba a sus afueras, cuando la demolieron estaba rodeada por ella. El Tren Maya vació la ciudad del tren, que se desplazó a las orillas maravillosas del relato turístico. Palenque, las ciudades mayas de Guatemala, los restos que aún cubren la selva. Una mitología de las ruinas, una promesa arqueológica.

El tren se elevará sobre las vías que alguna vez demarcaron la tierra. Pero en ellas no solo merodeaban los últimos rastros de los trenes de pasajeros, sino con mucha mayor intensidad y actualidad los trenes de mercancías. En ese trayecto se subieron al tren los migrantes. Los convoyes se detenían por algunas horas y enfilaban lentamente hacia Palenque. El tren elevado evita esa historia, como si quisiera eludir la materialidad de esas relaciones mercantiles y migratorias y sus transformaciones. El turismo podrá conocer las ciudades mayas del siglo IX, pero no las ciudades contemporáneas. Al menos no Tenosique. El proyecto ruraliza el desarrollo mediante un tour por sus espacios y sus ruinas. La modernidad del tren contrasta con la antigüedad de sus entretenimientos. El tren del futuro viaja hacia el pasado. Y es en ese trayecto donde tendríamos que ubicar el desarrollo que se promete. En algún sentido, la promesa es una forma de volver hacia el pasado para transfigurar el futuro. Para Tenosique el

7 Pomoná es un sitio arqueológico, ubicado a las orillas del río Usumacinta que “fue un centro político de un reino importante durante el Período Clásico Tardío Maya (ca. 600 al 800 d.C.)” (Anaya, 2004:3).

problema es su presente: el futuro elevado sobre sus calles y el pasado anulado en sus suelos.

¿Leeremos ese espacio entre la memoria arrasada y el futuro elevado como el lugar donde se interroga al presente, es decir, al progreso?, ¿surge ahí, en ese hiato material y simbólico, el espacio de muerte que podemos atisbar, siguiendo a Taussig?



Imagen 3. Construcción del Tren Maya (Nirvana Paz, 2022)

Un cadáver anunciado

En su libro *Los muertos y el periodista*, Oscar Martínez narra la historia de Rudi, un adolescente salvadoreño integrante de alguna pandilla, que sobrevivió a la matanza de sus compañeros por parte de la policía. Como sobreviviente se había transformado en testigo y, por lo tanto, en un peligro para los asesinos que debía ser eliminado. Martínez narra su relación con ese muchacho y una serie de aconte-

cimientos que se tradujeron no solo en el asesinato de su “informante” sino de dos de sus hermanos que intentaron salvarlo. Pero sobre Rudi, Martínez dice que con o sin su intervención la policía lo habría asesinado, como efectivamente lo hizo. Su libro puede entenderse como un viaje desafortunado y enloquecido por el periodismo en el país más violento del mundo, una especie de confesión íntima y política de su trabajo, una etnografía de su ansiedad y desesperación.

En la interpretación que hace Martínez de esos eventos dice que Rudi era un cadáver antes de estar muerto. Leí su libro después de ver, en la cantina de Tenosique, al hombre que había sido amenazado en Facebook, pero al hacerlo comprendí con mayor precisión el desconcierto que sentí al verlo vivo, pudiendo estar muerto. Ese traslape entre la muerte anunciada y la vida efectiva me pareció especialmente perturbador. Pero no se trata solo de mis sensaciones. Esa espera de la muerte, las amenazas, el control de los destinos que empieza en una web y termina en un cadáver, hay que leerlos como rasgos de ciertas relaciones sociales. La violencia no es nueva en la localidad; abundan las historias de asesinatos, amenazas y agresiones; pleitos entre familias, especialmente en las localidades rurales del municipio. Los habitantes de algunos lugares son reconocidos como “bravos y peleoneros”. Alguna vez me comentaron que *antes*, sin determinar cuándo, una fiesta que se preciara terminaba con un muerto o un herido. La violencia formaba parte de las gramáticas de la convivencia.

Pero en este caso se delineaba algo distinto: un proceso de *limpieza*, realizado por actores desconocidos, pero con suficiente poder para ejecutarlo. Los asesinatos son acompañados por una serie de rumores. Algunas personas que aparecen en esas listas han huido, pero el hombre de la cantina no; aunque es conocido, me dicen, como narcomenudista. En Tenosique hay una atmósfera distinta; eso percibí al regresar a la localidad después de varios años de ausencia: tiendas de cadenas comerciales; una ciudad que parece crecer, pero que ha perdido la intimidad; muchos migrantes que esperan respuestas a sus solicitudes de refugio, entre ellos un número importante de haitianos

que viven en cuartos y que caminan por las calles en grupo. A partir del año 2014, la ciudad entró en una dinámica de globalización, motivada por los flujos migratorios que transitan por ella. Desde su fundación, el 2011, el *Hogar-Refugio para Personas Migrantes La '72* atrajo a activistas, periodistas, investigadores; posteriormente, llegaron las organizaciones no-gubernamentales (Médicos sin Fronteras, Asylum Access, Cruz Roja) y los organismos internacionales (AC-NUR, OIM). Un número creciente de extranjeros que trabajan en los sistemas humanitarios comenzó a vivir en ella. Aparecieron reportajes en diarios como el *New York Times* o *The Washington Post*, o en cadenas como la BBC o CNN, sobre los movimientos migratorios.

Pero esa visibilidad inusitada estuvo motivada por los migrantes y ellos por el tren. Ahora, cuando se levantaron las vías y el tren ya no transita, los migrantes escasean o se mueven por otras rutas y de otras maneras. Podemos suponer que hay redes complejas que hacen de estas movilidades un negocio redituable: una economía de la migración en las que las redes criminales se entrecruzan con formas de humanitarismo.

¿Son estas las coordenadas en las que se conforma un espacio de muerte? En torno al tren que utilizaron los migrantes para viajar siempre hubo peligro: asaltos, accidentes, secuestros. No solo en Tenosique, en toda la red ferroviaria de México. Pero el tren de pasajeros y carga que recuerdan los trabajadores entrevistados fue un espacio de sociabilidad amable. La memoria que ellos despliegan es fundamentalmente luminosa: amistades, amores, fiestas, vacaciones, novedades, solidaridad; estas son las palabras que utilizan. La liquidación de la empresa fue, literalmente, una muerte social. Algunos de nuestros entrevistados lloraron al recordar; otro nos dijo que muchos de sus compañeros “murieron de tristeza”. No solo fue la privatización, sino la transformación de un espacio con una vida social y afectiva muy intensa y significativa en otro baldío y agreste. Un lugar de encuentros se convirtió en otro de amenazas y huidas.

En *La magia del Estado*, Taussig escribe que el espacio de muerte “no se trata de la vida después de la muerte [...], sino más bien, del

límite de la vida” (Taussig, 2015:18). Es este límite el que se insinúa en la historia de las muertes anticipadas, pero también del tren destruido. Se trata, en un caso, de *limpieza* social; en el otro, de *liquidación* económica. Mi hipótesis es que en ambos el tren ofrece las explicaciones que dilucidan las circunstancias contemporáneas. Por eso es importante el ejercicio de memoria que hemos realizado con los trabajadores ferroviarios; de alguna manera, la potencia de la memoria apunta a la actualización de modos de vida que, si bien han perdido fuerza o se han desdibujado, no han desaparecido completamente. Sin embargo, muchos de quienes los vivieron están cercanos a la muerte. Hablar del tren fue acercarse a la muerte y, a la inversa, hablar de la muerte es, de alguna manera, aproximarse al tren. Creo que ese es el límite que Taussig menciona cuando describe el espacio de muerte: un límite de la vida.

En ese mismo libro, Taussig escribe que dicho espacio

se trata de una presencia distorsionada: una presencia con ojos desorbitados y sumamente peligrosa, por estar llena de seres contrahechos, de esos amputados de la historia que sólo buscan una corporalidad sustancial para actuar y reincidir y que, de este modo, hacen estallar los diques de la memoria. (2015:18-9)

En estas coordenadas, los amputados a los que se refiere Taussig son sujetos reales que han perdido parte de sus cuerpos en accidentes vinculados con el tren.⁸ Amputados de la historia que hacen estallar los *diques de la memoria*. ¿No merodean por la ciudad algunas de esas “presencias distorsionadas”? ¿basta con quitar las vías para evitarlas? Muchas entrevistas se realizaron en casas desde donde se podían observar las estructuras en construcción del Tren Maya. El acto de producir una memoria, pero también de “romper sus diques” era

8 Para profundizar en este tema véase Luisa Alquisiras (2020) y Samuel Rivera (en prensa).

consecutivo a las acciones de levantar las nuevas infraestructuras ferroviarias estatales. Si trazáramos una similitud prudente, podríamos decir que también los trabajadores eran amputados de la historia; si bien no lo eran sus cuerpos, al parecer, sí sus vidas.

¿Cuál será la *corporalidad sustancial* que buscan para *actuar y re-incidir*? No la hemos identificado, tampoco sé si existe alguna. Pero habrá que preguntarse si los *amenazados* y los *liquidados* comparten una búsqueda aún secreta en la que intentan encontrar sus cuerpos.

Agrimensura de los límites: la soberanía y la herida

El día en el que el nuevo embajador de los Estados Unidos en México visitó la frontera de Tenosique con Guatemala, asesinaron al Cachorro, un joven de clase trabajadora de esta localidad. La visita del embajador fue noticia en los medios de comunicación nacionales y era la primera vez que un funcionario de ese nivel recorría esta zona fronteriza (U.S. Mission to Mexico, 2021). Sobre la muerte de El Cachorro se publicaron fotos en Facebook y circularon algunos rumores.

¿Emerge un espacio de muerte entre el cuerpo del embajador y el del joven asesinado? El representante estadounidense estuvo unas horas en Tenosique y fue, como un agrimensor de las soberanías, a observar la frontera con sus propios ojos, llevó su cuerpo *al límite*.

Cuando un migrante entra por El Ceibo, uno de los pasos fronterizos de esta zona, debe caminar a pie hasta la ciudad de Tenosique. Son 60 kilómetros y, habitualmente, tardan uno o varios días. Pero esto depende de su estado físico y de lo que suceda durante el trayecto. También de las condiciones climáticas, porque en verano las temperaturas pueden superar los 40 grados. Muchos migrantes llegan al Hogar-Refugio La '72 con los pies llagados, deshidratados y hambrientos. Cuando los migrantes caminan por esa carretera: ¿siguen su propio trayecto o recorren los itinerarios que abre la historia, las condiciones de pobreza, las vulnerabilidades sumadas de sus cuerpos

y sus vidas, las desigualdades estructurales? ¿Qué tiempos son esos: los del presente o los del pasado?, ¿los tiempos del futuro o tiempos ignotos que no pueden alinearse en esas coordenadas?

La carretera asfaltada que une El Ceibo con La '72 fue construida el año 2009, como parte de los planes de infraestructuras de lo que se llamó el Plan Mesoamérica, que contemplaba el mejoramiento de las redes de transporte de la zona.⁹ El Ceibo se conectó con La Libertad, capital del Departamento de El Petén, en Guatemala y esto facilitó los movimientos migratorios.

El desgaste de los cuerpos migrantes no se debe solo a sus viajes, sino a la explotación laboral, la comida escasa, la violencia social que los rodea. Sus pies llagados son la historia llagada, la desigualdad hiriente, la explotación expuesta. Si nos aproximamos a esas heridas, no solo vemos la superficie dañada de los pies, también las sedimentaciones por las que han caminado: tratados de libre comercio, pobreza intensificada, corrupción estructural, impunidad, nuevas infraestructuras, discursos de derechos humanos, leyes, organismos internacionales, políticas de seguridad.

El embajador regresó sin heridas visibles a sus dominios; los migrantes siguen su camino, para lo cual siempre deben llevar sus cuerpos *al límite*: a los límites de la sobrevivencia y el desgaste, a los de la vulnerabilidad y la desposesión.

El Cachorro cayó al suelo, también al asfalto. Su cadáver es próximo a los pies llagados de los migrantes. Son cuerpos heridos, irremisible u ocasionalmente.

“El espacio de la muerte es preeminentemente un espacio de transformación, a través de la experiencia de la muerte, la vida, a tra-

9 Cuando se inauguró el puente fronterizo, Felipe Calderón, entonces presidente de la República mexicana, declaró: “Hoy, con la inauguración de este Puerto Fronterizo El Ceibo y con la Carretera Lagunitas-El Ceibo, avanzamos en la estrategia de la integración de Mesoamérica, en el Proyecto Mesoamérica, porque estamos, no con discursos, sino con hechos, con energía eléctrica interconectada y con carreteras construidas, conectando y hermanando más que nunca a Mesoamérica y a Guatemala y a México” (citado en Parrini, 2018:329).

vés del miedo, la pérdida del propio yo y la conformidad con una nueva realidad, o a través del mal, el bien”, escribe Taussig (1987:9). Podemos atisbar los espacios que esbozamos como espacios de transformación, aunque en un sentido distinto al que plantea Taussig: el tren de mercancías se transforma en el tren turístico; la frontera de México con Guatemala se convierte en una “sucursal” de la frontera sur de los EEUU; el Cachorro es ahora cadáver; el embajador, un vigía. Los migrantes, cuerpos desgastados y en desgaste; viajes que podrían caber en las páginas sobre el Putumayo de Taussig. Es importante notar que aquí, en estas coordenadas de persistencias, cambios y repeticiones, yacen, como dice Taussig, “antiguas lógicas culturales de significados complejamente estructurados -estructuras de los sentimientos- cuya base descansa en un mundo simbólico y no en uno racionalista” (ibid.:19). Yacen junto al cadáver del muchacho o a los cuerpos cansados de los migrantes. Podríamos intuir “yacimientos” turísticos, que serán explotados como las minas o como otros territorios (la Riviera Maya, por ejemplo) mediante las infraestructuras, las conexiones y la violencia.

El tren, en ese sentido, es el límite u otro límite. El Tren Maya se levanta sobre el tren de mercancías y este sobre el de pasajeros para trazar líneas de conexión (o conectividad, si recurrimos al lenguaje técnico de las infraestructuras) que se fundamentan en la expulsión de unos cuerpos (los migrantes, en primer lugar) y su reemplazo por otros (los turistas, ante todo).

¿Qué hacía el embajador en esa zona de la frontera?, ¿fue a inspeccionar lo que sucedía en ella? Parece que ese funcionario hizo un *acto de presencia*, su visita es un mensaje que resalta la importancia para el gobierno de los Estados Unidos de lo que allí está sucediendo.

Pero el asesinato del Cachorro también puede ser leído como un *acto de presencia*, aunque de otro orden, porque si los rumores fueran ciertos, un grupo rival de narcotraficantes sería el responsable de su muerte. El mismo día dos *actos de presencia*, aunque disímiles entre sí. Lo importante es que algo se intenta decir y asentar: la vi-

gilancia política de la frontera sur de México o el dominio sobre un territorio y sus movimientos.

Recordemos que Taussig dice que el espacio de muerte conforma “una presencia distorsionada”, llena de *seres contrahechos*, amputados de la historia, que buscan una *corporalidad sustancial* y que hacen *estallar los diques de la memoria* (Taussig 2015:18-9). Esas presencias surgirán a la sombra del cuerpo del embajador, como los fantasmas de los migrantes encaramados en los trenes podrían inquietar a los turistas sentados cómodamente en los vagones del nuevo tren. ¿No es este un momento de retruécanos, en el que las *presencias* se torsionan y distorsionan para dibujar un nuevo paisaje político en el que el lujo convivirá, a las orillas de la miseria, con la desposesión y el abandono? La historia se escribe mediante esa coreografía de cuerpos llagados o asesinados, expuestos o protegidos; entre el cuerpo del soberano y el de los nuevos expulsados.

¿Podremos leer el Tren Maya como “un monumento a la violencia fundacional”, en palabras de Taussig (2015:96)? Tenemos el diseño estatal no solo del tren sino de una retórica; sus modos de trazar una memoria; la relación tensa y carnavalesca entre los orígenes y los devenires; la mezcla entre cemento y selva, líneas férreas y corrientes de agua, turismo y pobreza endémica. Al parecer nada ofrece un cambio sino una ratificación: el espacio de muerte se expande entre los vagones, los hoteles, las ruinas y los pantanos. El Estado vuelve a *fundar* su violencia mediante estas pirámides horizontales, toscas y grises, sin otros dioses que no sean el dinero y la voracidad. Si quedara alguna duda, el nuevo tren es construido por militares y sus ganancias (si las tuviera) servirán para pagar sus pensiones (Morán Breña, 2022; Carillo, 2022). Aseguran su futuro a través de una referencia superficial a los pasados gloriosos que amparan la mediocridad del presente; la grandeza (arqueológica) que contrasta con la miseria multitudinaria.

“Al mirar al pasado hacia adelante, la revelación de la muerte crea una extraña dimensión espacio-temporal” (Taussig, 2015:98). Sí, ese es el gesto del megaproyecto: mirar el pasado hacia adelante, cercano

al del embajador que observa y ratifica la soberanía en sus límites. Antes dijimos que en las coordenadas que investigamos, es el espacio el que “crea” la muerte y no esta al espacio. ¿Estamos ante una *extraña dimensión espacio-temporal*? La poética estatal de la que habla Taussig en *La magia del Estado*, establecida a partir de “la guerra anti-colonial y mezclada con triunfalismos apocalípticos” (*ibid.*), adquiere aquí características singulares, porque levanta un teatro (el tren) destruyendo otros (la naturaleza) para imponer los artificios de un museo móvil que destroza y atraviesa las capas históricas y ambientales que rodean los restos de mundos culturales y materiales milenarios para hacerlos entrar, a la fuerza, en la actualidad evanescente del turismo. La extraña dimensión espacial-temporal es la ruina-resort, el museo-mall, el anacronismo de alta velocidad. Entre las obras del proyecto faraónico, especie de ejercicio agónico de unas soberanías menguantes, se configura esa mirada “al pasado hacia delante”. Por eso es tan relevante la visita del embajador estadounidense, porque no sólo *pasa revista* a la frontera sur de sus propios dominios, también supervisa, de manera indirecta, “las obras del Tren Maya”, como si su visita revelara las intenciones solapadas por la retórica del desarrollo y el nacionalismo. No necesita decir nada, porque su presencia basta.

Sin embargo, el cadáver del Cachorro tirado en alguna calle de Tenosique, expuesto y, también, insignificante, traza otras coordenadas entre las nuevas pirámides, los agrimensores contemporáneos del poder del Estado, y las formas de desposesión y violencia. En su cuerpo se reorganizan los flujos materiales y simbólicos de la violencia fundacional, de la que habla Taussig. En este caso, no se necesitan posesiones, sino lo contrario. La magia del Estado, escribe Taussig, “no se funda sólo en el espacio de muerte [...] sino, de manera mucho más siniestra, en diversas combinaciones de un miedo y un absurdo inarticulable que une a la muerte y a los niños” (2015:137). No debe ser casual, entonces, que el joven asesinado se apodee El Cachorro.

Algo debe podrirse. Benjamin dice de la policía: “su poder carece de forma, del mismo modo que su presencia es fantasmal, imposi-

ble de tocar” (citado en Taussig, 2015:140). Allí donde “la violencia y la razón se funden” encontramos fantasmas e imágenes y “*sobre todo, intangibilidad nauseabunda y amorfa*” (*ibid.*:141). Taussig habla de una espectralidad podrida. Los cadáveres tirados en alguna calle se pudren. ¿De esta intangibilidad nauseabunda y amorfa están colmadas las atmósferas en Tenosique? Para controlar el paso de migrantes, pero en las mismas fechas en las que se comenzó a construir el Tren Maya, se instaló un cuartel de la Guardia Nacional, la nueva policía militar que creó el gobierno que promueve esa obra. Infraestructuras, policía, violencia, la trinidad estatal que despliega su poder en estos parajes.

Las moscas

With these works, what I'm trying to say
is that truth is in the terrible inseparability of things:
in this cloud, the thickness of this atmosphere

(Lawrence Abu Hamdan, *One long crime*)

A pesar de que muchas de las conversaciones se realizaron a las orillas de un tren que durante dos décadas solo transportó mercancías, al que se subían los migrantes, cuando les preguntamos a nuestros interlocutores por esa etapa pocos dijeron algo. Es como si entre la liquidación de la empresa estatal y el momento actual, cuando se levanta el Tren Maya, hubiese un hiato en la memoria. Un tren fantasma que pasaba frente a sus casas. Físicamente es imposible que no hayan visto a los migrantes subirse a los trenes o ir colgados de ellos. Pero el relato es también un itinerario por las heridas. Las liquidaciones devastaron las subjetividades de los trabajadores y produjeron un

efecto “traumático” que, siguiendo a Didi-Huberman (2004), confirma el impacto de la experiencia antes que negarlo.

En sus memorias, el tren en el que viajaron los migrantes está ocluido. Sin duda alguna, todos lo conocieron, pero con igual certeza muchos lo niegan o lo eluden. En los relatos hay una fisura. Esa ausencia contrasta con la precisión con la que muchos rememoraron su relación con la empresa: por ejemplo, mencionaron con exactitud el día, el mes y el año cuando empezaron a trabajar o dejaron de hacerlo. Hablaron con lujo de detalles, por así decirlo, de lo que hacían, contaron anécdotas, recordaron colegas fallecidos, reconstruyeron espacios. Sus narraciones podían remontarse, en algunos casos, a hechos ocurridos hace setenta años. Las memorias de largo plazo eran muy precisas; pero las más próximas difusas. Es como si una conciencia del mundo comenzará a menguar al aproximarnos a los momentos contemporáneos. Solo el Tren Maya la reavivaba. Pero las lecturas que desplegaron los ferrocarrileros sobre el nuevo tren se basaban en la experiencia del tren desaparecido. El Tren Maya fue leído como una *resurrección* del tren de pasajeros. Hay zonas “que están más allá de la memoria”, escribe Taussig (2015:100).

Quizás hay una distancia entre los datos que consideramos que existen (los migrantes en el tren) y los que se registran o se crean. Pero ¿es un espacio de muerte una zona de evidencias, de saberes precisos o de imaginaciones que emergen y se disipan, de memorias quizás sombrías? Al preguntar por los migrantes, su presencia borroñada y ocluida confirma su tránsito, pero también lo niega.

Para comprender los espacios de muerte hay que mirar las geografías dislocadas y los paisajes confusos. No será la claridad la que resuelva estos estados y estatus liminales que se repiten con intensidad. El Hogar-Refugio está a menos de 300 metros de las vías del tren, en un descampado, rodeado de maleza. En la dinámica cotidiana, la llegada del tren era importante; a lo lejos se escuchaba su sirena y quienes conocían su sonido podían distinguir si venía del sur o del norte. En el primer caso, muchos migrantes tomaban sus mochilas y

corrían hasta las vías para subirse a él, si llegaba a detenerse cerca de la estación. A diferencia de los ferrocarrileros, el tren era omnipresente, esperado o temido, entre los migrantes. Sus alrededores eran lugares de esperanza o tragedia. El tren era también una medida para cualquier viaje. En una de las paredes de La ‘72 hay un mapa de México, que una voluntaria comenzó a dibujar en el año 2013, que muestra, fundamentalmente, la red ferroviaria del país y algunos puntos relevantes del viaje hacia la frontera norte.



Imagen 4. Mapa de México, Hogar-Refugio La ‘72 (Nirvana Paz, 2022)

Si para los trabajadores el tren de mercancías era una ausencia, para los migrantes era la medida de sus viajes, incluso si no lo utilizaban. Era una máquina en uso. “Los objetos persisten”, dice Timothy Morton en el epígrafe que puse al inicio de este texto; también se esconden. Un espacio de muerte se traza a las orillas del tren y, en algún sentido, se mueve con él. En 2018, Fray Tomás González, entonces director del Hogar, publicó en Instagram la historia de un

migrante que se accidentó cerca del refugio: “salió de su país el 2 de enero, se despidió de sus dos hijas niñas y su esposa; atravesó la frontera mexicana el 4 y llegó a @la72tenosique el 5. Hoy 6 de enero le ‘pidió a los reyes magos’ poder llegar a los EU para poder ayudar a su familia. El tren le arrancó una pierna y le quebró otra. Lo único que encontraron en su cartera fueron su ‘identidad’, 15 Lempiras y 7 Quetzales. ¿Qué significa decir feliz año? ¿Cómo y dónde se alcanza la felicidad? Cuando pude platicar con él, dos hilos de lágrimas salían de sus ojos silenciosamente. ‘Yo tuve la culpa, dígame a mi familia que me perdone’, me dijo”. ¿Cómo y dónde se alcanza la felicidad?, es la pregunta lacerante que plantea el fraile; ¿dónde se alcanza la muerte o la derrota?, podemos decir nosotros.

El espacio constituye a la muerte en ese intervalo entre el desplazamiento y el despedazamiento que experimenta el migrante cuya historia narra Fray Tomás, mutilado y fracturado a la vez. Recordemos a Taussig, el espacio de muerte está lleno “[...] de seres contrahechos, *de esos amputados de la historia* que sólo buscan una corporalidad sustancial para actuar y reincidir y que, de este modo, hacen estallar los diques de la memoria”¹⁰ (Taussig 2015:18-9). Esos amputados han perdido su corporalidad y, al menos, ese migrante que salió en búsqueda de trabajo regresa por el perdón, como si las culpas lo ataran a su cuerpo mutilado.

Estamos ante regímenes de la pérdida que se asientan en las heridas, corporales o subjetivas, individuales o colectivas. ¿Es un espacio de muerte un lugar de pérdidas? Aunque no podamos responder con claridad, esa pregunta nos conduce a los desmantelamientos sucesivos que hemos atisbado en este texto: el tren, la estación, las formas de trabajo, los modos de desplazamientos, los cuerpos, las memorias. Quizás debemos pensar el espacio de muerte como una zona de dispersión, como un tiradero. En esas coordenadas, la visión ocluida de los ferrocarrileros que no pudieron ver lo que tenían frente a ellos, el

10 El énfasis es mío.

cadáver del Cachorro, el cuerpo amputado del migrante, las ruinas de la estación, los pantanos en descomposición adquieren un sentido que no es del orden de las causas sino de las convivencias: un presente donde los desechos (materiales y humanos) se extienden sobre un territorio, crean una topografía y asientan una memoria evanescente.

Los migrantes alojados en Hogar-Refugio La 72 afirmaban que sólo Dios sabía si llegarían a su destino. Algunas veces les pregunté qué sucedería si algo les pasaba en el trayecto y ellos me respondieron que habría sido “Su voluntad”. Un Dios que quiere y no quiere, que protege y expone. ¿No era ese un modo de acercarse a las geologías psico-políticas que organizan los viajes de los migrantes en las que encontramos, justamente, azar y destino, deseo y sumisión, violencia y voluntad?, ¿no son esas, en alguna medida, las coordenadas de un espacio de muerte?, ¿son estas respuestas de esas topografías ambivalentes por las que se desplazan, en las que nada asegura su destino, como si entraran en una indefinición radical de su propio estatus como sujetos vivos?

Alguna vez le pregunté a un joven hondureño sobre sus viajes previos hacia los Estados Unidos y me contó que con un amigo habían llegado a la frontera de Tamaulipas. En una de esas jornadas, caminaban por una de las carreteras de ese estado del norte de México, cada uno por orillas distintas. En algún momento, una camioneta se detuvo, *levantó* a su amigo y se marchó a toda velocidad. Él se quedó solo y decidió entregarse a las autoridades migratorias mexicanas, que lo deportaron. Le pregunté si supo de su amigo posteriormente y me dijo que lo había encontrado en Honduras, unas semanas después. Enseguida le consulté qué le había sucedido, pero el joven me miró con una expresión de sorpresa y también espanto. Conocía los relatos de migrantes secuestrados en distintos puntos del país para cobrar extorsiones. Sabía la violencia con la que los trataban para conseguir dinero. Quizás no me percataba en ese momento de los efectos de mi pregunta en la memoria traumática del migrante.

Ahí, en ese recuerdo suspendido, se jugaba una geología de la violencia; fui testigo de un proceso de sedimentación psíquico que mis interpelaciones conmovieron o afectaron. Cuando me percaté de su mirada, cambié de tema, como si modificara la ruta de mis propios trayectos de investigación. Me topé con algo que no debía ser removido, como tierra o rocas que resisten. No fueron sus palabras las que me detuvieron, sino sus gestos y su cuerpo. Él nuevamente iniciaba un viaje y quedaba expuesto a las violencias que acorralan a los migrantes, como si la repetición fuera parte del movimiento.

Tamaulipas está a dos mil kilómetros de Tenosique, pero ese recuerdo tan cerca como mi mirada de estas palabras. No son coordenadas topológicas las que constituyen un espacio de muerte.

Los pocos entrevistados (ferrocarrileros) que recordaron a los migrantes sobre el tren de mercancías dijeron que iban encaramados en él “como moscas”. Es una imagen muy profunda y reveladora: las moscas flotan en el aire, pero también merodean aquello que se pudre. Son habitantes de las atmósferas y la pudrición.



Imagen 5. Migrantes sobre el tren en Tenosique (Rubén Figueroa, 2016)

Para este migrante, el espacio que recorría era tan extenso como México y en cualquier lugar se podría topar con la muerte. Su experiencia sucede en un espacio de muerte casi infinito, pero a la vez demasiado cercano, como si fuera una piel que cubriera su cuerpo exponiéndolo.

La coincidencia entre la visita del embajador estadounidense y la muerte de un muchacho popular es un aviso de las distancias que surgen entre los intereses estratégicos que se juegan en esa zona y las desposiciones estructurales que marcan la vida cotidiana de colectivos diversos, sometidos a formas sistemáticas de violencia. Entre ambos cuerpos se delinea un espacio, también de muerte, mucho más acotado que ese otro que habitaba el migrante que sobrevivió en Tamaulipas.

¿Sobre qué superficies vuelan “las moscas”? ¿qué descomposiciones las agrupan?, ¿qué vieron los habitantes de Tenosique cuando observaron esos cuerpos colgados de las máquinas atravesar sus parajes, tan cerca y tan lejos, a la vez, como el cuerpo del muchacho asesinado del embajador-vigía?

Abu Hamdan habla de la “terrible inseparabilidad de las cosas”. Allí, creemos, emergen las atmósferas: en esa especie de fusión de los cuerpos y las máquinas que sugiere la imagen de *las moscas*, pero también la del dios cruel-protector, el horror del migrante que evita el recuerdo, o de los ferrocarrileros que olvidaron aquello de lo que fueron testigos.

¿Precede una atmósfera al espacio de muerte?, ¿debemos atender antes a los signos de su presencia, por ejemplo, el olor de la descomposición, que a las coordenadas de las geografías que produce?

Las atmósferas, escribe Böhme, no flotan libremente sino “como algo que procede y es creado por las cosas, las personas y sus constelaciones” (1993:122). Si bien no son objetivas, pertenecen a las cosas en tanto “articulan su presencia a través de cualidades concebidas como éxtasis”. Tampoco son subjetivas, dice Böhme, pero “pertenecen a los sujetos en tanto que son sentidas en la presencia corporal por seres humanos y este sentir es, al mismo tiempo, un estado corporal del ser/estar de los sujetos en el espacio” (*ibid.*). Anderson

sostiene que las atmósferas afectivas “son una clase de experiencia que ocurre antes y junto con la formación de subjetividad, a través de materialidades humanas y no humanas, y entre distinciones sujeto/objeto” (Anderson, 2009:78).

Algo se expande por los aires, como los gases venenosos de los que habla Sloterdijk (2003) cuando elabora su noción de ser-en-el-aire, característico de un momento de la modernidad europea. Descubrimos el aire cuando no pudimos respirar, tal como les sucedió a los soldados franceses en abril de 1915 en algún frente de batalla durante la primera guerra mundial. No es casualidad que el pequeño libro del filósofo alemán se titule *Temblores en el aire. En las fuentes del terror*. El texto de Taussig, *Cultura del terror-Espacio de la muerte*.

En ese texto, el antropólogo escribe que

lo que distingue a las culturas del terror es que el problema epistemológico, ontológico y por demás puramente filosófico de realidad, ilusión, certeza y duda, se convierte en infinitamente más que un problema “meramente” filosófico. Se convierte en instrumento de alto poder para dominación y un medio principal de práctica política. (Taussig, 1987:31)

¿El problema del terror es, también, un problema del aire?, ¿no caben ahí *las moscas* de las que hablaron los entrevistados en Tenosique, invisibles y apiñadas?, ¿o los mutilados y asesinados?

Al inicio de este texto me pregunté qué era lo que estaba oliendo, en los aires estancados de Tenosique durante el mes de abril de este año. Una primera inquietud surgía en las atmósferas turbias de la ciudad, extensión quizás de otras turbiedades. Pero también un registro de las fronteras que se trazan, en ese contexto, entre realidad, ilusión, certeza y duda; un problema que las “cultura del terror” desliza desde la epistemología a los cuerpos. Sólo aquellos que han vuelto de los espacios de muerte, como Jacobo Timerman de los lugares de exterminio de la dictadura argentina, pueden darnos alguna descrip-

ción de ellos, sostiene Taussig. Pero quisiera sugerir que también la pueden ofrecer aquellos que se adentran en los espacios de muerte que se están configurando en estos momentos; espacio que “olemos”, sin que podamos describirlos con precisión, justamente porque están transformando las coordenadas con las que se organizan distinciones fundamentales, y siempre inestables, entre realidad, ilusión, certeza y duda. Los rumores de los que hablamos en algún momento; sensaciones indefinidas pero intensas; climas subjetivos y sociales que se mecen como los aires que atraviesan el río Usumacinta; las amenazas virtuales sobre personas reales. El terror se siente, incluso antes de que se materialice. En esa medida, el cadáver del Cachorro es un umbral hacia los espacios de muerte, como lo es el cuerpo mutilado de un migrante. Lo son las materialidades: la estación demolida, los trenes que ya no transitan por la ciudad. El dios ambivalente, feroz y amoroso, del que me hablaron algunos migrantes.

El terror enturbia y convierte en ficciones prácticas reales del poder, como lo ha señalado Taussig. Esos secretos públicos, que conocemos, pero no podemos articular, señalan nuestra incapacidad para traducir las ficciones del terror en los hechos de la política. Por eso, es necesario atender a las atmósferas, donde lo enrarecido también es lo perceptible. Pero el hedor de abril surgía de las aguas estancadas, de los descampados, de los riachuelos, en una especie de alianza momentánea de la naturaleza y la cultura; como si ella fuera la mensajera de aquella.

“El silencio empieza con un fuerte olor”, escribe Timerman. ¿Qué empieza con esos hedores, con el aire enrarecido del verano, con esos humores ineluctables, pero vagos, que cubrían la ciudad?, ¿inicia el terror con olores fuertes e intensos?

Un trabajador que entrevistamos nos contó que un ferrocarrilero “suda el fierro” por los materiales que manipula, “fíjese, no es mentira, la gente lo sabe: un ferrocarrilero se baña, suda el fierro. Huele y aunque te bañas a veces huele, yo tardé un año, ya no trabajaba en ferrocarril y queda, queda impregnado”. El cuerpo impregnado del trabajo, como si el olor, la materia y el cuerpo se transformaran en

una atmósfera íntima que no se quita, que se encarna, por decirlo de algún modo, como si la memoria (olfativa) calara en los huesos y la carne. No es mentira, dice el trabajador, y eso es lo importante. La verdad también tendría un aroma y una atmósfera, así como empieza el silencio con un fuerte olor, el terror, quizás.

Referencias bibliográficas

- Abu-Hamdan, L y Skye, A. (2022). “One long crime”, *Art/Agenda*, 5 de mayo [<https://www.art-agenda.com/criticism/465965/one-long-crime>]
- Alquisiras, Luisa (2020). *Mutilaciones en el orden neoliberal: migrantes centroamericanos en tránsito por México*. Tesis de Doctorado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Anaya Hernández, Armando (2004). “El Reino de Pomoná y su Región Interior”, *Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI)*, traducido del inglés por Silvia Sullivan [<http://www.famsi.org/reports/00082es/00082esAnayaHernandez01.pdf>], fecha de consulta: 27 de octubre de 2013.
- Anderson, Ben (2009) “Affective atmospheres”, *Emotion, Space and Society*, (2), pp. 77–81.
- Barabas, Alicia M. (2021). “El tren Maya: Un megaproyecto controvertido”, en Giovanna Gasparello y Violeta R. Núñez Rodríguez (comps.), *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*. Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el árbol.
- Barba, Macías Everardo et al. (2019). *Territorios Mayas en el paso del tren: Situación actual y riesgos previsibles*. México: CONACYT.
- Berlant, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Böhme, Gernot (2017). *Atmospheric Architectures: The Aesthetics of Felt Spaces*. London: Bloomsbury Academic.
- ____ (1993) “Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics”, *Thesis Eleven*, 36, pp. 113-126.

- Carrillo, Emanuel (2022). “El ejército, el gran constructor de la 4T; AMLO le encarga 2 obras más”, *Forbes*, 25 de febrero [https://www.forbes.com.mx/ejercito-el-gran-constructor-de-la-4t-amlo-le-encarga-2-obras-mas/]
- Casanova, Laura (2021) “Megaproyectos y conflictos ecoterritoriales: El caso del tren Maya”, *Relaciones Internacionales*, (46), pp. 139-159.
- Deleuze, Gilles (2006). *Conversaciones*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Didi-Huberman, Georges (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós.
- Fondo Nacional de Fomento al Turismo (2020). “Información del proyecto Tren Maya: Anexo Técnico”, Secretaría de Turismo del Gobierno de México. México.
- Gordillo, Gastón (2015). “Restos del progreso en un río fantasma”, *Runa*, 36(2), pp. 25-55.
- Instituto Mexicano del Transporte (1999). “Privatización ferroviaria mexicana: Fechas, hechos y cifras”, *NOTAS*, (45).
- Juárez Lucas, Patricio *et al.* (2021). “Rastros de los ferrocarriles peninsulares en los acervos del CEDIF”, *Mirada Ferroviaria*, (41), pp. 58-73 [https://www.miradaferroviaria.mx/terra-ferroviaria-41-01/]
- Martínez, Oscar (2021). *Los Muertos y el periodista*. Barcelona: Anagrama.
- Morán Breña, Carmen (2022). “López Obrador sale en defensa del valor público del Tren Maya”, *El País*, 3 de abril [https://elpais.com/mexico/2022-04-03/lopez-obrador-conmina-al-ejercito-a-concluir-a-tiempo-el-tren-maya.html]
- Morton, Timothy (2020). *Magia realista: objetos, ontología y causalidad*. Londres: Open Humanities Press.
- Novelo Zapata, Claudio A. y Franco Pérez, Luis del J. (2011). “La estación de Ferrocarriles Nacionales de México en Campeche: un ejemplo de patrimonio industrial”, *Mirada Ferroviaria*, (15), pp. 53-60.
- Ortiz Rodea, Esteban (2021). “¿Tren rápido? O el nuevo HUB en la selva Maya”, *Revista Bien Común* 310, 28, pp. 79-91.
- Parrini, Rodrigo (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco e

- Iztapalapa), Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivera, S. F. (En prensa). “Migrantes mutilados por La Bestia. Dos décadas de expresión y lucha”, *Dis-críticas en tránsito, Boletín del Grupo de Trabajo Estudios críticos en discapacidad*, (2).
- Sloterdijk, Peter (2003). *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Valencia: Pre-Textos.
- Taussig, Michael (1987). “Cultura del terror - espacio de la muerte: El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura”, *Amazonía Peruana*, 8(14), pp. 7-36.
- ____ (2013). *Mi Museo de la Cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.
- ____ (2010) *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Madrid: Fineo.
- ____ (2015). *La magia del Estado*. México: Siglo XXI
- U.S. Mission to Mexico (2021). “Embajador Salazar viaja a la frontera”, *Embajada y consulado de Estados Unidos de México*, 27 de octubre [https://mx.usembassy.gov/es/embajador-salazar-viaja-a-la-frontera/]

DISPUTAR LO POLÍTICO:

La cultura entre gubernamentalidad y emergencia

EL EMBRUJO CULTURALISTA:

Provocaciones para una teoría postcultural

Eduardo Restrepo

[...] cuanto más obvio algo parece, más ideológico es.
Claudia Briones (2007)

Introducción

Cultura es hoy una de las palabras más utilizadas, pero también una de las que moviliza brumosos y contradictorios significados. Aunque múltiples han sido los esfuerzos por precisarla¹, suele transitar sin mayores clarificaciones dada su asumida obviedad. Cultura hoy es parte del núcleo más duro de nuestro sentido común y estructuras del sentir, opera como principio de inteligibilidad y componente de las más profundas emocionalidades. Ha colonizado tan poderosamente nuestros imaginarios teóricos y políticos que nos plegamos con docilidad a su embrujo.

La cultura no es solo una categoría para hacer sentido del mundo, sino que ha devenido objeto de intervención gubernamental, una forma de mercancía que se produce, circula y consume, así como un

¹ Ver, por ejemplo, Alejandro Grimson (2011), Stuart Hall (2019), Eduardo Nivon (2015) y Víctor Vich (2014).

entramado de deseo y subjetividad. Nuestras existencias han sido culturalizadas en múltiples planos. A la cultura se le ha posicionado como buena para pensar, para gobernar a otros, trabajar, acumular capital, consumir y hasta para dar cuenta de nosotros mismos.

Esta creciente culturalización del mundo se experimenta cada vez más como clausura. Izquierdas, derechas, académicos, funcionarios, burócratas, gobiernos y activistas, al igual que disímiles empresarios confluyen (desde contradictorios arribas y abajos), en su apelación a la cultura. La cultura ha colonizado nuestras existencias de tal forma que pareciera impensable que pueda ser puesta en cuestión, que nos preguntemos etnográficamente por su juego de interpelaciones y efectos. Su embrujo nos seduce y paraliza, galvaniza sensibilidades y disputas.

Este texto busca llamar la atención sobre este embrujo de la cultura. Parte de la convicción de la urgente necesidad de posicionar, desde una teoría postcultural, una sospecha radical sobre el rampante culturalismo, nuestros imaginarios teóricos y políticos. No me gusta mucho lo que circula en el establecimiento académico en nombre de “post”. Sin embargo, no puedo desconocer el poderoso escozor que ese prefijo de “post” puede suscitar, sobre todo cuando se articula con la a menudo fetichizada palabreja de cultura. El prefijo “post”, como veremos, busca marcar la urgencia de un descentramiento de la cultura y de una serie de estudios empíricamente orientados de lo que se hace a su nombre y con qué efectos.

En la primera parte, examinaré algunas de las aristas más salientes del embrujo culturalista, argumentando que su nefasta potencia radica en que ha devenido en un reduccionismo, en que opera como un aplanante culturalismo. En la segunda parte, me centraré en precisar lo de teoría postcultural, la cual entiendo como una doble labor: de un lado, como un esfuerzo intelectual por pensar sin las garantías de la cultura que la interrumpan y descentren de nuestros imaginarios teóricos y políticos; y, del otro lado, como una serie de estudios evidencien los usos de la cultura, es decir, cómo y con qué efectos se ha apelado a la cultura.

El embrujo culturalista

Entiendo aquí el culturalismo como un reduccionismo, es decir, como la estrategia de reducción a la cultura de las narraciones y explicaciones del mundo social. A imagen y semejanza del economicismo en donde todo se pretendía explicar desde la economía (el economicismo), en el culturalismo se explica todo en términos de cultura. El culturalismo, como cualquier reduccionismo, aplanar la complejidad histórica desde un principio maestro de inteligibilidad definido de antemano. Por eso, a menudo deviene en una facilidad para el pensamiento y la práctica.

Este reduccionismo debe entenderse como una especie de embrujo del pensamiento y de la acción. Embrujo porque opera como certeza y fascinación, como clausura intelectual y emocional. Embrujo que produce comodidades, que inscribe subjetividades. Embrujo que produce discursos, que sanciona posiciones y prácticas en el mundo. Embrujo, en últimas, que galvaniza una poderosa aureola moral que mantiene a la cultura fuera de un crítico escrutinio: ¿quién podría cuestionar la cultura, si la cultura pareciera encarnar no sólo lo esencial de lo que somos, sino también lo bueno, lo deseable, lo que hay que considerar, conservar y apreciar? La cultura y sus derivados (identidad cultural, multicultural e intercultural, patrimonio cultural) hacen parte de esa familia de términos que tendemos a asociar con lo bueno, lo correcto, lo deseable, lo adecuado.

En el establecimiento académico, este embrujo reduccionista se expresa como certeza teórica haciendo que la cultura opere como un lugar común en sus análisis, terreno desde el que se suele hablar, como un punto ciego asumido. La cultura suele funcionar como algo consabido, una seguridad de lo que tiene que hacerse y conocerse que hoy empobrece significativamente la labor teórica. Por supuesto que entre los académicos se pueden encontrar discusiones sobre cómo entender la cultura, incluso cuestionando enfoques que no son lo suficientemente adecuados. No obstante, lo que prima es mejorar la cultura, conso-

lidar aún más su lugar analítico. Rara vez se pretende interrumpir la cultura, pocas veces se sospecha de sus clausuras y seducciones².

Este reduccionismo no se limita a la academia, sino que también se expresa fuera de esta con lo que podemos considerar un *comodín narrativo*. En los medios de comunicación y las redes sociales, tanto como en las conversaciones coloquiales, se encuentra con relativa facilidad la apelación a la cultura y a lo cultural para caracterizar a una gente o ciertas actividades, no pocas veces arrojando explícita o tácitamente categorizaciones esencializantes o racializadas. *Comodín narrativo* en ámbitos tan diversos como los supuestos fundamentalismos, en las peculiaridades de los habitantes de un lugar, las modalidades de la corrupción, los problemas de una ciudad capital como Bogotá o en las implicaciones de un carnaval.

En los medios o redes sociales es fácil encontrar referencias a la cultura o a lo cultural en disímiles y hasta contradictorios sentidos: desde la cultura como alta cultura, pasando por la cultura como eufemismo de raza hasta la cultura como dimensión simbólica constitutiva de nuestras existencias, por mencionar algunas de las más recurrentes. Se puede afirmar que existe una tendencia en los medios y redes sociales, a apelar a los encantos de la cultura para una prefabricada enunciación del mundo.

No solo en la academia o en los medios y redes sociales se registra el culturalismo. En los programas de gestión cultural (con todas las buenas intenciones que a veces se esgrimen para mantener tranquila la conciencia), así como el enmarcamiento de una serie de intervenciones estatalizadas, o no, en nombre de las políticas culturales, de la cultura o lo cultural, operan a menudo desde concepciones y estrategias abiertamente culturalistas.

2 En los años ochenta y noventa, sobre todo en el contexto de la antropología cultural estadounidense, se adelantaron una serie de críticas. Ver, por ejemplo, Abu-Lughod ([1991] 2012), Gupta y Ferguson ([1992] 2008), Rosaldo (1989), Trouillot ([2003] 2011) y Wright (1998). Para un balance de estas y otras críticas, así como de las reacciones derivadas de ellas, ver Restrepo (2019).

En efecto, las más disímiles poblaciones o problemas son predominantes, cuando no únicamente, caracterizados y administrados en nombre de la cultura. Un ejército de expertos y burócratas, dentro y fuera del aparato estatal, operarán en nombre de la cultura, de la cultura de otros (a veces de los radicalmente otros) pero también de múltiples nosotros. Salvaguardar, proteger, posicionar, recurrir o considerar a la cultura y lo cultural, galvanizan sus angustias burocráticas, definen sus horizontes de enunciación y de hacibilidad.

Igualmente, en el terreno de lo que aparece como la política, las disputas en torno a la cultura, a los derechos culturales o a luchas culturalizadas, han adquirido un lugar que unas décadas atrás eran simplemente impensables (Rojas, 2011). No son pocos los sujetos políticos que se articulan apelando principalmente a la cultura para constituirse y definir sus luchas. Pueblos indígenas y afrodescendientes, sobre todo en las últimas décadas, se imaginan desde unas particularidades culturalizadas, unos diferencialismos a menudo esencializados. Movilizaciones y sensibilidades feministas, ambientalistas, decoloniales, anti heterosexistas, no son indiferentes a las culturalizaciones de las opresiones y de sus luchas.

Hasta las nuevas derechas en diferentes países de América Latina, como Argentina y Colombia, han venido apalabrando la centralidad de sus agendas y disputas en eso que denominan “batallas culturales”. Argumentan que la izquierda ha desplazado su estrategia en torno a la lucha de clases y del proletariado hacia las disputas culturales y la revolución cultural, donde tienen gran importancia los movimientos sociales, feministas, ambientalistas, animalistas, étnicos, raciales, y LGBTIQ+.

Sus ansiedades se cristalizan en la pérdida de terreno en esa batalla cultural y son expresadas en el posicionamiento de una “ideología de género” que ataca su noción naturalizada de familia heterosexual y patriarcal, así como en lo que ven como imposiciones estatistas de agendas y derechos de particularidades que limitan la libertad del mercado y el capital, que socavan sus nociones de individuo soberano, tras-

parente y autocontenido que es empresario de sí y el único responsable, mediante sus esfuerzos y trabajo, de sus riquezas o miserias.

Con el posicionamiento de este embrujo, la cultura y lo cultural han a menudo devenido en una poderosa e incuestionada máquina aplanadora de otras inteligibilidades y emocionalidades. Un embrujo que ha hegemonizado de tal forma nuestros análisis, prácticas y subjetividades, que el economicismo y el reduccionismo de clase de mitad del siglo pasado aparecen como un elemental juego de niños.

Antropólogos, gestores culturales, practicantes de estudios culturales, impulsores de políticas interculturales, de patrimonialización o culturales a secas, componen el ejército de expertos que no sólo hablan sin parar de la cultura, sino que se ganan su vida en su nombre, es decir: expertos que trabajan cultura. La cultura constituye aquí el trabajo de estos expertos y burócratas del cual se obtienen honorarios, salarios, contratos, proyectos. Para estos expertos y burócratas, la cultura es su trabajo, las condiciones materiales para la reproducción de sus existencias dependen de eso que imaginan, hablan, escriben y hacen en torno a la cultura.

Así, en el embrujo de la cultura no puede dejar de tenerse en consideración esta dimensión laboral para un ejército de expertos y burócratas que se dedican a la cultura, que sus vidas dependen en parte o en mucho de esta. Para tales expertos y burócratas –que operan desde ritmos y ansiedades derivadas de las racionalidades estatales, de ONGs, fundaciones o de programas de la cooperación internacional– a menudo no hay otra opción que habitar las certezas de la cultura desde las cuales se levanta todo el andamiaje discursivo que constituye su razón de ser, que legitima sus presencias y acciones.

No sorprende, entonces, que la cultura tienda a ser fetichizada por estos expertos y burócratas. Esta fetichización, que hace parte del embrujo culturalista, pasa por cosificar la cultura, por suponerla como un dato del mundo y no como una categoría interpretativa. Para decirlo desde la conocida expresión de Pierre Bourdieu, en esta fetichización se confunden las cosas de la lógica con la lógica de las

cosas. Se confunde una categoría analítica en la cabeza de los expertos y burócratas con una cosa, tal cual, allá afuera en el mundo.

Que la cultura sirva para trabajar es solo una arista de toda una economía política. La cultura también aparece como objeto de consumo y de distinción, como algo que se produce, que se mercantiliza y capitaliza, no sólo en términos de valor económico sino también de capitales simbólicos. Las denominadas industrias culturales son un poderoso y complejo negocio. Pero no es solo un recurso económico lo que aquí se encuentra en juego, también se movilizan y articulan capitales simbólicos, así como se reconfiguran lógicas de la distinción y el prestigio.

El embrujo cultural también ha alcanzado los procesos de subjetivación que marcan las formas en que nos posicionamos frente al mundo, construimos identidades y experimentamos nuestra existencia. En gran parte, nuestras experiencias vividas, nuestras subjetividades, son interpeladas y troqueladas por eso que imaginamos como cultura. La culturalización de nuestro sentido de pertenencia, de nuestra marcación de la diferencia, de los particulares ordenamientos y jerarquizaciones del mundo, reproducen a menudo el embrujo culturalista.

En suma, el reduccionismo culturalista ha entronizado la cultura y convertido en buena para pensar, gobernar, trabajar, consumir y desear. Nuestra epocalidad está interpelada centralmente por la cultura. La cultura se ha constituido no sólo como una particular forma de ver-conocer el mundo (con sus concomitantes cegueras-desconocimientos), sino de intervenir-producir-estar en el mundo. La cultura ha devenido en sentido común³ y nuestras existencias se han culturalizado.

3 Desde una perspectiva gramsciana, la categoría sentido común refiere a la contradictoria y no formalmente destilada concepción del mundo que no sólo se expresa en las formaciones ideológicas, sino que también se encarna en las prácticas y modos de vida. No solo ideas, sino también prácticas constituyen esta concepción del mundo. No es pura falsa conciencia, error y engaño, como desde una larga tradición ha sido entendida la ideología; sino más bien concepciones, antaños y recientes, no formalmente reflexivas, incrustadas de disímiles maneras en las ideas y prácticas con las cuales pensamos (o no), experimentamos (o no) e intervenimos (o no) en el mundo (Gramsci, 1970: 366-367, 370, 488-489).

Teoría postcultural

El descentramiento de la cultura de nuestros imaginarios teóricos y el estudio de los usos-efectos de la cultura en nuestras existencias son las dos labores centrales que constituyen la teoría postcultural. Descentramiento teórico que pasa por poner en evidencia los profundos amarres del embrujo culturalista y por desnaturalizar la apelación reduccionista a la cultura. Estudios genealógicos y etnográficos que nos permitan entender en concreto los efectos en el mundo de la vida social y en las subjetividades de gobernar a otros y a nosotros mismos en nombre de la cultura; de trabajar, producir, distribuir y consumir cultura; de desear y sentir apelando a la cultura.

El descentramiento teórico no se circunscribe a un cambio de palabras. No es que busquemos una nueva palabra, cualquiera de ella sea, para que reemplace felizmente la de cultura. No es entronizar un nuevo significante maestro, que ocupe el lugar del de cultura. Cambiar palabras no es un ejercicio totalmente inocuo. Pero lo que está en juego con la teoría postcultural es algo distinto: una intervención que supone interrumpir la centralidad del culturalismo, de ese reduccionismo a la cultura en torno al cual gravita nuestra imaginación teórica y política.

La labor de la teoría postcultural aquí comienza por hacer visibles las clausuras y cegueras de esta centralidad, de su aparente inocencia e incuestionada relevancia para entender el mundo, de los que aparecen como otros como del “nuestro”. Comienza por marcar como problemática esta centralidad, por desnaturalizar el juego de sus obviedades que se han mantenido fuera de escrutinio.

Este movimiento analítico de descentrar la cultura emprendido desde la teoría postcultural es análogo al que ha propuesto Arturo Escobar (2014) con el postdesarrollo. Al igual que la cultura, el desarrollo ha colonizado poderosamente nuestras existencias. Entendemos y deseamos nuestro lugar en el mundo, lo que aspiramos y lo que es bueno para otros y nosotros en clave del desarrollo. Es tan

poderoso este significante del desarrollo, que se hace muy difícil pensar nuestro presente y futuro sin sus amarres. El postdesarrollo consiste, precisamente, en desplazar el desarrollo del centro de nuestro entendimiento y emocionalidad para habilitar maneras alternativas de pensar, sentir y hacer en el mundo.

Por su parte, Stuart Hall (2010 [1996]) ha argumentado que el prefijo “post” en la teoría postcolonial no pretende afirmar que vivimos en un mundo en el cual el colonialismo es cosa del pasado, que este no importa para entender lo que somos. Al contrario, la teoría postcolonial parte de plantear que la experiencia histórica del colonialismo constituye nuestro presente, tanto para quienes fueron colonizados como para los colonizadores. El colonialismo no es un asunto del pasado, sino uno con profundas improntas en cómo hemos llegado a ser lo que somos definiendo de profundas y sutiles maneras nuestro presente. Para Hall, entonces, el prefijo “post” no significa después como superación, sino desplazamiento como problematización.

En concordancia con los planteamientos de Escobar y de Hall, el post de la teoría postcultural busca mover a la cultura de su centralidad, para habilitar que emerjan y se posicionen otras conceptualizaciones. El “post” en la teoría postcultural operaría, entonces, como una invitación al desplazamiento de la cultura, como colocar este significante bajo tachadura, a introducir una sospecha e implosionar los lugares comunes y clausuras propias del culturalismo.

En este sentido, la teoría postcultural pone la cultura bajo escrutinio, busca visibilizar lo que habilita y lo que clausura. De ahí que podríamos pensar esta labor como una problematización de la cultura y el culturalismo. Foucault ha sugerido el concepto de “problematización” para indicar que algo emerge como un problema para el pensamiento y para la práctica. Algo sobre lo que no se había instaurado cuestionamiento alguno, de repente aparece como un problema que demanda su lugar en el pensamiento y en la práctica social. El concepto de problematización implica el

conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.). (Foucault, 1999 [1984]:371).

No siempre eso que es referido como cultura ha sido un problema para el pensamiento y la práctica; no siempre ha tenido la centralidad que ha ido adquiriendo en las últimas décadas. Menos aún, lo que hoy aparece pensable y asible desde el prisma de la cultura ha sido articulado de esta manera o en tales términos. Para decirlo en palabras que pertenecen a otro horizonte teórico: la cultura ha devenido en una suerte de “aparato de captura” que estría de unas maneras particulares el espacio de prácticas, imágenes y relaciones que antes escapaban a este u otros aparatos de captura, de visibilización e inteligibilidad.

Para adelantar esta problematización se requiere de introducir una historización radical de la cultura que visibilice sus contingentes emergencias y cristalizaciones. Como lo ha argumentado Claudia Briones (2005), lo que en un momento histórico y en un entramado social dado es considerado como “cultura” constituye una articulación asociada a un régimen de verdad que establece no sólo sus interioridades y exterioridades, sino también que se hace legible como diferencia. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación burda y más como el terreno de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. Para Briones: “la cultura [...] es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio ‘régimen de verdad’ acerca de lo que es cultural y no lo es” (2005:16).

La historización radical de la cultura nos permite visibilizar sus contingencias, los procedimientos mediante los cuales se ha instalado en nuestras inteligibilidades, que la tomemos por sentada, por

una obvia manera de entender el mundo. Parte de la labor conceptual de la teoría postcultural radica en cartografiar las luchas y líneas de fuerza que hicieron que la cultura haya llegado a ocupar el lugar que tiene, en evidenciar la emergencia y el posicionamiento del régimen de verdad que supone. Poner la cultura en la historia política del pensamiento que constituye nuestro presente es parte de la labor conceptual de la teoría postcultural.

En este punto debo hacer tres precisiones, en aras de evitar algunos de los malentendidos más comunes que he enfrentado al plantear la relevancia de una teoría postcultural. En primer lugar, mi propuesta no supone que esté añorando unos tiempos donde la cultura era marginal debido a que los reduccionismos de clase y el economicismo eran predominantes. La teoría postcultural no tiene una aspiración regresiva, no considera que antes del posicionamiento y centralidad de la cultura, la manera como antes imaginábamos, conocíamos y hacíamos en el mundo escapaba a los reduccionismos. Al contrario, si algo inspira la teoría postcultural es precisamente mirarse con sospecha en el espejo de lo que, hace algunas décadas, se imponía como un implacable reduccionismo a la economía y de la clase social. Hay que decirlo sin ambages: con una teoría postcultural no se pretende reinstaurar el imperialismo analítico y político del economicismo y el reduccionismo de clase.

Es más, considero que el cuestionamiento al economicismo y al reduccionismo de clase ha sido fundamental para comprender y hacer más densamente el mundo. En este cuestionamiento, sin lugar a dudas, la apelación a la cultura desempeñó un importante lugar, así como los desplazamientos hacia otros sujetos políticos glosados como movimientos sociales y galvanizados en nombre de los derechos, la identidad y la diferencia culturalizada.

En segundo lugar, precisamente por esto, una teoría postcultural no desconoce que las conceptualizaciones de cultura han sido múltiples, que las hay desde aquellas que simplemente operan como eufemismo de raza y habilitan un racismo en desmentida, hasta las que han permi-

tido preguntarse por las profundas imbricaciones entre las prácticas de significación y las relaciones de poder. No todas las conceptualizaciones de cultura suponen un reduccionismo, muchas de ellas incluso han emergido para interrumpirlos. La teoría postcultural no busca meter a la fuerza en el mismo saco todas las conceptualizaciones de cultura, no pretende desconocer los esfuerzos intelectuales que se han adelantado para contar con nociones de cultura que no obliteren las procesualidades, conflictualidades y heterogeneidades que le constituyen.

Desde la teoría postcultural lo que interesa no es mejorar ni salvar la cultura, sino interrumpir su naturalización y centralidad en las que se juega el embrujo culturalista. Busca desplazar analíticamente, poner a la cultura bajo tachadura, introducir una sospecha radical incluso en los esfuerzos por adecuar la cultura. Es una invitación a pensar sin las garantías de la cultura, a emproblemarnos al no poder recurrir a sus tranquilizadoras certezas. Si en un plano podemos considerar a la cultura como un dominante lente que nos permite hacer sentido del mundo en unos términos y no en otros, la teoría postcultural nos invita a preguntarnos ¿qué pasa si renunciamos a seguir operando con ese lente? ¿Qué se abre y habilita si, en vez de tratar de pulir desesperadamente el lente de la cultura, nos enfrentamos al reto de construir y ensayar otros lentes? Reitero, no es cuestión de palabras. No es solamente la palabra de cultura la que debemos interrumpir. Son los lugares y efectos de sus diferentes conceptualizaciones (de las dominantes a las emergentes y residuales), de esta gran y densa formación discursiva diría Foucault, lo que busca evidenciar y desplazar la teoría postcultural.

Finalmente, los argumentos que he presentado desde la teoría postcultural no pretenden decir que la cultura es el único embrujo al que nos enfrentamos ni que para todos opera con los mismos efectos. El desarrollo, que indicaba a propósito de los planteamientos sobre el postdesarrollo de Arturo Escobar (2014), es también otro significativo maestro que define nuestras inteligibilidades y existencias. Nos cuesta pensar por fuera del desarrollo, porque ha colonizado pode-

rosamente nuestras aspiraciones e inteligibilidades. Desde la teoría postcultural no se considera que solo la cultura ocupa ese lugar central clausurante para nuestra imaginación teórica y política.

Tampoco considera que lo que he denominado el embrujo culturalista tiene los mismos alcances ni iguales efectos. Basta constatar cómo algunos sectores dominantes del establecimiento académico ni se han percatado de la existencia de la cultura. Aunque es más difícil encontrar esto en las tecnologías de gobierno y en las disputas políticas, no todos claudican de la misma manera a los embrujos analíticos del culturalismo.

Además de este descentramiento e invitación a pensar sin las garantías de la cultura, la teoría postcultural tiene otra gran labor: adelantar estudios empíricamente orientados de cómo se han hecho cosas en el mundo, en relación con otros y consigo mismos, en nombre de la cultura. Estudiar los usos de la cultura, lo cual tiene múltiples aristas. Por ejemplo, estudiar cómo momentos y contextos específicos unas gentes han sido gobernadas en nombre de la cultura, pero también cuáles han sido las disputas concretas que se han habilitado desde la cultura. Esto nos ofrecería una serie de etnografías de la gubernamentalidad culturalista, tanto como de las subjetividades políticas culturalizadas.

A propósito de estas subjetividades políticas, una de las vetas más sugerentes de los estudios de la teoría postcultural consiste en examinar en detalle cómo emergen y cristalizan, para personas y colectividades concretas, ciertas otrerizaciones culturalizadas. Entender genealógica y etnográficamente desde quiénes, cómo y con qué implicaciones la indianidad o la negritud se han articulado como otreridades culturalizadas, exterioridades a la modernidad y occidente, sería una importante labor de la teoría postcultural.

También ameritan adelantarse una serie estudios empíricamente orientados, etnográficos muchos de ellos, sobre la cultura como trabajo, esto es, investigar concretamente cómo y con qué efectos concretos, en sus vidas y en las de otros, unos expertos viven de la cultura en determinados entramados institucionales y laborales. Igualmente, desde

la teoría postcultural se realizarían investigaciones etnográficas de la economía política de la cultura, es decir, de la cultura como negocio, como artefacto y experiencia que es producida y consumida de ciertas maneras que marcan y reproducen desigualdades o comunalidades.

En términos metodológicos, los estudios adelantados desde la teoría postcultural dependerán de los intereses y trayectorias de quienes los realicen. Aquí me gustaría resaltar la relevancia de la genealogía y la etnografía, pero de ninguna manera quiero sugerir que son las únicas maneras de abordar estos estudios. No me imagino la teoría postcultural como una filosofía, como una alta teoría que se mueve en gaseosas discusiones filosóficas, sino como unos estudios empíricamente orientados, como una teorización en un forcejeo con los ángeles, como solía afirmar Stuart Hall.

En la teoría social, la genealogía se encuentra asociada a los aportes de Michel Foucault. La genealogía se interesa por trazar las cartografías de las luchas de cómo hemos llegado a ser lo que somos. Como una modalidad de historización radical, la genealogía supone una estrategia de eventualización, traza las líneas de fuerza que, en algunas situaciones, han confluído para cristalizar cuestiones, objetos, sujetos hasta entonces inusitadas⁴. Entender la densidad de la ruptura, de lo emergente, del acontecimiento es el talante del ejercicio genealógico. Una cartografía de las luchas de cómo ha emergido “algo”, que no era necesario sino contingente, pero que una vez se produce tiene efectos en el mundo y deviene en línea de fuerza que confluye, en su consolidación y dispersión, en la producción de nuevos emergentes. La genealogía se contrapone al historicismo, a las lecturas de la historia que asumen necesarias secuencialidades y teleológicas sucesiones.

Desde la teoría postcultural, los estudios genealógicos nos posibilitarían evidenciar cómo se han culturalizado, en concreto, nuestras existencias. Permitirían, por ejemplo, entender cómo la indianidad

4 Para ampliar sobre este punto, ver Restrepo (2008).

se produce como diferencia cultural radical en ciertos momentos y contextos. Cómo la culturalización de la diferencia indígena, produce unos sujetos morales y epistémicos en puridades y exterioridades del capitalismo, la modernidad, occidente o el eurocentrismo.

Nos habilitaría una serie de sospechas sobre cómo han emergido y se han hegemonizado autoritarismos morales movilizados en nombre de significantes y prácticas de gobierno como los de la cultura ciudadana. Nos permitirían entender lo que se pone en juego con las profundas interpelaciones en nombre de la gestión cultural o de la patrimonialización culturalista para poblaciones y situaciones concretas, clausurando otras sensibilidades y disputas. Desde estos estudios genealógicos podríamos adelantar cartografías, para gentes y entramados específicos, de cómo de disímiles formas se ha moralizado la cultura, sedimentando una estructura del sentir que la posiciona por fuera de cualquier tipo de cuestionamiento, que la considera indispensable para las disputas políticas de nuestro presente.

Estas genealogías son relevantes también para escudriñar las derechas emergentes en países como Colombia que cada vez más apelan a la noción de “batalla cultural” como principio de inteligibilidad de sus angustias, disputas y agendas políticas. Historizar en clave de genealogía, cómo se ha posicionado una interpretación y estrategia en el espectro de las derechas emergentes que el terreno de disputa es la cultura (donde supuestamente las nuevas izquierdas han desplegado sus luchas articulando más allá de la convencional clase social y la revolución proletaria, asuntos como la “ideología de género”, los movimientos sociales de pueblos indígenas y afrodescendientes, así como los antiespecistas, ambientalistas, antirracistas, feministas y hasta decoloniales), evidenciaría como la cultura ha hegemonizado el sentido común, incluso de quienes se imaginan defendiendo las posiciones de derecha, legitimando la desigualdad social desde sus retóricas de la pobreza como la expresión de sujetos morales fallidos.

La etnografía, por su parte, es una poderosa herramienta para estudiar las innumerables apelaciones a la cultura para entender,

gobernar, trabajar, producir, consumir, desear y dar cuenta de sí. La etnografía aquí la entiendo como una estrategia metodológica que, desde un trabajo de campo que suele implicar la experiencia situada del etnógrafo, busca comprender los entramados de las relaciones entre sentidos y prácticas para unas personas en concreto. También es una forma de escritura, un género literario, en donde la descripción de estos anudamientos de sentidos y prácticas es central.

Estas etnografías nos permitirán entender en sus matices, heterogeneidades y tensiones qué ha producido la innumerable cantidad de discursos, proyectos, programas o iniciativas adelantados en nombre de la cultura en ciertas situaciones y para determinadas gentes, al igual que se investigarían las *prácticas* adelantadas para implementar esos discursos, proyectos, programas o iniciativas, así como los *efectos* de tal implementación. Así, entonces, para estos estudios etnográficos interesa no solo lo qué se concibe o proyecta en nombre de la cultura, sino también qué se hace para materializar estas concepciones o proyecciones, sin perder de vista qué es lo que en últimas implican para la vida de la gente.

Conclusiones

Estamos lejos de una época en la cual la apelación a un concepto de cultura suponía el cuestionamiento de osificados modelos teóricos, como el marxismo vulgar o el esteticismo solipsista de los estudios literarios. En aquellos tiempos, que dejaron hace mucho de ser los nuestros, tomarse en serio la cultura implicaba transformar los términos en los cuales se pensaba e intervenía en el mundo. Hoy las cosas han cambiado sustancialmente.

En el campo académico, la predominancia en los años setenta de los análisis orientados por la clase social y centrados en la economía capitalista hacen parte del museo de curiosidades a las cuales algunos vuelven ruborizados. En las últimas décadas, los académicos han su-

cumbido a los encantos de la cultura. Frente a esta naturalización de la cultura en el establecimiento académico son pocas las voces que se atreven a señalar los reduccionismos culturalistas.

En diferentes campos, la cultura se ha posicionado como el principio de inteligibilidad prácticamente incontestable de la imaginación teórica. En el establecimiento académico, han aparecido múltiples programas universitarios relacionados directa o indirectamente con los estudios sobre la cultura o gestión sobre la cultura. Académicos de múltiples tendencias y trayectorias han colocado en el centro de sus análisis la cultura o lo cultural. La palabra cultura ha circulado profusamente como categoría de análisis o referente conceptual, reemplazando nociones como clase social y desigualdad que hasta hace unas décadas eran predominantes.

Al igual que unas décadas atrás, se hizo necesario escapar del economicismo y del reduccionismo de clase, hoy es urgente suspender las certezas del culturalismo y de sus clausuras otrerizantes de la diferencia. Pensar críticamente hoy pasa cada vez más por interrumpir sus certezas y seducciones reduccionistas. Este abandono analítico de la cultura no supone que se desconozca la urgencia de estudiar empíricamente lo que se hace a nombre de la cultura, de sus efectos, lo que habilita y oblitera.

Antes que un simple e inocente ejercicio de cambiar la palabra de cultura por otras palabras que ocupen felizmente su lugar, debemos interrumpir lo que cada vez más opera como clausuras analíticas e inercias en la disputa política y en la configuración de nuestras existencias y subjetividades. No es reemplazar palabras, no es un asunto de cambio de etiquetas, para que todo siga igual.

Se requiere historizar cómo hemos llegado a la centralidad de la cultura en la configuración de nuestro presente; se hace necesario una genealogía de su dominancia en nuestros imaginarios teóricos y políticos, en lo que define la singularidad histórica de nuestra existencia. Una etnografía de la multiplicidad de discursos, prácticas y

subjetividades articuladas a nombre de la cultura es una pertinente labor para la comprensión crítica y contextual de nuestro presente.

Desde la teoría postcultural nos interesa mapear, desde unas temáticas específicas, lo que se ha dicho y hecho a nombre de la cultura, lo que ha permitido e imposibilitado en términos de economía (la cultura como trabajo, negocio y artefacto o experiencia de consumo), de gubernamentalidad (la cultura como tecnología en nombre de la cual se gobierna a otros y a nosotros mismos) y de procesos de subjetivación (las interpelaciones e identificaciones en nombre de la cultura).

Para la teoría postcultural urge examinar etnográficamente las prácticas, discursos, subjetividades y relaciones que se cristalizan en torno a la cultura. Por supuesto, para esta teoría es central entender cómo la apelación a la cultura ha producido al sujeto, tanto en términos de posición de sujeto como de procesos de subjetivación. Esta es otra de las vetas de investigación para la teoría postcultural. En últimas, deshilvanar el denso tejido de cómo opera la apelación a la cultura en nuestras existencias y subjetividades. La teoría postcultural es, entonces, una invitación a que suspendamos por un momento nuestras certezas sobre la cultura, que nos demos la posibilidad de suponer que el mundo podría ser imaginado, disputado, experimentado y transformado en otros términos.

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila [1991] (2012). “Escribir contra la cultura”, *Andamios*, 9 (19), pp. 129-157.
- Briones, Claudia (2005). *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- ____ (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, (6), pp. 55-83.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

- Foucault, Michel [1984] (1999). “Polémica, política y problematizaciones”, en *Estética, ética y hermenéutica*, vol. 3. Barcelona: Paidós, pp. 353-361.
- Gramsci, Antonio (1970). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gupta, Akhil y James Ferguson [1992] (2008). “Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad, y la política de la diferencia”, *Antípoda*, (7), pp. 233-256.
- Hall, Stuart [1996] (2010). “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”, en Eduardo Restrepo *et al.* (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores, pp. 563-582.
- _____ (2019). “La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo”, en Stuart Hall *et al.*, *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Bogotá: ACANT, pp. 15-66.
- Nivón, Eduardo (2015). “Sobre el concepto de cultura: la dialéctica entre la Ilustración y el pensamiento romántico”, en Eduardo Nivón (coord.), *Gestión cultural y teoría de la cultura*. Barcelona: Gedisa, pp. 21-56.
- Restrepo, Eduardo (2008). “Cuestiones de método: eventualización y problematización en Foucault”, *Tabula Rasa*, (8), pp. 111-132.
- _____ (2019). “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría post-cultural”, en Stuart Hall *et al.*, *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Bogotá: ACANT, pp. 67-106.
- Reygadas, Luis (2007). “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Ángela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?* México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 341-364.
- Rojas, Axel (2011). “Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia”, *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), pp. 173-198.
- Rosaldo, Renato (1989). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis sociad.* México: Grijalbo.

- Trouillot, Michel-Rolph [2003] (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- Vich, Víctor (2014). *Desculturalizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Wright, Susan (1998). “La politización de la ‘cultura’”, en Mauricio Boivin *et al.* (eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa S.A.

EL PERDÓN Y LOS MURMULLOS:

Sobre la relación entre cultura, violencia y dominio

Mario Rufer

—Quieres saber el secreto, ¿no? —preguntó,
apretándome la muñeca (...)

—El efecto de lo negativo —suspiró—
y toda esa desquiciada maquinación, que no necesita ser planeada,
como si hubiera existido ahí desde el principio,
desde que se inventó el Estado: la forma dentro de la forma, con
sus riesgos y su decadencia, esa otra parte, débil y desagradable,
que permite al Estado efectuar sus hazañas y que se esconde
tras una estéril rigidez. Sólo alguien con un excepcional talento
para el teatro puede conseguir esto.
(Michael Taussig, 2015).

Nuestro objeto es el frágil resto simbólico de la Historia.
(Carlos Jáuregui. 2020)

Introducción

La escena se había preparado para la ocasión: aun cuando era difícil controlar el libreto, el lugar estaba cercado por el orden del discurso. Era la tarde del 21 de febrero de 2017 en Ciudad de México. En un acto calificado como “inédito” por académicos, medios de comunicación y militantes, la Procuraduría General de la República mexicana

pediría públicamente perdón a tres mujeres indígenas hñãñhú (otomíes), por haber sido acusadas y privadas injustamente de su libertad, once años antes.

En 2006, Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara y Teresa González fueron aprehendidas en sus respectivas casas en Santiago Mexquititlán, Amealco de Bonfil, Querétaro.¹ Engañadas por policías, privadas de libertad sin justo ni adecuado proceso, las tres fueron acusadas de haber secuestrado (ellas solas) a seis policías de la Agencia Federal de Investigación. Jacinta además fue acusada de portación de narcóticos (cocaína específicamente). Los delitos y las pruebas se fabricaron *in situ*. Nunca se presentaron procesos adecuados, no se les dio acceso a abogado ni traductor (Jacinta no hablaba español). Ellas nunca supieron con certeza, sino hasta después de ser liberadas, por qué estaban detenidas. Fueron enviadas a cárceles de máxima seguridad con restricción severa de comunicación y visitas, con pedido formal de 20 años de prisión y una multa exorbitante. Después de pasar más de tres años detenidas, aunque con causas y temporalidades diferentes, fueron liberadas por “pruebas insuficientes”, pero nunca sobreseídas como inocentes.²

Sin embargo, a raíz de que la causa fue tomada por la Asociación Civil “Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez” de Ciudad de México, conocida como Centro Prodh, la situación dio un giro notorio. La Asociación Civil llevó adelante un expediente por resarcimiento público ante la vulnerabilidad de las detenidas

1 Jacinta era vendedora de aguas de sabor y paletas heladas en el *tianguis* (puesto callejero informal) local. Alberta y Teresa vendían ocasionalmente muñecas de tela. En marzo de 2006, algunos policías hicieron un operativo para decomisar supuesta piratería en el mercado local de Santiago Mexquititlán. Luego de una fuerte reyerta con los comerciantes del lugar y del apoyo comunitario ante la exhibición pública de la represión policial, las fuerzas policíacas debieron retirarse y, además, firmar un acuerdo de pago por reparación a la mercancía dañada. Cuatro meses después fabricaron las órdenes de aprehensión contra Jacinta, Alberta y Teresa (la hipótesis más fuerte es que fue un modo de venganza ejemplar).

2 En la página web del Centro Prodh (22 de febrero de 2017) puede consultarse en detalle los procedimientos de las causas en cada una de las tres mujeres imputadas y el desarrollo de las diversas instancias.

en su triple condición de “mujeres, indígenas y pobres”. El Tribunal Federal de Justicia Fiscal y Administrativa (TFJFA) falló a favor de la demanda de resarcimiento moral y material en 2017, más de diez años después. El (E)stado mexicano³ no sólo se instruyó a pagar, sino a promulgar un reconocimiento público de la inocencia de las tres mujeres y el ofrecimiento de disculpas por parte del titular de la Procuraduría General en funciones, Raúl Cervantes Andrade. De alguna manera, el (E)stado “se obligó” a sí mismo a pedir una disculpa pública que se llevó a cabo esa tarde de febrero.

Gran parte de los medios prestó atención a los descargos, a los discursos de desconfianza hacia cualquier contrición institucional proferidos por las víctimas y por una de sus hijas, o al escueto y acartonado discurso del procurador general. Nula atención se prestó sin embargo, a un hecho que quiero resaltar aquí: el pedido de disculpas público se llevó a cabo en la Sala Jaime Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología de México. Un museo erigido para resaltar las “glorias” del pasado indígena en sus salas de arqueología, y corresponderlas con representaciones bucólicas de los “indígenas del presente” en sus concomitantes salas de etnografía en el primer piso.⁴ Todos los medios lo mencionaron como un dato, casi una obviedad, como si se tratara de un acto escolar en el que no es necesario explicar por qué se hace en el “salón de actos” del colegio: era obvio, allí *debía* ser la disculpa. De la cantidad de material revisado para este texto, pude constatar sólo una nota del diario *El País* señalando que haber-

3 *Nota:* El uso del paréntesis en la palabra (E)stado en este párrafo, traduce una incomodidad o un sobresalto. Como sabemos, la RAE indica que la palabra debe ir en altas cuando se trata de su uso institucional (diferente a estado como condición de la materia, anímica, etc.). Sin embargo, como han señalado antropólogos del (E)stado como Michael Taussig (2015), *el uso normativo de las mayúsculas es también un uso político*. Estos autores han rechazado el uso de la E para estado como institución política, justamente porque repone y estabiliza su carácter mágico, emasculado y soberano. Utilizo el uso normativo para efectos prácticos en el texto, pero remarco la incomodidad con el señalamiento del paréntesis sólo en este caso.

4 He trabajado la composición de las salas de etnografía y su exposición de una belleza pacificada de las culturas indígenas en Rufer (2020a). Para una lectura crítica integral del museo ver Achim *et al.* (2021).

lo hecho en el Museo Nacional “añadió simbolismo al acto” (García, 2017). Nada más.

Quisiera colocar algunos interrogantes en este trabajo: ¿por qué parece “obvio” que el pedido de disculpas de una dependencia del Poder Ejecutivo nacional relacionada específicamente con la persecución de delitos de orden federal o delitos cometidos por servidores públicos se hiciera en este caso el Museo Nacional de Antropología? ¿Por qué pareciera *natural* que una escena en la que el Estado “habla” a la ciudadanía sobre sus actos de injusticia hacia tres mujeres indígenas se construya en un museo, en *ese* museo? ¿Por qué no se ofrecieron las disculpas en las oficinas de la Procuraduría, o en Palacio Nacional, o en el recinto solemne de la Suprema Corte de Justicia? ¿Dónde se habría donado el perdón a una víctima de abuso de poder y autoridad que perteneciera no a una comunidad indígena, sino a lo que el Código de Procedimientos Penales mexicano define como “la cultura media” de la nación (mestiza y blanqueada)? Finalmente, ¿qué nos permite pensar este desplazamiento sutil de la justicia a la cultura, sobre los usos de lo simbólico en el campo político?

A partir de estos puntos, quisiera discutir en el texto la función de fijación de la cultura en las sociedades poscoloniales contemporáneas, y especificar el rédito de gubernamentalidad que tiene una gestión peculiar de lo cultural.

La escena

El culto estatal no era un culto del Estado.
Era una argumentación, repetida una y otra vez
en el insistente lenguaje del ritual.
(Geertz, 2000:181)

La impronta simbólica de esa disculpa fue innegable. El reconocimiento público de inocencia era al mismo tiempo el espacio ensan-

chado de la dignidad de tres mujeres indígenas, de la reubicación de los agentes estatales en calidad de “servidores públicos” (y no patrones mafiosos), y del descargo frontal de ciudadanos contra un Estado que sembró el terror hacia poblaciones racializadas como su matriz genética de funcionamiento. Todo esto es tan innegable como lo es la ambivalencia política en ese acto público: la ampulosa necesidad que tenía el Estado de fijar posiciones subjetivas en un paradigma que se afirmó a sí mismo.

Es necesario aquí hacer una aclaración: cuando en este texto menciono la expresión “teatro del perdón”, “escena del perdón”, de ninguna manera pretendo afinar el carácter “artificial” del acto ni del hecho; menos aún la noción más pedestre que vincula al teatro con “máscara” o con el lenguaje invertido de la realidad.⁵ En todo caso me hago eco de una larga tradición en la antropología que desde Georges Balandier y pasando por Geertz hasta Taussig, enfatiza el carácter productivo del drama, la ceremonia y la “pompa” para la política y por supuesto para el Estado. En un conocido pasaje de su libro *Negara*, Geertz reprochaba a las teorías del Estado que, en los pocos casos que consideraron el valor de sus aspectos semióticos, lo hicieron sólo en tanto “folclores” que “exageran el poderío, esconden la explotación, hinchan la autoridad o moralizan el procedimiento. Lo que no hacen es actuar, hacer” (2000:219). Geertz pretendió restituir en su análisis esa capacidad productiva –performativa diríamos hoy– de la teatralidad en tanto *constitutiva del poder mismo del Estado, incluso el moderno occidental* (no ornato ni ideología, ni artefacto de moralización política).⁶ En esa línea me sitúo.

5 Sobre el argumento que desplaza la noción de drama y teatro como artificio y “enmascaramiento” hacia su carácter productivo, performativo y transformador del orden social son pioneros los trabajos de Victor Turner, Richard Schechner y más tarde Diana Taylor. Para una síntesis del campo véase Taylor y Fuentes (2013).

6 Geertz proseguía: “Cada una de las nociones punteras desarrolladas en Occidente desde el siglo XVI sobre lo que «es» el Estado –monopolio de la violencia dentro de un territorio, comisión ejecutiva de la clase gobernante, agente delegado de la voluntad popular, invento pragmático para conciliar intereses– tiene su propia especie de dificultades en asimilar el hecho de que la mencionada fuerza [teatral, dramática, ceremonial] exista. Ninguna ha producido una explicación trabajable de su naturaleza” (2000:218).

A partir de esta aclaración, considero al acto público de 2017 un campo abierto de fuerzas de significación y al lugar físico de los hechos como el territorio de la disputa signica; como todo acto sémico y político de ceremonia, en la misma medida en que el poder piensa el lugar, *es pensado por él*: el espacio lo atraviesa como al ordenamiento mismo de un sintagma. De allí que una notoria pedagogía de la modelización efectuó este acto público: mediante el reconocimiento de inocencia en un museo de arqueología y etnografía, se reforzó simultáneamente el espacio contemporáneo del “lugar social” reservado al Estado y a las tres mujeres hñahñú: el gobierno y específicamente sus representantes del Ejecutivo y de la Suprema Corte *visitan* el museo nacional. Las tres mujeres *ocupan* un espacio guionado en el que han sido esperadas en su calidad específica de aquello que las sobrecodificó desde el almacén de la reliquia nacional: su cualidad de mujeres indígenas, su cualidad de inocua belleza que ocupa el portal de un museo.

Ricardo Rocha, reconocido periodista, fue el maestro de ceremonias. En un proscenio coronado por la gigantografía con los rostros en primer plano de Alberta, Jacinta y Teresa en sus indumentarias tradicionales –que, dicho sea de paso, no vestían en ninguna de sus entrevistas en la cárcel– el acto férreamente solemne comenzó con un número esperado: un coro de niños hñahñú cantó en la lengua originaria el himno nacional mexicano. Acto seguido, los parlamentos de Jacinta, Alberta y Teresa junto con el discurso –el más contestatario– de Estela, hija de Jacinta. Pero para quienes seguimos la transmisión televisada, era imposible no reparar en los murmullos, los gritos, las voces sin rostro que aparecían desde el público a oscuras como interrogando al acto, como ocupando un lugar incómodo.



Fotografía 1. Escenario del Acto del 21 de febrero de 2017 en la Sala Jaime Torres Bodet, Museo Nacional de Antropología, México.

Se manifestaba un Estado “tocado” por el otro: especie de enorme distribución de la potestad soberana siempre intentando que no se desborde y que la razón de la obediencia al pacto quede mínimamente cuidada. Es interesante escuchar los gritos desde la platea oscura en medio del acto solemne: “por los muertos de Ostula”, “Nos faltan 43”, “Cárcel a los verdaderos culpables”. Como en una escena de distribución acústica notoria, los parlamentos suceden al silencio, se intercalan en la platea como esperando ser pronunciados. El *apologeticum pater* asiente, deja acontecer.⁷ Permite ese pequeño descargo porque debe ser oído. Contenido en los muros acústicos del museo, el auditorio está coronado por el impactante mural “Duplicidad” del artista Rufino Tamayo que, como en un pequeño diorama, alberga

7 Me refiero específicamente aquí a la figura del Estado-padre, trabajada a la par del Estado-fetiche. El Estado padre cobija, protege, castiga, al tiempo que pide perdón por su exceso “inevitable”.

todo lo demás que allí dentro sucede.⁸ La protesta es para ese *pater*, hacia él, que sabe dónde colocarla: en el museo de los desposeídos que han sido investidos de atributos culturales *sólo allí legitimados*. En esta distribución de la potencia semiótica del poder, deberíamos ser cautos con la escena del reconocimiento, de la “cabida” de la indumentaria hñãñhú, de la lengua. Primero porque es el himno mexicano, guión nacional por excelencia, el que es “esperado” en una lengua indígena hablada por niños, los depositarios de la facultad mimética por excelencia; segundo, porque algo de la exposición diferencial se juega en ese lugar: entre la belleza de la tradición se cuela el carácter ominoso de lo que puede ser reconocido y sin embargo desborda la familiaridad por una amenaza difícil de aposentar; una familiaridad-extraña, la del indio, que siempre está dispuesta a ser colocada en el lugar de la amenaza.⁹

Detengámonos por un momento en la reforma del Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su enmienda incluida el 8 de agosto de 2001, que comienza diciendo: “La Nación Mexicana es única e indivisible”, para agregar a continuación que “la Nación tiene una composición pluricultural sustentada origi-

8 Es meritoria una nota sobre el mural de Tamayo que distingue a la sala Torres Bodet. Según Amador Bech (2011), *Dualidad* es una obra pictórica mural que Tamayo ejecutó in situ en 1964 destinada al vestíbulo del Auditorio Jaime Torres Bodet del Museo, para que se representara allí de manera conceptual y desde la perspectiva de la plástica moderna, una síntesis entre la cosmovisión prehispánica de los contrarios y el nacionalismo mexicano integrador. A su vez, la propia página oficial de la Oficina de Derechos de Autor Rufino Tamayo, explica a la letra que el mural *Dualidad* “se inspiró en la cosmogonía náhuatl de los opuestos y complementarios para dar vida a esta reinterpretación personalizada de la mitología precolombina. *Es una lucha de los elementos que originan la vida: por un lado el bien, la sabiduría, la luz... por el otro el mal, las tinieblas*” (2013).

9 Es productivo sugerir la lectura que hace Carlos Jáuregui (2020:90-122) de la Relación a Carlos I (conocida como Naufragios) de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. El autor desentraña el problema de quienes, desde la colonia y por procedimientos estrictamente escriturales (que luego sellarán el “conjuro etnográfico”) son colocados en un tercer espacio de indeterminación: pacificados pero alertas, amenazantes pero conjurados, espectros dispuestos a actuar en el campo de relaciones como amenazas al orden simbólico aceptado. El “conjuro etnográfico” es, para Jáuregui, una forma que intenta capturar la potencia soberana del otro indígena, por medio de procedimientos textuales específicos.

nalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización...” (CPEUM, Art. 2). Si es única pero compuesta por una variedad de culturas, ¿en qué radica su unicidad?

Tal vez ayude en su respuesta el Código Federal de Procedimientos Penales de México que en su Artículo 220 Bis, prescribe lo siguiente:

Quando el inculpado pertenezca a un grupo étnico indígena, se procurará allegarse dictámenes periciales, a fin de que el juzgador ahonde en el conocimiento de su personalidad y *capte su diferencia cultural respecto a la cultura media nacional* [...].¹⁰ (Código Federal de Procedimientos Penales, 1934)

Si asumimos que desde Foucault una sociedad se conoce mejor por lo que castiga, sería interesante preguntarnos por qué la diferencia de *cualquier* indígena está cifrada en su *distancia captada* con algo llamado “cultura media nacional”. ¿O será que la cultura nacional es todo menos aquello que está captado/capturado en el espacio ordenado de la “cultura indígena”? La vigencia de ese *apologeticum pater* que reconoce y otorga en la medida que capta y gobierna queda explícita en la producción de una “media de valor” nacional que es el ojo observador, el punto cero sobre el cual no es posible adquirir un parámetro medible, no necesita definición, no tiene atributo vitrinizado, no demanda *cultura propia*. ¿Por qué? Porque es el sujeto *histórico* de la nación.¹¹

10 Énfasis mío.

11 Al decir de Ortega Villaseñor, el reconocimiento jurídico de la diferencia desnuda una paradoja: la aparente neutralidad del derecho queda conjurada por su selectividad como condición histórica. En la medida en que la diferencia cultural es reconocida jurídicamente, queda enmendada la voluntad general del enunciado de la ley. Por otro lado, se reinstala la figura tutelar del Estado. Es el Estado el “sujeto activo de la relación jurídica para velar el cumplimiento de la igualdad de los desiguales” (Ortega Villaseñor, 2012:230). Si el Estado es el sujeto activo que vela el cumplimiento de la normativa, queda claramente establecida la relación de potestad de aquel en tanto administrador de las equivalencias entre identidad y diferencia.

La oración que inicia el artículo 2 no asume, y esta es mi tesis, una idea de “nación unida” en la cultura. Asume una diferenciación tácita y necesaria que sólo se comprende si se analiza el texto paralelo del Código de Procedimientos Penales: la nación es indivisible en el relato soberano que la ampara, la historia. La cultura es medible y se distingue a fines prácticos exactamente ahí donde lo distinguible amenaza: la indigeneidad. Por eso las sociedades estatalizadas pueden ser multiculturales pero jamás multihistóricas: en la gestión de la temporalidad y en la administración de la cultura están, a mi modo de ver, las claves del dominio “pluricultural” pos/neo colonial. Dicho esto, vuelvo a la pregunta: ¿habría sucedido el pedido de perdón del Estado en un Museo de Antropología si el agraviado fuera un representante de la “cultura media”?

En el acto del 2017 podemos ver el efecto truculento de la cultura en el presente colonial. Esa administración de la rabia, de la disculpa, del desentono: sosteniendo ante todo una arquitectura de la concentración de los poderes que debe quedar simétricamente estable. La potencia de los gritos que vienen intermitentes desde abajo es notoria, franca, indeleble: justo porque sucede cuando es captada por el silencio de los demás. Por la mirada del procurador que asiente. En esa sala de disputas guionadas, el espacio cumple el efecto simbólico esperado: no porque añada autoridad a la disculpa sino porque la relocaliza, la sutura con el frágil sostén de la Historia, como dice Jáuregui en el epígrafe de este capítulo; o sea, devuelve el reclamo del Otro al lugar mismo que la nación les confirió: el de la cultura embellecida, pacificada, inocua. Y como planteó Arendt tempranamente, deberíamos desconfiar cuando los pueblos han sido embellecidos por el poder.¹²

La verdad que se gritaba desde la platea indiscernible a golpeteos de topónimos –los gritos de ¡Ayotzinapa!, ¡Acteal!, ¡Ostula!, ¡Tlatlaya!¹³ – es vociferada al mismo tiempo que se asiente ante la cultura

12 Referido en Didi- Huberman (2014:220).

13 Los topónimos refieren a 4 masacres: La primera es Acteal y refiere a la masacre en una ermita del poblado homónimo, municipio de San Pedro Chenalhó, el 22 de

de los convidados, la aplaude en el estrado, en la pantalla proyectada de trajes típicos y en los niños hñāñhús bajando del escenario con la alegría de quien termina bien un número escolar. El campo de la representación está abierto e indeterminado, y ese acto que administra una escena compartida se sabe, como todo territorio del símbolo, bordeado por un mundus, una frontera. Un cerco. El mural, la escena, el himno, los trajes: entre el perdón estatal se teje el gran cerco pacificado de la nación mexicana.¹⁴

Algo comparte esta organización del perdón escenificado con el museo como *locus*: en un gesto de captura, el museo moderno profanó al viejo gabinete de curiosidades para clasificar y taxonomizar. Lo hizo en el diorama y en el espacio, en el árbol genealógico y en la vitrina. A diferencia de la forma de contemplación y acumulación del gabinete, dice Frida Gorbach, el museo libera del azar y despoja de lo impredecible (Gorbach, 2012:108-109). El museo no es sólo un “lu-

noviembre de 1997. Según la página oficial de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (n.d.), “en el lugar y bajo una lógica militar se decidían programas e inversiones en las zonas indígenas. La matanza fue consecuencia de la política oficial seguida para castigar y desarticular a los indígenas de San Pedro Chenalhó que adoptaron el camino de la resistencia y la construcción de un gobierno propio [...] Aquel 22 de diciembre de 1997, un grupo de aproximadamente unos 60 paramilitares vestidos de negro dispararon con armas reservadas para uso exclusivo del Ejército a un grupo de hombres, mujeres y niños integrantes de la organización pacífica ‘Las abejas’, quienes se encontraban haciendo oración”. Murieron 45 personas, todas indígenas tzotziles. Por su parte, Tlatlaya remite a la matanza de 22 civiles a manos de militares en una bodega de San Pedro Limón, municipio de Tlatlaya, Estado de México, el 30 de junio de 2014. El grito Ayotzinapa hace referencia al episodio en el que, el 26 de septiembre de 2014, desaparecieron 43 estudiantes de una escuela de formación de maestros rurales –y otros tantos fueron asesinados in situ (dos de ellos desollados)–. Este caso recorrió el mundo por la ferocidad de los hechos que implicó a la policía local, al ejército nacional y al crimen organizado. Finalmente, Ostula tiene como eje a Santa María Ostula, municipio de Michoacán donde el 15 de julio de 2015 un grupo de militares abrió fuego ante comuneros que reclamaban la continuidad del uso comunal de las tierras en medio de la avanzada de despojos y cercamiento de parcelas (varios comuneros y dos niños resultaron asesinados). Siendo sin dudas el caso Ayotzinapa el más resonado y mundialmente reconocido, sin embargo ninguno de los cuatro episodios está esclarecido por la justicia.

14 El concepto “gran cerco de paz” fue acuñado por Antonio Carlos de Souza Lima (2018) en el libro homónimo. Hace un tiempo escribí junto con Valeria Añón un texto breve sobre la noción de pacificación como una constante que cifra en distintos planos la vigencia de la colonialidad (Añón y Rufer, 2020).

gar” donde ir a “contemplar”; es también una gramática que organiza un modo de mirar y discernir; de ubicar y discriminar. No es casual que el museo alcance apogeo exactamente en el momento en que la “idea colonial” toma fuerza y organiza visual y discursivamente el encuentro con el suplemento y la alteridad.

Pero hay una argamasa coincidente que es necesario tomar en cuenta: esa “idea colonial” que ampara al museo es coetánea con la organización discursiva, territorial y política de las repúblicas latinoamericanas (Pratt, 2008). Nos faltan aún hipótesis sólidas que permitan leer las connivencias sémicas e ideológicas entre la organización imperial del mundo asiático y africano y la organización colonial de las modernidades nacionales (republicanas y todo) latinoamericanas. Lo cierto es que no hay manera de eludir la fuerza que toma la organización de la alteridad exhibida en los museos etnográficos nacionales. Con una diferencia, claro está: estos últimos existen para exhibir “nuestros” otros” (Rufer, 2020a). Algo quiero dejar claro sobre esa organización nacional de la vitrina etnográfica y la disculpa pública a tres mujeres en un museo: en ambos casos, al mismo tiempo que son afirmadas como indígenas y reconocidas en un lugar propio, están espacial, visual y técnicamente ubicadas como objetos de conocimiento. Esa es su captura central, incluso desde la “diferencia” que les otorga el Código de Procedimiento Penal.

Por eso la situación del perdón dentro del Museo no es un “añadido simbólico” sino el centro mismo de la disposición signifiante: es ese el lugar que concentra la doble característica del régimen epistémico/escópico de la modernidad (Jay, 2003): su carácter simultáneo de objeto de conocimiento y “principio” de la ciencia nacional –como lo han sido los pueblos originarios en gran parte de América Latina–; y al mismo tiempo objeto de contemplación y drama, reliquia sostenida, belleza pacificada por una mirada que siempre está localizada en un fuera de plano, o sea, en el perspectivismo cartesiano del “punto cero de observación” que es desdoblado en la antesala de la nación: a los pueblos indios los mira el Estado y los mira también, como dis-

tingue el Código de Procedimiento, “la cultura media nacional”.¹⁵ Por supuesto, sé que ambos “observadores” sólo pueden existir en calidad de fetiche, pero justo por eso sus figuras adquieren tanta relevancia en el teatro político.

A su vez, esa visión es producida por un gesto organizativo que precisa de la cita espacial: la misma que organizó la vitrina, la indumentaria, la colección y la heráldica. Por eso, para que en el drama bello del perdón no haya desbordes, debe suturarse la línea *museo nacional-etnografía-indumentaria-mural-himno nacional cantado en hñāñhú “por niños”*: el paradigma cierra en la pedagogía aprendida de la nación, donde el perdón cumple la doble función de afirmar al padre piadoso por un lado, y restituir, frente a la mediación espectadora, la belleza extraña a su espacio de estampa cultural, por otro.¹⁶

Los murmullos

Es cierto Dorotea. Me mataron los murmullos...
(*Rulfo, 1999*)

Maestro de ceremonia [sonriendo ampliamente]:
“Oirán una interpretación muy especial, créanme [...] porque la cultura hñāñhú está más viva que nunca”.
Maestro de ceremonia:

15 Sobre la idea del perspectivismo cartesiano en el régimen escópico de la modernidad ver Jay, (2003:229-231).

16 He trabajado ya la relación de la “belleza inocua” de las salas de etnografía del museo como una política de exhibición de la diferencia nacional. Allí citaba la entrevista de Manuel, un indígena huichol que visitó el Museo en 2008, en una especie de visita especial de comitiva indígena, y aseveraba: “cuando entramos al Museo de antropología en México era de noche y vimos las bellezas que hacían nuestros antepasados. Fue muy extraño. Teníamos los mismos trajes puestos, los mismos de esos que estaban encerrados en las cajas de vidrio iluminados y todo. Pero eran y no eran los mismos, éramos y no éramos nosotros [...]” (Rufier, 2020a).

“y que este acto se parezca un poco a la justicia”.
Murmullos: ¡Justicia pero para los muertos de Ostula!
Ministra: “esto involucraba derechos de las mujeres, de los pueblos indígenas y la prohibición de la discriminación”.
Murmullos: “¡Cárcel a los verdaderos delincuentes!”.
Ministra: “tenemos una constitución garantista que protege los derechos de las y los ciudadanos”.
Murmullos: “¡Nos faltan 43!”.
Murmullos: “¡Ayotzinapa, Acteal, Ostula, Tlatlaya!”.
Procurador [la cabeza baja]: “nuestra procuraduría se compromete a una justicia efectiva... es nuestra primordial aspiración proteger y garantizar la dignidad humana, máxime de aquellas que por el devenir histórico presentan condiciones de vulnerabilidad como las mujeres indígenas”.

(Fragmentos escogidos del acto público de reconocimiento de inocencia y pedido público de perdón, 21 de febrero de 2017)

En la escena del perdón se intercalan los textos institucionales leídos, la traducción en hñãñhú de algunas partes, junto con las voces interdicitas y lacónicas del público: desde la platea se clama justicia, no disculpas. Aquella tarde de febrero en una sala de museo, la escena es transmitida desde una cámara en alto; no se distinguen rostros ni estaturas en la penumbra de la platea, las butacas se adivinan. Sólo algunas niñas hñãñhú que suben y bajan, entran y salen de cuadro y en esa frontera entre entrar y salir, se iluminan sus rostros. En el centro oscuro del “público”, las voces vienen de ningún lado, de todos lados: en el proscenio escuchan y bajan la cabeza, siguen leyendo su texto. Todo sucede como en el teatro barroco americano cuando el público aún no callaba ante el guión. Desde la penumbra de los asientos se oye: “¿adónde están los 43?” “¡Dignidad les falta a ustedes!”.

Ante el director del Centro Prodh el silencio es notorio: el respeto y el agradecimiento. Cuando se para el procurador no hay aplausos ni abrazos. Lee con dificultad, no puede proyectar la voz. Cuesta encontrar el tono del poder en estos casos.

El procurador hace una pausa, asiente y sigue leyendo. Habla de proteger a quienes “por el devenir histórico” son vulnerables: el *apologeticum pater* que se disculpa por errores y excesos re-centra el texto de la escena moderna y fija en el poder tutelar su función central. Poblaciones merecedoras de protección. Como todo poder tutelar que cobija minorizando, no hay historia posible en esa narrativa: el acontecimiento no funciona para los protegidos.¹⁷

Es el “devenir” la causa. No la conquista, no la argamasa jerárquica de la desposesión y la minorización que las élites criollas del siglo XIX forjaron con particular orfebrería. Tampoco la fuerza disímil de los indigenismos enfrentados. Mucho menos el reconocimiento de la responsabilidad de agencias estatales. “El devenir” los hizo vulnerables, y el *pater* sin tiempo cobija y disculpa (pero también pide perdón), conoce y exhibe (pero también rescata y conserva). El devenir: el lugar esquivo que los poderes crearon para la historia en tanto escritura de Occidente y, sobre todo, alteridad (De Certeau, 2006:138-

17 Antonio Carlos de Souza Lima concibió la noción de “poder tutelar” para este tipo de gestión del dominio contemporáneo, que el autor vincula con una matriz colonial. Al respecto de ese concepto, escribe María Gabriela Lugones: “Los ejercicios de poder que [Souza Lima] concibe como tutelares, tenían como propósito realizar una integración subalternizada de los “indios” a la nación. Las pacificaciones, pretensamente bien intencionadas, constituían maneras de supresión de las alteridades que se convertían en materia de indagación antropológica. Souza Lima realiza una aproximación comprensiva de las prácticas tutelares, confeccionando un modelo histórico-etnográfico que insta a reconocer la genealogía de los poderes gestados en las guerras de conquista. El supuesto es que la tutela se ejerce sobre aquellos tomados como diferentes, en términos étnicos, culturales, y percibidos como necesitados de mediación para ser integrados en una comunidad nacional. *El caso enfocado por Souza Lima es una administración de raigambre colonial, donde el poder tutelar constituye una modalidad privilegiada y difusa de perpetuar desigualdades sociales de largo plazo*” (2022:185-186) (cursivas mías).

242). Diferencia pura. Para el procurador, los responsables están en una forma de distancia (y en la difusa ausencia).¹⁸

Pero después de proclamar a la historia moderna como ausencia y diferencia, como lo que fue y no podrá volver a ser nunca, De Certeau se formulaba un interrogante sustancial: ¿cómo retorna el Otro al discurso que lo prohíbe? (De Certeau, 2006:240). El retorno es clave en cualquier figuración subalterna de la memoria. La memoria y la presencia insistente de los oprimidos en el tiempo está hecha de fragmentos inconexos, de impugnaciones al texto secuencial del “devenir”.

¿Qué *pueden* esos murmullos en la escena del perdón a Jacinta, Teresa y Alberta? ¿Y de dónde vienen? ¿Del público a oscuras que escanden la palabra del est(r)ado? ¿O murmullos son los del procurador y la ministra, personajes pequeños allá arriba entre los gritos proyectados y claros de ese vulgo sin rostro? El interrogante se abre. Y en esa misma condición se impide la cancelación del texto. Decía Achille Mbembe (2000) que nuestras sociedades están frágilmente enhebradas por una “estética de la vulgaridad”: la escena del poder usa el grotesco con una intención que excede al poder mismo, y evidencia en el acto su propia puerilidad. Recordemos a Homi Bhabha: “el tiempo de la liberación es, como poderosamente evoca Fanon, un tiempo de incertidumbre cultural y, más crucialmente, de indecidibilidad signficatoria o representacional” (2002:55). En el *Negara* del perdón, la zona de indeterminación de lo representado es clave: hay un momento donde el mismo exceso de la ceremonia y el drama se vuelven incontenibles para asegurar el consentimiento o sostener el dominio.¹⁹ El grotesco bajtiniano asoma también en la

18 Una nota necesaria sobre la noción de alteridad, tan remanida y por momentos gastada. La forma en que la entiendo aquí aparece claramente expresada por Cristóbal Gnecco: “la alteridad *supone* diferencia, pero menos como lugar de distinción en sí misma que como locus especular invertido –o pervertido, en uno de los sentidos de pervertere, es decir, trastornado, volteado– desde la cual se configura” (2008:103).

19 Una anotación metodológica es necesaria aquí: esos “aspectos semióticos” del acto mexicano que analizo están disponibles en una zona crítica de indeterminación. No es que el poder de esos signos, de ese ceremonial y de esa pompa tenga la posibilidad de “sellar” políticamente el pacto social. A lo sumo, dispone una serie de elementos

escena magna del Estado que pretende totalizar la imagen y nunca puede; o mejor dicho, en ese intento muestra también su hipérbole. Algo lo fisura, lo acecha.

Hay una duda interpuesta desde ningún lugar de enunciación capturable –por ende, desde todos lados: ¿dónde están? ¿quiénes son los responsables? ¿cuántos fueron? Y como golpes los marcajes intermitentes desde la platea: Ostula, Tlataya, Acteal, Ayotzinapa. Topónimos de un plano que revierte el México Pintoresco de Covarrubias, ese mapa tan celebrado que selló la pluriculturalidad de la nación con la equivalencia de un producto típico– un sujeto pacificado –un territorio de la gran nación–. En los golpes que vienen de abajo, el debate no es por la cultura, es por la historia en clave restituyente. Una historia que sólo puede ser contada a partir de las repeticiones diferidas, de las actualizaciones represivas y la característica conquistual del presente. Una historia cuya verdad no es lo que pasó, sino aquello que pasó y reclama una pregunta tácita que la causalidad moderna de la historia nacional no admite: la pregunta “cómo fue posible”.²⁰

No podemos perder de vista un procedimiento de representación: para la Constitución Nacional en sus modificaciones de año 2001 así como para intelectuales prominentes y diversos como Manuel Gamio, Alfonso Caso o Luis Villoro, y también para el reciente el libro *México: Grandeza y Diversidad* (2021)²¹ en edición conmemorativa, los pueblos indígenas se presentan como la “base” de la grandeza cul-

que permiten su disputa. Lo que por momentos no queda del todo claro en Geertz, es que el “público-pueblo” también es el teatro, y los actantes son todos, no solo el soberano. El “libreto” es por todos compartido: las tres mujeres hñāhñú “conocen” los elementos de ese drama. Han visto el museo y las ceremonias tradicionales y las organizaciones estatales del reconocimiento y las visitas de los gobernantes ataviados a sus pueblos y los festivales de identidad nacional del Tajín: conocen el libreto hasta la extenuación. Los murmurantes, también: por eso saben cuándo murmurar. Van por segunda vez a una función sabida, en el mejor sentido de la “conducta restaurada”.

²⁰ Tomo esta expresión de Héctor Schmucler (2000:6) cuando insistía hace un par de décadas que la pregunta por la memoria no es qué pasó, sino cómo fue posible. Y que esa distinción entraña una distancia epistemológica que es necesario enfrentar.

²¹ Específicamente ver el capítulo sobre “La pluralidad étnica, lingüística y cultural” de Francisco López Bárcenas (2021).

tural de México. ¿No amerita una pregunta por qué “base” y “diversidad” se tejen como sinónimos? Quiero decir: son los pueblos indígenas los que forman la *diversidad cultural* (podrían ser migrantes, comunidades judías, los descendientes de chinos que habitan el norte, las comunidades menonitas, las culturas juveniles).²² Para ponerlo claro: *es sobre los pueblos conquistados donde está puesta la rúbrica de la cultura*. Por eso es tan importante desde la gestión remarcar que está viva su cultura (y sólo ella). Por su puesto, la pertinencia política de ese reforzamiento no parece discutible. Pero debe ser notado que la persistencia de ese modo de gestionar la tensión representativa de la nación reinscribe la escena colonial, aún en el gesto que pondera el enaltecimiento: centra en la noción de cultura la pacificación de poblaciones tuteladas.

Recapitulando el apartado, espero dejar claro que cultura no es para mí, al menos en este texto, un sistema de signos públicos o la producción de sentido social mediado por lenguajes. Refiero a la cultura hablada por el Estado del perdón: la cultura que enumera beldades a favor de la extensión de soberanía, del ordenamiento taxonómico de la tutela, de la domesticación clasificatoria y de la producción de objetos en taxidermia.²³

22 Este mismo punto fue recalcado por Néstor García Canclini (2009:164-177) cuando analizó el Museo Nacional de Antropología y puntualizaba que en las salas de etnografía, en el “presente” de la diversidad cultural, no hay cabida para otras expresiones que no sean las de los pueblos originarios.

23 En un texto reciente y tensionando el argumento clásico de Agamben sobre el *homo sacer*, hablo de la producción redituable de *homines saginati*: sujetos taxidérmicos, disecados en una exaltación cultural sin potencia (museos, reconocimientos de derechos culturales, propiedades de atributos extensivos a objetos, vasijas, indumentaria). Por eso la metáfora arqueológica del rescate y la metáfora épica del retorno son clave para la producción colonial de las nociones de cultura: rescatar, conservar. No tanto porque vivan en pasado sino porque son parte de un tiempo intercambiable. Un tiempo comodín que no admite –ni amenaza– soberanía alguna. Un tiempo que debe ser protegido por la soberanía que recae en el pater: patri-monium.

Un hilo de sangre

Hoy nos chingamos al Estado
(Hernández, 2017)

El 17 de septiembre de 1964 se inauguró el Museo Nacional de Antropología. En esa inauguración, el Secretario de Educación en funciones era Jaime Torres Bodet, quien después de su muerte dio nombre a la sala donde se llevó a cabo el escenario del perdón estatal en 2017. Aquel 17 de septiembre inaugural, Torres Bodet pronunció un discurso que, entre otras cosas, asentaba lo siguiente:

Al cabo de cuatro centurias, late en el corazón de cada mexicano un *hilo de aquella sangre* que se agitó en las emociones ante el sol naciente, encarnado en Huitzilopochtli [...] pan de las carnes morenas y alegría de los campos [...] A todas horas, en todas partes, somos los hombres historia viva. Historia que perdura conscientemente en cédulas, tratados, retratos y manuscritos, libros y hemerotecas. O historia que no conserva ningún archivo: tradición que no necesita prenderse a ninguna fecha, a ninguna anécdota; ímpetu que, de pronto, al realizar la menor acción, *revela un impulso antiguo, callado e insobornable*, y obtiene para nosotros –a veces, sobre nosotros– victorias póstumas, según contaban quienes creían en las batallas que, incluso muerto, ganaba el Cid.²⁴ (Torres Bodet citado en Rodríguez y Concheiro, 2014)

Un hilo de sangre late en todos los mexicanos: la sangre tan democrática; y el hilo tan noble. Entre los maniqués de las salas etnográficas vaciados en cuerpos reales de indígenas en sus comunidades

24 Cursivas mías

(Dorotinsky, 2002), y las piedras indemnes en las magnas salas arqueológicas, la historia se tornó sangre. No sangre derramada sino heredada, multiplicada. Pero en ese enunciado de Torres Bodet se lee también que si algo tiene esa “cultura media nacional” del indio, es mejor que no se *vea*. No estará en la piel, no en el gesto, no en el cuerpo: en la sangre. Muy propia, muy adentro. En la inauguración de ese museo impresionante para la mirada nacional acomodada y dirigida, se propone en el cuerpo de todos algo acrecido que no se ve. Entre figurillas y cestas, entre piedra y orfebrería, se habilita el racismo justo donde el lenguaje se abisma.

La “cultura”, siempre positivada, aparece como el sustrato que se cuele sobre todo el trabajo de la historia: conquista, violencia, racismo, explotación, jerarquización y exclusión que, como dije antes, en todo caso marcan la continuidad no-explicitada, parecen conjurarse ante eso que, en última instancia, “nos” habita: “impulso antiguo, callado e insobornable”. El fondo de un no-tiempo sobre lo que opera en el silencio.

En aquel acto del perdón, las oradoras nunca mencionan la palabra cultura. Tampoco su condición de provenientes de pueblos originarios: les recuerdan a las autoridades que “hoy no les damos las gracias [...] indígenas o no indígenas, hagan bien su trabajo”. De hecho, Estela Hernández (2017), hija de Jacinta y quien dirige su discurso en el acto después del de su madre, recuerda que “la Procuraduría General de la República hoy reconoce de manera forzada y no por voluntad que el caso fue un error. La disculpa es por funcionarios ineptos, corruptos, inconscientes”²⁵ Este es un punto alto: algo que poco se menciona es que según consta en los expedientes, la Procuraduría intentó durante tres años evadir la disculpa pública impugnando la sentencia so pena de que no podían afincarse responsabilidades de negligencias de jueces a una instancia que actúa como fiscalía.²⁶ La

25 El discurso completo puede consultarse en: <https://centroprodh.org.mx/wp-content/uploads/2017/02/DISCURSO-Estela-hija-de-Jacinta.pdf>

26 En 2014, la Dirección General de Asuntos Jurídicos de la Procuraduría General de la República interpuso un recurso formal de revisión de las sentencias ante el Tribunal Federal de Justicia Fiscal y Administrativa, que el 20 de noviembre de 2013

solución aparece salomónica: se recurre entonces a un acto simbólico expresado en su característica de mujeres indígenas que aceptan una disculpa estatal en el mismo recinto donde ese Estado reivindica y afirma para ellas el espacio nacional de alteridad. El acto resulta a todas luces más cómodo, más encastrable en el guión de la cultura nacional, que una disculpa en las más altas instancias *judiciales* de la República.

El dramatismo es notorio. El periodista Ricardo Rocha, maestro de ceremonias, da una palmada en el hombro a cada una de ellas, como quien habilita un paso del acto escolar. Pero es Estela, en su tono firme, en su indumentaria hñāñhú, quien esgrime un argumento clave:

¿Qué hay hoy de estos funcionarios públicos, agentes federales, Ministerio Público, Jueces, y los cómplices de los policías demandantes? Espero equivocarme, pero seguramente siguen trabajando y cobrando de nuestros impuestos, *siguen siendo nuestros empleados* [...]

Estela saca el foco del mural, de la vitrina, del himno en hñāñhú y de cualquier solemnidad de museo con la que todos sonrían ante la inocua belleza de las peregrinas, y nos recuerda lacónica que todos los que están en el est(r)ado son *sus* empleados: la ministra de la suprema corte, el procurador y su secretaria. Quizás es por eso y no tanto por la disculpa en sí –que ellas cuestionan desde el inicio–, que Estela dice la frase icónica que apareció en los medios al otro día y que fue vitoreada con aplauso cerrado: “Hoy nos chingamos al Estado”²⁷

había ya fallado a favor del resarcimiento. El Centro Prodh (2014) lo resume así: “Resulta particularmente grave que la PGR no reconozca que funcionarios de dicha dependencia actuaron de modo irregular y que insista en criminalizar a Alberta y Teresa sosteniendo incluso que la PGR ‘no es el Estado’ mexicano”. Finalmente y luego de revisar la Ley de Amparo y la del Procedimiento Administrativo por un Tribunal Colegiado de Circuito integrante del Poder Judicial de la Federación, se resolvió en firme, tres años después, la sentencia que obligó al resarcimiento moral y económico y al ofrecimiento público de disculpas.

27 Chingarse, chingada, chingar: palabras usadas profusamente en el lenguaje coloquial mexicano. En un texto clásico, Octavio Paz definió a “la chingada” como una madre mítica sufridora por excelencia; en cambio, la distinguió de “lo chingado”,

Alberta, Teresa y Jacinta saben bien que una disculpa no chinga a nadie, menos en el museo que las instituyó Tradición. Por su parte, Estela percibe que ahí, como marcaba Cornejo Polar sobre el requerimiento español del siglo XVI, tres indígenas ante un discurso pronunciado sólo tienen el perverso derecho a decir que sí. Que el compromiso es la justicia efectiva, que la constitución es garantista, que la ley es general. Pero en ese asentimiento de marcada ironía, desde el centro de la diferencia, Estela les recuerda a ellos qué es, en definitiva, el Estado, y quién es quién en esa escena del perdón. Estela desnuda algo que está en el centro de la destitución de la colonialidad: se chingan al Estado –que está *in carne et sanguine* ahí, que ella observa y nombra–, no porque sus agentes se vean obligados a pedir perdón a tres indígenas de “viva cultura”. Se lo “chingan” porque esas tres mujeres les recuerdan al procurador general y a la ministra de la Suprema Corte y al director del Museo Nacional que, aún y cuando lo hagan mal, trabajan para ellas. Si esos funcionarios han tenido que pensar tanto cómo hacer para disculparse en el recinto de la duplicidad y la cultura sanitizada, lo hicieron porque son empleados públicos y ocupan un lugar que ellas, indígenas y mujeres y pobres y hñãnhús y fijadas allí, de todos modos concedieron y habilitaron.

Nos chingamos al Estado, con la fuerza metafórica del ultraje colonial usado ahora por una mujer indígena (que habla por todas, lo dice), recuerda inversamente aquel carácter específico del dominio territorial que Ann McClintock (1995) trabajó hace años: la idea de penetración, conquista, violación a la tierra virgen. Pero esa idea car-

este como una especie de estado, contextual o de ánimo, pasivo. Paz reconoció que esta voz plástica constituye una forma mágica sumamente flexible. Su polisemia, en cantidad de derivaciones morfosintácticas, hacen de esta palabra un núcleo semántico en el que se destacan las emociones del enunciador, los contextos y las afecciones en los que puede estar posicionada. Valga la pena enunciar el contraste o la antonimia entre “Eres un chingón” y “Te chingaste” (“eres excepcional” y “te jodiste”). En ese sentido resulta propositivo desdoblar la carga simbólica que se ha cargado a la palabra “chingada”, en una relación con la feminidad ultrajada, hacia lo chingado: el fracaso, quizá de origen, pero también erosionado por el tiempo, de un modelo carente de elementos básicos para su funcionamiento exitoso. Véase específicamente el cap. “Los hijos de la Malinche” en *El Laberinto de la Soledad* (Paz, 2003).

tográfica del dominio entero del cuerpo de mujer en territorio y símbolo estaba siempre amenazada por eso que el Estado colonial (y por supuesto, el nacional aún con mayor intensidad) no podía controlar por entero, porque un mapa a escala, aun cuando fije mojones, hitos, trajes típicos o atributos culturales, no es jamás el territorio. Por ende, *nos chingamos al Estado* es “lo jodimos”, claro, pero también es “lo burlamos”, develamos su carácter trágico y su frágil parroquialidad. Des-investimos su totémica pretensión en el marco exacto de los lenguajes de género que el patrón colonial legitimó.

Elizabeth Povinelli decía en un texto ya clásico:

Frantz Fanon y los miembros de la escuela de Estudios Subalternos han sugerido cómo la dominación colonial funcionaba inspirando en los sujetos colonizados el deseo de identificarse con sus colonizadores, [aunque] la dominación multicultural [de la nación] parece funcionar, por el contrario, inspirando a los sujetos subalternos y minoritarios a identificarse *con el objeto imposible de una auténtica identidad propia*; en el caso de los indígenas una forma “tradicional” domesticada y no conflictiva de socialidad e (inter)subjetividad. (2002:6)

“Nos chingamos al Estado” es la estricta impugnación de esa premisa en cursivas: no hay palmadas que valgan, ni sonrisa al menor de la casa, ni *apologeticum pater* en el museo de las piedras y las cestas. Hay tres mujeres que en la retórica misma de la ciudadanía –en la que se saben negadas– le recuerdan a un procurador que su trabajo está en curso (y no es en el museo).

En una pieza prodigiosa, Michael Taussig (1984:107) decía que el poder de algunas imágenes reside en su “insistente cuestionamiento” a la búsqueda de un orden, de una estabilización del sentido en las equivalencias binarias. Hay que dejar, dice Taussig, que esa potencia desestabilizadora de ciertas imágenes pase del ritual a la historia:

debemos sospechar de la relevancia de la secuencia y la causa, de la equivalencia formal de los signos, del tiempo homogéneo y progresivo y dejar que el significado “permanezca en el desorden”.²⁸ Es ese carácter dis-tópico el que hace posible el asombro con las premisas estructurantes de la ideología y su connivencia con articulaciones de poder. En gran medida el Museo no logra estabilizar el cuadro cultural y el perdón es una escena incómoda. Estela es una *imagen incómoda*: lexías de ciudadanía impugnadas bajo la gigantografía de su madre y en un recinto consagrado por el mural de Tamayo. La negación del impulso atávico sin archivo de la cultura y del “hilo de sangre” celebrado por Torres Bodet en 1964, en una sala que se llama Torres Bodet, 50 años después.

En el teatro del perdón, entre marquesinas e indumentaria, al otro lado del mural nacional de la revuelta, desde el sector a oscuras del público se oyen los murmullos de un tiempo que el Estado borra en las vitrinas de ese mismo museo: el tiempo conectivo de las violencias y el carácter siempre actual(izado) del terror, como un golpeteo de pulso fugaz en los topónimos. El reclamo fragmentario por el conflicto no es solo una nemotecnia de las violencias: es una labor conectiva, una alteración en el texto de la secuencia y un desplazamiento de foco: no en la reliquia ni en la cultura entendida como fijación sino en el tiempo de “incertidumbre cultural” y de “indecidibilidad signficatoria o represenracional” como decíamos con Bhabha.²⁹ Nada en el gesto objetivable sino el acento puesto en eso que el lenguaje histórico-político hacía innombrable: la continuidad de las violencias de Estado. Un desplazamiento desde el “qué somos” de la

28 Taussig (1984:106-107) está hablando allí de las imágenes huitoto y de la relación de la etnia con algunas figuras precisas que reinscriben el pasado en el presente, a modo de una lógica fragmentaria y de imágenes dialécticas que exigen una lectura política de la temporalidad (“política”, en este caso, está en las antípodas de “secular”).

29 Lo hacen justo en el Museo que, con quirúrgica precisión, se ocupó de desterrar la violencia de conquista y la violencia colonial de toda narrativa (así como se ocupó de mostrar al indio como el subalterno pacífico en su medio). Muestro este procedimiento narrativo en el museo en Rufer (2021).

cultura y la identidad al gesto interrogante y político del “cómo fue posible” que signa la pregunta por la memoria.

En muchos análisis actuales se trabaja cómo la colonialidad sigue presente, cómo la violencia en la que estamos sumidos tiene matrices de corte colonial, y cómo las continuidades de lo colonial siguen acechando.³⁰ Me parece necesario y adecuado, pero pienso que a eso hay que darle mayor densidad empírica y sostener ante todo, como decía Bhabha, “el paso de la historia por la teoría”: poder imaginar empíricamente cómo se construye la repetición de la violencia colonial, cómo se engarza con el presente y cómo se la explica, para que la idea de un “presente con huella colonial” no funcione como una rúbrica explicativa por sí misma, sino como un concepto conectivo con potencia política.

De ahí la relevancia de los murmullos, del gesto que desacopla el himno épico y la belleza engarzada para impugnar esa cadena secuencial del historicismo, conectando (y no necesariamente “concatenando” en secuencia vectorial y lineal). Cuando propongo conectar no estoy hablando de *equiparar*, no significa que estamos hablando de que toda violencia comparte un núcleo de identidad acontecimental. Conectar significa otra cosa: asociar, asociar libremente diría Walter Benjamin, como hacían los surrealistas, asociar aquello que hemos sido entrenados para disociar, para separar, para no reconocer como suturados. Y no es el discurso colonial el que ha producido esa incapacidad, sino los discursos nacionales fundacionales nacidos en el siglo XIX (y sus derivados integracionistas del XX) (Pratt, 2008; Cattelli, 2020): son los saberes disciplinares, las taxonomías de la historicidad secuencial, el ensalzamiento del archivo como garante último de la experiencia histórica, la elevación de ciertos sujetos a la épica del retorno y la belleza, a la reliquia del testigo y la tradición, los que

30 Para una ampliación de este punto sobre cómo analizar las nociones de “continuidad”, “persistencia” y “reaparición” del legado colonial, puede consultarse Añón y Rufer (2018). En un texto reciente he intentado trabajar de qué modo una nueva imaginación del tiempo histórico es necesaria para pensar la continuidad de las violencias coloniales y de la colonialidad en perspectiva de larga duración (Rufer, 2020b).

respaldan las ficciones de estatalidad republicana como garantes de olvido, con una salvedad: lo que se olvida aquí, en el sur latinoamericano, no son solamente las violencias *fundadoras* (como planteaba Ernest Renan para la nación francesa) (Renan, 2010). Lo que se olvida en la primacía de la inocua belleza cultural de los otros es la persistencia de esas violencias fundadoras, violencias criollas, bajo el regalo envenenado del reconocimiento cultural. La gestión y la sanitización de la cultura –y la reserva de la (H)istoria para la media del ojo observador– es el cuadro central de la administración neocolonial de poblaciones. De ahí que el gesto de los murmullos en el teatro del perdón sea revelador.

Convengamos en esto: en las formas modernas de gestionar la temporalidad, cuando se intenta suprimir un hecho sobre la memoria, no se reprime necesariamente al acontecimiento. No es que el Estado “oculte” las desapariciones u “oculte” el saqueo contemporáneo de tierras a pueblos indios, por ejemplo. Lo que se intenta reprimir son los murmullos, ese franco golpeteo que interrumpe el “hilo de sangre”: se interrumpe una forma de sutura y conexión que restituye un sentido de lo común. Vaya paradoja, esa “aparición” que Torres Bodet imprimía en la tradición, en el “impulso” de la cultura, ese “impetu callado e insobornable” en efecto aparece, pero no como la estampa fijada de la belleza atemporal, sino transformado en una política de la historia: una conexión del acontecimiento con los tiempos de la experiencia, los tiempos continuos de despojo, expoliación y violencia.

Cierre

La labor del Centro Prodh fue clave en este caso para demostrar la colonialidad brutal del Estado mexicano y de su impartición de justicia: en cualquier retórica moderna, es impensable que lo que deba pro-

barse es la inocencia de un sujeto de derecho (y no su culpabilidad).³¹ Restituirle inocencia y otorgar disculpa a tres mujeres indígenas fue una manera notoria de hacerle “reconocer” a las instancias estatales no sólo la comisión de un error, sino sobre todo, que el Estado opera sobre su estructura moderno-colonial. El trabajo impecable del Centro Prodh fue justo el de hacer confesar al Estado esa doble característica aparentemente contradictoria pero simultánea.³²

Esa declaratoria iluminó la innegable torsión del aparato judicial hacia la racialización estructural, y afirmó de manera implícita aquel *dictum* de Gayatri Spivak (2009): en el espacio poscolonial las cartas del lenguaje están marcadas por cuerpos cuya lectura las precede.³³ Cuerpos no blancos, que hablan deficiente la lengua legitimada –el castellano– y en esa deficiencia son miserabilizados. En ese sentido, la fuerza de la declaración de la ministra de la Suprema Corte Olga Sánchez Cordero, tanto como la acción de Centro Prodh, son loables en tanto actores de visibilización.

Mi intención en este texto es colocar un gesto analítico en dirección a las preguntas presentadas en la introducción; trabajar sobre objetos laterales, sobre esas prácticas normalizadas sin glosa en el suelo del discurso. Acciones saturadas de lenguaje que presentan un punto ciego donde todo texto se abisma. Sobre por qué se hizo un pedido de perdón público en un museo de antropología mexicano no hay explicación, no hay aclaratoria ni acotación, no funciona ni siquiera un texto iterable, una fórmula que pueda ser citada en los intercambiables lenguajes del gobierno. En ese lugar, en esas salas

31 Para una argumentación general sobre la colonialidad de la justicia en América Latina fincada en el racismo véase Segato (2007a).

32 Hacerle reconocer al mismo Estado esa característica constitutiva que describió Rita Segato: “todo Estado –colonial o nacional, la diferencia es irrelevante aquí– *es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente*” (2007b:138) (cursivas en original).

33 Véase específicamente el capítulo “Historia”, en su libro *Crítica de la razón poscolonial* (Spivak, 2009), que resulta de una revisión integral de su clásico texto “Puede el subalterno hablar”. En él, Spivak despliega de manera más contundente su reflexión poscolonial sobre “el orden del discurso” y su crítica a la pragmática clásica y a la noción de citación y de regularidad discursiva en Foucault.

precisas, “cabía” el perdón como destino reglado: en un orden espacial que sutura frágilmente las palabras y las cosas. Ese orden es el que concatena la relación silenciosamente suturada entre cultura y gubernamentalidad en la nación contemporánea.

A su vez, para el análisis del gesto de presencia de las tres mujeres en el acto del perdón, creo que es necesario retomar una amplia advertencia analítica de los clásicos estudios poscoloniales que aquí reclama vigencia. Porque en esta especie de celebración de los atavismos, las purezas subalternas y los nativismos que vivimos en América Latina, no viene mal recordar las nociones de mimesis o reinscripción de Homi Bhabha, o la idea de antropofagia como la ha trabajado detenidamente Carlos Jáuregui (2020:275-279).³⁴ Cuando Bhabha abordó el estereotipo, planteó claramente su distancia con la noción de ideología. El estereotipo (del negro, el indio o el “sujeto colonial” en sentido amplio) no era para él una mentira ni una distorsión, sino una hipérbole fijada. En su exceso y en su constante ansiedad por la fijación estaba cifrado el temor colonial (no tanto a los sujetos, como a que el artificio que los denigraba fuera exhibido en su contingencia, en su frágil parcialidad, y entonces desbordado, impugnado). Es el uso subalterno de los significantes articulados del dominio (digamos, para ofrecer un ejemplo fáctico, la cultura bella del indio tanto como la ciudadanía que le es impuesta *de iure* para

34 Bhabha dirá concretamente: “El objeto híbrido [...] retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero reevalúa su presencia resistiéndose como el significante de la *Enstellung* [dislocamiento, tergiversación] –después de la intervención de la diferencia [...] Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes “nativos” o enfrentados con esos sujetos discriminados a los que deben gobernar pero ya no pueden representar” (2002:144). Ese “después de la intervención de la diferencia”, en toda su relatividad, encarna el punto central. La diferencia es una forma de transacción cultural y política que mantiene la tensión de los modos de representación y conflicto cultural. Sería necesario recuperar una plétera de conceptos que no solo pertenecen al canon poscolonial sino a la tradición latinoamericana: antropofagia, canibalismo, la relación entre tradición/traducción y transculturación. Por otro lado, en la propia idea de Calibán de Fernández Retamar sobre el uso de la lengua, este elemento de la traducción embarrada y el uso suplementario de los significantes del dominio (que no es lo mismo que el uso estratégico o la adopción crítica, por supuesto) (Jáuregui, 2020:275-313).

serle negada *de facto*), lo que muestra toda inestabilidad de las articulaciones dominantes y la ansiedad constante por mantenerlas “en orden”: un perdón de Estado para tres ciudadanas en un museo nacional de tradiciones sobre heráldica y alteridad.

Por eso era clave para Jacinta, Alberta y Teresa aceptar el perdón y asistir al acto, habitar el museo, mirar de frente al mural de Tama-yo, retomar la palestra. Decir en el medio, *nos chingamos al Estado*. Sostener los golpeteos colectivos que no eran ellas: “Ostula”, “Acteal”, “Tlatlaya”. “Cárcel a los verdaderos responsables”. “¿Dónde están?”. Porque como en el museo de la cocaína de Michael Taussig (2013), cuando más se bruñe la belleza del muerto, cuando más se insiste en el reconocimiento que acoge al sintagma de la cultura, más fuerte es el montaje que exige una memoria conectiva y restituyente: una que desplace la fijación por el misterio, y la objetivación relicaria por el interrogante. La recuperación de la labor interrogante y restituyente en los discursos sobre cultura y representación me parece central. Una restitución que no parece residir aquí en la justicia del Estado moderno que archiva causas y procesos, sino en la apertura de una historia alterada por murmullos que no admiten clausura sino una insistente impugnación: “hasta que la dignidad se haga costumbre”, como cierra el discurso de Estela. Costumbre: incorporación, signo público, relato. La dignidad como cultura, y no la vitrina sanitizada sin lugar para la contradicción.

Referencias bibliográficas

Achim, Miruna *et al.* (2021). “Introduction: A Mexican Cabinet of Unlikely Things”, en Achim, Miruna *et al.*, *Museum Matters. Making and Unmaking Mexico’s National Collections*. Arizona: Arizona University Press.

- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2018). “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”, *Tabula Rasa*, (29), pp. 107-131 [<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>]
- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2020). “Pacificación y golpe de estado. La conexión impedida”, *Revista Común*, 26 de noviembre [<https://www.revistacomun.com/blog/pacificacin-y-golpe-de-estado-la-conexin-impedida>]
- Bech, Julio Amador (2011). “Figuras y narrativas míticas de lo indígena prehispánico en el mural *Dualidad* de Rufino Tamayo”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 56(213), pp. 95-124.
- Bhabha, Homi [1994] (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Catelli, Laura (2020). *Arqueologías del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Temuco: UFRO University Press – CLACSO.
- Centro Prodh (2014). “La PGR no acata reparar el daño a Alberta y Teresa y ofrecer una disculpa pública”, *Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C.*, 26 de febrero [<https://centroprodh.org.mx/2014/02/26/la-pgr-no-acata-reparar-el-dano-a-alberta-y-teresa-y-ofrecer-una-disculpa-publica/>]
- _____ (2017). “Jacinta, Alberta y Teresa reciben las disculpas de la PGR; es una victoria «Hasta que la dignidad se haga costumbre»”, *Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C.*, 22 de febrero [<https://centroprodh.org.mx/2017/02/22/jacinta-alberta-y-teresa-reciben-las-disculpas-de-la-pgr-es-una-victoria-qhasta-que-la-dignidad-se-haga-costumbreq/>]
- Código Federal de Procedimientos Penales (1934). *Diario Oficial de la Federación*, 30 de agosto. México. Última reforma publicada el 20 de agosto de 2009 y vigente al 28 de julio de 2015 [<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/2.htm?s=>]
- Comisión Nacional de Derechos Humanos. (n.d.). “Matanza de Acteal, Chiapas” [<https://www.cndh.org.mx/noticia/matanza-de-acteal-chiapas>]

- De Certeau, Michel [1975] (2006). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Peza, María del Carmen (2016). “El cantinflismo como síntoma. Pensar la nación desde sus márgenes” en María del C. De la Peza y Mario Rufer (eds.), *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México: UAM-Itaca.
- Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Didi-Huberman, George (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dorotinsky, Débora (2002). “Fotografía y maniqués en el MNA”, *Luna Córnea*, (23), pp. 60-65.
- García Canclini, Néstor [1995] (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.
- García, Jacobo (2017). “No solo queremos perdón, exigimos respeto como indígenas”, *El País*, 21 de febrero [https://elpais.com/internacional/2017/02/21/mexico/1487681298_217747.html]
- Geertz, Clifford (2000). *Negara. El Estado-Teatro en Bali en el siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- Gnecco, Cristóbal (2008). “Discursos sobre el Otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica”, *Revista CS*, (2), pp. 101-29.
- Gorbach, Frida (2012). *El monstruo: objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana, siglo XIX*. México: UAM-ITACA.
- Hernández, Diego *et al.* (2021). México. Grandeza y diversidad. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hernández, Estela. (2017). “Respuesta de la hija de una de las tres mujeres indígenas inculpadas injustamente, al reconocimiento de inocencia, y a la disculpa pública del Procurador General de la República” [<http://www.pudh.unam.mx/perseo/respuesta-de-la-hija-de-una-de-las-tres-mujeres-indigenas-inculpadas-injustamente-al-reconocimiento-de-inocencia-br-y-a-la-disculpa-publicas-del-procurador-general-de-la-republica/#more-17880>]

- Jáuregui, Carlos (2020). *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Jay, Martin (2003). “Regímenes escópicos de la modernidad” en Martin Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Jerade, Miriam (2015). “El monolingüismo del huésped”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, (53), pp. 661-677.
- López Bárcenas, Francisco (2021). “La pluralidad étnica, lingüística y cultural”, en Diego Prieto Hernández *et al.*, *México. Grandeza y diversidad*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lugones, María Gabriela (2022). “Poder tutelar”, en Mario Rufer (ed.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores.
- Mbembe, Achille (2000). “The Aesthetics of Vulgarly”, en *On the Postcolony*. Los Angeles: University of California Press.
- McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*. New York: Routledge.
- Oficina de Derechos de Autor Rufino Tamayo (2013). “Rufino Tamayo/ Murales/ Dualidad, (1964)”. *Fundación Olga y Rufino Tamayo A.C.*, 2 de diciembre [<https://www.rufinotamayo.org.mx/wp/rufino-tamayo-mural-dualidad-1964/>]
- Ortega Villaseñor, Humberto (2012). “México como nación pluricultural. Una propuesta de articulación sociojurídica en el siglo XXI”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. 45(133), pp. 215-251.
- Paz, Octavio [1950] (2003). *El laberinto de la soledad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Povinelli, Elizabeth. (2002). *The cunning of recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Pratt, Mary Loise (2008). “In the Neocolony: Destiny, Destination and the Traffic in Meaning”, en Mabel Moraña *et al.*, *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.

- Renan, Ernest [1882] (2010). “¿Qué es una nación?”, en Homi Bhabha (comp.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rodríguez, Ana Sofía y Concheiro, Luciano (2014). “La inauguración del Museo Nacional de Antropología e Historia”, *Revista Nexos*, 19 de septiembre de 2014 [<http://larotativa.nexos.com.mx/?p=813>]
- Rufer, Mario (2019). “La cultura como pacificación y como pérdida. Sobre algunas disputas por la memoria en México”, en Jefferson Jaramillo y Carlos Salamanca (eds.), *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- ____ (2020). “El perpetuo conjuro: tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia”, *Historia y Memoria*, (número especial), pp. 271-306 [<https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.11590>]
- ____ (2020a). “La creación de las ‘salas de arriba’ del Museo Nacional de Antropología. Continuidad y rescate en la exhibición etnográfica”, en Alicia Azuela de la Cueva (ed.), *1960. Artilugios celebratorios en el año de la Patria*. México: IIH-UNAM.
- ____ (2021). “Conjuring Violence Away with Culture. The Featherwork National Emblem in the Sala Purépecha of the Museo Nacional de Antropología”, en Susan Deans-Smith *et al.*, *Museum Matters: Making and Unmaking Mexico’s National Collections*. Arizona: University of Arizona Press.
- Rulfo, Juan (1999). *Pedro Páramo y El llano en llamas*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Schmucler, Héctor (2000). “Las exigencias de la memoria”, *Punto de Vista*, (68), pp. 5-8.
- Segato, Rita (2007a). “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en des-construcción”, *Nueva Sociedad*, (208), pp. 142-161.
- ____ (2007b). *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.

- Souza Lima, Antonio Carlos de [1995] (2018). *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*. México: CIESAS.
- Spivak, Gayatri [1997] (2009). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.
- Taussig, Michael (1984), “History as sorcery”, *Representations*, (7), pp. 87-109.
- ____ [1997] (2015). *La magia del Estado*. México: Siglo XXI Editores.
- ____ [2007] (2013). *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (eds.) (2013). *Estudios avanzados del performance*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA INTERCULTURALIDAD COMO ARSENAL DE GUERRA POLÍTICA¹

Patricio Lepe-Carrión

Introducción

Durante décadas se proyectó la idea de que Chile era un país próspero, con un modelo económico eficiente, moderno y equitativo. Esta idea fue construida en “democracia”, y puesta en circulación por los grandes grupos económicos que, enriqueciéndose ilícitamente en dictadura, terminaron controlando casi la totalidad del sector minero, forestal y pesquero, mediante la “expropiación financiera” de los trabajadores. Cedieron algunos cupos de los altos cargos en directorios y distribuyeron parte de los beneficios con políticos “moderados” que colaboraron en la arquitectura legislativa que favoreció la explotación y el robo de los recursos, pero principalmente, influyeron directamente en la clase social más poderosa del país que tenía la facultad de interpretar las leyes y la Constitución: el sistema judicial.

Actualmente, asistimos a la producción de una nueva narrativa, aquella que nos habla de que Chile despertó, y en este despertar, ha surgido un horizonte “intercultural” en un contexto donde los sím-

1 Este trabajo ha recibido financiamiento público desde la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID-Chile), en el marco del Proyecto Fondecyt regular n° 1211312

bolos de la revuelta social ceden espacio a las prácticas coloniales que sistematizan e institucionalizan la represión y militarización.

Estamos en presencia de una subducción del poder instituido, un reacomodo de las fuerzas hegemónicas so pretexto de una democratización intercultural, o lo que Karl Loewenstein (1979:218) definía –refiriéndose a las Constituciones políticas “semánticas”– como una [re]producción o [re] “formalización” de la estructura asimétrica de la sociedad para beneficio exclusivo de quienes detentan los poderes fácticos, haciendo uso de herramientas persuasivas y represivas del aparato de Estado.²

No hay novedad alguna en señalar que el Estado es también un agente institucional interesado en el despliegue propagandístico e ideológico orientado a la incidencia, control y modificación de la opinión pública. La interculturalidad, carente aún de una definición generalizada que sea capaz de llenar de sentido nuestro presente, forma parte -también- del arsenal con que los movimientos progresistas complementan sus reformas contrarrevolucionarias.

Pareciera un destino irreversible el llegar a convertirnos en sujetos interculturales, colectivos interculturales, o incluso, en Estados interculturales. Se trata de nociones que, con el tiempo, se van forjan-

2 Este ensayo se terminó de escribir apenas finalizada la Convención Constitucional. Ante la poderosa campaña de desprestigio en contra de la Convención liderada por la opción “rechazo”, y por otro lado, el intento desesperado de la exConcertación, ahora renovada y perfilada como Frente Amplio, por restaurar el orden social y controlar los procesos de transformación, conviene advertir al lector lo siguiente: la revuelta social de Octubre de 2019 ha sido temporalmente neutralizada mediante una serie de “acuerdos” entre líderes de partidos políticos sin representación legítima ni participación ciudadana. El Acuerdo del 15 de Noviembre de 2019, y la reforma constitucional que impusieron desde las cúpulas de los partidos políticos (Ley 21.200), y sin existencia de “actas” que transparenten dicho proceso, desembocó en el Plebiscito de entrada a la Convención Constitucional que sepultó la posibilidad de una Asamblea Constituyente, toda vez que los convencionales (algunos de ellos provenientes desde los movimientos sociales, y elegidos a pesar de todos los obstáculos) se asumieron como un poder constituyente “derivado”, y en cuanto se conformaron (en su mayoría) bajo la misma correlación de fuerzas organizadas por los bloques políticos que gobernaron después de la dictadura. Desde un comienzo, el proceso se evidenció como una “reforma” acelerada sin participación “vinculante”, destinada a ser retocada por la vieja élite parlamentaria.

do al alero de un moralismo exacerbado, o de cierto buenismo que las convierte en categorías funcionales a determinados juegos irreflexivos de la política y de la guerra.

Se hace urgente una historia del concepto, pero que nos permita reconstruir su trayectoria a partir de una genealogía de las prácticas; es decir, desde las relaciones “reales” por las cuales circula el poder, y no tan sólo a partir de su despliegue intradiscursivo.

El ejercicio que me propongo realizar en este ensayo es trazar una posible vía de análisis sobre la “interculturalidad” a partir de algunas contradicciones intrínsecas de las prácticas sociales donde dicha noción tiene su uso y circulación, sus nexos, confianzas y desconfianzas, alianzas y antagonismos; aspectos que comúnmente quedan fuera de los análisis teóricos como deshechos discursivos, pero de los cuales quisiera hacerme cargo a partir de lo que entiendo por arqueogenealogía. Pensar las relaciones de poder, no como una estructura o mera institución, sino, como procuraba Foucault, una “situación estratégica”. Y desde allí, abrir un campo de posibilidades hacia la comprensión de dicha noción como un espectro semántico por el cual se encubren y excluyen las prácticas políticas de resistencia.

No pretendo reconstruir lo que otras y otros compañeras y compañeros han venido trabajando, ni menos clausurar las posibilidades de lecturas ajenas y disímiles. Intentaré -solamente- reflexionar sobre la captura del concepto (de su producción y utilidad), su uso “no-cinético” en la intervención securitaria o militarismo transnacional por el control del territorio y sus recursos, y su reducción al ámbito formal de los modos privativos por los cuales el multiculturalismo global se adapta a las mutaciones del neoliberalismo socialdemócrata.³ Eso es lo que me interesa rescatar, y evitar así, ese debate sobre si

3 Desde luego que la noción de “interculturalidad” excede a las propuestas provenientes del Estado, e incluso, desde la academia puede encontrarse una serie muy amplia y diversa de propuestas y teorizaciones. Valga señalar que en este ensayo no pretendo historizar dichas trayectorias, sino, solamente circunscribir una posible lectura sobre las condiciones de emergencia del concepto en las políticas públicas indígenas en tanto “contención” de ciertos modos de vida mapuche que obstaculizan

es o no mejor aceptar la violencia institucional para, a partir de ella, levantar un proyecto político. Esto, por supuesto, no resta valor al sacrificio de quienes han persistido en la conquista de espacios donde la exclusión ha sido la norma.

Para fijar la clave de lectura “nominalista” que utilizo en este ensayo, valga señalar lo siguiente: si la “interculturalidad” es la nueva forma o unidad que aparece como marco de relaciones entre los pueblos e individuos en el Estado, importa describir el juego de luchas al nivel de las prácticas que organizan lo burocrático, pero también su desarticulación, los enfrentamientos o contradicciones dadas en el campo de ejercicio donde se hace posible dicha unidad. Pero no como la realización ilimitada e inasible de una heterogeneidad desperdigada y armoniosa, sino como elementos y relaciones específicas y concretas que constituyen “lo intercultural” como una estrategia a partir de relaciones antagónicas de clase y racialización. Por “clase”, me refiero al tipo de relación de lucha dada entre capital/trabajo (incluyendo, de momento, las relaciones patriarcales de producción), mientras que por “racialización” me refiero a aquellos procesos “constitutivos” de las relaciones antagónicas de clase, que operan como mecanismos de sujeción y subjetivación en términos sociobiológico y/o culturalistas. Racializar implica inferiorizar o superiorizar los cuerpos, territorios, formas de vida, etc. a partir de conocimientos que jerarquizan las diferencias en función de un diseño geo-político, histórico y civilizatorio, con fines a controlar, defender o conservar las estructuras asimétricas de/entre los pueblos.

el despliegue desarrollista del extractivismo. En trabajos anteriores, he intentado acercarme a este concepto a partir de un análisis de las formas políticas que han puesto en juego la dimensión securitaria que envuelve al concepto “interculturalidad” manejado por el Estado chileno: (Lepe-Carrión, 2018a, 2018b, 2018c). En cualquier caso, este ensayo adhiere a las sugerencias realizadas por el trabajo de Claudia Briones (Briones, 2019), sobre evitar aquella pretensión [progresista] de normativizar el “buen vivir” indígena, y de proponer como tarea la identificación de umbrales de intransigencia respecto del cumplimiento de los derechos fundamentales, pero también de colectivizar nuestras formas de “ser juntos” en el planeta para forjar interexistencias más justas” (2019:127).

En este sentido, y en el contexto de lo que se ha descrito como una lucha étnica por la “nación”,⁴ o en las situaciones sociológicas de reivindicación insinuadas en este ensayo, la estrategia intercultural desde el poder instituido supondría la existencia de ciertos elementos de discurso –que describiré brevemente más adelante– como necesarios para su efectividad. De igual modo, la estrategia intercultural “desde abajo”, es decir, desde el poder constituyente excluido en gran parte del actual proceso de reforma, supone aquellos elementos que desembocan en un tipo de “reconocimiento” que es co-substancial –por decirlo de algún modo– a la lucha por la tierra “que debe asegurar el pan, y por supuesto, la dignidad” (Fanon, 1965:25-26).

La interculturalidad –en tanto, unidad contradictoria o bilateral– es resignificada como una mercancía discursiva, operacionalizada tanto como valor de uso, es decir, como una estrategia diseñada para la sobrevivencia material del pueblo subalternizado, pero también como valor de cambio, esto es, como una estrategia funcional al incremento de la ganancia y el control social.

Y así como en el capital la contradicción interna de la mercancía se resuelve en el proceso de “intercambio”, así también la interculturalidad se resuelve desde el campo de prácticas donde se efectúan, coaccionan, intercambian, transforman o relevan las prácticas autonómicas (*de facto*) que territorializan la subjetividad.

La “interculturalidad” desde esta perspectiva es, metodológicamente considerada, un objeto terminal, y no necesariamente el preludio desde el cual deban ceñirse las relaciones futuras como “proyecto” irreflexivo. Una analítica del poder en este sentido evita el desenlace de una imaginación política que soslaye su anclaje histórico, y nos remite permanentemente –en el sentido antes señalado– a disputas organizadas en torno a alianzas colectivas formadas desde relaciones con perspectiva de clase, género y diferenciación racial.

4 Para un acercamiento al problema de cómo las concepciones, prácticas e instituciones coloniales germinaron en la idea de “nación” chilena, véase Lepe-Carrión (2016).

El recorrido a seguir será el siguiente: primero, intentaré problematizar la noción “interculturalidad” como una noción contradictoria, o más bien como un efecto de los distintos estratos y sucesivas oposiciones reales dadas en las prácticas efectivas, de modo que podamos dibujar los trazos de aquellos elementos de discurso que –supongo, como hipótesis– están operando en la noción de interculturalidad. En una segunda parte, hablaré de la “guerra política”, la “guerra híbrida” o de nuevas generaciones, para mostrar que en las prácticas efectivas las contradicciones no se dan como “negación” absoluta de lo otro, sino como oposiciones reales o afirmativas que se expresan sobre la ausencia relativa de la otredad, y no por su negación, es decir, que las disputas se dan en un campo de relaciones e intercambios “no letales”. De ahí, que hablaré de la “Acción Integral” como una nueva modalidad de estrategia militar, y especialmente de la “acción de organizaciones” para mostrar que una táctica de guerra fundamental es la intervención de organizaciones públicas para contener las posibilidades de acción del adversario. Luego, en el siguiente apartado, me referiré con más precisión a esa estrategia silenciosa que opera en el límite entre la resistencia y la libertad; hablaré del “poder blando” o “diplomacia pública”, como el nuevo paradigma de gobierno. Y por último, intentaré describir algunas funciones, redes e intereses de actores políticos “claves” para comprender la noción de interculturalidad desde una analítica histórico-política, y además, para identificar con mayor claridad el área de base donde se formaron las condiciones de posibilidad de los elementos de discurso ya problematizados.

Como sea, este ensayo no pretende generar ningún tipo de disputas epistolares; más bien, me interesa comprender ese proceso agonístico por el cual llegamos a proponernos como objetivos de nuestra conducta, los intereses interseccionales de nuestros adversarios políticos.

Problematización

Desde un tiempo a esta parte, los estudios sobre “interculturalidad” han ido adquiriendo un espacio importante en las universidades. Centros de estudios interculturales, programas de posgrado, seminarios, y un despliegue inusitado de artículos y libros que abordan dicha categoría como un proyecto y desafío “deseable” y “en construcción”.

Ciertamente, se trata de una noción inconclusa y objeto permanente de una disputa por su apropiación. Pero que sea inconclusa, o para algunos una suerte de “significante vacío” o “flotante”, no significa –necesariamente– que su aparición e instalación en el discurso público dependa exclusivamente de un tipo de voluntad reactiva, negativa o nihilista, que en principio niega lo que ella no es; sino que, al ser un efecto de la sucesión de fuerzas históricas que la constituyen como una cristalización objetiva de las prácticas que le anteceden, y como veíamos anteriormente, su apropiación puede ser pensada también como una transgresión o apertura a otras formas de subjetividad, o como una estrategia de afirmación “no-positiva”. Sin embargo, dado el alcance de este ensayo, y la línea argumentativa que intento seguir respecto al uso concreto y específico de su instrumentalización, me parece necesario declarar que por “interculturalidad” estoy comprendiendo únicamente su dimensión gubernamental y gubernamentalizadora, o si se prefiere, su valor de uso.⁵

5 Es Kant quien inaugura en el pensamiento contemporáneo la pregunta crítica por la posibilidad o imposibilidad de una experiencia transgresora (Foucault, 2013). Definía como un “objeto vacío sin concepto” a aquel tipo de contradicción “lógica” o conceptual, que en su expresión dialéctica derivaba indefectiblemente en la “negación” (*nihil negativum*); y proponía como alternativa, la posibilidad de la “ausencia” (o lo “inconcluso” de lo intercultural), como una forma de desdialectar las contradicciones mediante lo que él denominaba como “oposiciones reales”, es decir, la afirmación de lo posible, sin positividad, o como una “falta” del objeto en el concepto (*nihil privativum*), que sería, en el fondo, la apertura a una transformación “transgresora” de lo históricamente dado o condicionado (Kant, 1992, 2009:290-292). Laclau y Mouffé (Mouffé y Laclau, 1987) han propuesto una interpretación a partir de esta distinción kantiana, pero a la luz del debate epistemológico iniciado por la escuela marxista dellavolpiana, donde hacen un esfuerzo por avanzar hacia una distinción

De todos modos, por muy inconclusa que dicha noción aparezca ante nosotros, es posible reconocer en ella algunos retazos de sentido -aunque incipientes- que atraviesan casi todos los discursos públicos que la invocan, y que fueron gestándose al interior de los diferentes programas y políticas públicas de postdictadura.

Dos claves de sentido diferentes: primero como “diálogo horizontal”, y segundo, como “desarrollo con pertinencia cultural”. Ambas claves, curiosamente, se encuentran acopladas de manera casi unánime en las propuestas actuales sobre “nueva constitución”, y también en las lecturas que se declaran a sí mismas como herederas de proyectos políticos antagónicos.

Véase, por ejemplo, la compatibilidad que presenta la definición de “interculturalidad” en intelectuales conservadores de derecha como Sebastián Donoso, con aquellas defendidas en los debates de la Convención Constitucional, o con las de otros intelectuales de centro-izquierda que actualmente operan en los espacios de decisión política. Notable a este respecto es el texto de Fernando Pairicán, historiador de la USACH, experto asociado de “Espacio Público” y recientemente designado como consejero del Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH) por el presidente de la República, para quien la “interculturalidad” es, en la más radical de sus instancias, “un cambio de paradigma en lo económico, solo posible con reformas políticas como el derecho a la naturaleza y la creación de un Parlamento Plurinacional” (Pairican, 2022). Según Pairican, o lo que se desprende de su lectura, es que la estrategia sobre plurinacionalidad adoptada por la vía “gradualista”, si bien tiene fuertes componentes “desde abajo”, constatados por el incremento censitario de 2012, y por la desmonumentalización de la revuelta anticolonial de 2019, retoma

más específica de las “oposiciones reales”, recalcando aquellas donde la identidad plena se ve afectada en las relaciones de oposición, y luego, en la constitución de los “antagonismos sociales”. Pero en el caso de Foucault, que es la lectura que estoy retomando sobre la distinción lógico/real, lo que está en juego en el “pensamiento del afuera” es la experiencia transgresora respecto de lo dado en el presente (Foucault, 2013); es decir, lo que está en juego es la “libertad” en tanto “actualidad” o posibilidad de emergencia de nuevas formas de subjetivación.

igualmente la propuesta sobre “plurinacionalidad” impulsada desde el sector empresarial, la ENAMA (fundada en 2011), como una forma de construir un “pacto social democrático” (Pairican, 2022)⁶. La pregunta inmediata que surge es ¿cuáles serían las “clases” y/o grupos subalternizados racialmente, que conformarían la exterioridad dispensable de dicho pacto? O, bajo qué argumento jurídico podría un “Parlamento Plurinacional” constituir una continuidad respecto del Tratado de Tiahuanaco -por ejemplo-, cuya validez como tratado internacional depende justamente del posicionamiento de una autodeterminación externa. Como es de esperar, la necesaria y urgente conversación a que invitan estas preguntas suele ser puesta entre paréntesis por temor al fantasma del separatismo.⁷

Según Sebastián Donoso, la interculturalidad es “la interacción entre dos o más culturas de modo horizontal y sinérgico y, por tanto, como una condición que favorece la convivencia armónica de todos los individuos” (Donoso Rodríguez *et al.*, 2018), definición compar-

6 Comparto –desde luego– el diagnóstico que hace Pairican (2022) en torno a que la “Ocupación”, y luego las “reducciones”, constituyen el “punto de inflexión” que va a determinar tanto las formas de dominación racial de la sociedad chilena sobre el Pueblo Mapuche, como las formas de resistencia sostenidas en la pervivencia de la “forma comunitaria mapuche”. Sin embargo, la noción de “interculturalidad” que adopta en su argumentación deviene en una noción “culturalista” toda vez que su definición y proyección descansa sobre la lectura “frenteamplista” del “pacto” que las élites políticas sostuvieron el día 15 de noviembre de 2019. Según Pairican, y toda la centroizquierda comprometida con la campaña de Gabriel Boric, dicho pacto consistió en una forma de “encausar la rebelión dentro de la institucionalidad”. Obviamente, quienes optamos por reivindicar la posibilidad de una “Asamblea Constituyente” no podemos compartir esa lectura, menos aun cuando la revuelta social sigue en curso. Véase, el recurso de protección constitucional que acompañamos gracias al trabajo de los abogados Ariel Zúñiga, Gustavo Burgos, y el patrocinio del abogado Hernán Montealegre, con el objeto de impugnar al Estado de Chile por “haber violado [con dicho “Acuerdo” y las reformas que le sucedieron] el derecho a la libre determinación de los pueblos de Chile, iniciando, ilegalmente, un proceso de reforma constitucional ilegítimo, ilegal, inconstitucional e ineficaz, que transgrede la voluntad libremente expresada por los pueblos constituidos en Plebiscito el día 25 de octubre de 2019” (Chile, Corte de apelaciones de Santiago, 2020).

7 El “separatismo”, según Pablo Marimán (Marimán, 2003:22), vendría a ser el último estereotipo que la sociedad chilena ha inventado como peligro frente a la unidad del Estado-nación. Hoy, justamente, atravesamos por la más compleja estructuración de dicha imagen.

tida plenamente por casi todos los intelectuales comprometidos con el actual proceso constitucional. Por ejemplo, por Salvador Millaleo, abogado y excoordinador de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior en el gobierno de Gabriel Boric,⁸ o por Verónica Figueroa Huencho, académica y actual subsecretaria de Educación,⁹ directora de “Espacio Público” y responsable de la célebre entrevista a la convencional Elisa Loncón en la revista *Time*.¹⁰

8 Salvador Millaleo, renunció a su cargo en el Ministerio luego de intensificarse la presencia militar en el territorio mapuche, y a ocho días de que la prensa diera a conocer la noticia de la filtración de un documento “reservado” con su co-autoría, en el cual se establece un “mapa de insurgencias” que identifica a las cinco organizaciones autonómicas mapuche con el objetivo explícito de “encapsularlas” y aislarlas del diálogo con el Estado por considerarlas “radicales” (Alarcón, 2022). Según Millaleo, no se trataba de un documento “oficial” del gobierno, sin embargo, es muy probable que haya sido un antecedente relevante para lo que luego fue el “Plan Buen Vivir”, caracterizado este último por un notable incremento del financiamiento en materia de “seguridad”, y por la extensión sistemática del “Estado de Excepción” en territorio mapuche.

9 Verónica Figueroa es miembro del Comité Consultivo del “Foro Académico de Harvard para la Nueva Constitución en Chile”, instancia creada en diciembre de 2020 por el “David Rockefeller Center for Latin American Studies” (DRCLAS), y patrocinada por la Fundación Luksic como una forma de incidir en el proceso constitucional. Seis de los siete miembros del Comité consultivo de dicho Foro han sido –además– beneficiarios del programa Fundación Luksic Scholars “Harvard DRCLAS Luksic Visiting Scholars”, entre ellos, Verónica Figueroa.

La oficina regional del Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller fue instalada en la ciudad de Santiago en el año 2002, como la primera oficina universitaria fuera de EE.UU. gracias a las gestiones y aportes otorgados por Andrónico Luksic.

La relación “económica” que mantuvo David Rockefeller con la dictadura, y luego, con los presidentes de la Concertación, estuvo vinculada con la explotación del recurso minero; de hecho, quizás sea una de las personas que más han simbolizado a la actividad extractivista en el planeta.

Recordemos, además, que la familia Luksic es una de las más poderosas y acaudaladas del país, con una fuerte presencia en la política y en los medios. Sus inversiones se concentran en diferentes sectores productivos, pero se concentran principalmente en la minería; por lo tanto, sus intereses en la “nueva Constitución” son de suyo evidentes. De hecho, al poco tiempo de asumir su mandato el presidente Gabriel Boric, designó como director de CODELCO (Corporación Nacional del Cobre de Chile) a una de las personas más cercanas de la familia Luksic y Bachelet: Máximo Pacheco. Nos faltarían páginas en este ensayo para reproducir la enorme lista de conflictos éticos, pero principalmente en desastres “socio-ambientales” que afectan directamente al Grupo Luksic en Chile. Véase Leiva (2021), Nilo Soto y Limonado Palma (2021).

10 El consorcio teórico entre los autores mencionados puede ser revisado en un texto colectivo preparado como una contribución al debate constitucional (Piña y Casielles, 2021).

No es de mi competencia describir o explicar los contenidos del concepto en términos de “significados”, como si la pluralidad de los sentidos posibles pudiera soslayar la dimensión política o enunciativa que la constituye. Lo que comúnmente se invoca como “diálogo horizontal” puede ser interpretado de diversas formas, y desde distintos espacios. Lo importante -me parece- es el debate abierto y democrático, siempre postergado y caricaturizado mediante la sorna academicista de “esencialismo”, respecto de la ubicación de dicha horizontalidad bajo las coordenadas de lo que algunos movimientos autonomistas, criminalizados y perseguidos por la élite como “terroristas” han identificado como la relación inseparable entre “independencia política y organizativa”, “autoafirmación identitaria”, y “descolonización ideológica” (CAM, 2019:32-35). En ese marco “descolonizador” que excede al imperativo ético sobre el respeto a las diversas cosmovisiones, o al “reconocimiento” de la diferencia cultural, y que tiene -además- como fundamento la recuperación y control territorial, lo que queda en cuestionamiento es la capacidad de los estamentos políticos de representación por establecer “contactos con las élites” cuando, desde su intransigencia colonialista, deciden “entablar un combate en la retaguardia, en el terreno de la cultura, de los valores, de las técnicas, etc.” (Fanon, 1965:38).

La horizontalidad mentada en el diálogo intercultural -desde arriba- supone el reconocimiento de la diferencia cultural como un “valor agregado” para el etnodesarrollo,¹¹ y no como una experiencia colectiva que emerge desde los territorios colonizados, sacrificados, militarizados, o donde la violencia racial y la muerte acontecen en completa impunidad. Remedando a Glissant, dicho diálogo se torna en una forma de hablar la lengua del otro para comprenderlo desde el lenguaje propio.

11 Durante el despliegue de las políticas públicas indígenas en postdictadura, la noción de interculturalidad fue definiéndose a partir de la idea de “desarrollo con identidad”, dando paso con los años a la de “desarrollo con pertinencia cultural”, y luego, a lo que Michel Bachelet denominó como “capital humano con pertinencia cultural” (Lepe-Carrión, 2021).

La expresidenta de la Convención Constitucional, Elisa Loncón, recientemente declaró en una entrevista, en relación a la soberanía, unidad e indivisibilidad del Estado de Chile, que con la propuesta constitucional “es imposible pensar que un pueblo le va a ceder tierra a otro país porque eso no es materia, no es parte de lo que hemos definido como plurinacionalidad” (Moya Plaza, 2022b); y en otro lugar, al ser interpelada por el convencional de derecha, Ruggero Cozzi, sobre la posibilidad que tuvo la Convención de intervenir en el denominado “conflicto mapuche”, responde que “tenía un solo objetivo, trabajar para la nueva Constitución. A mí no me correspondía, eso se lo debieron haber pedido al expresidente Piñera” (Centro de Políticas Públicas UC, 2022). Valga señalar, que hasta la fecha Sebastián Piñera goza de plena protección por parte de los poderes instituidos, y por lo mismo, de una total impunidad respecto de los miles de casos sobre violaciones a los derechos humanos.

Fue muy esperanzador leer a 34 valientes convencionales en junio de 2021, en una declaración que estaba encabezada –entre otros constituyentes de distintos territorios– por Elisa Loncón, y apoyada por más de quinientas organizaciones sociales a lo largo de todo Chile, exigiendo la siguiente garantía democrática como condición para dar inicio a la Convención Constitucional (punto 4):

Abrir paso a un Estado Plurinacional ha de comenzar con poner fin a la ocupación del Estado sobre territorios mapuche. Junto a ello, exigimos el fin de la militarización actual que viste de medida sanitaria un despliegue exclusivamente autoritario y represivo, mientras la pandemia no hace más que agravarse cada día. (El Mostrador, 2021)¹²

12 Otra de las promesas que quedaron en el olvido fue sobre la “soberanía” o autonomía del poder constituyente originario (punto 6 de la declaración). A los pocos días de iniciada la Convención, algunos de los que reconocían la ilegitimidad del Acuerdo del 15 de noviembre durante el periodo de campaña para elegir a los convencionales ahora se convertían inexplicablemente en sus defensores, cerrando la posibilidad de una Asamblea Constituyente toda vez que se disponían como agentes

A un año de la declaración, el mismo sector que apoyó a Elisa Loncón para presidir la Convención hoy día son gobierno y han incrementado el financiamiento en seguridad pública, y extendido una y otra vez el Estado de Excepción en territorio mapuche; e incluso, actualmente están impulsando (junto con los votos de parlamentarios de la derecha más reaccionaria) un proyecto sobre el “resguardo de infraestructura crítica” que viene a reemplazar al Estado de Excepción y a mantener por más tiempo a los militares en Wallmapu (Moya Plaza, 2022a). Es decir, terminada la Convención y supuestamente derrotado en las urnas el “fascismo” de derecha (representado en la figura de José Antonio Kast durante las elecciones presidenciales), contamos con los mismos altos mandos responsables de crímenes de lesa humanidad durante la revuelta (completamente impunes, y respaldados explícitamente por el gobierno de Boric), sin liberar a los presos políticos, una mayor y mejor preparada dotación policial contra las manifestaciones, y un aumento considerable de personal militar con mayores atribuciones en territorio mapuche.

Pero volviendo sobre las claves de sentido del concepto de “interculturalidad” que se encuentran acopladas en las definiciones actuales, la definición desarrollista del concepto fue adquiriendo fuerza a partir de un conjunto de programas sobre política pública indígena desde los primeros años de la postdictadura;¹³ pero principalmente,

del poder constituyente derivado. La declaración que aquí estoy reseñando, debería -a mi juicio- ser un documento imprescindible, junto con el Acuerdo del 15 de noviembre y sus reacciones, a la hora de intentar comprender el proceso constitucional en curso.

13 Los principales programas y comisiones son los siguientes: Acuerdo de Nueva Imperial (1989) y Comisión Especial de Pueblos Indígenas (1990), con Patricio Aylwin; Comisión Asesora Presidencial sobre Desarrollo Indígena (1999) y Pacto por el Respeto Ciudadano (1999), con Eduardo Frei; Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2001-2003) y Políticas del Nuevo Trato (2004), con Ricardo Lagos; Comisión Asesora sobre Política Indígena Urbana (2006), Acuerdo Nueva Imperial II (2006), Nuevos Ejes de la Política Indígena (2007), Reconocer: Pacto Social por la Multiculturalidad (2008), con Michele Bachelet (primer mandato); Plan Araucanía (2010-2014), con Sebastián Piñera (primer mandato); Comisión asesora presidencial de La Araucanía o Comisión Vargas (2016), Plan de Reconocimiento y Desarrollo Araucanía (2017), Proceso Constituyente Indígena (2017), con Michele Bachelet (segundo mandato); el Acuerdo Nacional por la

adquiere su contenido a través de la implementación del Programa Multifase de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas –Programa Orígenes, entre los años 2001-2005 su primera fase, y entre 2006-2010 la segunda.¹⁴

El Programa Orígenes ha sido el más importante despliegue gubernamental de política pública indígena implementado por los gobiernos en postdictadura. Fue financiado a través de un préstamo otorgado por el Banco Interamericano del Desarrollo y con aportes provenientes del Estado de Chile.¹⁵ Su objetivo era el mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades indígenas en zonas rurales mediante un tipo de “desarrollo integral”. Durante la primera etapa del programa Orígenes, el esfuerzo estuvo enfocado principalmente en resolver o al menos en disminuir las brechas en desigualdad social, sin tener una referencia clara sobre el contenido del concepto “interculturalidad”, o incluso incorporando esta noción como una “práctica social en las instituciones estatales” (Le-Bert *et al.*, 2004:4) en el sentido de capacitar a los funcionarios en dinámicas especiales de “atención, gestión y trato a los usuarios” (Le-Bert *et al.*, 2004:10). Se implementó un programa de Educación Intercultural Bilingüe con focalización en 162 escuelas, más un modelo de atención intercultural en salud, que serán –a mi juicio– los espacios donde la noción de “interculturalidad” tendrá un mayor despliegue.¹⁶

Araucanía y Plan Impulso Araucanía (2018-2026), con Sebastián Piñera (segundo mandato); y por último, el Plan Buen Vivir (2022) del actual presidente Gabriel Boric. 14 Para una descripción general del Programa, detalles sobre su financiamiento y ejecución, véase Bello (2007), Dascal *et al.* (2010), Le-Bert *et al.* (2004) y Yopo Díaz (2012). 15 Fueron dos préstamos que en total sumaban US\$80 millones de dólares, más unos US\$53 millones de dólares por parte del Estado.

16 Solamente puntualizar que ya en el primer borrador de la Nueva Ley Indígena, elaborado en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en el año 1991 por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas en conjunto con las organizaciones indígenas que suscribieron el Acuerdo de Nueva Imperial, se propuso la implementación de un sistema de Educación Intercultural Bilingüe que fuera capaz de fomentar la participación e identidad desde la propia cultura (Lepe-Carrión, 2021). Por otro lado, el primer programa intercultural en salud nace en el año 1992 en el mismo contexto de los compromisos asumidos en el Acuerdo de Nueva Imperial (Bolados García, 2012).

Existe cierto consenso en señalar que el multiculturalismo neo-liberal en Chile tuvo su punto más álgido durante la ejecución del programa Orígenes, y que la interculturalidad aparece como un saber experto en los espacios profesionales y especialmente burocráticos de la administración estatal principalmente durante la segunda fase de su ejecución (Boccaro, 2012; Boccaro y Bolados, 2008; García Peter, 2016; Lepe-Carrión, 2018a, 2018b, 2018c, 2021; Richards, 2016).

La importancia de este programa para la comprensión de los procesos de instalación de una “política de identidad” en Chile ha sido ampliamente estudiada. Sin embargo, muy poco se sabe sobre la función que cumplió durante los procesos de militarización e intervención de los organismos de inteligencia entre los años más agudos del conflicto.

Es discutible, por supuesto, la delimitación temporal respecto de cuál o cuáles serían esos momentos “agudos”, pero me gustaría situar la discusión en torno a algunos hitos que –a mi parecer– marcan las coordenadas del espacio en el cual veremos formarse las condiciones propicias para lo que identifico como una intervención securitaria del multiculturalismo regional.

Como se trata de un recorte temporal muy breve (2006-2011, aprox.), todos los hitos forman parte del primer gobierno de Michel Bachelet y parte del primer gobierno de Sebastián Piñera. Es sobre la resonancia de estos hitos que debe situarse no solamente la ejecución de la “segunda fase” del Programa Orígenes en tanto contexto social y político, sino, y principalmente, porque a partir de ellos veremos formarse elementos veridictivos que irán construyendo un determinado tipo de experiencia que se verá reflejada -de algún modo- en el actual proceso de reforma constitucional.

¿Cuáles son los acontecimientos que tensionan las decisiones, estrategias, y los marcos que delimitan las políticas públicas indígenas durante la segunda fase del Programa Orígenes? Obviamente podríamos registrar una serie amplia de eventos, y organizarlos conforme a criterios metodológicos diversos. Pero lo que me interesa identificar acá son algunos acontecimientos ocurridos alrededor del

2007 y 2010, es decir, que incitan o reactivan formas de contradicción intrínsecas al ámbito mismo de la política pública indígena y que van a determinar diferentes modalidades de producción de la “verdad” sobre lo intercultural; es decir, contradicciones que evidencian -por ejemplo- formas diferentes para organizar y producir sujetos de focalización, protocolos y formalidades de diálogo entre partes interesadas, o incluso, para disponer de coordenadas que permitan definir a las “entidades territoriales autónomas”, etc. Veamos:

1. Contradicciones a nivel extrajudicial como el asesinato de Matías Catrileo a manos de las fuerzas represivas del Estado, ocurrido el día 3 de enero de 2008 en el contexto de una recuperación territorial. O el posterior asesinato de Jaime Mendoza Collío en agosto de 2009 en el mismo contexto de reivindicación.
2. Contradicciones a nivel contraconductual como la emergencia de los Órganos de Resistencia Territorial (ORT) luego del asesinato de Matías Catrileo. Órganos encargados de las acciones directas en contra de la infraestructura de las empresas extractivistas. Y la consecuente intensificación de los procesos de recuperación territorial mediante el ejercicio *de facto* de la autonomía.¹⁷

17 Existe un debate muy extenso, complejo y en desarrollo en torno a la idea de “autonomía” y “autodeterminación” (Marimán, 2012). Sin embargo, me gustaría compartir una definición de “autonomía” que nace desde la experiencia de las comunidades lavkenche en resistencia. Pido disculpas por la extensión de la cita, pero me parece fundamental tenerla en consideración:

“Ser autonomista [...] es un modo de vivir. Significa renunciar a la pobre clientela de la corrupción política, recuperar la dignidad en el día a día, liberar un territorio y vivir de los que el territorio da. Desde esta base territorial, desarrollarnos política y socialmente, con base en nuestra cultura.

La base territorial de la autonomía no tiene que ver [...] con la estructura administrativa wingka. Nuestra base territorial son los deslindes ancestrales de nuestros lov. Existen hoy intelectuales y opinólogos, wingka y mapuche también [...] que separan lo que es la lucha por la tierra, de lo que es la autonomía territorial [...]. Nuestra resistencia se articula en los territorios en conflicto, entre parientes y vecinos, no desde partidos políticos, movimientos wingkas, iglesias y ONG’s.

3. Contradicciones punitivas como la persecución penal a miembros del movimiento autonomista, la aplicación de leyes especiales, el uso de la prisión política y las huelgas de hambre. El día 16 de octubre de 2008 ocurrió el atentado al fiscal Elgueta, que impulsó la persecución y prisión política de Héctor Llaitul y de casi el 80 % de la dirigencia de la Coordinadora Arauco Malleco, y que derivó posteriormente en una extensa y mediática huelga de hambre entre el 12 de julio al 12 de octubre de 2010.
4. Contradicciones a nivel de regulaciones y derecho internacional, donde distintos organismos internacionales llamaban la atención sobre las violaciones a los derechos indígenas en Chile. En 2007 por el Comité de Derechos del Niño (ONU, 2007), en el 2009 por el Consejo de Derechos Humanos (ONU, 2009c), el 2009 por el Comité contra la Tortura (ONU, 2009b), el 2009 por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (ONU, 2009a), y nuevamente el

Para nosotros la lucha por el territorio no significa tener un peñi sentado como intendente o diputado, sino el reconocimiento de nuestra geografía política, con posesión y dominio efectivo del territorio, y la articulación política como comunidades y lov en resistencia. Hoy esos espacios ancestrales están usurpados principalmente por Forestal Mininco y Arauco, y la única solución al conflicto es la desmilitarización y la salida de las empresas y otros particulares de nuestro lov, o que nos maten a todos. Esa forma de vivir la hemos hecho vida en el weichan, en la confrontación con su sistema. Es el trabajo comunitario en vez del individualismo, la organización laboral, la gestión del territorio y sus recursos, la solidaridad entre nosotros, el nütram para solucionar los problemas y diferencias escuchándonos entre todos, es la comida común. Y es por eso que nos combaten, porque hemos avanzado mucho en autonomía en la práctica [...] En los lov en resistencia se está recuperando la cultura, ya no hay vergüenza de ser mapuche como antes, se hace ngillatun, palin, se vuelve a valorar lo que es la/el machi, los lawen, los pewma. Los jóvenes se interesan por el nütran, el rakiduum, el kimün de sus mayores; se han hecho experiencias de transmitir el idioma y la cultura a los niños. El Estado intenta encauzar esto a través del folklore, imponiendo una visión de interculturalidad, pero nosotros estamos en contra de eso, porque nuestra espiritualidad es contraria al sistema explotador y destructor que el Estado promueve” (Pu Lov Y Comunidades Lavkenche En Resistencia, 2017).

2009 por el Relator Especial de Derechos Indígenas James Anaya (ONU, 2009d).

5. Y por último, contradicciones a nivel securitario. El día 6 de febrero de 2008, el ministro Edmundo Pérez Yoma, del gobierno de Michel Bachelet, se reunió con el embajador (2007-2010) de EE.UU. en Chile, Paul Simons, para –entre otras cosas– solicitar la intervención de organismos de inteligencia norteamericanos en el “problema mapuche”, refiriéndose a los grupos “radicalizados” (Wikileaks, 2008b). Mientras tanto, el 14 de julio del mismo año, en un viaje de la comitiva del en ese entonces candidato presidencial Sebastián Piñera a Colombia, por medio de Alberto Espina y Andrés Allamand, obtuvieron del ministro José Manuel Santos un dudoso informe de inteligencia que evidenciaba los supuestos vínculos entre las FARC y los movimientos en resistencia mapuche (Wikileaks, 2008a).

¿Cuáles son los elementos de discurso que se forman en este conjunto de acontecimientos? Primero, todos los eventos mencionados tienen como campo de emergencia, como plataforma o “instancia de diferenciación” (Foucault, 2004:152) la noción de “desarrollo” vinculada a las exigencias normativas e institucionales a nivel global de las economías de mercado. Y por lo mismo, a partir de dicha noción, se proporcionan estrategias de “contención” respecto de las prácticas de “control territorial”, es decir, de aquellas prácticas denominadas -por la agencia represora- como “zonas rojas”, donde se ejercen prácticas autonómicas *de facto* por las cuales se materializa la soberanía de la nación Mapuche, y por las cuales se detonan los dispositivos de judicialización, persecución y ajusticiamiento.

Segundo, en todas ellas está en juego -respecto del “desarrollo” como referencial- la estrategia divisoria que distingue a los mapuche permitidos o avalados por el Estado, de aquellos otros “terroristas”

que encarnan la imagen de perversión étnica que debe ser combatida por el aparato represor. Recordemos que la representación del terrorismo en contexto mapuche aparece de una forma más delineada durante la primera década del 2000 con la aplicación de la Ley 12.927 sobre Seguridad Interior del Estado, y luego con la Ley 18.314 o Ley Antiterrorista, en instancias donde los movimientos en resistencia reivindicaban sus derechos a la tierra y a la autodeterminación.

Tercero, aparece con cierta notoriedad una modalidad o forma de gobernar el “conflicto” mediante estrategias “diplomáticas”, es decir, como una forma de gestionar las políticas de “defensa” que transitaron desde una dictadura hacia la recuperación (entre comillas) de la democracia, como si fueran parte de una “política pública”. De este modo, el “enemigo interno”, como noción heredada de la Guerra Fría, adquiere un particular sentido “político” de “nueva amenaza” para el desarrollo y estabilidad del Estado nación. Desarrollaré más adelante este punto.

Y por último, vemos formarse algo así como una institucionalización de la interculturalidad. Toda esa discusión en torno a la distinción que hacía el filósofo Fidel Tubino, sobre una interculturalidad funcional y otra de carácter “crítica”, y que de algún modo fue siendo retomada por buena parte de la intelectualidad chilena para realzar la dimensión de “diálogo horizontal”, terminó por reducir la “asimetría estructural” a un asunto de “reconocimiento” sin territorialidad, es decir, sin cuestionar la soberanía del Estado en territorios mapuche, y los modos violentos por los cuales se “encapsula” la disidencia. De modo que, la institucionalización de la interculturalidad fue incorporando esta función “crítica” llevada adelante por la academia, como una manera de legitimar el proyecto socialdemócrata en curso, esto es, como un reordenamiento de la actual estructura de las relaciones de poder. Es por esta razón que, al inicio de este ensayo he destacado la perspectiva clasista como una forma de evitar dicha reducción.

La aparición y gestión del programa Orígenes, en su segunda fase, no puede pensarse aisladamente respecto de los acontecimientos señalados. Así como no es posible entender la aparición de “lo intercul-

tural” en el campo político, sin considerar aquellos elementos de discurso que la inscriben como una noción estratégica en las relaciones de lucha “efectiva” de sujetos políticos enfrentados por la conquista de los medios necesarios para producir y experimentar su verdad.

Guerra política

Que la política sea la continuación de la guerra por otros medios es una idea que puede rastrearse desde distintas procedencias y registros. Clausewitz, nos decía Foucault (Foucault, 2000:52-53), simplemente habría invertido la hipótesis de un problema mucho más transversal que atraviesa la historia de nuestras civilizaciones modernas, a saber, que un discurso histórico político subyace a toda producción de juridicidad e institucionalidad, que la guerra –en el fondo– es una “relación social permanente”, o como decía Lenin, es un “acto de la vida social” (1979:58), pero no en el sentido de una “pasión y entusiasmo de las fuerzas armadas” (*ibid.*:54), sino más bien, como una “tendencia natural filosófica, o mejor dicho, lógica” (*ídem.*) que subsiste a las transformaciones históricas.

Uno de los hitos más importantes dentro de la historia de las relaciones internacionales, es sin duda el “Telegrama largo” que George Kennan escribió desde Moscú en 1946 al comienzo de la Guerra Fría. Kennan era un diplomático norteamericano que conocía muy bien el contexto de tensión por el cual atravesaban EE.UU. y Rusia. En su telegrama (luego publicado como artículo en una revista), señalaba que el despliegue ideológico y político ruso destinado a la abolición del capitalismo y el triunfo del comunismo repercutiría de manera lenta y a largo plazo, por lo tanto, las políticas empleadas en el contexto de la Segunda Guerra no eran efectivas (Lewis Gaddis, 1989). Tanto la “integración” con Rossevelt como la “negociación” con Harriman debían ser modificadas por una estrategia que considerara la “adaptación” de la diplomacia. Es decir, cualquier tipo de ofensiva que implicara el uso

de la fuerza letal (entiéndase principalmente “nuclear”) debía subordinarse a las políticas “frías” de “contención a largo plazo, paciente pero firme y vigilante, de las tendencias expansionistas de los soviéticos”.¹⁸ Obviamente, esta subordinación no debe ser entendida como una forma de relativizar los crímenes cometidos durante las intervenciones norteamericanas en distintos países, sino, como una forma de entender la emergencia de lo que se conocerá como “guerra política”.

El efecto del telegrama de Kennan se tradujo en la modificación y direccionamiento de la política exterior de EE.UU. Lógicamente, esto vino acompañado de muchos otros procesos, como por ejemplo, el discurso del presidente Truman (que originó la denominada “Doctrina Truman”) donde exaltando la “libertad”, reafirma la necesidad de una política de “contención” de lo que señalaba como el “totalitarismo” soviético. La estrategia sería “intervenir” en aquellos lugares donde tuviera cierta influencia la URSS, y por supuesto, la presencia del “comunismo”.

Tanto Kennan como otros miembros del Congreso fueron construyendo su discurso sobre la base de la negación y tipificación del comunismo como amenaza global. El macartismo viene a ser la expresión más grotesca de aquellos años, donde muchos funcionarios, políticos, artistas, y trabajadores en general, pasaron a formar parte de la “lista negra” para el espionaje, persecución y criminalización. El anticomunismo se fue forjando como un discurso altamente efectivo para contener y encapsular la disidencia (Garzón, 2016).

Esta forma de limitar los alcances de uso “cinético”, es decir, del uso letal de la fuerza, y priorizar la disuasión, flexibilidad y contención como formas de gestionar los conflictos internacionales, tuvo su primera aparición durante la Guerra de Corea (1950-53), donde EE. UU. se vio obligado a mantener sus tropas sin enfrentarse directamente con la URSS y con China.

Recordemos que al poco tiempo de instalarse la Doctrina Truman como una política exterior de EE. UU, en China triunfaba –con

18 La cita está tomada de Garzón (2016). Pero puede consultarse el telegrama completo en su formato digitalizado en: Kennan (1946).

el apoyo de URSS– la revolución de Mao Tse Tung (en 1949), y con ello, la expulsión de los nacionalistas chinos liderados por Chiang Kai Chek a la isla de Taiwán, que con el tiempo se convertirá –y hasta la fecha– en el punto geoestratégico más importante como amenaza militar norteamericana contra China en su intento por controlar comercialmente el Asia-Pacífico. La ayuda militar que durante décadas ha brindado EE. UU. a Taiwán posicionó a la isla como un lugar estratégico para articular las alianzas de los países que en un futuro próximo compondrán la “OTAN Asiática”.

Lo que me interesa puntualizar no es que la “Guerra Fría” sea el trasfondo monumentalizado desde el cual deban leerse los acontecimientos actuales. Por ningún motivo. Solamente me interesa contextualizar dicho escenario en tanto que allí se forjaron los elementos bélicos y políticos que, en sus transformaciones, constituyen hoy día las herramientas esenciales para pensar los conflictos.

En 1948, George Kennan, que como vimos fue el arquitecto de la Guerra Fría, escribe un memorándum ultra secreto al Consejo de Seguridad Nacional norteamericano, donde señala lo siguiente:

La guerra política es la aplicación lógica de la doctrina de Clausewitz en tiempos de paz. En su definición más amplia, la guerra política es el empleo de todos los medios a disposición de una nación, salvo la guerra, para lograr sus objetivos nacionales. Tales operaciones son tanto abiertas como encubiertas. Van desde acciones tan abiertas como alianzas políticas, medidas económicas (como el ERP),¹⁹ y la propaganda “blanca” a operaciones encubiertas tales como el apoyo clandestino de elementos extranjeros “ami-

19 El European Recovery Program (ERP), o más conocido como “Plan Marshall”, consistía en un plan ejecutado por EE.UU., con evidentes fines geopolíticos, que se propuso reconstruir económicamente a los países de Europa (occidental) desbastados tras la Segunda Guerra Mundial, acompañándolo de un discurso sobre la “libertad” y “unidad de Europa”.

gos”, la guerra psicológica “negra” e incluso el fomento de la resistencia clandestina en estados hostiles. (Kennan, 1948)

Con el tiempo, la “guerra política” fue dando forma a las guerras de “nueva generación”, donde lo político adquiriría mayor preponderancia respecto de la disuasión armamentista. La “retaguardia” del enemigo pasaba a ser más relevante que la misma “vanguardia”, toda vez que la estrategia militar moderna indicaba que la “política” devenía en el espacio predilecto para la ejecución de la guerra.

Conceptos como “guerra híbrida” tomaron cada vez mayor relevancia, al comprender que los enfrentamientos armados debían abordarse desde distintos frentes, programas sociales y económicos, guerra psicológica, contiendas morales, industria cultural, pero principalmente, la “propaganda”.

A propósito de Taiwán, como centro militar subvencionado por la fuerza norteamericana, el partido conservador nacional Kuomintang, como una forma de contrarrestar la “guerra popular prolongada” de Mao Tze Tung, adoptó y perfeccionó la “guerra política” al punto de formar una de las escuelas de guerra más importantes del mundo, el Fu Hsing Kang College, conocida por algunos como la Academia de los escuadrones de la muerte, algo así como la Escuela de las Américas del continente asiático, que años más tarde será subsidiado por la World League for Freedom and Democracy o más conocida como la “Liga Anticomunista Mundial”,²⁰ donde incluso se formará una buena parte de los militares más activos de los regímenes golpistas de América Latina.²¹ Varios agentes de la CNI y la DINA durante la dictadura militar de Augusto Pinochet fueron enviados a Taiwán para prepararse en técnicas de tortura psicológica y “guerra política” en dicho colegio.²²

20 La Liga Anticomunista Mundial fue la principal colaboradora en el Plan Cóndor en América Latina y en el Plan Fénix en Asia.

21 Para profundizar sobre esta “academia”, el anticomunismo, sus métodos e incidencia, véase Anderson y Anderson (1986), Heinlein Jr. (1974) y Marks (2016).

22 Con el tiempo, el colegio fue moderando su fachada anticomunista y abriéndose a la formación de civiles (afines a los gobiernos de derecha), para prepararlos en temas

De hecho, la incidencia del colegio de Taiwán fue tan grande, que la noción de “guerra política” por ellos elaborada formó parte central de la doctrina militar y contrainsurgente de América Latina.²³ En Colombia, por ejemplo, la adaptación de la “guerra política” a lo que se objetivó como guerra contra el narcoterrorismo fue bautizada como estrategias de “Acción Integral”, definiendo con ello “todas las acciones que se estructuran en las estrategias nacionales en orden a minar la voluntad de lucha de la amenaza mediante el máximo empleo de la propaganda, y otras acciones de orden político, psico-social, económico y militar” (Ejército Nacional De Colombia, 2009:35).

La Acción Integral, sigue explícitamente los postulados de la Fu Hsing Kang College, respecto de los seis tipos de guerra que componen el modelo de “guerra política”: ideológica, psicológica, de inteligencia, de organizaciones, de masas y de estratagemas. A partir de esta clasificación, el Manual de Acción Integral se explaya en el desarrollo de seis tipos de acciones dirigidas a los distintos ámbitos sobre los que se propone intervenir.

La “acción de las organizaciones”, que es la que me interesa retener en este apartado, consiste en “fortalecer las estructuras fundamentales de las instituciones democráticas en cuanto al recurso humano, los recursos materiales, los objetivos y misiones propuestas” (Ejército Nacional De Colombia, 2009:56); es decir, la acción de organizacio-

de estrategia, inteligencia y seguridad.

23 Entre 1960-63, en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional (*National Security Doctrine*), el gobierno colombiano es apoyado por EE.UU. (administración Kennedy) para la implementación del Plan LASO (*Latin America Security Operation*), que tenía como objetivo “eliminar las llamadas ‘repúblicas independientes’ creadas por izquierdistas insurgentes y algunos elementos delictuales en la parte superior del Valle Magdalena” (Rempe, 2002:16). La acción más relevante de dicho plan fue la destrucción del enclave campesino Marquetalia (Operación Marquetalia), que posteriormente dio nacimiento a las FARC-EP. Se cree que fueron cerca de 20.000 soldados los que ingresaron a la región campesina para tomar el control estatal del territorio, con aviones lanzando NAPALM sobre la población. El Plan LASO o LAZO fue el receptor de las estrategias de “guerra política” desarrolladas en la academia de Taiwán, y será, al mismo tiempo, el precursor de una serie de planes posteriores sobre contrainsurgencia, como por ejemplo, la Política de Defensa y Seguridad Democrática (PDSD) y el Plan Patriota (2003) de Álvaro Uribe.

nes en las estrategias de “guerra política” se propone intervenir en las organizaciones públicas, ya sea creando ONG’s “independientes”, o simplemente se propone como acciones “contrarrestar y neutralizar la penetración e infiltración del enemigo en organizaciones públicas y privadas” (Ejército Nacional De Colombia, 2009:58). Esta última acción que se propone la fuerza militar es, a mi juicio, el punto clave del presente ensayo.

Diplomacia pública

Quisiera volver a uno de los “hitos” que marcaron los límites y posibilidades del Programa Orígenes. El gobierno de Michele Bachelet, por intermedio del entonces ministro Edmundo Pérez Yoma, solicitó el apoyo en inteligencia a EE.UU. para seguir de cerca los procesos de “radicalización”, las redes internacionales, y especialmente para “seguir los rastros del dinero” que, según la hipótesis del gobierno, llegaría a las comunidades mapuche desde el extranjero. En el informe se indica lo siguiente:

Pérez Yoma dijo que apreciaría aprovechar la experiencia más amplia de los expertos del Gobierno de Estados Unidos en temas indígenas. El Consejero de E/Pol respondió que la Embajada actualmente está coordinando internamente cómo brindar mejor asistencia al Gobierno de Chile. Además del intercambio de inteligencia, estamos considerando cómo utilizar los activos de *diplomacia pública*. Estados Unidos tiene experiencia tanto a nivel nacional como estatal sobre la integración de los pueblos indígenas en la sociedad estadounidense en general. Queremos

identificar y compartir con el gobierno chileno lo que nos ha funcionado y lo que no.²⁴ (Wikileaks, 2008b)

¿A qué se refiere el cable con “activos de diplomacia pública”?

Si bien es cierto que la expresión *public diplomacy* aparece en los Estados Unidos como parte del lenguaje común en las relaciones internacionales (constituyen un área de estudio: *Diplomacy Studies*), es en el campo de la “seguridad” donde adquiere su real importancia.

Dentro de las acciones prioritarias en estrategias de Seguridad Nacional de EE.UU. se encuentra la capacidad de “diplomacia pública” para competir frente a cualquier tipo de ventaja informativa o psicológica que se presente como una amenaza a los valores e ideología norteamericana (Trump, 2017:35). De hecho, después de los ataques del 2001, la “diplomacia pública” era presentada como una estrategia fundamental contra el fantasma del terrorismo mundial (Bush, 2002:6).

Joseph Nye, geopolítico del pentágono y del Departamento de Estado norteamericano, durante los años 80 instaló en los debates sobre seguridad la idea de “poder blando” (*soft power*) que definía como “una atracción intangible que nos persuade a aceptar los propósitos de los demás sin que se produzca ninguna amenaza o intercambio explícito” (Nye, 2004:7). De hecho, no tuvo que perderse en divagaciones teóricas sobre gubernamentalidad neoliberal para explicar los beneficios de un tipo de poder orientado a la “conducción de las conductas” a distancia. Nye va a decir que los Estados pueden co-optar a otros Estados mediante este tipo de estrategias “diplomáticas”:

Si un estado puede hacer que su poder parezca legítimo a los ojos de los demás, encontrará menos resistencia a sus deseos. Si su cultura e ideología son atractivas, otras la seguirán con más gusto [...] si puede apoyar instituciones que hagan desear a otros estados para canalizar o limitar

24 Las cursivas son mías.

sus actividades de la manera que el estado dominante prefiera, puede ahorrarse el costoso ejercicio del poder coercitivo o duro. (Nye, 1990:167)

La idea de limitar los movimientos del adversario sin ejercer la violencia, o como diría Foucault, “estructurar un campo posible de acción de los otros” (Foucault, 2001:254), es una idea que Nye la toma prestada de los científicos políticos de los años 60. Específicamente de los profesores Peter Bachrach y Morton S. Baratz, conocido este último por declarar en el congreso de EEUU. en contra de las intervenciones que la CIA venía realizando al interior de las universidades para el reclutamiento y patrocinio de personas y organizaciones (U.S. Government, 1978).²⁵

Bachrach y Baratz (1963) hacen énfasis en la “otra cara del poder”, en los elementos “inconmesurables” del poder que pueden identificarse en las decisiones concretas, o incluso en las “no decisiones” de los individuos u organizaciones. Lo explican del siguiente modo:

[...] el poder es ejercido cuando A participa de la toma de decisiones que afectan a B. Pero el poder también es ejercido cuando A dedica sus energías en la creación o en el refuerzo de valores sociales y políticos, y de prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político sometido a la consideración pública solamente de aquellos temas que son relativamente inocuos para A. En la medida en que A obtiene éxito en hacer eso, se impide que B, para efectos prácticos, lleve al debate público cualquier tema

25 En 1978, el director de la CIA, el Almirante Stansfield Turner, junto al director del Centro de Estudios de Seguridad Nacional, Morton Halperin, y el presidente del Amherst College, John William Wardel, revelaron en un panel sobre las relaciones entre la CIA y la Comunidad Académica, que la CIA había reclutado a cerca de 120 mil estudiantes extranjeros que asistían a universidades norteamericanas, y que al igual que las empresas y agencias gubernamentales se habrían reclutado cerca de 150 campus universitarios (Baratz *et al.*, 1979).

que pueda perjudicar seriamente el conjunto de preferencias de A. (Bachrach & Baratz, 1962:948)

Como ejemplo, Bachrach y Baratz toman el caso de un agobiado profesor que intenta oponerse a las políticas conservadoras implementadas por la dirección universitaria. En su privacidad decide armarse de valor para explicitar su crítica en la próxima reunión de consejo; sin embargo, llegado el momento queda congelado y en silencio. Las razones pueden ser varias: temor, inseguridad, falta de apoyo, etc., pero lo importante –dicen los autores– es que “en la medida en que un individuo o un grupo –consciente o inconscientemente– crea o refuerza barreras para la aparición pública de conflictos en políticas públicas, ese individuo o grupo tiene poder” (Bachrach y Baratz, 1962:949).

Es por esto que, observando el modo de acción de los gobiernos y organismos en la historia reciente, Nye va a decir que la “diplomacia pública” fue, en última instancia, el tipo de poder blando que usó EE. UU para ganar la Guerra Fría (Nye, 2008).

Guerra política de organizaciones

La United States Information Agency (USIA), o Agencia de Información de los Estados Unidos, fue fundada en 1953 como un eficiente sistema de propaganda y “globalización” de la cultura norteamericana, que fue capaz de incidir en las decisiones políticas y económicas de casi todo el planeta. Es en ella donde aparece con claridad la “diplomacia pública” como estrategia de expansión y control sobre los posibles focos de resistencia a los cambios estructurales operados durante la Guerra Fría. Departamentos encargados de generar encuestas de opinión, la creación y difusión de materiales explicativos de políticas públicas entre ministerios de relaciones exteriores, conferencias organizadas por embajadas, o diplomacia cultural: difusión de prácticas culturales, giras internacionales de artistas, intercambios

académicos y estudiantiles, financiamientos para la investigación, radiodifusión internacional, cadenas de televisión, etc. (Cull, 2009), donde los organismos no gubernamentales y empresas privadas juegan un rol de mediadores entre la política, la cultura y la producción de verdades a nivel global.

En Chile, valdría la pena escribir la historia de las instituciones alineadas con la “diplomacia pública” norteamericana para comprender el rol que estas jugaron o juegan actualmente en los procesos de crisis y construcción de políticas nacionales. La National Endowment for Democracy (NED), o Fundación Nacional para la Democracia -por ejemplo- conocida por el apoyo y financiamiento que ha brindado y brinda a gobiernos, líderes y grupos políticos opositores de los procesos revolucionarios o insurgentes en distintos países de América Latina, Asia y Europa, con el objeto de alterar las democracias en nombre de la “democracia”, recibe financiamiento directo del gobierno de EE.UU. y mantiene bajo su estructura interna a organizaciones políticas, aparentemente distantes, pero que operan bajo el mismo esquema de vincularse con organizaciones no gubernamentales del extranjero para financiar proyectos que respondan a sus objetivos y líneas de interés (León Ramírez, 2015).

En los años 80, la NED financió con más un millón de dólares de la época a la Unión Democrática de Trabajadores (UDT), una de las cuatro centrales sindicales²⁶ que existían, compuesta por dirigentes en su mayoría demócratas cristianos que, en un principio eran favorables al régimen militar, pero con el tiempo fueron convirtiéndose en oposición. Un dato relevante, es que en la UDT “no aceptaron a sindicalistas de izquierda y menos a hombres del PC” (Lavandero, 1997:56).²⁷

La NED financió, entre 1984-88, con casi cuatro millones de dólares. Setecientos cincuenta mil dólares fueron a los centros de inves-

26 De ese monto también se benefició, en menor medida, el Comando Nacional de Trabajadores (CNT).

27 Para conocer más sobre la incidencia de la NED en organismos moderados durante la década de los 80 previo al Plebiscito, véase Carothers (1993:150-163).

tigación como la FLACSO, el Centro de Estudios Públicos (CEP), el Centro de Estudios de Desarrollo (CED).²⁸ Unos 248 mil dólares a editoriales independientes (Editorial Andante y La Época), y cerca de 492 mil dólares para cooperativas y organizaciones barriales.²⁹

Pero no solamente EE.UU. ha utilizado el poder blando para intervenir e incidir en las políticas estatales de otros países. La Fundación Konrad Adenauer, cercana al partido demócrata cristiano, financió a la Corporación de Promoción Universitaria (CPU), Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH), Fundación Eduardo Frei (FEF), Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. También financió cooperativas, centros educacionales, de trabajadores y vecinales.

Otro ejemplo es la Friedrich-Ebert-Stiftung (FES), fundación alemana que promueve los principios y valores de la socialdemocracia en el mundo; es un caso digno de analizar entre quienes se interesen

28 “Espacio Público”, otro de los *think tank* del *Frente Amplio*, cuenta con distintas fuentes de financiamiento, entre ellas, la Fundación Ford y la National Endowment for Democracy (NED) con aportes superiores a los 100 millones de pesos cada una en 2020, Fundación Luksic con aportes entre 50 y 100 millones en 2019, BHP Billiton (la más importante de las compañías mineras del mundo) con aportes entre 20 a 50 millones en 2020, etc. Véase Espacio Público (2021).

Este centro de pensamiento vino a ser como la continuación “socialdemócrata” del *think tank* liberal y progresista conocido como “Expansiva”. Este último fue un centro de pensamiento que convocó a las figuras claves de los ministerios y ejes programáticos de Michel Bachelet. “Expansiva” fue conocido también como el “quinto partido” de la exConcertación. Uno de los directores de “Espacio Público”, Diego Pardow, fue recientemente el principal coordinador programático de la campaña presidencial de Gabriel Boric, así como muchos de sus miembros o directores forman parte activa del actual gobierno. Incluso dos de sus directores han ejecutado proyectos relevantes con financiamiento proveniente de la NED: Patricio Fernández Chadwick, desde el 2017 hasta el 2021, en talleres de formación y en una publicación sobre periodismo de investigación; y Eduardo Engel, entre el 2018-19 con la Red Anticorrupción Latinoamericana (REAL). En el mismo lapso de tiempo, Engel, además, cuenta con otros proyectos relevantes, como el de Buenas prácticas en los países del triángulo norte, financiado por el Center for Strategic and International Studies (CSIS), Open Society Foundation (OSF) y la US Agency for International Development (USAID). Estoy señalando esto, al igual que en las otras partes del ensayo, sólo con el objetivo de establecer “redes” e intereses de los actores políticos, que puede ser útil para pensar las instancias de deliberación sobre cuestiones de interés público.

29 Todas estas cifras han sido obtenidas desde: (Pinto-Duschinsky, 1991:40). El autor, agrega que gran parte de los proyectos financiados tenían que ver con registros electorales y capacitaciones para los días previos al Plebiscito.

por el intervencionismo en los procesos políticos de países en desarrollo.³⁰ En Chile, la FES se vinculó muy de cerca con el partido radical y el partido socialista, y fue la fundación que estuvo detrás del creación del Partido Por la Democracia (PPD), y co-creadora de todo lo que conocemos como la “Concertación”. Fue responsable de operacionalizar el particular modelo neoliberal en Chile, y responsable también de levantar y fortalecer los liderazgos concertacionistas más connotados de las últimas décadas, a quienes benefició con numerosas becas en el extranjero (Wille, 2007). Hoy, la FES se enfoca en financiar investigaciones sociales, penetrando en lo más profundo de las universidades, y a financiar centros de pensamiento o proyectos afines a los planteamientos de la socialdemocracia.³¹

Entre los Acuerdos creados en plena Guerra Fría, también estaba la creación del Banco Interamericano del Desarrollo, como una forma de contener la avanzada soviética mediante el financiamiento de proyectos que aportarán a una consolidación económica y militar de los aliados. Con el tiempo, evidentemente, las condiciones de interacción con los países fueron cambiando conjuntamente a las transformaciones estructurales que se esperaban a nivel estatal y de apertura o fortalecimiento del sector privado en aquellos regímenes de gobierno que,

30 Entre las fundaciones alemanas que financiaron proyectos en Chile, se calcula unos 38.878.000 de marcos, de los cuales 24.599.999 provenían de la Fundación Konrad Adenauer (KAS), y unos 9.502.000 provenientes de la FES (Pinto-Duschinsky, 1991).

31 La principal corriente feminista policlasista del Frente Amplio, representada en la figura de Irina Karamanos, proviene en buena parte y está conectada con “Mujeres en Red”, o más conocida como FESminismo por su filiación con la Fundación Friedrich Ebert (FES). Otro tanto sucede con el *think tank* del Frente Amplio “Rumbo Colectivo” (vinculada al partido Revolución Democrática), financiado en el año 2021 con cerca de 34.500 euros con fondos directos de la FES (solamente entre marzo y noviembre de 2021), de los cuales, 9.000 euros fueron destinados a la “Propuesta de Reglamento” que sirvió de base para el Reglamento de la Convención Constitucional, el resto de los fondos distribuidos en distintos proyectos sobre reformas constitucionales sobre el agua, salud, pensiones, sistema nacional de cuidados, realización de encuestas, y otras propuestas (Colectivo, 2021).

a punta de represión y sofocamiento de las clases populares, iban sintonizando con las recomendaciones del Consenso de Washington.³²

Entre los principios y criterios de acción del BID, se establece fortalecer las instituciones democráticas alineadas al concepto de “desarrollo” que emerge como un efecto de las disputas entre los bloques enfrentados durante la posguerra, una idea de desarrollo “basado en economías de mercado” (BID, 2000:1);³³ es decir, como una idea que “privilegia el crecimiento económico, la explotación de recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta” (Escobar, 2011).

Armando las piezas: la política de defensa como política pública

Para nadie es un secreto que en Chile los crímenes de lesa humanidad gozan hasta el día de hoy de la más grotesca impunidad. Uno de los símbolos más característicos de la presencia fantasmagórica de Pinochet y la continuidad del militarismo golpista durante las décadas de “democracia” ha sido la celebración de cada 11 de septiembre de las llamadas “Glorias del Ejército” o “Parada Militar” en que los rostros de aquellos responsables de torturas, desapariciones y muertes, figuraban en los palcos celebrando junto a las autoridades políticas de esa izquierda tenue que no tuvo compasión en arrimarse a los beneficios

32 Esta es la razón por la cual organismos como el Banco Mundial, el FMI, o el Banco Interamericano del Desarrollo, disminuyeron el otorgamiento de créditos a Chile en tiempos de la UP, y se redujo la “ayuda para el desarrollo” durante las políticas de nacionalización; estas últimas cayeron en un 90 % entre los años 1969-73 (Rinke, 2014:284), y aumentaron significativamente los créditos en dictadura (Rinke, 2014:289).

33 La idea de “desarrollo integral” -por ejemplo- que está en el centro del Programa Orígenes, tiene su aparición en los 90 a partir del enfoque de “transformación productiva con equidad” propuesto por la CEPAL en tiempos de Fernando Fajnzylber. Esto es, como una vía de transformación de los modelos productivos que garanticen una “equidad social” compatible con la apertura e integración de las economías regionales al mercado internacional (Torres, 2006).

de un modelo económico impuesto en dictadura a cambio de su silencio y protección.

El 19 de septiembre del año 2003, junto al presidente Ricardo Lagos estaban en el palco de honor del Parque O'Higgins el General del Ejército y Comandante en Jefe Emilio Cheyre, encubridor de los homicidios cometidos por la "Caravana de la Muerte" y de otros ajusticiamientos contra opositores de la dictadura, y del otro lado, la Ministra de Defensa Michel Bachelet que, recordemos, fue egresada destacada de la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos (ANEPE),³⁴ y luego egresada del Colegio Interamericano de Defensa (CID), institución que depende y es financiada por la OEA y por la Junta Interamericana de Defensa.³⁵

Aquel 19 de septiembre, mientras se iban formando los distintos destacamentos militares de las Fuerzas Armadas y policiales, aparece desfilando un grupo no menor de mapuches con atuendos tradicionales rindiendo honores a la bandera chilena, autoridades políticas

34 La ANEPE fue una institución creada en 1947 bajo la tutela del Ministerio de Defensa, pero reformada profundamente por Pinochet para convertirla en un centro de formación cívico-militar estrechamente vinculado con la derecha. Jaime Guzmán, por ejemplo, era un destacado profesor de la ANEPE, al igual que otros militares implicados en crímenes de la dictadura, pero que en democracia se camuflaron bajo perfiles recargados de grados "académicos" o de carácter "administrativos" para ocultar sus responsabilidades en delitos de lesa humanidad. El comandante Cheyre –por ejemplo–, durante muchos años, figuraba como docente o doctor en Ciencias Políticas y en Sociología.

35 Michel Bachelet fue reconocida, años después, por el CID con el título de *Master Honoris Causa y la Medalla del Consejo de Delegados*. El CID fue fundado en 1962 en el marco del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR). Este tratado fue suscrito en el año 1947 por el presidente anticomunista Gabriel González Videla en el contexto de la Guerra Fría. El Tratado, aún vigente y recientemente invocado por la derecha latinoamericana en contra del gobierno venezolano, es parte de la orientación política norteamericana por la hegemonía y reestructuración del bloque o "Hemisferio Occidental". En su formalidad, este Tratado propone una serie de medidas de apoyo en seguridad militar para la defensa frente a posibles ataques extracontinentales, sin embargo, su eje central estaba en la guerra ideológica y económica que EE.UU. mantuvo contra la Unión Soviética y el Comunismo Internacional, y que hoy día vemos que se actualiza -principalmente- por la disputa de la "Nueva ruta de la seda", la conformación de la triple alianza contrahegemónica Rusia-China-Irán, y por supuesto, los enemigos del "progreso extractivista", la izquierda subversiva, y todo aquello que sea susceptible de encasillar en la vieja noción persecutoria de "terrorismo".

y altos oficiales presentes en el palco de honor. Quien encabezaba el desfile era Francisco Painepán Parada, el Presidente de la Asociación de Empresarios Mapuche.

El desfile mapuche ocurría a menos de un año del asesinato de Alex Lemún en el Fundo Santa Alicia (Angol) a manos de Carabineros, y de la última reforma de la Ley Antiterrorista (en el año 2002) instrumentalizada para la persecución de las reivindicaciones mapuche.³⁶ Estos desfiles se repitieron durante años posteriores, incluso, bajo el mandato de Michel Bachelet; y Francisco Painepán, se hizo cada vez más cercano a los círculos de la política tradicional.³⁷

Llegado el primer mandato de Sebastián Piñera,³⁸ y en pleno desarrollo de los hitos mencionados al comienzo de este ensayo, Francisco Painepán es designado como Director de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cargo que ocupará por muy poco tiempo, y en medio de una serie de cuestionamientos sobre su gestión.

La CONADI dependía directamente del Ministerio de Planificación, que había quedado a cargo de Felipe Kast,³⁹ designado por el presidente Piñera apenas asumió su mandato presidencial. Felipe Kast se ha posicionado en la Región de la Araucanía como un político contrario a las demandas territoriales del pueblo Mapuche, y como un acé-

36 La Ley Antiterrorista comenzó a ser aplicada al contexto reivindicatorio mapuche justamente con el gobierno de Ricardo Lagos. No solamente las penas eran más severas que las de delitos comunes, sino que también, quienes la padecían quedaban inhabilitados para el ejercicio de sus derechos políticos. No hay que olvidar que gran parte de los montajes y abusos perpetrados mediante esta Ley se debe a las facultades que otorgaba a los fiscales para restringir garantías procesales (paradójicamente eran los años en que debutaba la Reforma Procesal Penal, caracterizada por ser justamente “garantista”), se extendía de manera excesiva la prisión preventiva, se dilataba el secreto de la investigación, se interferían los teléfonos de abogados defensores y se permitían los “testigos sin rostros”. Véase Mella Seguel (2014).

37 El historiador talquino Jorge Valderrama Gutiérrez comenta algunos aspectos biográficos de Francisco Painepán, a raíz de un libro inconcluso de su autoría (Valderrama Gutiérrez, 2021). Señala que Painepán era muy cercano con reconocidas personalidades vinculadas a la dictadura o a la derecha más influyente, tales como el empresario Ricardo Claro, Ena Von Baer, Juan Andrés Fontaine, Cristián Larroulet, o del ya mencionado abogado Sebastián Donoso.

38 Piñera asume su primer mandato el día 11 de marzo de 2010.

39 Una reseña sobre la importancia de la familia “Kast” en Chile, véase Salazar (2019).

rimo persecutor del movimiento autonomista.⁴⁰ Ha sido bautizado en los medios de comunicación como el “Senador forestal” (Huenchumil y Solís, 2020), por sus negocios madereros, la protección que le ha brindado a la industria forestal, y por los millonarios aportes que recibe de empresarios de ese rubro en sus campañas políticas.

Una de las primeras gestiones que hizo al asumir su cargo como Ministro fue viajar a Washington para reunirse con el presidente del Banco Interamericano del Desarrollo Luis Alberto Moreno.⁴¹ Al día siguiente de su viaje, el Coordinador Nacional del Programa Orígenes, Juan Pardo Maliqueo, también cercano a los partidos de derecha, envía al recién entrante director Francisco Painepán una “solicitud especial” para la contratación de una nueva funcionaria, argumentando la “urgencia de contar oportunamente” con el cargo para “cumplir con el proceso de diseño, planificación y cierre de los proyectos del programa”.⁴² La solicitud, obviamente, iba acompañada del currículum y certificados de la persona propuesta.⁴³

La propuesta de contratación fue aceptada sin ninguna observación.⁴⁴ Karina Doña Molina, se convertía en la “Encargada de diseño del Programa Orígenes”,⁴⁵ sin tener experiencia relevante en asuntos indígenas. Pasado un año y medio aproximadamente, Juan Pardo Maliqueo asume otros cargos de mayor confianza, mientras que Karina Doña era contratada como la nueva Coordinadora Nacional del Programa Orígenes.⁴⁶

40 No son pocas las intervenciones de Felipe Kast en la prensa a lo largo de los años, donde llama a encarcelar al movimiento autonomista, y a que las Fuerzas Armadas se hagan cargo del “conflicto”.

41 También se reunió con Jeffrey Liebman (asesor de Obama), y con representantes del Banco Mundial (UPI Chile, 2010).

42 Memo Sedi n° 212, 2010.

43 Un día antes de la solicitud de Juan Pardo Maliqueo, la profesora Verónica Figueroa Huencho era designada por Sebastián Piñera como “Consejera Presidencial” de la CONADI.

44 Memo n° 614, 2010.

45 Resolución exenta n°216, 2010.

46 Resolución exenta n°133, 2012. Karina Doña Molina estará a cargo también del Programa Chile Indígena.

Karina Doña Molina obtuvo su doctorado en “Estudios Americanos” de la USACH recién en el año 2012, es decir, el año de cierre del Programa Orígenes. Por lo demás, su investigación trató sobre, como señala su título, la “incorporación e integración de las Mujeres a las Fuerzas Armadas. Un estudio con perspectiva de género de la carrera militar de las Oficiales chilenas” (Doña Molina, 2015).

Fuera de todo cuestionamiento, Karina Doña tiene una extensa y destacada trayectoria como “administradora pública”. Posee cursos y diplomados sobre administración pública en el Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, y en el Ecole Nationale D’Administration Publique, en Santiago, San José de Costa Rica, y Quebec. Sin embargo, las exigencias y características del cargo al cual ingresa requieren de cierto enfoque que amerita una formación especializada, o al menos, cabría preguntarse cuál es el enfoque que podría tener la administración pública en un contexto de “conflicto”.

En el año 2005, Karina Doña obtuvo el título de Administradora Pública, con la tesis: “Aplicación del concepto de política pública a la política de defensa de Chile (1990 – 1999)” (Doña Molina, 2005); es decir, que su enfoque siempre estuvo centrado en resolver el enigma de si las “políticas de defensa” son o no, o si pueden estas abordarse como “políticas públicas”.

Me pregunto qué tan “urgente” puede ser contar con la experiencia en asuntos de seguridad, defensa e inteligencia, para el diseño de un programa enfocado a comunidades indígenas asediadas históricamente por la presencia policial y militar. Por esto, es que he traído a reflexión en este ensayo, la necesidad de pensar esa correlación de fuerzas producida en la frontera tan difusa entre lo intercultural y lo securitario. Justamente porque lo securitario es siempre un asunto de diplomacia pública.

Al igual que la expresidenta Bachelet, Karina Doña egresó en 1997 del diplomado en Estudios Políticos y Estratégicos Militares de la ANEPE, donde -además- trabajó como asesora en temas de diseño organizacional. Más tarde, en 1998, ingresó a la Academia de Guerra Política de

Taiwán (Fu Hsing Kang College), que como ya veíamos en el apartado anterior, fue la cuna de lo que se conoce como “guerra política”.

Al año siguiente, en 1999, ingresó a Center for Hemispheric Defense Studies (CHDS), o conocido también como Centro William J. Perry, dependiente de la National Defense University (fundada por el Pentágono en 1976, y con sede en Washington, DC).⁴⁷

En el mismo año 99, realiza el diplomado en Estudios Políticos (mención “Procesos y actores internacionales, y “Poder y sistema político chileno”) en la Universidad de Chile. Luego, en el 2000, ingresa a la Academia de Guerra del Ejército de Chile, cursando el Magíster en Ciencias Militares con mención en Gestión Estratégica en Defensa y Disuasión. Para luego volver al CHDS en el año 2006, y después en el 2008.

Desde el año 2002 en adelante, Karina Doña asume como coordinadora del grupo de “Exalumnos Chilenos del Centro Hemisférico de Estudios de Defensa (CHDS)”, cuyo representante en Washington era el brigadier Jaime García Covarrubias, quien -por supuesto- era también profesor de la ANEPE, y un destacado académico en el CHDS. Jaime García Covarrubias es presentado en distintos eventos como doctor en Ciencias Políticas y Sociología, al tiempo que cumple condena por el secuestro calificado del profesor de la Universidad de La Frontera Jaime Eltit Spielman, en el contexto de la dictadura (Diario Constitucional, 2020). García Covarrubias, el profesor, es un ex agente de la DINA.⁴⁸

47 El CHDS fue creado en 1997, por una propuesta del Ministro de Defensa de Clinton, William Perry, y se ha propuesto ser un centro formativo de excelencia, donde sus graduados “han llegado a dirigir las instituciones de defensa y seguridad más prestigiosas de sus respectivos países como ministros, altos responsables políticos y comandantes militares” (CHDS, 2022). De hecho, los más importantes centros de estudios en seguridad y defensa toman como referente al CHDS en sus lineamientos estratégicos, temáticos y políticos.

48 Desde los años 60’ se viene abriendo un interesante campo de estudios multidisciplinarios en la sociología militar sobre los procesos de modernización y profesionalización de las fuerzas armadas, su flexibilización en tanto “organización social”, y sobre las relaciones que mantiene con la sociedad civil. Así, se viene hablando de una suerte de “militarismo posmoderno” (Booth *et al.*, 2001), o de “militarismo flexible” (Nuciari, 2018) para establecer una tipología que responda a las adaptaciones que han ido experimentado las fuerzas armadas, pero principalmente,

La cercanía de Karina Doña con el espectro de militares posmodernos tiene otro anclaje durante el año 2005 cuando escribe su primer libro *La comunidad de defensa de Chile* (Le Dantec Gallardo y Doña Molina, 2005) en co-autoría con su profesor, el Capitán de Navío Francisco Le Dantec.⁴⁹ El libro, fue publicado en la Colección de investigaciones por la ANEPE, y debiera ser referencia obligada -considerando todo lo señalado aquí- para quienes profundicen en temas de seguridad y defensa.

Francisco Le Dantec no estuvo implicado en ninguna de las atrocidades de la dictadura, fue un reconocido profesor en el IDEA-USACH, y director de posgrado de la ANEPE, a pesar de que mantuvo -igualmente- una postura ambigua respecto de la figura de Pinochet, el “gobierno cívico militar”, y sobre los militares juzgados por crímenes de lesa humanidad en el penal Punta Peuco.

Estamos, claramente, frente a una disputa por la producción de los discursos; pero más que eso, y es lo que he tratado de enfatizar, los puntos nodales por los cuales circula el poder, es decir, en los individuos y sus redes, conforman efectos de conjunto que en el plano de las prácticas concretas adquieren la forma de estrategias de contención.

No da lo mismo la noción de “desarrollo” que condiciona materialmente la ejecución de una política pública o de una propuesta constitucional “intercultural”; así como tampoco da lo mismo cuáles son los vectores epistemológicos que condicionan la escisión entre lo

para comprender la fuerte inserción que los mismos han tenido en la “academia”. Jaime García Covarrubias, ha venido exponiendo desde hace algunos años la idea del “militar posmoderno” en algunos trabajos, pero claramente, no tiene nada que ver con este campo de estudios.

49 Francisco Le Dantec fue profesor de Michel Bachelet en la ANEPE. Su hermano, el General del Ejército Cristián Le Dantec, fue conocido en los medios por ser uno de los altos mandos del Ejército de Chile procesados por fraude al fisco en el caso “milicogate”, condenado por el robo de más de 5 millones de dólares provenientes de los “gastos reservados”, e investigado por su participación en el secuestro y asesinato de 22 trabajadores de Paine en dictadura. A pesar de estos antecedentes, la expresidenta Bachelet, y a pesar de las críticas y solicitudes de rechazo por parte de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desparecidos, designó a Cristián Le Dantec como Jefe del Estado Mayor Conjunto en el año 2010, principal ente asesor del Ministerio de Defensa.

mapuche “aceptable” de lo prescindible o factible de “encapsular”. No da lo mismo ese detalle burocrático que ritualiza la selección y utilización de las palabras, que las vuelve útiles, funcionales o beneficiosas. Y no da lo mismo las redes de poder que se forman en el ejercicio de la conducción de las conductas de los otros, menos si esos otros tienen con quien se haga estas preguntas una relación de reciprocidad o de “reconocimiento” (en el sentido aquí señalado).

La “interculturalidad”, antes que una definición de contenido, pienso que debe ser puesta en su situación estratégica de discurso, es decir, como un entramado de funciones que van determinando sus elementos terminales. Por ejemplo, la interculturalidad puede ser desmontada a partir de las contradicciones u oposiciones reales que se resuelven en los límites, en las ausencias de las identidades plenas, y en la transgresión como posibilidad abierta, como afirmación “no-positiva” decíamos más filosóficamente al comienzo del ensayo.

Vistas las cosas de este modo, pareciera haber una invitación en todo esto, para ir abandonando esa idea de “interculturalidad” como garantía de neutralidad, o como principio democratizador que es bueno y deseable por sí mismo. Si algo hemos aprendido del análisis del discurso, desde esta perspectiva enunciativa, es que los conceptos son efectos, instrumentos y objetivaciones de las prácticas.

Lo que debiera parecernos bueno y deseable -a mi modo de veres la recuperación y control de los territorios desde donde construimos la horizontalidad para un diálogo efectivo.

No me cabe duda que todo el escenario que he intentado describir muy rudimentariamente puede aportar a la comprensión histórico-política de la noción de “interculturalidad”. Suspender por un momento la interpretación deshistorizada de una profundidad intradiscursiva, y conectar el “discurso” con el inmenso universo de prácticas “reales”. Esto, con el objeto de hacer legible los enredos del poder, desatar esos nudos aparentemente ciegos que inmovilizan la resistencia y transformar los sedimentos de la historia en materia orgánica para la imaginación política de nuestra actualidad.

Referencias bibliográficas

- Alarcón, Maximiliano (2022). “Documento reservado de asesores de Siches plantea ‘encapsular’ a grupos mapuche que no quieren dialogar”, *Interferencia*, 21 de abril [<https://interferencia.cl/articulos/documento-reservado-de-asesores-de-siches-plantea-encapsular-grupos-mapuche-que-no-quieran>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- Anderson, Scott y Anderson, Jon Lee (1986). *Inside the League: The shocking expose of how terrorists, Nazis, and Latin American death squads have infiltrated the world Anti-Communist League*. Dodd, Mead & Company.
- Bachrach, Peter y Baratz, Morton S. (1962). “Two Faces of Power”, *American political science review*, 56(4), pp. 941-952.
- ____ (1963). “Decisions and nondecisions: An analytical framework”, *American political science review*, 57(3), pp. 632-642.
- Baratz, Morton S. et al. (1979). “Universities and the Intelligence Community”, *Academe*, 65(1), pp. 15-26.
- Bello, Álvaro (2007). “El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos”, en Nancy Yáñez Fuenzalida y José Aylwin Oyarzún (eds.), *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”: las paradojas de la democracia chilena*. Santiago de Chile: LOM Eds.
- BID (2000). *Marco de referencia para la acción del Banco en los programas de modernización del Estado y fortalecimiento de la sociedad civil* [<https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/Marco-de-referencia-para-la-acci%C3%B3n-del-Banco-en-los-programas-de-modernizaci%C3%B3n-del-Estado-y-fortalecimiento-de-la-sociedad-civil.pdf>]
- Boccarda, Guillaume (2012). “La interculturalidad como campo social”, *Cuadernos interculturales*, 10(18), pp. 11-30.

- Boccaro, Guillaume y Bolados, Paola (2008). “¿Dominar a través de la participación?: El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura”, *Memoria americana*, 16(2), pp. 167-196.
- Bolados García, Paola (2012). “Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas”, *Chungará (Arica)*, 44(1), pp. 135-144.
- Booth, Bradford *et al.* (2001). “Are post-Cold War militaries post-modern?”, *Armed Forces & Society*, 27(3), pp. 319-342.
- Briones, Claudia (2019). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Guadalajara. Jalisco: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS).
- Bush, George W. (2002). *The National Security Strategy of the United States of America*. Washington D.C.: Executive Office of The President.
- CAM (2019). *Chem Ka Rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM*. Chile: Coordinadora Arauco Malleco (CAM).
- Carothers, Thomas (1993). *In the name of democracy: US policy toward Latin America in the Reagan years*. California: University of California Press.
- Centro de Políticas Pública UC (2022). “Exconvencionales Elisa Loncon y Ruggero Cozzi debatieron en la UC sobre plurinacionalidad”, 15 de junio [<https://politicaspUBLICAS.uc.cl/noticia/exconvencionales-elisa-loncon-y-ruggero-cozzi-debatieron-en-la-uc-sobre-plurinacionalidad/>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022
- Colectivo Rumbo (2021). *Información financiamiento Rumbo Colectivo (presentación). Documento sobre transparencia* [<https://rumbocolectivo.cl/quienes-somos/#transparencia>]
- Cull, Nicholas J. (2009). “The cold war and the United States information agency: American propaganda and public diplomacy, 1945–1989”, *Naval War College Review*, 62(2), p. 14.

- CHDS (2022). *About The Perry Center (The Perry Center at 20)* [<https://www.williamjperrycenter.org/content/about-perry-center/>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- Chile, Corte de Apelaciones de Santiago (2020). *Rojas Araya Elena y Otros / Estado de Chile*, Recurso de protección, Rol n° 93396-2020, 29 de octubre.
- Dascal, Guillermo *et al.* (2010). *Informe Final de Evaluación. Programa de Desarrollo Indígena MIDEPLAN-BID. ORÍGENES FASE II*. Ministerio de Planificación - CONADI.
- Diario Constitucional (2020). “Corte de Apelaciones de Santiago condenó a miembros en retiro del Ejército, de la Policía de Investigaciones y a un civil, por su responsabilidad en el delito de secuestro calificado del abogado Jaime Emilio Eltit Spielmann”, 13 de noviembre [<https://www.diarioconstitucional.cl/2020/11/13/corte-de-apelaciones-de-santiago-condeno-a-miembros-en-retiro-del-ejercito-de-la-policia-de-investigaciones-y-a-un-civil-por-su-responsabilidad-en-el-delito-de-secuestro-calificado-del-abogado-jaime/>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- Donoso Rodríguez, Sebastián *et al.* (2018). “Pueblos indígenas y reconocimiento constitucional: aportes para un debate”, *Centro de políticas públicas UC*, 13(103), pp. 1-20.
- Doña Molina, Karina (2005). *Aplicación del concepto de política pública a la política de defensa de Chile (1990 – 1999)*. Tesis de postgrado, Universidad de Chile.
- _____ (2015). *Las hijas de minerva. Incorporación e integración de las mujeres a las fuerzas armadas. Un estudio con perspectiva de género de la carrera militar de las oficiales Chilenas. (1974-2010)*. Tesis de postgrado, Universidad de Chile.
- Ejército Nacional De Colombia (2009). *Manual de Acción Integral. Manual EJC 5-2-1. Restringido*. Santiago de Chile: Sección Publicaciones de Ejército.
- El Mostrador (2021). “Constituyentes forman ‘Vocería de los pueblos’ y plantean seis garantías democráticas para el desarro-

- llo de la Convención”, 8 de junio [<https://www.elmostrador.cl/dia/2021/06/08/constituyentes-forman-voceria-de-los-pueblos-y-plantean-seis-garantias-democraticas-para-el-desarrollo-de-la-convencion/>], fecha de consulta: 17 de julio de 2022.
- Escobar, Arturo (2011). “Una minga para el posdesarrollo”, *Signo y pensamiento*, 30(58), 278-284.
- Espacio Público. (2021). *Reporte Anual 2019-2020* [https://espaciopublico.cl/wp-content/uploads/2021/07/Memoria-2019-2020-_22_07_2021.pdf]
- Fanon, Frantz (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2001). “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 241-259.
- ____ (2004). *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ____ (2013). “Prefacio a la transgresión”, en *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 145-160.
- García Peter, Sabina (2016). “El multiculturalismo como modelo de gobernanza en Chile: Estado, academia y brokers”, *Universitas humanística*, (82), pp. 307-334.
- Garzón, Baltasar (2016). *Operación Cóndor: 40 años después*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Infojus.
- Heinlein, Joseph J. Jr. (1974). *Political Warfare: the chinese nationalist model*. Washington D.C.: American University.
- Huenchumil, Paula y Solís, Camilo (2020). “El senador forestal: las sociedades y aportes de campaña que comprometen a Felipe Kast con el negocio maderero”, *Interferencia*, 3 de julio [<https://interferencia.cl/articulos/el-senador-forestal-las-sociedades-y-aportes-de-campana-que-comprometen-felipe-kast-con-el>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.

- Kant, Immanuel (1992). “Ensayo para introducir las magnitudes negativas”, en *Opúsculos de Filosofía Natural*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 115-164.
- ____ (2009). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kennan, George (1946). *Telegram, George Kennan to James Byrnes (Collection: Ideological Foundations of the Cold War)*. Harry S. Truman Administration File [<https://www.trumanlibrary.gov/library/research-files/telegram-george-kennan-james-byrnes-long-telegram?documentid=NA&pagenumber=1>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- ____ (1948). *The Inauguration of Organized Political Warfare*. Washington D.C.: Wilson Center, History and Public Policy Program Digital Archive [<https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/208714>]
- Lavandero, Jorge (1997). *El precio de sostener un sueño*. Santiago de Chile: Lom Eds.
- Le Dantec Gallardo *et al.* (2005). *La Comunidad de Defensa en Chile*. Santiago de Chile: Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos (ANEPE).
- Le-Bert, Juan Miguel *et al.* (2004). *Informe final de evaluación. Programa Orígenes Ministerio de Planificación y Cooperación*. Ministerio de Planificación y Cooperación.
- Leiva, Fernando Ignacio (2021). *The Left hand of capital: Neoliberalism and the Left in Chile*. New York: SUNY Press.
- Lenin, Vladimir (1979). “La obra de Clausewitz De la Guerra: extractos y acotaciones”, en Vladimir Lenin *et al.*, *Clausewitz en el pensamiento marxista*. México: Silgo XXI Editores, pp. 49-98.
- León Ramírez, Marilyn Julieth (2015). *National endowment for democracy en Colombia*. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia.
- Lepe-Carrión, Patricio (2016). *El contrato colonial de Chile*. Quito: Abya-Yala.

- ____ (2018a). “Educación, racismo cultural y seguridad nacional: la escuela intercultural en contextos de violencia”, *Educação e Pesquisa*, 44, pp.1-19.
- ____ (2018b). “El discurso intercultural como campo de disputa: ‘terrorismo mapuche’ y dispositivo pedagógico de etnicidad”, *Revista Historia y justicia*, (11), pp. 315-347.
- ____ (2018c). “Invención del sujeto intercultural: pensar ‘lo colonial’ desde los umbrales de inteligibilidad del terror”, *Tabula Rasa* (29), pp. 157-180.
- ____ (2021). “Territorial Control and Subjectivities at Risk: Counter-Conducts for the Intercultural/Developmentalist/Extractivist Dispositive in Chile (1989–2018)”, *Journal of Intercultural Studies*, 42(5), pp. 610-626.
- Lewis Gaddis, John (1989). *Estrategias de la Contención* (vol. 1). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Loewenstein, Karl (1979). *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel.
- Marimán, José (2012). *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Eds.
- Marimán, Pablo (2003). “Gobierno y territorio en la independencia mapuche”, en *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*. Edición de autor, pp. 12-26.
- Marks, Thomas (2016). *Counterrevolution in China: Wang Sheng and the Kuomintang*. Routledge.
- Mella Seguel, Eduardo (2014). “La Aplicación del Derecho Penal Común y Antiterrorista como Respuesta a la Protesta Social de Indígenas Mapuche Durante el Periodo 2000-2010”. *Oñati Socio-Legal Series*, 4(1).
- Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Moya Plaza, Osciell (2022a). “Con voto dividido del oficialismo: Cámara aprueba proyecto de resguardo de infraestructura crítica y queda listo para convertirse en ley”, *DiarioUChile*, 11 de julio [https://radio.uchile.cl/2022/07/11/con-voto-dividido-del-oficia-

lismo-camara-aprueba-proyecto-de-resguardo-de-infraestructura-critica-y-queda-listo-para-convertirse-en-ley/], fecha de consulta: 18 de julio 2022.

____ (2022b). “Ex convencionales de Pueblos Indígenas: Es imposible que la plurinacionalidad permita la vulneración de la soberanía de Chile”, *DiarioUChile*, 15 de julio. [<https://radio.uchile.cl/2022/07/15/ex-convencionales-de-pueblos-indigenas-es-imposible-que-la-plurinacionalidad-permita-la-vulneracion-de-la-soberania-de-chile/>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.

Nancy Yáñez y José Aylwin (eds.) (2007). *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”: las paradojas de la democracia chilena*. Chile: Ford Foundation y IWGIA.

Nilo Soto, Noemí Amanda y Limonado Palma, María Florencia (2021). *Mujeres secas. El caso de Alto Maipo*. Tesis de pregrado, Universidad de Chile.

Nuciari, Marina (2018). “The Study of the Military. Models for the Military Profession”, en Giuseppe Caforio (ed.), *Handbook of the Sociology of the Military*. Springer, pp. 35-60.

Nye, Joseph S. (1990). “Soft power”, *Foreign policy*, (80), pp. 153-171.

____ (2004). *Soft power: The means to success in world politics*. Public affairs.

____ (2008). “Public diplomacy and soft power”, *The annals of the American academy of political and social science*, 616(1), pp. 94-109.

ONU (2007). *Examen de los informes presentados por los Estados partes con arreglo al artículo 44 de la Convención*. CRC/C/CHL/CO/3.

____ (2009a). *Examen de los informes presentados por los Estados partes de conformidad con el artículo 9 de la Convención. Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial*. Chile. CERD/C/CHL/CO/15-18.

____ (2009b). *Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 19 de la Convención. Observaciones finales del Comité contra la Tortura*. Chile. CAT/C/CHL/CO/5.

- ____ (2009c). *Examen Periódico Universal. Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal. Chile. A/HRC/12/10.*
- ____ (2009d). *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya.*
- Pairican, Fernando (2022). *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado plurinacional.* Paidós.
- Pinto-Duschinsky, Michael. (1991). “Foreign political aid: the German political foundations and their US counterparts”, *International affairs*, 67(1), pp. 33-63.
- Piña, Elisa y Casielles, Ignacio (eds.) (2021). Contribuciones a la discusión constitucional: reconocimiento y derechos de los pueblos indígenas, *Centro de políticas públicas*, 16(138), pp. 1-14.
- Pu Lov Y Comunidades Lavkenche En Resistencia (2017). ¡Xipamün Pu Ülka! La usurpación forestal del Lavkenmapu y el proceso actual de recuperación. Santiago de Chile: Libros del Perro Negro.
- Rempe, Dennis. (2002). *The Past as Prologue?: A History of US Counterinsurgency Policy in Colombia, 1958-66.* Strategic Studies Institute.
- Richards, Patricia (2016). *Racismo: el modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación, 1990-2010.* Pehuén.
- Rinke, Stefan (2014). *Encuentros con el yanqui: Norteamericanización y cambio cultural en Chile (1898-1990).* Dibam.
- Salazar, Manuel (2019). “El origen del clan de los Kast en Chile”, *Interferencia*, 15 de junio. [<https://interferencia.cl/articulos/el-origen-del-clan-de-los-kast-en-chile>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- Torres, Miguel (2006). *Fernando Fajnzylber: una visión renovadora del desarrollo en América Latina.* CEPAL.
- Trump, Donald J. (2017). *The National Security Strategy of the United States of America.* Washington D.C.: Executive Office of The President.
- U.S. Government (1978). *National Intelligence Reorganization and Reform Act of 1978: Hearings Before the Select Committee on Intelligence*

- of the United States Senate, Ninety-fifth Congress, Second Session, on S. 2525.* Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.
- UPI Chile (2010). *Ministro Kast viaja a Estados Unidos para afinar detalles de Ministerio Social, El mostrador*, 3 de mayo [<https://www.elmostrador.cl/ahora/2010/05/03/ministro-kast-viaja-a-estados-unidos-para-afinar-detalles-de-ministerio-social/>], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- Valderrama Gutiérrez, Jorge (2021). El día que los mapuches desfilan en la parada militar. *Diario El Centro*.
- Wikileaks (2008a). *Controversy over FARC connections in Chile (ID: 08SANTIAGO856_a)* [https://wikileaks.org/plusd/cables/08SANTIAGO856_a.html], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- ____ (2008b). *New interior minister seeks help on indigenous issue while continuing close coordination with usg on security matters, including Venezuela (ID: 08SANTIAGO118_a)* [https://wikileaks.org/plusd/cables/08SANTIAGO118_a.html], fecha de consulta: 18 de julio de 2022.
- Wille, Andreas. (2007). *Hacia la democracia social. Cuatro décadas de la Fundación Friedrich Ebert en Chile.* Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Yopo Díaz, Martina. (2012). Políticas sociales y pueblos indígenas en Chile: Aproximación crítica desde la noción de agencia. *Univsum (Talca)*, 27(2), 187-208.

SUBJETIVACIÓN Y DIFERENCIA

Una genealogía de la matriz contemporánea de construcción de alteridades

Fernando M. Sánchez

Introducción

El tema general a abordar es la matriz de construcción de alteridades conformada en la modernidad y sobre la que se construyó el mundo que, en gran medida, aún habitamos. Sin desconocer las grandes transformaciones políticas, culturales y epistémicas acontecidas por lo menos en el último medio siglo, resulta de interés bucear en aquel conglomerado de instituciones, prácticas y saberes con efecto de verdad que moldearon esquemas persistentes de clasificación y jerarquización de grupos humanos. El recorrido aquí propuesto busca llegar a comprender fenómenos recientes de constitución de identidades y diferencias entramadas con relaciones de desigualdad, a la vez que realizar una lectura genealógica que permita revelar sus condiciones históricas de posibilidad.

El texto incluye cuatro apartados con distintos niveles de análisis, claramente interrelacionados. En primer lugar, se aborda el concepto de alteridad que, en articulación con los modos de subjetivación y normalización, constituye el eje central del enfoque propuesto. En el

segundo tramo, se retoma ese esquema conceptual poniéndolo en relación con el contexto histórico, político y epistémico de la modernidad. En este sentido, interesa mostrar la conformación epocal de un perfil de subjetividad que fue a la vez efecto y centro de referencia de un variado número de instituciones, funcionando con carácter normativo y, por lo tanto, como principio de inteligibilidad y valoración de las diferencias. Si esas instituciones, prácticas y saberes florecieron inicialmente en el marco de Estados nacionales europeos, posteriormente irradiaron fronteras afuera componiendo un orden mundial cuyas bases aún perduran.

El tercer segmento propone una mirada desde y sobre Sudamérica, y más específicamente Argentina, observando la recepción criolla de esa matriz de administración de las diferencias y su implementación en políticas de normalización según criterios biológicos y culturales. Finalmente, se aborda el proceso de extensión de fronteras que fue consustancial con la consolidación del Estado argentino, analizando la avanzada de ocupación territorial de la Norpatagonia y las políticas de exterminio y asimilación del Pueblo mapuche. Una última reflexión apunta a indagar sobre la persistencia y los intentos de socavar esa matriz político-cultural en el presente.

Trama conceptual

La noción de alteridad, además de su propia densidad, constituye un nudo central en este trabajo en la medida en que permite enlazar una variedad de dimensiones de análisis. Una primera caracterización de este concepto, desde el enfoque aquí propuesto, es que refiere a dinámicas sociohistóricas y no a objetos (o sujetos) que pudieran pensarse como existentes de manera inmanente y estable. En este sentido, las alteridades deben ser entendidas como resultado (contingente, aunque muchas veces sedimentado y de larga duración) de procesos de alterización; esto es, prácticas sociales de diverso tipo que, sin implicar en

absoluto relaciones simétricas, suponen un campo de interacciones en las que se van generando simultáneamente identidades y diferencias.

Siguiendo el enfoque genealógico planteado por Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, el análisis apunta a devolver la historicidad a lo que suele aparecer cristalizado, haciendo visibles las relaciones de fuerza, las imposiciones, marchas y contramarchas que hicieron posibles las configuraciones existentes (Foucault, 1991:13). Dado que refiere a procesos históricos y a dinámicas relacionales, el concepto de alteridad resulta *a priori* indefinido en relación a quienes son unos y otros. Los procesos de alterización entendidos como procesos de subjetivación implican y han implicado históricamente la conformación de subjetividades negativizadas, pero también prácticas de autoidentificación y diferenciación afirmativa por parte de colectivos sociales de lo más diversos. En el seno de estos procesos tienen lugar, además, prácticas de dominación tanto como estrategias de resistencia y liberación, en la medida en que políticas de la identidad y la diferencia suelen expresar conflictos más profundos, vinculados a sistemas de organización de las desigualdades.

Cabe señalar que al nivel de las jurisdicciones estatales se da claramente una asimetría entre las políticas (culturales, educativas, lingüísticas, administrativas, judiciales y otras) dirigidas a administrar la diversidad, respecto al poder de nombrar, de significar y de organizar mundos en manos de pueblos y grupos subalternizados, situación que ha delineado en distintos tiempos y lugares terrenos de disputa con distintos alcances y resultados. Es necesario tener en cuenta que en los procesos identitarios entran en juego prácticas de autoadscripción y adscripción por otros, que no sólo difieren en su contenido, sino que muchas veces se encuentran en tensión. Y en segundo lugar, como ya se mencionó, su carácter relacional supone la imbricación entre políticas de identificación (propia) y de diferenciación (respecto de “otros”) que incluyen entre otras cosas, acciones estratégicas.

En función del interés por caracterizar la matriz moderna de tratamiento de la diversidad humana, resulta central revelar las condi-

ciones históricas de generación de los principales esquemas clasificatorios que lograron consolidarse, mostrando las configuraciones del saber y las relaciones de poder en cuyo seno surgieron. Clivajes como raza, nación, cultura, etnicidad, sexo-género, clase y otras, no preexisten a los poderes y saberes que los nombran y los materializan en diversas prácticas concretas de organización de los cuerpos y los imaginarios sociales. Se encuentran, sin embargo, naturalizados (ya sea en el sentido literal de remitir a un supuesto anclaje en el orden biológico, o en el sentido de aparecer en el discurso como algo dado y autoevidente). En cierto modo, han marcado el campo de manera que resulta todo un desafío pensar y actuar alternativas o resistencias que se sustraigan de esos esquemas clasificatorios. Movimientos políticos ligados a la negritud, o en otro nivel movimientos de liberación nacional, han permanecido en los mismos esquemas de segmentación (racial o nacional según el caso) que buscaban subvertir.

Resulta interesante en función de lo desarrollado hasta aquí, retomar el concepto de “prácticas divisorias” planteado por Foucault (2001), para caracterizar uno de los modos de subjetivación preponderantes en Occidente. Se trata de discursos y prácticas que ponen en marcha operaciones de segmentación, clasificación y calificación aplicadas a grupos e individuos, en base a criterios de normalidad que en muchos casos resultan en pares dicotómicos tales como loco-cuerdo, delincuente-buen ciudadano, etc. Se trata de operaciones de administración de las multiplicidades de modos de existencia, formas de reducción, de “captura” en términos de Maurizio Lazzarato, que no sólo buscan reducir la diversidad de modos de ser sino también obstruir la capacidad de proliferación y devenir-otras de las subjetividades (Lazzarato, 2006). En esas políticas de moldeado de las subjetividades predominantes en las sociedades moderno-occidentales, caracterizadas también como “sociedades de normalización” (Foucault, 2010b:229), tuvieron un peso importante una serie de interpretaciones filosóficas y científicas acerca de los rasgos paradig-

máticamente humanos, y la definición, de manera correlativa, de las formas de vida deficitarias.

Ideal humano y políticas de normalización

La concepción y organización moderna del mundo incluyó principalmente dos líneas de construcción de relatos, contemporáneos entre sí aunque con diferentes modos de legitimación en tantos discursos verdaderos¹. En el ámbito de la Filosofía, a partir del siglo XVIII se reconoce un persistente interés por encontrar una definición del Hombre, de lo que deriva la constitución de la Antropología Filosófica como una disciplina específica, caracterizada por un claro tenor esencialista. Hacia la segunda mitad del siglo XX, se produjo un giro teórico con un fuerte cuestionamiento del enfoque anterior, señalando su tendencia a convertir el rasgo definitorio en una idea reguladora e incluso normativa, con el potencial efecto de exclusión de parte del género humano. Como sostiene Miguel Morey, no sería el mayor problema saber si la definición del hombre realmente abarca “las múltiples dimensiones de lo humano, si dice realmente su esencia. También debemos preguntarnos qué niega, a quién le niega carta de ciudadanía en lo humano –cuál es la sombra específica de tal definición” (1987:61). Otra serie de discursos antropológicos con pretensión de verdad se desarrolló con la emergencia de las ciencias sociales durante el siglo siguiente, a través de disciplinas que, desde distintos abordajes y recortes de la experiencia humana, propusieron particulares líneas de interpretación acerca de las diferencias. Algu-

1 Cabría mencionar una tercera línea, persistente aun a pesar del proceso de secularización en curso desde el siglo XVI en adelante: un discurso antropológico de carácter religioso. Aunque en vías de retroceso en el nuevo esquema general de organización de saber, siguió teniendo presencia a fines del siglo XIX y principios del XX, ya sea metamorfoseado en el seno de posturas filosóficas como la de Max Scheler, o ya como interlocutor y blanco de las críticas de autores tan diversos como Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Nietzsche y Charles Darwin.

nas de ellas y su vinculación con específicos procesos de alterización se verán a continuación. En términos generales, para los sistemas de pensamiento de esta etapa histórica fue un desafío cómo articular el supuesto de unidad del género humano con la evidencia de la diversidad de modos de vida, potenciada por la multiplicación de los viajes y relatos de viajeros de distinto tenor.

En el ámbito de la Historia natural del siglo XVIII, la propuesta taxonómica de Linneo incluyó como género al *Homo sapiens*, a la vez que consignó cuatro variedades como subcategorías, remitiendo a características geográficas, físicas y conductuales. Las clasificaciones de naturalistas como Carlos Linneo y Georges-Louis Buffon siguieron tallando durante el siglo siguiente, propiciando una multiplicidad de esquemas clasificatorios de variedades humanas, apelando confusamente a criterios de raza, cultura y ambiente. Con un explícito tono jerarquizante, Buffon afirmaba por ejemplo que “en la cumbre se encuentran las naciones de Europa septentrional, inmediatamente abajo los demás europeos, luego las poblaciones de Asia y África y en la parte inferior de la escala, los salvajes americanos” (citado en Todorov, 2009:124).

Por su parte, Johann Friedrich Blumenbach, en el contexto alemán de fines del siglo XVIII, esbozó una tipología de cinco razas humanas: caucásica, mongola, americana, etíope y malaya. Según Blumenbach, los caucásicos constituían la raza mejor dotada, mientras que las demás serían variedades degeneradas. Sus estudios fisonómicos y craneométricos fueron una referencia fundamental para los principales estudios raciales del siguiente siglo, entre ellos, los de Joseph Arthur de Gobineau y su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (Horsman, 1985:74).

Esas clasificaciones se multiplicaron a la vez que adquirieron una mayor pretensión de objetividad en el siglo XIX con el surgimiento de las ciencias humanas. No sólo se mantuvieron abordajes tendientes a establecer grandes cortes en el *continuum* biológico de la especie humana, como es el caso de las razas, sino que se desplegaron prácticas individualizadoras al interior de las propias sociedades occiden-

tales. Ciencias de la conducta como la Psiquiatría, la Sociología y la Criminología, y Ciencias del Hombre como las Antropologías biológica y cultural, elaboraron sus respectivas teorías sobre los estándares de normalidad así como el cuadro de las anomalías, para las que delinearón las técnicas de intervención tendientes a su corrección.

En función de esos saberes y del ejercicio del poder disciplinario en el seno de las instituciones se articuló la “sociedad de normalización”, cuyo modo de subjetivación predominante consistió en la formación de los sujetos normales a la vez que la definición de los anormales, “vidas negadas” (Díaz, 2016) en función de características físicas o conductuales, propias o heredadas. Resultó central en esta configuración epocal el funcionamiento de la norma, que como argumenta Foucault:

[...] no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. [Pero además], la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo. (Foucault, 2010a:57).

En la intersección de saberes científicos, discursos jurídicos-morales y prácticas sociales, se establecieron los modos de existencia valorados y las expresiones de la multiplicidad que cargarían con la cualidad de lo anormal en sus variadas conjugaciones: desviación, inferioridad, deficiencia, atraso, monstruosidad, todas ellas interpretadas como factores de peligrosidad.

Esta última noción, largamente desarrollada desde el siglo XIX, tuvo una estrecha relación con las teorías y prácticas estatales de defensa social, que calaron fuertemente en el sentido común de la época, llegando hasta el presente. Distintos criterios de marcación, somáticos y conductuales, a la vez que sancionaban los perfiles de subjetividad valorados, delineaban el cuadro de las subjetividades negativizadas: prácticas de individuación que en sí mismas implicaron formas de estigmatización social. Las estrategias biopolíticas desplegadas en dirección a optimizar un estado de vida en la población procuraron también “controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente” para modificar sus probabilidades o compensar sus efectos (Foucault, 2010b:223). En tanto dispositivos aseguradores de la vida, las tecnologías del biopoder incluyeron en su campo de acción mecanismos de carácter inmunitario (Esposito, 2006) frente a todo lo que apareciera como un peligro, interno o externo.

El concepto de peligrosidad, ligado a los saberes y prácticas antes mencionadas, se puede observar funcionando en dos niveles de aplicación: por un lado, referido a individuos cuyas acciones eran evaluadas como socialmente lesivas (o que en función de sus características personales podrían serlo a futuro). Esta era la zona limítrofe ocupada por las experiencias de la locura y la delincuencia, terreno compartido por la psiquiatría y la criminología². En un segundo nivel, se trataba del diagnóstico de individuos o grupos como “peligro biológico”, en tanto sujetos capaces de transferir sus disvalores a la progenie. En ese terreno operaron fundamentalmente el racismo y la eugenesia, aunque en correlación con las ciencias de la conducta antes mencionadas.

Cabe recordar que durante el siglo XIX y buena parte del XX, el pensamiento científico estuvo mayoritariamente atravesado por el determinismo biológico, horizonte teórico en el que se desarrollaron las

2 Foucault realiza en esta dirección un detenido análisis de la pericia médico-legal, surgida en el siglo XIX y de amplia vigencia en el siglo XX, considerándola un caso claro de poder normalizador, a mitad camino entre la voluntad de curar y la necesidad de castigar (Foucault, 2010a:49).

nociones de herencia y degeneración, que no solo se aplicaron en el ámbito del saber y las prácticas médicas, sino que irradiaron a todo el campo de disciplinas sociales e instituciones de control y corrección³. Todos esos saberes compartían un suelo político-epistémico común.

En este punto cabe remarcar la vinculación histórica entre el modo de producción de alteridades y las prácticas de normalización dominantes en la modernidad, sostenidas en los saberes de las ciencias humanas. La definición de parámetros de normalidad, revestidos con carácter de verdad, fue condición para la organización de todo un campo de multiplicidades devenidas anomalías, dispuestas como objeto de tratamiento clínico-represivo o policíaco, en función del diagnóstico y la disciplina de que se tratara. De ese modo, las nociones de peligro, estado, instinto, atavismo, herencia, degeneración entre otras, fueron lugares comunes, aunque incluidos en diferentes encuadres discursivos y operativos. Todas esas nociones por su parte se incardinaban con el tópico del interés social (básicamente, la preservación del orden, la vida y la propiedad presentes y futuras), propiciando distintas respuestas a las transgresiones, que iban de la medicalización al castigo, y desde la expulsión a la esterilización y el exterminio.

Si bien el esquema del saber de las ciencias sociales y las instituciones y políticas de normalización surgieron en el contexto de los Estados nacionales europeos, pronto irradiaron al resto del mundo, correlativamente con el proceso de expansión que cobró un gran impulso durante el siglo XIX. Los supuestos de la escuela criminológica italiana acerca de los rasgos fisonómicos que delatarían a los “criminales natos”; o los postulados elaborados por Francis Galton en torno a los “elementos disgénicos” que de reproducirse conducirían a la decadencia de la raza o la nación, se expandieron como una verdad de época, hasta bien avanzado el siglo XX. Las Ciencias antropoló-

3 La teoría de la degeneración elaborada por Morel en 1857 es analizada por Foucault en el curso *Los anormales*, como una pieza clave en las políticas médico-legales de definición y tratamiento de las desviaciones (Foucault, 2010a). Un interesante análisis de esa teoría y su recepción en la Argentina se encuentra en Ferro, G. (2010).

gicas plantearon sobre bases pretendidamente objetivas el cuadro de las diferencias humanas, fundamentando relaciones jerárquicas entre razas y culturas. Su gravitación es especialmente significativa ya que sus teorías explicativas de las diferencias, al igual que sus tareas de investigación de campo, se entrelazaron directamente con las políticas de expansión cultural y territorial europea.

Por su parte, el peso del nivel estatal en las matrices modernas de producción de alteridades fue fundamental, no sólo en las políticas de constitución de la propia ciudadanía, sino en el modelado de los demás pueblos con los que las naciones occidentales entraron en relaciones claramente asimétricas. En este sentido, Santiago Castro-Gómez -retomando y buscando ampliar la escala de los análisis foucaultianos- propone el concepto de “doble gubernamentalidad” para referirse al funcionamiento simultáneo de unas relaciones de poder y unos modos de subjetivación en dos escalas: en la formación de las subjetividades puertas adentro de la geografía estatal por un lado, y por otro puertas afuera, con el despliegue de políticas de colonización sobre pueblos otros, en base a un proyecto civilizatorio legitimado por los saberes de las ciencias sociales, especialmente de la Antropología (Castro-Gómez, 2000:152).

El ejercicio del poder colonial desarrolló, además de otras formas de violencia, una forma de violencia epistémica, implicada en la negación de valor a todas las otras expresiones culturales, de manera coherente con la operación de “invención del otro” en términos de atraso, salvajismo y otras calificaciones negativas, derivadas de un orden valorativo claramente eurocentrado. El “imaginario de la civilización” que las potencias europeas pretendían universalizar requería un “imaginario de la barbarie” (ídem.).

Un aspecto destacable en ese proceso de formación simultánea de las ciudadanía metropolitana y la matriz jerárquica de las diferencias a nivel mundial fue el dispositivo exhibicionario desplegado en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX. Entre esas actividades, tuvo gran difusión e impacto una serie de exhibiciones

zooantropológicas, realizadas en las principales ciudades europeas a partir del traslado de grupos humanos desde distintos puntos de los cinco continentes.⁴ Fueron prácticas de alterización, con un fuerte componente de objetivación y exotización, incluidas en un régimen de visibilidad de más amplio alcance, del que también formaban parte las Exposiciones universales en las que las naciones occidentales mostraban sus avances en las ciencias y las artes.

A diferencia de los gabinetes de curiosidades de unos siglos atrás, los museos, ferias y exposiciones que se multiplicaron desde el siglo XIX, respondían a políticas culturales estatales que fomentaban el acceso público y congregaban multitudes. La realización de esos eventos respondía en rigor a intereses de distintos sectores: de las sociedades científicas que accedían a variados contingentes de tipos humanos para sus investigaciones, de empresarios del espectáculo que lograban éxitos de taquilla y también de las administraciones, en tanto esos eventos eran instancias privilegiadas de propaganda tendiente a resaltar la superioridad cultural y legitimar la política colonial del país.

En este último sentido, esos espacios de exhibición fueron instancias importantes de formación de la ciudadanía; “un conjunto de agencias educativas y civilizadoras” en tanto modos de aprendizaje simultáneo sobre sí mismos y sobre los otros (Bennett, 1995). Desde una mirada geopolítica, en este caso desde Latinoamérica, la matriz moderna de construcción de alteridades se vinculó directamente con la conformación simultánea del centro y de las periferias, del desarrollo y del atraso, en síntesis, con el esquema general de organización de las desigualdades en el marco del “sistema mundo moderno colonial” (Mignolo, 2000).

4 La articulación entre geopolítica colonial, saberes científicos y prácticas de exhibición es abordada en Sánchez, (2013).

Ciencia, nación y raza argentina

A partir de los procesos de independencia, los Estados nacionales latinoamericanos, y el argentino en particular, se conformaron comenzando con operaciones de demarcación de los límites geográficos, así como de políticas de formación de ciudadanía que tenían como horizonte la generación de pertenencia a una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) planteada en términos de identidad nacional. De este modo, el conflictivo proceso de unificación política y territorial del país, que atravesó gran parte del siglo XIX y extendió sus efectos aún al siglo XX, se desarrolló conjuntamente con una política de unificación cultural, cuya consecuencia más directa fue la implementación de programas de administración de la diversidad étnico-racial existente.

Esos programas oscilaron entre prácticas de exterminio y distintas modalidades de integración según los momentos y circunstancias. Se trataba de la puesta en marcha de “geografías estatales de inclusión y exclusión” en las que “la Nación-como-Estado opera como territorio simbólico contra el cual se recortan y en el cual circulan distintos tipos de ‘otros internos’” (Briones, 2005:23). Paradójicamente, la diversidad originaria fue incrementada por lo menos por dos líneas, ya durante el período colonial y aún más en el siglo XIX, primero con la introducción de africanos esclavizados y posteriormente con el fomento de la inmigración europea.⁵ Resulta claro que no se trataba de una negación radical de la diversidad sino de su administración.

Durante la etapa republicana, la idea orientadora del crisol de razas nunca llegó a aplicarse en una asimilación total que diera por resultado una nueva cultura de la mezcla, y obviamente tampoco en un tipo de integración que reconociera el valor de los aportes de los diversos pueblos o grupos. En cambio, se llevaron a cabo políticas discrecionales en función de la valoración de los diferentes contingen-

5 Entre la abundante bibliografía producida recientemente sobre el impacto poblacional y cultural de africanos en Latinoamérica, incluida la Argentina, desde la época colonial, puede verse Kleidermacher, (2011).

tes, estableciendo jerarquizaciones según raza, cultura, nacionalidad y clase. Como trasfondo de esas políticas poblacionales de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, las instituciones universitarias y estatales en general incorporaron los saberes y esquemas de acción de las ciencias sociales de cuño positivista antes mencionadas. Tanto la criminología lombrosiana (con algunas adaptaciones locales) como la psiquiatría, la medicina social y la eugenesia tuvieron un peso importante en la formación de la Nación argentina, en línea con la influencia general que tuvieron a nivel mundial, por lo menos en todo el mundo occidental.

En ese marco, diferentes asociaciones relacionadas con el derecho penal, la criminología y la defensa social comenzaron a planificar sus encuentros coordinadamente dando lugar a una literal “transnacionalización del control social” (Del Olmo, 1999:81). De esa red mundial formaron parte los Congresos Internacionales de Antropología Criminal, iniciados en Roma en 1885, con la presencia de Lombroso, Ferri y Garofalo. Luego de un intervalo durante la Segunda Guerra Mundial, hubo una decena más de ediciones hasta 1993. En la misma sintonía, se realizaron dos Congresos Latinoamericanos de Criminología. El primero de ellos en Buenos Aires en 1938, cuyo tema central fue la peligrosidad. El segundo se llevó a cabo en Santiago de Chile en 1941, uno de cuyos ejes fue “Eugenesia y Criminología”, e incluía asuntos como “Herencia criminal”, “Medios eugénicos como prevención del delito” y “Esterilización de delincuentes”.

En Argentina, las ideas de la escuela criminológica italiana tuvieron una importante y temprana recepción; con esa orientación se fundó en Buenos Aires la Sociedad de Antropología Jurídica en 1888. A su vez, distintas cátedras de la carrera de Medicina de la Universidad de Buenos Aires incluían, a principios del siglo XX, contenidos de Antropología criminal de claro sesgo positivista (Ferro, 2010).

Dentro de ese clima de discusión médico-criminológica, parte de la *intelligentzia* argentina formuló cuestionamientos importantes a la Antropología criminal lombrosiana, principalmente a la idea del

“criminal nato” y a la causalidad directa entre degeneración y crimen, reconociendo el peso del ambiente social en el comportamiento de los individuos. En cuanto a la situación socio-demográfica que se vivía en el país a principios del siglo XX, el proceso de crecimiento urbano acarrió también el incremento de problemáticas sociales definidas como “venenos raciales”, entre los que se contaban fenómenos tan diversos como el alcoholismo, la tuberculosis y las enfermedades venéreas, claramente asociados con los sectores populares (Díaz, 2016:146). En ese contexto, las prácticas de medicina social y todo el programa higienista apuntaban a erradicar esos focos de insalubridad; pero además, existía otro importante interés de orden demográfico, enfocado en la calidad de la conformación de la población, tanto en tiempo presente como en su proyección a futuro.

En este sentido, el paradigma eugenésico se convirtió en un pilar fundamental de las políticas públicas. Su institucionalización en la Argentina se produjo en 1918, cuando Víctor Delfino -quien había participado en 1912 en el Primer Congreso Internacional de Eugenistas en Londres- fundó la Sociedad Eugénica Argentina. Según Víctor Delfino, los problemas de la nación estarían causados en gran medida por el “aluvión de lacras humanas” venidas de la vieja Europa y Asia después de la primera guerra (citado en Biernat, 2005). Una amplia tipología de la anormalidad poblaba los escritos y discursos de profesionales de la salud y otras disciplinas sociales⁶, embarcados en la tarea de detectar y aislar los “elementos disgénicos”, tanto en los nuevos contingentes migratorios como en los ya instalados en el país.

Posteriormente, desde la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social que funcionó desde 1932, se propuso la implementación de una ficha biotipológica obligatoria que permiti-

6 A modo de ejemplo puede mencionarse a Gregorio Aráoz Alfaro, presidente de la sección de Eugenesia de la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, quien diagnosticaba el perjuicio para el país causado por el ingreso durante años de “lisiados de toda clase, tuberculosos, granulosis, enanos, acondroplásicos, raquíuticos, gibosos, alcoholistas, epilépticos, idiotas, criminales y psicópatas de toda especie” (citado en Biernat, 2005).

ría a los especialistas conocer las características constitutivas de cada individuo, seguir su desarrollo vital y evaluar su potencialidad reproductiva. Con un fin clasificatorio análogo se implementaron técnicas de registro en sectores específicos, como ser la “Ficha Biotipológica Ortogenética Escolar” y la “Hereditaria Constitucional” utilizadas en el Patronato de la Infancia; o las fichas con información biotipológica de los obreros en el ámbito de la Medicina del Trabajo, en la década del 40 (Vallejo y Miranda, 2004).

Postulados y prácticas en esta línea fueron moneda corriente en gobiernos de distinto signo político en la Argentina, y estuvieron vigentes hasta la década del 70. Esa especie de obsesión por la composición poblacional no sólo alcanzaba al nivel individual o familiar, sino que se extendía al de los pueblos o colectividades que aportaban un importante grado de heterogeneidad. Inmigrantes de diversos orígenes, criollos e indígenas compartían la calificación como trabas para el progreso de la nación. De allí que la retórica y las políticas de la época apuntarán a la formación de una “nueva raza argentina”; reiteraban la metáfora del crisol, pero con la salvedad de que ese proceso de amalgama no debía quedar librado al azar.

En esa coyuntura de consolidación de los Estados latinoamericanos, se evidenciaba la articulación entre una particular acepción de racismo, el paradigma eugenésico y el fervor nacionalista. De ese modo cobraba sentido la formulación de la noción de “raza argentina”, por ejemplo, en la pluma de José Ingenieros:

Hay ya elementos inequívocos de juicio para apreciar este advenimiento de una raza blanca argentina [...] Nacionalidad argentina implica pues, sociológicamente, raza argentina. Está en formación, no se han extinguido todavía los últimos restos de las razas indígenas y de la mestización colonial. (Ingenieros, 1915)

La cuestión indígena. Políticas territoriales y culturales

Aun antes de las grandes oleadas migratorias transatlánticas, aun antes de la consolidación del Estado nación, tuvieron lugar avanzadas militares de extensión de fronteras, desde la pampa húmeda hacia el oeste, el norte y el sur. Como sostiene Rodríguez, “la frontera interior se desata y la nación avanza hasta su límite exterior, interiorizando su afuera, excluyendo bajo la figura de la inclusión la vida supernumeraria de indios y gauchos” (Rodríguez, 2010:396). Efectivamente, el avance territorial fue también un avance sobre poblaciones pre-existentes y sobre sus modos de vida; la figura del desierto, reiterada en los discursos de la época, no refería tanto a un lugar deshabitado como a un vacío de civilización.

El desierto se convierte en el campo de maniobras de un estado soberano que se afirma en el genocidio, en la represión armada de cualquier resistencia, de cualquier desvío. [...] La guerra preside entonces la consolidación jurídica de la nación la afirmación de una estructura institucional permanente, la constitución de un Estado centralizado y racialmente homogéneo, sin diferencias a la vista. (Rodríguez, 2010:401)

La afirmación de que el Estado argentino se fundó sobre un genocidio es clara y taxativa en relación a este proceso histórico. El mapa de la Argentina que conocemos fue producto de décadas de políticas territorializadoras, tanto a nivel geográfico como cultural. Los intentos de borramiento de la diversidad existente fueron desplegados por distintas instituciones y con distintas modalidades de violencia, desde el ejército a la escuela y desde las prácticas de evangelización hasta los campos de concentración y los traslados forzados (Mases, 2010; Lenton, 2005; Delrio, 2005). La generación del 80 asumió en nuestro país, como eje medular de organización político-cultural, la dicotomía entre civilización y barbarie, aplicando sobre el territorio

que buscaba gobernar un criterio militar y monocultural similar al de la conquista europea sobre América.

La interpenetración entre prácticas científicas y ejercicio del poder (ya fuera en su versión mortífera o disciplinaria) desplegada sobre inmigrantes y criollos se evidencia también en el tratamiento del “problema indígena” que era, en realidad, el problema de la diversidad en el esquema de una nación que se proyectaba racialmente blanca y territorialmente unificada. Las teorías antropológicas predominantes en el contexto europeo, ya en la vertiente del evolucionismo cultural o de los estudios raciales comparados, encontraron un suelo fértil en la Argentina. Polímatas como Francisco Moreno y Estanislao Zeballos tuvieron un papel destacado, durante y después de la Conquista del desierto, en actividades de investigación y divulgación tendientes a convalidar científicamente los discursos de superioridad racial y cultural esgrimidos por las elites políticas e intelectuales porteñas. Ambos fueron también exploradores que no escatimaron en la profanación de tumbas y el secuestro de personas en las tolderías de Pampa y Patagonia. Moreno, en base a esas y otras colecciones, fundó y dirigió el Museo de Ciencias Naturales de La Plata desde 1887, institución en la que se mostraban objetos, esqueletos y grupos humanos vivos como representantes del atraso y la barbarie, tal como en las exhibiciones zooantropológicas europeas.

Una línea similar de objetivación científica de los sujetos indígenas, en la bisagra entre el siglo XIX y el XX, estuvo dada por las campañas al campo realizadas desde el Gabinete de Antropología de este mismo Museo. Uno de sus protagonistas fue el antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche, que en sintonía con la tendencia de la época, estaba interesado en los estudios raciales comparativos, basados en técnicas de antropometría y fotografía etnográfica.⁷ Junto con el fotógrafo Carlos Bruch, realizó varias campañas al sur y al norte del país para registrar los tipos humanos autóctonos, apremiado por “la

7 Un análisis de los cruces entre fotografía, ciencias de la conducta y procesos de alterización puede verse en Sánchez (2019).

gran rapidez con que se extingue la población indígena del continente sudamericano” (Nietzsche citado en Martínez y Tamagno, 2006:101).

El valor de las series fotográficas de frente y perfil llegó a ser para este investigador aún mayor que el de las mediciones corporales, ya que permitían hacer reiteradas visualizaciones *a posteriori*, así como intercambiar miradas y opiniones con colegas que no estuvieron presentes en esos “encuentros con el otro”. Como producto de estas investigaciones, quedó arrumbado en el depósito del Museo un centenar de fotografías sobre placas de vidrio, tomadas a indígenas en diferentes expediciones científicas. Muchas de esas fotos dejan ver, además de los hombres, mujeres y niños retratados, las relaciones de poder que fueron su condición de posibilidad. Tal es el caso de la serie tomada en 1906 en el Ingenio La Esperanza (Provincia de Jujuy) cuyo trasfondo de convivencia antropológico-patronal-policial fue analizado en diversos trabajos en los últimos años (Kriscautzky; 2007; Martínez y Tamagno, 2006).

La composición de las colecciones museísticas con su relato curatorial, así como los archivos textuales y fotográficos de las ciencias, desde fines del siglo XIX hasta bien avanzado el siglo XX, permiten conocer el proceso de subjetivación de “otros internos” llevado a cabo por las instituciones de la nación, a la vez que observar la conformación y difusión de un imaginario social coherente con el modo de jerarquización establecido.

Disputas recientes y situadas en torno a la alteridad. A modo de cierre

A partir de una breve caracterización del concepto de alteridad y su entramado con los de modos de subjetivación y políticas de normalización, se analizó un abanico de instituciones y saberes dominantes en la modernidad, en cuyo seno se conformó la matriz de delimitación / producción de las subjetividades valoradas y de una multitud de sub-

jetividades negativizadas. Si bien los saberes de las ciencias humanas y las instituciones disciplinarias tuvieron su lugar de emergencia en el contexto de la Europa central, pronto se expandieron -políticas coloniales mediante- a las naciones en formación en el resto del mundo.

En relación a este proceso más amplio de administración teórico y práctico de las diferencias, se realizó un abordaje de las políticas de formación de la ciudadanía del Estado argentino desde fines del siglo XIX y durante buena parte del XX. De ese modo, se puso atención en el despliegue de biopolíticas que, a la vez que fomentaban determinados perfiles somáticos y culturales en la población, organizaban la eliminación de los elementos considerados disgénicos o incivilizados, en función de garantizar la grandeza de la nación actual y por venir. La pregunta que se impone en este punto es qué de todo eso llegó a consolidarse, y de qué modo, en matrices de diferencia y desigualdad que persisten como problemáticas en el presente.

En el caso de los pueblos indígenas, además de las políticas culturales de ciudadanía que afectaron a otros individuos o colectivos sociales, tuvo una gravitación específica el temprano proceso de expropiación territorial, seguido por prácticas de dispersión y traslados compulsivos que implicaron una total desestructuración de sus modos de vida. El proceso de separación, en tanto pueblos, respecto de su base territorial, sumado a la presión de instituciones asimilacionistas de distinto tenor al nivel de las vidas individuales o familiares, trajo consigo un creciente proceso de invisibilización, más notorio aún con la migración a las ciudades. La negación pública de la propia pertenencia indígena, así como la interrupción de la transmisión generacional de la lengua, fueron en muchos casos estrategias de defensa ante la fuerte estigmatización social que ambos signos revestían hasta hace muy poco tiempo. Se pueden observar en este devenir histórico las tensiones entre las dinámicas de autoidentificación e identificación por otros que fueron mencionadas inicialmente como parte de los procesos de alterización.

No obstante, si bien hubo y sigue habiendo una relación de fuerzas totalmente desigual entre los pueblos originarios y las agencias estatales y privadas que gravitaron en la organización nacional, en las últimas décadas del siglo XX comenzó un lento movimiento de reemergencia étnica, en distintas regiones de América Latina y de Argentina. En el contexto de Norpatagonia, se observa a partir de la década del 70 un proceso de organización de comunidades, aunque con dinámicas muy diferentes en Neuquén, Río Negro y la región pampeana.⁸ Después de un retraimiento durante la dictadura, hubo una importante reactivación del activismo indígena en el país, en consonancia con un movimiento a nivel continental, cuyo punto de inflexión se dio en 1992 con motivo de los contrafestejos por el quinto centenario de la conquista de América. En ese contexto, dieron un salto a la esfera pública una serie de reivindicaciones culturales, que enseguida derivaron en demandas políticas dirigidas a los Estados nacionales en los que, más de un siglo atrás, esos pueblos fueron incluidos por la fuerza. Muchas de esas demandas fueron potenciadas por el convenio 169 de la OIT⁹, tales como la autoidentificación como Pueblos Originarios preexistentes, y la exigencia del reconocimiento de derechos fundamentales, entre los que se incluye el idioma, las formas organizativas propias y el acceso al territorio como condición para el desarrollo de su vida física y cultural.

Pensando desde el presente sobre un posible curso de reversión de las políticas culturales y territoriales dominantes en los dos últimos siglos, resulta una condición ineludible la modificación de la raíz monocultural de los estados nacionales. En esa dirección hay casos recientes, a nivel regional y nacional, de reformas constitucionales y legislativas de ampliación del reconocimiento político de la diver-

8 Un valioso análisis de la política indigenista nacional y de las diferentes matrices provinciales de alteridad puede verse en el libro compilado por Briones (2005).

9 Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de 1989.

sidad¹⁰, aunque como es sabido, la dimensión legal es solo una pata del asunto, en muchos casos una pata reticente a caminar a la hora del cumplir con la aplicación de la normativa cuando hay en juego intereses de peso. Como contraparte de este aspecto, son auspicios los movimientos de autoafirmación cultural de distintos colectivos tradicionalmente subordinados, a lo que se suman en el caso de los pueblos originarios los reclamos territoriales, que incluyen demandas de reparación histórica, pero a la vez, una impugnación de las prácticas predatorias del capitalismo extractivista, no solo en lo que atañe a sus propias tierras comunitarias sino en relación a la naturaleza en su conjunto.

Un aspecto también auspicioso en ese camino de reversión de la tradicional matriz de construcción de alteridades (especialmente los modos de articulación entre diferencias y desigualdades) es la puesta en práctica de la noción de interculturalidad, en tanto relación de mutuo reconocimiento y aprendizaje entre colectivos sociales de distinto tipo. En el contexto de Norpatagonia, la vinculación de las organizaciones del pueblo mapuche con organizaciones sindicales, partidos políticos, activismos con perspectiva de género, colectivos artísticos y docentes, entre otros, permitió en las últimas décadas generar una trama de reclamos y acciones orientadas por intereses comunes. De este modo, además de la confrontación y negociación con los niveles estatales, se viene generando a nivel social -no sin tensiones y discusión- un interesante horizonte de acción inspirado en la noción ancestral del *kume felen* (buen vivir).

10 Por ejemplo, la figura de estado plurinacional en la Constitución de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009). En Argentina, las reformas de la Constitución Nacional (1994) y de la Provincia de Neuquén (2006) reconociendo la preexistencia étnica de los pueblos indígenas.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bennett, Tony (1995). "The Exhibitionary Complex", en *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*. London: Routledge.
- Biernat, Carolina (2005). "La eugenesia argentina y el debate sobre el crecimiento de la población en los años de entreguerras", *Cuadernos del Sur. Historia*, (34), pp. 251-273.
- Briones, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Claudia Briones (Editora), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Castro Gómez, Santiago (2000). "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: CLACSO.
- Del Olmo, Rosa (1999). *América Latina y su Criminología*. México: Siglo XXI.
- Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Díaz, Martín (2016). *Vidas negadas. Una genealogía de la construcción de la otredad en la Argentina moderna y sus derivas en el presente*. General Roca: PubliFadecs.
- Esposito, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferro, Gabo (2010). *Degenerados, anormales y delincuentes. Gestos entre ciencia, política y representaciones en el caso argentino*. Buenos Aires: Marea.
- Foucault, Michel (1991). "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", en *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.

- ____ (2001). “El Sujeto y el Poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ____ (2010a). *Los anormales. Curso 1974-1975*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2010b). *Defender la Sociedad. Curso 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Horsman, Reginald (1985) *La raza y el destino manifiesto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ingenieros, José (1915). “La formación de la raza argentina”, *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación*, (6), pp. 464-483.
- Kleidermacher, Gisele (2011). “Africanos y afrodescendientes en la Argentina: invisibilización, discriminación y racismo”, *RITA*, (5), pp. 1-14 [<http://www.revista-rita.com/traits-dunion98/>]
- Kriscautzky, Xavier (2007). *Desmemoria de la Esperanza*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Lazzarato, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lenton, Diana (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires [<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>]
- Martínez, Alejandro y Tamagno, Liliana (2006). “La naturalización de la violencia: Un análisis de fotografías antropométricas de principios del siglo XX”, *Cuadernos de Antropología Social*, (24), pp. 93-112.
- Mases, Enrique (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1930)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press

- Miranda, Marisa y Girón Sierra, Álvaro (2009). *Cuerpo, biopolítica y control social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Morey, Miguel (1987). *El hombre como argumento*. Barcelona: An-thropos.
- Rodríguez, Fermín (2010). *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Sánchez, Fernando (2013). “Inventarios de la civilización. Geopolíticas del saber y exhibiciones zooantropológicas en la construcción del mundo moderno colonial”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, (22), pp. 46-67.
- ____ (2019). “Regímenes de visibilidad y producción de subjetividades. La captura fotográfica y otros dispositivos afines”, *Revista Barda*, 5(8), pp. 211-237.
- Todorov, Tzvetan. (2009). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.
- Vallejo, Gustavo y Miranda, Marisa. (2004). “Los saberes del poder: eugenesia y biotipología en la Argentina del siglo XX”, *Revista de Indias*, 54(231), pp. 425-444.

DISPUTAR EL NOMBRE:

La cultura entre lenguajes y mediaciones

SUSTANTIVACIONES “DE OTRO MODO”¹:

Una politización reflexiva de las palabras

Claudia Briones

A pesar de condenas recurrentes a toda forma de racismo, vivimos tiempos preocupantes. Tanto desde macroprácticas hegemónicas como desde microprácticas cotidianas, seguimos presenciando distintas maneras de atribuir cualidades a ciertos colectivos que no sólo los estigmatizan, sino que además los subordinan y reifican, negándoles toda heterogeneidad en su composición y posibilidad de cambio. Si bien estas negaciones parecen ser un claro contrasentido cuando se aplican al “nosotros” dominante, frases como “lo llevan en la sangre”, “es cultural” o “qué se puede esperar de ellos si siempre han sido así” indican algunas de esas maneras de construir barreras sociológicas infranqueables frente a “otros”. Aunque se atribuyan a características “propias de un grupo”, esas barreras siempre operan intersecando distintos clivajes de desigualdad. Así, las desigualdades con base en “rasgos” fenomíticos² o en “usos y costumbres” pensados como constitutivos de una pertenencia socioculturalmente mar-

1 Bajo la inspiración de Escobar (2003) y Restrepo y Escobar (2005).

2 El concepto de fenomito ha sido acuñado por Diego Escolar (2007) para destacar el carácter sociohistóricamente constituido de “la mirada” que nos lleva a prejuzgar pertenencias y categorizar personas a partir de sus apariencias físicas, de modos supuestamente transparentes e indubitables.

cada siempre operan imbricándose de modos diversos con otras de clase, género, región, edad, entre otras.

Luego de tantos años de batallar contra estas prácticas, l@s antropolog@s tendríamos que preguntarnos qué hemos tenido que ver con esto o qué no hemos logrado hacer bien para lograr de algún modo desarraigar formas racializadoras persistentes de pensar y hacer. Aquí va un intento para intentar incidir en principio al menos en nuestros diversos interlocutores, que en el ámbito más acotado de los científicos sociales, somos quienes debemos estar medularmente abocados no solo a analizar, sino también a denunciar y erradicar formas de racismo tan mutables como variadas. Pero es asimismo una apuesta a que, introduciendo otros conceptos teóricos, contribuyamos no simplemente a analizar con mayor eficacia las prácticas discursivas societales sino eventualmente a ir las re-centrando en mejores direcciones.

Empiezo entonces por reconocer que, desde su profesionalización originaria, la Antropología ha reclamado competencia medular en torno a ciertos conceptos –fundamentalmente el de *cultura*–, de los que derivaron otros como el de *diferencias culturales* y el de *otredad/alteridad*. Inicialmente, el peso de los implícitos vinculados a la construcción de los Estados-nación modernos llevaron a que la disciplina diera por sentada la alineación de los conceptos de grupo/cultura/territorio (Clifford, 1992; Gupta y Ferguson, 1992). Así, hasta unas pocas décadas más allá de los mediados del siglo XX, los mapas etnológicos estuvieron basados en esa certeza de superposición exacta y mapeable entre gentes obrando de ciertas maneras particulares en espacios claramente identificables, al menos hasta los desplazamientos derivados de prácticas de conquista y colonización.^{3 4} Sin duda, hay algo en esta operatoria que fue migrando del ámbito académico

3 Ver, por ejemplo, Wissler (1938), Steward (1959) y Sturtevant (1978).

4 Además, en Argentina por ejemplo, esos mapas etnológicos quedaron irremediabilmente cristalizados desde una lógica de nacionalización de las pertenencias indígenas, que llevó a postular pueblos pre-existentes como el mapuche y el tewelche como atemporalmente y hasta el presente chilenos y argentinos respectivamente (Lazzari y Lenton, 2002).

a la vida social más amplia, y llevando a imaginar y pensar las complejidades y heterogeneidades de lo social como un mosaico –en todo caso “multicultural”– de colectivos claramente distinguibles.

Con el tiempo, tanto transformaciones en las mismas realidades analizadas como diversos desplazamientos teórico-epistemológicos permitieron ir desacoplando esa tríada y cuestionando superposiciones exactas entre los conceptos de cultura e identidad. Aun así, algunas ideas, como la misma noción de alteridad, permanecieron insistentemente sustentadas como eje medular de la pregunta antropológica (Krotz, 1994).

Pero ha habido en esto otra complicación no menor. Y es que ciertas “palabras” son de uso tanto social como académico. En un caso, por lo general, esas palabras mayormente remiten a modos de reconocer y hablar de “lo real”; mientras que, en el otro, se busca convertirlas en –o pasan a operar como– conceptos teóricos.⁵ Pero lo cierto es que en no pocas ocasiones prevalece una interdiscursividad entre ambos campos que enmaraña significaciones y que lleva a confundir “las palabras y las cosas”, como señalaría Foucault (1968).

Por ende, en este trabajo, me interesa colocar un triple argumento y, a partir de ello, algunas propuestas sobre cómo mejor encarar investigaciones sobre *la cultura, la subjetividad y la otredad*. Me apoyo para ello en aprendizajes realizados desde la Antropología Lingüística pero, sobre todo, durante mi propio recorrido disciplinar, pues yo misma he usado extensamente muchos de los conceptos que aquí propongo revisar. Espero que esto explique y excuse cierta auto-referencialidad.

1. Al menos desde la temprana formulación antropológica que postula la relatividad lingüística conocida como la “hipótesis Sapir-Whorf”, l@s antropólog@s hemos reconocido que nuestros modos de pensar el mundo están influidos por el lenguaje que usamos para hablar sobre

5 Para un análisis de las complejidades de los usos de “raza” como palabra y como concepto ver, por ejemplo, Arias y Restrepo (2010).

él. Es decir, nuestros modos particulares de categorización lingüística influyen sobre nuestras posibilidades y formas de razonamiento (Duranti, 2000:94 y ss.). Podríamos aventurar que lo mismo pasa con nuestros conceptos teóricos, al menos hasta cierto punto. En la vena de John Austin (1982), debiéramos entonces preguntarnos no sólo ya cómo hacer cosas con palabras, sino qué pueden o no pueden hacernos-pensar y hacernos-hacer ciertas palabras/conceptos.

2. En la medida en que ciertos idiomas, como el castellano al menos, permiten construir sustantivos abstractos por sufijación, el sufijo elegido para sustantivar no dependería únicamente de posibilidades o arbitrariedades gramaticales, sino que presupone y crea efectos de sentido que hacen a políticas de representación a menudo implícitas. *Identidad*, *otredad*, *alteridad* eligen una forma de sufijación (-*dad*) que remite a *la cualidad de ser* lo mismo, sea otro-como-yo, sea un alter, respectivamente. De prestar entonces atención a la advertencia de Spivak (1990) de que toda re-presentación opera en planos tanto simbólicos como políticos, es imprescindible estar más reflexivamente atent@s a cuáles han sido y son los efectos y las consecuencias de sustantivizar de este modo.
3. Si desde Aristóteles la cualidad es lo que permite distinguir el modo de ser propio de algo, esto es, la esencia de un objeto, hay algo en la sufijación mediante -*dad* que mucho resuena con lo que Bruno Latour (2007) denomina las prácticas de purificación propias de la constitución moderna del mundo, esto es, de las formas de ontologizar o hacer mundo (Blaser, 2013) características de la modernidad. Y lo relevante es que esas prácticas de purificación (y más aún si y cuando operan sustantivando) presuponen y crean pragmáticamente dominios

de lo real separados y de límites nítidamente definidos, es decir, circunscriben y autonomizan partes de la realidad a las que cada palabra (y sobre todo la palabra científica) “refiere” y ayuda supuestamente a identificar y describir de modos tan directos como distanciados y objetivantes. Si eso es lo que buscan hacer nuestros conceptos teóricos, las ideas de *racialidad* y *etnicidad* como características pertenecientes o relativas a la raza o la etnia respectivamente (así como las de identidad, otredad, alteridad) no hacen más que ontologizar, purificar, cosificar colectivos sociales que quedan así definidos por una supuesta *cualidad de ser*, que además devendría única o predominante. Esto se hace particularmente evidente cuando nuestros conceptos teóricos buscan además uniformidades tras la heterogeneidad para dar definiciones generalizantes que servirían para todo tiempo y lugar, aspirando así a dar cuenta de situaciones y casos muy disímiles, y neutralizando toda heterogeneidad esperable⁶.

A partir de estos argumentos, mi propuesta es invitarnos y habilitarnos a hacer otras cosas con nuestras palabras teóricas, ensayando ciertas sustantivaciones que nos permitan transformaciones sustantivas de los efectos de sentido que produce toda práctica de purificación y, por derivación, algunos de nuestros conceptos mucho más que otros. En lo que sigue, por tanto, propondré tres campos en los que mucho nos ayuda cambiar el sufijo *-dad* –que connota cualidad de ser– por el sufijo *-ción*, que alude a acciones y efectos. Así, *-ción* permite sustantivaciones que parecen ser mucho más apropiadas para desplazarnos de un enfoque semántico a uno pragmático,

6 He desarrollado en otra parte cómo, hasta avanzado el siglo XX, ha predominado en el campo de los Estudios Raciales y Étnicos la tendencia a buscar definiciones universalizantes de “raza” y “etnicidad”, fuese desde abordajes sustantivistas, primordialistas, formalistas, instrumentalistas o materialistas de alguna laya (Briones, 1998).

más interesado en analizar prácticas y procesos que atributos. En la vena de Jacques Derrida (1968), casi me atrevería a decir que, si en castellano *-dad* habilita la *différence*, *-ción* nos permite apostar más a la *différance*, esto es, a un desplazamiento o diferimiento constante de significados que, no obstante, se puja siempre por fijar hegemónicamente (Hall, 1992) en alguna dirección y no en otras. Si ese diferimiento nos abre al análisis de procesos siempre en devenir, todo intento de fijación o de disputar fijaciones de ciertos acentos y no de otros nos instala claramente en el campo de prácticas hegemónicas de sedimentación que ciertamente quedan mejor expresadas a través de verbos que de sustantivos.

De “raza” y “etnicidad” a racializaciones y etnicizaciones y de “otredad”/“alteridad” a alterización

Para cualquiera que dentro del campo de las Ciencias Sociales se abocase a los Estudios Étnicos y/o Raciales, ha sido y sigue siendo una tarea ingente identificar y posicionarse ante los muy diversos abordajes que han buscado definir “raza” y “etnicidad” como construcciones sociohistóricas que explican en qué términos ciertos colectivos *son* o *han sido considerados* diferentes de una norma hegemónica –con frecuencia silenciadamente impuesta– como tal (Williams, 1989).

En los Estados-nación modernos, la *nacionalidad* –como cualidad de ser del componente societal nuclear de la organización jurídico-política– ha sido a menudo la norma que ha permitido fungir de parámetro de la diferencia de algunos y la pertinencia de otros. Como explica Ana Alonso (1988), los procesos de construcción de la nación han operado cristalizando tropos positivos de temporalización, espacialización, substanciación, que han servido para definir en bajorrelieve a los excluidos por diferentes, temporalizando, espacializando y substanciando negativamente sus diferencias, por lo general racializándolas o etnicizándolas.

Hablar entonces de racialización y etnicización –más que de raza y etnicidad– no sólo nos predispone a historizar y contextualizar procesos de subalternización de ciertos colectivos, sino que nos motiva a hacer foco en las distintas prácticas de marcación que van estableciendo hasta qué punto “eso” que los convierte en “diferentes” es o no transformable y rejerarquizable. Hablamos así de prácticas racializadoras cuando las “diferencias” predicadas se postulan como las menos maleables o diluibles y las más duraderas, y de etnicización cuando esas diferencias se piensan como más inmediatamente transformables a partir de cambios auto-promovidos o impuestos (Briones, 1998, 2002)⁷. Las racializaciones tienden así a establecer jerarquías mucho más inflexibles y recalcitrantes, mientras que las etnicizaciones auguran una ósmosis posible que las prácticas estatales han tratado históricamente de acelerar. Lo han hecho a través de los llamados procesos de ciudadanía o nacionalización más o menos compulsivos, tanto según los distintos conjuntos sociales involucrados, como por la forma de acordonar o abrir los bordes de lo que se defina como “nacional”⁸.

Ahora bien, si bien las prácticas discursivas de propios a ajenos tienden a reificar “eso” que se piensa como materia prima de lo que hace diferentes a algunos, ya desde el pionero ensayo de Frederik Barth (1969) sabemos que no hay ninguna materia prima en sí misma que genere *per se* las pertenencias, sino que son las prácticas de diacritización las que sedimentan qué se va a establecer como diferencias culturales significativas, estén legitimadas como tales o no. Aun viéndose como efecto de prácticas de marcación, la misma idea de “diferencias culturales” ha quedado bastante substanciada, tal como demuestra ese debate que busca definir las meramente como

7 Appelbaum *et al.* (2003) también han propuesto usar “racialización y no “raza” como concepto teórico.

8 Aunque varios hemos advertido que, por un lado, los contornos de un mismo grupo pueden ser efecto de prácticas tanto racializadoras como etnicizadoras y que, por el otro, el lugar desmarcado del poder desde el cual se alteriza puede racializarse y etnicizarse por contraste (Briones, 1997; Wade, 2003).

una cuestión de tamaño (Latour, 2007), o más bien como diferencias radicales (Blaser, 2013; Escobar, 2012).

En este sentido, Tim Ingold (2018) aporta una vía muy relevante de fuga para rehuir de toda tendencia purificadora cuando, eludiendo la trampa de ese dualismo que también enmarca la distinción entre lo cuantitativo y lo cualitativo, propone hablar de procesos de diferenciación. Concretamente, Ingold sostiene que

To think of difference in terms of differentiation rather than diversity is to imagine the universal not as a featureless ground upon which all variation is deposited but as a surface that is as folded and crumpled as the earth beneath our feet. With the logic of diversity, of excision and reimposition, all difference is bilateral. [...] My contention is that [...] all difference arises thus, from within, in the midst of things. It is, in that sense, interstitial. [Pensar en la diferencia en términos de diferenciación en lugar de diversidad es imaginar lo universal no como un terreno sin rasgos en el que se deposita toda la variación, sino como una superficie que está tan doblada y arrugada como la tierra debajo de nuestros pies. Con la lógica de la diversidad, de la escisión y la reimposición, toda diferencia es bilateral [...] Mi opinión es que [...] toda diferencia surge así, desde dentro, en medio de las cosas. Es, en ese sentido, intersticial]. (2018:161-162)

En definitiva, para Ingold (2018:158), no pensar en “diferencias” (diversidad “entre”), sino en procesos de diferenciación intersticial de vidas –y de prácticas agregaría yo– que co-ocurren (con-viven) y se co-responden destaca una idea de proceso basada en el potencial generativo de un mundo en devenir. Entiendo entonces que hablar de *diferenciación* más que de “diferencias culturales” nos predispondría con más presteza a analizar relaciones y prácticas de marcación

tan porosas como cambiantes, prestando atención a re-elaboraciones permanentes, contextuales e historizadas, de lo que se busque retomar o descartar como propio o ajeno, cualesquiera sean las impugnaciones de la norma que se identifiquen como amenazantes e intolerables⁹. Nos predispondría también a examinar la inevitable politicidad de las prácticas, evitando asumir las heterogeneidades como *fons et origo* de las complicaciones e injusticias de nuestras convivencias. Se abriría asimismo un espacio analítico para abordar procesos de conversión de las desigualdades bajo una idea de “diversidad sociocultural” que mayormente es efecto parcial y contextual de formas de pensar y hacer co-existir diferencias esencializadas, se las valore como mejores o peores.

De “cultura” y “política” a politización de la cultura y culturización de la política

La idea de politización de la cultura aparece tempranamente en un artículo de Clifford Geertz de 1963 (2003), cuando argumenta que muchas de las desobediencias civiles de Estados entonces recientemente independizados en el sudeste asiático y en África resultaban del modo en que los vínculos cívicos silenciaban y despreciaban los vínculos primordiales de sus heterogéneas poblaciones. Eran precisamente esos vínculos los que se politizaban generando efervescencia social.

En líneas generales, los distintos estudios de caso que Geertz presenta, apuntan a mostrar procesos de democratización que el autor juzga “fallidos” por la forma en que el modelo de Estado-nación moderno, que esos nuevos países trataron de implantar con promesas, no habría alcanzado para domesticar lazos que empezaron a ser vividos como (¿o serían, en definitiva?) atávicos. Según Geertz, esa politización no sólo convertía cuestiones fundantes de las pertenencias

9 He desarrollado en otra parte (Briones, 2020a) más vetas que posibilita esta propuesta de Ingold al momento de dar mejor textura a una idea de “diferencias culturales” propia del sentido común social y disciplinar.

socioculturales en tema de debate y confrontación pública, sino que era lo que alentaba separatismos o fisiones societales.

Años después, Susan Wright (1998) advierte distintos procesos de politización de la cultura que anticipan procesos de neoliberalización tal como empezaron a advertirse sobre todo en los países centrales. A partir de esto, Wright pone en foco dos cosas relevantes. Primero, una noción actualizada de cultura como arena abierta, heterogénea y de disputa hegemónica. Luego, la importancia de pensar lo cultural no solo como campo o dimensión de significación y práctica, sino también como ámbito y tópico discursivo explícito para la contienda política y la construcción de una hegemonía que busca menos faccionalizar, que generar ciertos consensos y consentimientos, así como desnaturalizar otros.

Esta idea de Wright de ver la cultura como medio para disputar significados es lo que, desde la Antropología Lingüística –haciendo un paralelo con la idea de metalenguaje–, Greg Urban (1991, 1992) venía proponiendo como dimensión metacultural de un hacer social reflexivo, donde la misma cultura funge como objeto y como medio a la vez de predicación. En mis propias lecturas (Briones, 1992, 1996, 2005a; Briones y Golluscio, 1994), fui viendo la capacidad reflexiva de la cultura como yendo más allá de la posibilidad de tematizar y escenificar las diferencias entre propios y ajenos a través de la prácticas de marcación, en la medida en que la misma opera como construcción social que, à la Foucault (1980), genera su propio “régimen de verdad” acerca de lo que sería “acultural” o propiamente “cultural”, así como acerca de lo que sería atributo humano universal o particular de propios o ajenos. A su vez, prestando atención a la forma en que el pueblo mapuche-tewelche fue desarrollando sus acciones de reivindicación y reclamo al menos desde mediados de los años ochenta, empecé a pensar la politización de la cultura desde un énfasis inverso que esta formulación no siempre enfatiza. A falta de una mejor denominación, comencé a definir ciertas prácticas como de la culturización de la política. ¿Qué he querido decir con esto? Dos co-

sas al menos, que se fueron haciendo evidentes con el tiempo y que, por ejemplo, nos permiten rastrear más agudamente los procesos de diferenciación de los que hablábamos antes.

En los momentos más tempranos de los procesos recientes de diferenciación enfatizados desde el devenir de las luchas mapuche-tewelche, esa culturización de la política empezó a operar de modos más bien centrípetos. Me refiero al empeño por afrontar situaciones novedosas movilizando prácticas “ancestrales”. En ocasiones, este movimiento implicaba no sólo revalidar públicamente a los muy distintos roles rotulados bajo el concepto de “autoridades originarias”, sino también ir entramando las nuevas formas de activismo cultural en ese campo y desde esa lógica. Ello permitió que incluso muchos jóvenes nacidos y criados en las ciudades devinieran *pu werken* (mensajeros) o *pu kona* (guerreros). Pero implicó también revisar ciertas rutinas lingüísticas del *mapunzungun* para objetivar la filosofía política propiamente mapuche a través de la cual “parlamentar” y tramitar internamente acuerdos y desacuerdos (Briones, 1999).

En años aún más recientes, a medida que los aprendizajes realizados de los mismos procesos de batallar por políticas de reconocimiento y sus implementaciones (al menos en Argentina siempre fallentes), advertí movimientos de culturización de la política más bien centrífugos. Estos movimientos empezaron a darse a partir de disputar mejores modos de pensar y expresar los reclamos de interculturalidad, sobre todo en el plano de las confrontaciones con el sistema de educación formal y sus maneras de circunscribir la EIB -Educación Intercultural Bilingüe-. Se va gestando así la propuesta de pensar la interculturalidad transversalmente, no solo ya como un mero derecho de los “diferentes” –como ha sido propio de la metacultura neoliberal–, sino como derecho de la sociedad toda (Briones, 2008).

Pero ese énfasis en disputar culturalmente el campo ajeno se ha hecho aún más evidente en las tensas negociaciones que eventualmente se dan para encontrar respuestas políticas y no solo judiciales a los procesos de recuperación territorial, particularmente cuando

ha habido muertes mapuches de por medio (en verdad, las únicas muertes que se dieron en estos marcos). Ante la propuesta de diversos organismos estatales de avanzar generando distintas “mesas de diálogo”, lo que se viene procurando hacer evidente es que no son los mapuche quienes deben adecuarse a los modos estatales de “solucionar” las cosas, sino que cualquier política de reconocimiento debería empezar por respetar y aceptar los propios modos de negociación y diplomacia mapuche-tewelche, particularmente cuando se parla-menta en territorios comunitarios.

Vengo por ello tratando de convertir en argumento de espacios públicos más amplios el aserto de que estas demandas no son inven-ciones instrumentadas para dificultar las cosas y crear problemas por parte de “malos” o “falsos” mapuche –que es lo que el sentido común hegemónico pregona–. Sostengo más bien que esas demandas ope-ran como diagnósticos de lo que resulta insuficiente e inapropiado de las formas hegemónicas de entender la interculturalidad y otros desacuerdos frecuentes, así también como como propuestas para en-contrar formas de convivencia menos fallidas (Briones, 2020b).

De “identidad” a identificación y de “subjectividad” a subjetivación

Sin duda, las nociones de identidad y subjectividad son parte de ex-tensas discusiones y tradiciones que, de distintas maneras, han ido involucrando a la Filosofía, la Psicología y otras Ciencias Sociales y Humanidades. No es este el lugar para desandar tan extensa historia, sino más bien el de circunscribir debates de las últimas décadas de modo de re-enmarcarlos de maneras que resulten explicativamente más fructíferas.

Es a medida que se consolida el llamado giro discursivo que se em-pieza a desestabilizar una tendencia hasta entonces preponderante en los debates académicos –tendencia que aún es muy propia del sentido

común social. Me refiero a la inclinación de pensar la identidad como esa cualidad-de-ser-semejantes que emerge de sujetos considerados pre-existentes y que, de algún modo, refleja su misma pre-existencia. Así, distintos autores enrolables en dicho giro han sido centrales en el proceso de pasar a ver a los sujetos no como pre-conformados, sino como constituidos en y por el discurso y, por ende, en y por las relaciones de poder (Foucault, 1975; Laclau y Mouffe, 1987). Lo que, en definitiva, se pone en juego en estos debates es cómo concebir la agencia humana y social de modos que no sean un ámbito ni de pura determinación ni de pura libertad o voluntarismo. Y los caminos para encarar este desafío han sido sin duda varios.

En un inicio, Foucault plantea la subjetividad como efecto de los mecanismos de saber-poder que operan la normalización de y en los individuos. Cuando pasa posteriormente a incorporar lo que llamó las “técnicas del yo”, a Foucault le preocupa analizar dentro de qué esquemas y dispositivos cobra forma la experiencia de “sí mismo”. Asume así que la subjetividad deriva del poder y del saber, pero ya no la hace depender exclusivamente de ellos (Foucault, 2020). Con Guattari (1987), tampoco hay ya sujeto sino subjetividad, o mejor dicho, subjetividades que no son mera cuestión de ideas o de significaciones ni meros modelos de identidad, sino sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo (Aquino Moreschi, 2013). Pero es con Deleuze (1987) que la subjetividad como relación consigo mismo, aunque mediada por las relaciones saber-poder, deja de ser fruto de la pura sujeción o emergencia de algún interior absoluto. Para este autor, ese supuesto “interior” resulta de plegamientos de un afuera igualmente supuesto y deviene subjetividad cuando un ser pensante se problematiza como sujeto, doblando el afuera en un adentro co-extensivo a ese afuera. Así, el *ser-sí-mismo*, la subjetividad, en verdad resulta de un proceso de *subjetivación* que comporta reconocer y apegarse de modos obedientes o resistentes a los distintos lugares por donde pasan los pliegues.

Es para dar mejor cuenta de los imbricados y nunca totalizantes procesos del obedecer y el resistir que Nikolas Rose (2003) –retomando a Foucault y Deleuze– propone hablar de *subjetificación* como ámbito para analizar a la par la operatoria tanto de la sujeción como de la subjetivación. No obstante, Rose entiende que la existencia de la impugnación, el conflicto y la oposición no exige recurrir a las cualidades particulares de la agencia humana, sino que la postula surgiendo de circunstancias en las que una manera de relacionarse consigo mismo entra en conflicto con otras que proponen nuevos regímenes de subjetificación.

En una dirección similar, desde la perspectiva performativa de Judith Butler (1995) la capacidad de agencia no radica en negarse específicamente a repetir los mandatos/interpelaciones establecidos, sino en repetirlos de manera tal que se vayan desplazando las normas que regulan toda repetición. En otras palabras, para Butler (1995:145-146) esto depende menos de intencionalidades voluntaristas que de la inevitable superposición de configuraciones que nos atraviesan y que es lo que vuelve a las identidades inestables y disputables.

En todo caso, la noción althusseriana de interpelación (Althusser, 2003) tal como la redefine y operacionaliza Stuart Hall (2010) también ha resultado clave para analizar las prácticas y poder ver las “identidades” como efecto de un trabajo de articulación de las muy diversas maneras en que solemos ser interpelad@s dentro de formaciones discursivas específicas e históricamente situadas. Por definición, ese trabajo de articulación à la Hall sí presupone el despliegue de agencia¹⁰. Hall pone énfasis en la experiencia como proceso de significación e interpretación de vivencias personales y colectivas, y como espacio discursivo donde inscribir, reiterar o rechazar interpelaciones que buscan constituirnos como sujetos de un cierto tipo. En este marco, Hall (2003) conserva la noción de “identidad”, aunque entendiéndola como punto de sutura y de adhesión temporal que se

10 Hugo Zemelman (2010) también destaca la importancia de reconocer márgenes de actuación de los sujetos en los límites de las determinaciones sociales, para no reducir el análisis de las subjetividades a sus cristalizaciones históricas.

dirime en la tensión entre interpelaciones que intentan ponernos en un cierto lugar o posición de sujeto y los procesos de subjetivación que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse.

En mi caso, he abrevado irreverentemente en estos autores y también en Lawrence Grossberg para ir más allá del concepto de identidad desde el cual empecé a trabajar, esto es, la identidad como sistema centralmente clasificatorio y contrastivo dentro del cual se dirimen prácticas adscriptivas que van emergiendo de lo que ahora vería más bien como procesos de diferenciación y no mera diacritización de diferencias. Para ello me ha resultado clave el modo en que Grossberg identifica y vincula tres tipos de maquinarias con tres planos de individuación¹¹, para buscar abordajes de lo que respectivamente entiendo como prácticas y procesos de *identificación*, *subjetivación* y *agenciamiento*.

Para analizar entonces la inherente tensión derivada de las imbricaciones entre condicionamientos y márgenes de maniobra disponibles, empecé postulando como premisa que “los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de *identificación* que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido” (Briones, 2007:71)¹². Así, a través de prácticas y procesos de *identificación* –que siempre comportan la posibilidad de des-identificación– lo que hacemos es básicamente ir narrativizando como biografía concreta nuestras cambiantes formas de habitar, de aceptarnos o no ligad@s a las posiciones de sujeto que advertimos disponibles y que socialmente aparecen significadas como *identidades sociales*. A

11 Brevemente, Grossberg distingue como maquinarias diferenciadoras a las que producen identidades como sistemas de diferencia; como maquinarias estratificadoras a las que dan acceso diferenciado a las experiencias, y como maquinarias territorializadoras a las que distribuyen diferencialmente la capacidad de agencia (1992, 1993, 2003).

12 Bajo la clara inspiración del análisis de “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” de Marx (2003).

su vez, para incorporar la idea de acceso diferencial a las experiencias he postulado también que, si la sujeción es un proceso constante que enactúa la interioridad como efecto del plegamiento de rutinas, instrumentos, dispositivos, mandatos, hábitos mentales y emocionales propios de las maquinarias que nos constituyen en y a través de diferentes prácticas y relaciones, la *subjetivación* remite a la forma en que, en ciertos momentos clave, son determinados tramos de esos plegamientos los que afianzamos parcialmente como puntos de adhesión desde los cuales ir dando sentido a experiencias que devienen relevantes como para ser ligadas desde nuestra biografía (Briones, 2007:71). Y en cuanto a la agencia, para poder pensarla desde prácticas y procesos más que como “capacidades” diferenciales, definiría el *agenciamiento* como derrotero que opera y resulta de hacer inversiones afectivas que nos llevan a transitar las movilidades estructuradas que tenemos disponibles, ya sea confirmando, ya sea transformando o disputando los mapas y desplazamientos que esas movilidades nos habilitan (Briones y Ramos, 2016).

Encuentro aquí bastantes afinidades con lo que plantea Sherry Ortner (2006), pues ella no solo enfatiza que la subjetivación es la base de la agencia, sino que hace lugar a ese trabajo constante de la reflexividad que, a pesar de los condicionamientos, busca controlar la relación del yo con el mundo. Pero más interesante aún, Ortner insiste que no podemos pensar ninguna subjetividad por fuera de las formaciones culturales y sociales que organizan y generan las “estructuras de sentimiento” en y contra las cuales las subjetivaciones operan y se trastocan.

En esto, creo que enriquece el análisis pensar las formaciones culturales de las que habla Ortner a modo de “configuraciones culturales” tal como las define Alejandro Grimson (2011). Es decir, como marcos compartidos por actores enfrentados o distintos desde articulaciones complejas de la heterogeneidad social que operan como campos de posibilidad, que definen una cierta lógica de interrelación entre las partes, así como una trama simbólica común surgida de len-

guajes verbales, sonoros y visuales desde los cuales quienes disputan pueden a la vez entenderse y enfrentarse. En la perspectiva de Grimson, esas configuraciones son suturas constantemente reconstruidas de heterogeneidades inestables pero sedimentadas que establecen

la (im)posibilidad de fabricar alteridades y alterar desigualdades de poder. Es el espacio en el cual, a través de hegemonías siempre con riesgos de erosión y de socavamiento, se instituyen los términos de la disputa social y política. Como habitantes de múltiples configuraciones culturales, somos constituidos y nos posicionamos ante poderes disímiles y cambiantes. Poderes que, al igual que sus lenguajes y sus simbologías, son la objetivación de acciones humanas históricamente situadas. (2011:194)

Desde este encuadre, Grimson propone reservar el concepto de interpelación para referir a las prácticas por las que somos identificados por otros con cierto rótulo de pertenencia y acotar las acepciones de identificación “a los sentimientos de pertenencia a un determinado colectivo, y a los intereses comunes que se articulan en torno a una denominación” a partir de categorías disponibles que muestran “cómo una sociedad se piensa a sí misma y cómo actúan sus miembros en relación con Otros” (*ibid.*:184). Aunque Grimson aclara que esos “intereses” siempre refieren a una construcción o articulación de los actores sociales y no implican por defecto la existencia de sentimientos, ni viceversa (*ibid.*:186), me resulta más adecuado subrayar que las posibilidades de este tipo de articulación de actores opera inevitablemente atravesada por –y disputada desde– las *performatividades políticas*, y no solo culturales, características de las distintas configuraciones que siempre habitamos y nos habitan en intersección¹³.

13 Cuando acuña el concepto de “performatividad cultural”, George Yúdice busca analizar encuadres de interpretación que encauzan la significación del discurso y de los actos, no sólo desde la perspectiva de los marcos conceptuales y pactos interaccionales,

Propondría entonces como constitutivo también de toda configuración cultural (y de lo que vincula e interseca distintas configuraciones en un cierto espacio-tiempo) apoyarse y operar desde una *performatividad política* que entrama dinámicas diferenciadas –y selectivamente (in)accesibles– de invocar y practicar la política. Esta performatividad afecta tanto los modos en que se gestan y tramitan las iniciativas desde cada poder del Estado, como también las formas que asumen y en qué se pueden o no articular y escenificar los reclamos y las denuncias sociales desde identificaciones que promueven diferentes luchas por reconocimiento de derechos. En definitiva, entiendo que el sentido principal de introducir este concepto pasa por invitarnos a analizar cómo distintos estilos de construcción de hegemonía impactan y maniobran dentro de ciertas formaciones nacionales y provinciales de alteridad, buscando administrar las configuraciones culturales intersecadas en distintas direcciones (Briones, 2005b, 2015).

A modo de cierre situado: geopolíticas de conocimiento y politización de las teorías

En este derrotero de “forcejear con las palabras”¹⁴, hay dos autores cuyas maneras de conceptualizar los procesos de producción de conocimiento me proveyeron de marcos desde los cuales re-leer lo que intuitivamente estaba procurando hacer. Por un lado, para quienes trabajamos, pensamos y vivimos en el Sur Global, la idea de Mignolo (2001) de “geopolíticas de conocimiento” resulta clave para hacernos reflexiv@s respecto tanto de las conexiones existentes entre el lugar geo-cultural de la modernidad occidental y el de la producción teóri-

sino también de los condicionamientos institucionales del comportamiento y de la producción de conocimiento. Siendo constitutivos de la manera como se invoca y se practica la cultura, esos encuadres hacen que distintos estilos/entornos nacionales acaben promoviendo una absorción o receptividad diferente ante nociones como la de “diferencia cultural” (Yúdice, 2002:60-61,81).

14 Como remedo del “forcejear con los ángeles” que nos propone Stuart Hall (1992).

ca, como de la necesidad de descolonizarnos epistémicamente incorporando en nuestras propias teorizaciones esas formas otras de conocer que la colonialidad del poder –y nuestra obediencia teórica– han subalternizado. Por otro lado, la “vocación política” de los Estudios Culturales tal como la define Stuart Hall (1992) me ha resultado un llamado activo a buscar de maneras sistemáticas no sólo teorizar la política sino politizar la teoría.

Y, sin embargo, ambos son aportes que, como antropóloga, he enactuado con cierta indisciplina. Resalto en esto la formación de origen desde la cual me he acostumbrado a pensar y desde la cual sigo trabajando por dos razones. Primero, porque son las urgencias conceptuales que van surgiendo de acompañamientos y colaboraciones sostenidas con un mismo colectivo las que marcan lo que luego germina como “devaneos” teóricos que, la mayor parte de las veces, resultan irrelevantes para nuestros interlocutores, pero empiezan a ser importantes de compartir con colegas de modos de buscar hacer mejor nuestro trabajo. Es de este tipo de experiencias de trabajo de donde surge mi necesidad de hacer foco en prácticas y procesos, más que en cualidades predicadas. Segundo, porque el pensar desde el cotidiano de esos procesos de lucha, afrontar sus altibajos, reveses y contradicciones, nos muestra que las palabras que usamos –palabras que empiezan a formar parte de, y a disputarse desde, los flujos discursivos sociales– resultan piezas de rompecabezas por momentos más definitorias del día-a-día que el gran cuadro teórico que solemos buscar armar. Así, todos y cada uno de los desplazamientos en las sustantivaciones que fui reseñando surgieron precisamente de ir afrontando lo que cada palabra/concepto me permitía o no pensar y hacer al momento de comprender, explicar, argumentar.

En esto, nos toca por cierto discurrir entre dos problemas no menores, pues es tan problemático no ser entendida dentro de los campos de interlocución en los que nos desenvolvemos, como ser leída desde una literalidad conceptual que no contribuye a comunicarnos en contextos interculturales tan candentes como complejos.

Por ello, siendo un juego “sin garantías” (Hall, 1986), el “forcejeo con palabras” es uno cuyos efectos debemos ir monitoreando a cada paso, confiando en que –si sabemos hacerlo– podríamos lograr con el tiempo hacer que hablar, por ejemplo, de racializaciones y no de “raza” ayude a vencer esa obstinada facticidad que la palabra “raza” conlleva, aunque insistamos que es una construcción socio-histórica. Y lo mismo con otros sustantivos que remiten a la cualidad de “ser idénticos” o “ser otros”, o “tener agencia” como capacidad inherente.

En todo caso, trato de pensar las geopolíticas de conocimiento ancladas no solo desde y contra la episteme de la modernidad, sino en los muy distintos contextos de nuestro desempeño profesional, contextos que abarcan desde el mismo trabajo en terreno, hasta las relaciones entre distintas academias y disciplinas, así como las arenas habilitadas para el debate público. En cada uno de esos contextos, pienso desde las sustantivizaciones propuestas, pero a veces las enuncio con otras palabras. Para cada uno de esos contextos, pongo en práctica lo que recurrentemente he aprendido de mis interlocutores mapuche-tewelche, esto es, buscar en distintos autores qué me pueden iluminar en vez de silenciarlos por su procedencia o incluso pensamiento eurocentrado, tratando de adecuar y complementar sus aportes según mis propias preocupaciones, experiencias y circunstancias.

Trato, en suma, de politizar la teoría y teorizar la política, pero no desde una idea general de política que, à la Rancière, se aplique globalmente, sino más bien desde lo que Arturo Escobar define como formas alternativas de hacer y pensar “basadas-en-el-lugar” para, en todo caso, buscar desde ellas “crear efectos y realidades supra-lugar” (2000:134). Si esto demanda analizar con detalle cómo una cierta performatividad política se expresa en, y condiciona agenciamientos, a niveles locales y nacionales, lejos está de hacerme renunciar a ponderar cómo esos niveles se intersecan con y limitan desde instituciones, fuerzas y prácticas que apuntan a configurar el sistema-mundo a escalas planetarias.

Referencias bibliográficas

- Alonso, Ana María (1988). "The effects of truth: re-presentations of the past and the imagining of community", *The Journal of Historical Sociology*, 1(1), pp. 33-57.
- Althusser, Louis [1969] (2003). "Ideología y aparatos ideológicos de estado", en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 115-156.
- Appelbaum, Nancy P. et al. (2003). "Introduction: racial nations", en Nancy P. Appelbaum et al., *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 1-31.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2013). "La subjetividad a debate", *Sociológica*, 28(80), pp. 259-278.
- Arias, Julio y Restrepo, Eduardo (2010). "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Crítica y Emancipación*, (3), pp. 45-64.
- Austin, John L. [1955] (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.
- Barth, Fredrik (1969). "Introduction", en Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and their Boundaries*. Boston: Little Brown, pp. 9-38.
- Blaser, Mario (2013). "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology", *Current Anthropology*, 54(5), pp. 547-568.
- Briones, Claudia (1992). "De Meta-relatos e Identidades", en Magdalena Chirico (comp.), *Los relatos de vida. El retorno a lo biográfico*. Buenos Aires: CEDAL, pp. 46-69.
- ____ (1996). "Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del cuarto mundo", *Revista de Ciencias Sociales*, (5), pp. 121-33.
- ____ (1997). "Términos confusos, procesos complejos: Etnicización y racialización de la aboriginalidad", en *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, tomo 4, pp. 119-127.

- ____ (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- ____ (1999). *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- ____ (2002). "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina", *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), pp. 61-88.
- ____ (2005a). *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- ____ (2005b). "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Claudia Briones (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp. 11-43.
- ____ (2007). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tabula Rasa*, (6), pp. 55-83.
- ____ (2008). "Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?", en Cristina Vázquez (ed.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones Originarias y Migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 35-58.
- ____ (2015). "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década", *Antípodas*, (21), pp. 21-48.
- ____ (2020a). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Guadalajara. Jalisco: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS).
- ____ (2020b). "Interculturalidad y Patrimonialización a través de campos minados: La invisibilización de escenificaciones del Ser Juntos siendo Otros", en Gonzalo Díaz Crovetto (ed.), *Antropología contemporánea: intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur*. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, pp. 83-119

- Briones, Claudia y Golluscio, Lucía (1994). “Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural”, en *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborígen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común, pp. 499-517.
- Briones, Claudia y Ramos, Ana (2016). “Agenciando formas de ‘ser juntos’ en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política”, en Claudia Briones y Ana Margarita Ramos (comps.), *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, pp.11-52.
- Butler, Judith (1995). *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*. London: Routledge.
- Clifford, James (1992). “Travelling Cultures”, en Lawrence Grossberg *et al.* (eds.), *Cultural Studies*. Londres: Routledge, pp. 96-116.
- Deleuze, Gilles (1987). “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”, en *Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, pp. 125-58.
- Derrida, Jacques. (1968). “La différence, conférence prononcée à la Société française de Philosophie, le 27 janvier 1968”, en Michel Foucault *et al.*, *Théorie d'ensemble*. Paris: Ed. Seuil, pp. 41-66.
- Duranti, Alessandro. (2020). *Antropología Lingüística*. Madrid, Ediciones Akal.
- Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp.113-143.
- ____ (2003). “‘Mundos y Conocimientos de otro modo’. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, (1), pp. 51-86.
- ____ (2012). “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, *Wale’Keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, (2), pp. 7-16.

- Escolar, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, Michel [1966] (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ____ [1975] (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ____ [1981] (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Madrid: Akal.
- Geertz, Clifford [1963] (2003). “La Revolución Integradora: Sentimientos Primordiales y Política Civil en los Nuevos Estados”, en *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp. 219-261.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Eds.
- Grossberg, Lawrence (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- ____ (1993). “Cultural Studies/New Worlds”, en Cameron McCarthy *et al.* (eds.), *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge, pp. 349-368.
- ____ (2003). “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 148-180.
- Guattari, Félix (1987). “De la production de subjectivité”, *Chimères, Revue des schizoanalyses*, (4), pp. 1-19.
- Gupta, Akhil y Ferguson, James (1992). “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, 7(1), pp. 6-23.
- Hall, Stuart (1986). “The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees”. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), pp. 28-44.
- ____ (1992). “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, en Lawrence Grossberg *et al.* (eds.), *Cultural Studies*. Londres: Routledge, pp. 277-294.

- ____ (2003). “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad?’”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.
- ____ [1985] (2010). “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, en Eduardo Restrepo et al. (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviación Editores, pp. 193-220.
- Ingold, Tim (2018). “One world anthropology”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), pp. 158-171 [<http://dx.doi.org/10.1086/698315>]
- Krotz, Esteban (1994). “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades*, 4(8), pp. 5-11.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal [1985] (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Latour, Bruno [1991] (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI editores.
- Lazzari, Axel y Lenton, Diana (2002). “Araucanization and Nation, or How to Inscribe Foreign Indians Upon the Pampas during the Last Century”, en Claudia Briones y José Luis Lanata (eds.), *Living on the Edge: Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego*. Westport: Bergin and Garvey's Co., pp. 33-46.
- Marx, Karl (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Mignolo, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Ortner, Sherry (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Duke: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo (2005). “‘Other Anthropologies and Anthropology Otherwise’ Steps to a World Anthropologies Framework”, *Critique of Anthropology*, 25(2), pp. 99-129.

- Rose, Nikolas [1996] (2003). "Identidad, genealogía, historia", en Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 214-250.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge.
- Steward, Julian Haynes (ed.) (1959). *Handbook of South American Indians*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Sturtevant, William Curtis (ed.) (1978). *Handbook of North American Indians*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Urban, Greg (1991). *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press.
- ____ (1992). "Two faces of culture", *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies*, (49), pp. 1-21.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Williams, Brackette (1989). "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", *Annual Review of Anthropology*, (18), pp. 401-444.
- Wissler, Clark (1938). *The America Indian*. New York: Oxford University Press.
- Wright, Susan (1998). "The politicization of culture", *Anthropology Today*, 14(1), pp. 7-15.
- Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Ripollet: Gedisa Editorial.
- Zemelman Merino, Hugo (2010). "Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible", *Polis*, (27), pp. 1-11 [<http://journals.openedition.org/polis/943>].

TRES CENTRISMOS

Medios de comunicación y derechos ciudadanos en Argentina

María Graciela Rodríguez

Durante la investigación del caso Maldonado¹, las declaraciones de los mapuches, que se presentaban con la cara cubierta por pasamontañas por temor a represalias, fueron poco estimadas por el juez de la causa. ¿Cuánto de esa desestimación se conecta con los marcos cognitivos provistos por los medios de comunicación? Desde el momento en que el acontecimiento tomó estado público, los medios hegemónicos colaboraron en esa falta de legitimación con versiones estrambóticas y estigmatizantes (como, por ejemplo, acerca de un vínculo entre la comunidad mapuche, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el ejército kurdo, o proveyendo información falsa sobre el supuesto origen chileno de la comunidad mapuche). La relación de estos ciudadanos con los aparatos de la democracia sub-

1 Santiago Maldonado era un joven de 28 años cuya desaparición fue denunciada por varios organismos de Derechos Humanos el 1 de agosto de 2017 y su cadáver hallado algunos meses después. Testigos de la comunidad dicen haberlo visto por última vez cuando la Gendarmería Nacional lo detuvo en el desalojo de una protesta, mientras se encontraban reclamando por la liberación del dirigente mapuche Facundo Jones Huala. El gobierno argentino, a cargo de Mauricio Macri en ese entonces, no solo negó que Gendarmería haya detenido al joven, sino que incurrió en la figura de encubrimiento, una de las dimensiones de la desaparición forzada de personas.

yace al sistema de medios, pero a la vez se alimenta de la circulación desigual de esos estigmas. Y el sistema judicial no es impermeable a ellos. La pregunta entonces es: ¿cómo ser considerados interlocutores válidos cuando la estructura de *alteridades históricas* (Segato, 2007) de la Argentina negó el reconocimiento de las comunidades originarias? “No tengo nada que ocultar, pero no importa lo que diga, es una guerra mediática que busca ensuciar nuestra lucha de cualquier manera”, sostenía uno de los testigos (Meyer, 2017)

Sobre la relevancia que en las actuales *sociedades mediatizadas* (Verón, 1987) adquieren los medios de comunicación para los procesos de democratización ciudadana y la construcción y consolidación de los proyectos políticos en las democracias actuales no parecen quedar dudas. El creciente desplazamiento discursivo en torno a lo político producido desde los partidos a las superficies mediáticas, genera una correspondiente dependencia, negociación y/o lisa sumisión en la comunicación de sus proyectos a la ciudadanía. Actualmente, las grandes empresas de medios son, más que meros reproductores de los sentidos sociales, *actores políticos de peso pleno* (Luchessi y Rodríguez, 2007). Los procesos de concentración económica de las empresas privadas de medios (que, en Argentina, fue llevada a cabo durante los años 90) fueron acompañados de un paralelo descuido por el interés público (Mastrini *et al.*, 2005).

En el marco de las profundas transformaciones que se están produciendo en las dimensiones económicas, políticas, tecnológicas, culturales, es innegable el papel que juegan los medios de comunicación en la puesta en circulación de información relevante para el tratamiento de asuntos públicos. Al examinar de cerca la relación entre medios de comunicación, vida cotidiana, democracia y ciudadanía desde un punto de vista sociocultural, se abren interrogantes acerca de los modos en que las discursividades mediáticas se traman, de maneras acaso poco visibles, en la formación de opiniones y decisiones ciudadanas.

Este capítulo focaliza sobre la actualidad de estos procesos en Argentina, desde donde hablo e investigo, aunque sospecho que muchas

de las cuestiones que plantearé resonarán en otras latitudes. Para ello, la primera parte está dedicada a introducir, muy brevemente, los fundamentos contextuales, teóricos y metodológicos de las investigaciones que les dan soporte empírico y a presentar parte de los hallazgos de nuestra investigación. En segundo lugar, reviso nuestras contribuciones a la comprensión de la especificidad del *régimen de visualidad mediática* que se conforma en las sociedades actuales, particularmente en términos de su relación con las modalidades de legitimación del relacionamiento social. Y reservo la última parte del capítulo para reflexionar sobre la relevancia de repensar, con Aníbal Ford (1999) y con Nick Couldry (2010), algunas cuestiones cruciales relacionadas con la calidad de la información de la que dispone la ciudadanía para la toma de decisiones en el marco de una tendencia que obtura la posibilidad de una mayor y mejor democratización.

Tres centrismos y ninguna flor

Entre los años previos y posteriores a la crisis argentina de diciembre de 2001, se dieron en el país dos fenómenos en apariencia no relacionados entre sí. Por un lado, en 1989, se modificó el artículo 45 de la Ley 22.285 sancionada en 1980 durante la última dictadura militar, lo que habilitó la concentración conglomeral de medios de comunicación gráficos y electrónicos. Por el otro, se evidenció un progresivo deterioro de la situación social (pobreza, desempleo, indigencia) que, sumado a ciertas medidas gubernamentales antipopulares, derivaron en la fenomenal crisis política e institucional de diciembre de 2001.

Estas dos cuestiones, aparentemente desconectadas, fueron configurando, en su sinergia, un escenario de hipervisibilización mediática de grupos, sujetos y territorios subalternos hasta ese momento condenados al silencio y a la oscuridad². Los productores y emiso-

2 En un comienzo, las figuras de estigmatización centrales fueron las ligadas al tema de la migración regional (vinculados fuertemente, en Argentina, a las

res responsables de esta hipervisibilización son preponderantemente los multimedios mediáticos de alcance nacional, creados a partir de la modificación de la ley mencionada. Tras investigar durante más de una década sobre estos escenarios mediáticos³, los resultados no solo confirmaron la particular sobre-representación de grupos, sujetos y territorios subalternos que señalaba el informe mencionado, sino que, además, revelaron la configuración, y posterior consolidación, de un tipo de enunciación preferencial a partir de la cual la subalternidad es hablada, mirada y tematizada por otros/otras, lo cual pone en tensión cuestiones claves para la democratización ciudadana.

Planteada la investigación desde la perspectiva de los Estudios Culturales⁴, focalizamos en el intento de develar lo que se naturaliza al punto de volverse “invisible” en las representaciones de los medios de comunicación: la trama de elementos retóricos y enunciativos que, en conjunto, refuerzan las significaciones admitidas y las reinscriben en lo socialmente aceptado. En ese sentido, las preguntas que orientaron la investigación fueron: ¿cómo pensar la relación entre desigualdad(es), sentido común y medios de comunicación? ¿Cómo y a través de qué mecanismos se gestiona la mirada? ¿Quién posee más poder para atribuir significado y/o para disputarlo? ¿Y desde qué posición

comunidades de peruanos, bolivianos y paraguayos). Progresivamente, se fueron sumando otras vinculadas a la diversidad sexo-genérica, especialmente la prostitución transfemenina, la toma de tierras, las denominadas “villas miseria”, los “limpiavidrios”, los “pibes chorros”, los “pibes poxi”, los “paqueros”. Los datos fueron tomados del estudio “Informe Agenda” realizado por el ex-Comité Federal de Radiodifusión (Comfer), que señalaba que entre los años 2001 y 2008 había crecido considerablemente en la programación argentina la tematización de la pobreza y la marginalidad. Disponible en 2008 en http://www.comfer.gov.ar/web/informe_agenda.php. Actualmente, el sitio está desactivado.

3 En 2003, encaramos el primer proyecto de investigación ligado a problematizar las representaciones mediáticas populares. Luego de quince años, hemos llevado a cabo 5 proyectos más sobre el tema, siendo los últimos “Formas contemporáneas de legitimación de la desigualdad. Imágenes de la subalternidad en los medios de comunicación”, (UBACyT 2014-2017); e “Hipervisibilización de la pobreza: la construcción mediática de una alteridad ominosa”, Defensoría del Público de la Nación- CONICET, (PIO 14820140100046CO).

4 Para ampliar sobre el empleo de esta perspectiva en nuestras investigaciones ver Rodríguez (2022).

se realizan estas disputas? Para ello, constituimos un *corpus* diverso de materiales comunicacionales, seleccionamos las representaciones que ofrecieron una saturación respecto de sus recurrencias y, finalmente, construimos analíticamente “casos” de estudio con el objetivo de superar el nivel semiótico y poder dar cuenta de la mutua permeabilidad entre los textos y el sentido común socialmente expandido⁵.

La extensa investigación nos permitió reconstruir la predominancia de tres tipos de *centrismos*: el *porteñocentrismo*, el *etnocentrismo* (de clase) y el *hetero-patriarcal-centrismo*. Estos centrismos parten de una posición enunciativa, de un lugar desde donde se habla acerca de lo social que, en su alcance masivo, reproduce y confirma las relaciones de poder preexistentes. En la indagación sobre las modalidades de representación mediática de los sectores que agrupamos como subalternos / subalternizados⁶, lo que constatamos es que esa hipervisibilización mediática está atravesada por un modo de mostrar a estos sujetos mediado por enunciadores cuyos comentarios y encuadres cognitivos no solo obturan la palabra sino que además contribuyen al estigma, califican/descalifican, emplazan socio territorialmente en espacios vinculados al temor, la transgresión y el delito, producen discursos morales y difícilmente les concedan a esos actores la plenitud de una experiencia sociocultural y política.

De modo general, es posible decir con certeza que, en el contexto de la concentración de medios de los últimos años en Argentina,

5 El enfoque metodológico que adoptamos tiene que ver con una mirada inductivista y se representa en la figura de un “camino”: primero los datos; luego la interpretación; por último, la teorización. Para ello, utilizamos un herramental semiótico y adoptamos un “mirar antropológico” (Caggiano *et al.*, 2008) sobre los objetos masivos a estudiar.

6 Utilizamos el término “subalterno” en una versión simplificada que implica a sujetos ubicados en posición asimétrica respecto de la dominación, abarcando un espectro variado de posiciones subordinadas en su relación con el ejercicio del poder en términos de género, sexo, etnia, raza, clase. La barra entre subalternos y subalternizados separa ambos términos y también los conecta, entendiendo que se trata de sectores en posición subordinada respecto del poder que, a la vez, son subalternizados por las operaciones históricas –simbólicas y políticas– de ordenamiento social.

las representaciones mediáticas de la subalternidad tienden a sobre-representar las diferencias culturales y a diluir en ellas a la(s) desigualdad(es). Simultáneamente, esta operación instala un mapa de interlocutores válidos que serían quienes ameritan acceder a la circulación pública, un mapa que va configurando las condiciones mismas de la visibilización, el reconocimiento y el acceso a derechos de los sectores subalternos. A continuación, presento muy brevemente las características de los tres centrismos⁷.

Porteñocentrismo. Se prende el cenital y la escena ya aparece montada, con su propia estética, sus personajes y su *utilería* (Mastronardi, 2016). El territorio sobre el que recaerá la puesta en escena “está acá nomás, a 15 minutos del microcentro. Desde Once, derecho por Jujuy hasta el fondo. No es un recorrido que destaque ninguna guía turística de Buenos Aires. La villa 21-24 abarca 65 manzanas entre Pompeya, Parque Patricios y Barracas”. La *villa* no nos habla. La *villa* es hablada. Es el cronista quien nos indica dónde está ubicada a partir del uso de una serie de *deícticos* (Benveniste, 1974) que denotan una operación de ubicación geográfica y que naturalizan un territorio y un punto de vista compartido entre el enunciador y el enunciatario. “Acá nomás”, “cerca de”, “a 20 cuadras de”, “detrás de”, “a la altura de”, “a diez minutos de”, son huellas discursivas que vinculan el espacio social de quien construye el discurso con aquello que mira (Mastronardi, 2016).

El cronista, además, es quien narra la *villa*, oficiando como la voz principal del relato. Una voz que se asocia a la figura del viaje (Vázquez, 2010), que marca y delimita el espacio, que ingresa a esa *otra geografía* y describe la violencia que la caracteriza. El medio viaja, cruza una frontera (un puente, una autopista, una avenida) y entra en el mundo de estos *otros* que son identificados y marcados con significantes asociados al *paco*, el *delito* y la *violencia*. Y una vez allí *adentro*, la recorrida se vuelve un imperativo, al igual que la mostración de los

7 Aquí solo doy cuenta de un resumen. Para ampliar ver Settanni y Rodríguez (2019); Mastronardi *et al.* (2022); Vázquez *et al.* (2022), entre otras publicaciones del equipo que están referenciadas en el cuerpo del texto.

elementos - signos que vuelven a ese territorio objeto de representación: pasillos que se entrelazan y giran conformando laberintos angostos, residuos y líquidos cloacales, zanjas donde flotan los desperdicios, olores nauseabundos, pilas de basura y algún perro flaco. Chapa y madera, todo apilado formando enjambres que se aglomeran en calles de tierra. En la enumeración de objetos que los medios describen como la utilería propia de esos escenarios, se produce una articulación con elementos propios del campo semántico de la inseguridad: los tiros, las balas y las vainas o, directamente, la sangre y la violencia.

El lugar desde donde se muestran estas geografías se puede deconstruir a partir de la identificación de ciertas metáforas espaciales (Segura, 2006) que evidencian la distancia existente entre el punto de vista y lo representado. Aquí/allá; adentro/afuera; arriba/abajo son los elementos indiciales que explicitan quién (y desde dónde) organiza el espacio representado. Estos ejes de oposición espacial no sólo connotan la existencia de un tipo de relación entre esos dos mundos, sino que, sobre todo, simbolizan la relación de desigualdad que los conecta, marcada por una distancia social existente entre los grupos que los habitan y por el poder de ingresar, de marcar, de nombrar a ese espacio de los otros/otras que posibilita el gesto mismo de visibilización.

El punto de vista desde el cual se está mirando dicho territorio es un centro en el sentido de que funciona como grado cero de “un sistema topográfico por medio del cual se simboliza, segmenta y otorga sentido al espacio” (Segura, 2006:12). Este centro responde territorialmente a la Capital Federal y sus barrios céntricos porteños, y constituye un lugar enunciativo que llamamos *porteñocentrismo*. Es desde allí desde donde estos territorios subalternizados (y los sujetos que los habitan) son mostrados, definidos, valorados, jerarquizados y, en ocasiones, estigmatizados por un punto de vista que se presenta como universal y con pretensiones de neutralidad.

Etnocentrismo. “De pronto hay tensión en nuestra recorrida”, enfatiza Julio Bazán, el conductor de *Esta es mi villa*, programa que desde 2012 emite la señal de noticias TN. El equipo está en la villa 1-11-

14. Les gritan “váyanse, concha de su madre”. “Nos están gritando a nosotros, ¿no?”, pregunta Bazán. Una persona encapuchada gatilla su mano sin arma. “Somos blanco de gestos amenazantes y un acto intimidatorio que nos demuestra que estábamos cerca de uno de los lugares calientes, prohibidos, de la villa”, enfatiza la voz en *off* de un Bazán que habla en pasado. La escena siguiente muestra al cronista recorriendo una serie de puestos de comida callejeros. “Hay comidas típicas”, dice Bazan, refiriéndose a las producciones culinarias de comunidades migrantes. “Entre los puestos tentadores de comidas regionales de la Avenida Honorino encuentro a Rosa y a Richard, laboriosos y agradecidos, como tantos extranjeros que habitan la villa”.

La inseguridad y el peligro tienen un límite: la cultura. Cuando una villa tiene una feria, un grupo musical o una costumbre (si es de inmigrantes mejor, como una festividad, tomar tereré o jugar al piki voley), el miedo se aplaca y, rápidamente, se reconfigura en exotismo. Así, la alteridad se convierte, eventualmente, en una muestra pacífica de elementos culturales. *Esta es mi villa* es en ese sentido un caso paradigmático porque salvo excepciones -como la escena anteriormente comentada- la violencia está (u opera) en un fuera de campo silencioso. Se habla de ella, pero como telón de fondo más o menos difuso, operando en los bordes; amenazante por momentos, aunque poco presente. Y la cultura la exorciza.

Como explicita la sinopsis del programa, Bazán recorre las villas y asentamientos de todo el país para conocer las historias de la gente que sale adelante a pesar de la pobreza. Ese “*a pesar de*” es una de las claves de lectura de este tipo de programas que se concentran en historias de trabajo y esfuerzo: se pone el foco en los que “la pelean, buscan vivir mejor y nunca bajan los brazos”. Porque una pregunta subyace a los enunciatarios: ¿cómo llegaron a lo que llegaron, a vivir en la miseria y marginalidad, sin perder la dignidad? Y la respuesta suele ser individual. Hay excepciones, por supuesto, pero de manera regular el énfasis está colocado en las malas decisiones personales y las circunstancias y/o desgracias que cada uno de los sujetos que

aparecen padeció a lo largo de la vida. “Tina llegó del Paraguay muy joven y muy pobre, y ella nos va a ayudar a entender la historia de esta villa emblemática”, señala Bazán. Las personas son la villa, o parecen serlo. Son sus metonimias encarnadas. Partes del todo. En voz en *off*, Bazán continúa: “Tina tiene 51 años, es religiosa y solidaria, hoy posee un almacén, pero por su historia sufrida, que se confunde con la de la villa, es el prototipo de los habitantes de la 1-11-14”. Lo colectivo, lo comunitario aparece también diluido, y cobra densidad, espesor y textura a partir de la exotización de esos espacios.

“El conocimiento es incompatible con el exotismo”, dice Todorov, “pero el desconocimiento es, a su vez, irreconciliable con el elogio a los otros; y sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento” (2009:306).

Hetero-patriarcal-heterocentrismo. Settanni (2013, 2014) señala que tanto en las coberturas de las Marchas del Orgullo anteriores a 2010 como en la aparición de actrices trans y/o militantes del movimiento de la diversidad sexual en los sets televisivos, el discurso monocrorde se caracterizaba por el marcaje, la estereotipación y la descalificación de sujetos, enfocados (los discursos y sus protagonistas) a partir de los cuerpos, los genitales y una concatenación de preguntas acerca de las prácticas sexuales. A partir de cambios en las regulaciones jurídicas entre 2010 y 2012⁸, el enunciador televisivo se retiró de esas coberturas. Paralelamente, se produjo un incipiente ingreso de la comunidad LGBTI+, tanto en géneros televisivos tradicionalmente reservados a contar historias de compromiso sexo-afectivo de parejas heterosexuales, como en espacios informativos o no ficcionales. Esta situación supuso una relativa actualización respecto del histórico punto de vista enunciativo del dispositivo mediático de fines de los 80: aquel que representaba a la diferencia sexual mediante el señalamiento de sujetos promiscuos, amorales, exóticos y disidentes.

8 Se trata de la ley Nro. 26.618 de Matrimonio Civil, modificada por el decreto 1054 en 2010, conocida como “Ley de Matrimonio Igualitario”; y la ley Nro. 26.743 de Identidad de Género de mayo de 2012.

La llegada de un amor gay a la pantalla dio cuenta de otras transformaciones, extra televisivas: el enunciador leyó y tomó nota de los cambios legislativos del bienio 2010-2012 y de las políticas públicas de ampliación de derechos para la comunidad LGBTIQ+ que habían comenzado a tomar forma en los años 90. Durante 2013, en el horario central de la televisión argentina, se emitió *Farsantes*, una telenovela producida por Pol-ka para el canal de aire El Trece, que relató por primera vez y en forma protagónica la historia de amor de una pareja compuesta por dos varones. La trama incluyó la salida del *closet* de uno de ellos, los inconvenientes que debieron sortear para que ese amor fuera posible y las situaciones típicas de una relación amorosa en clave melodramática. Conforme al género, la “primera vez” de estos dos amantes fue un acontecimiento, especialmente promocionado. La intimidad que retrató la escena se materializó en algunos abrazos, suaves besos y moderadas caricias. En esta ficción, el no lugar para la pasión y el desenfreno fueron la regla (Tapia, 2019).

La representación del amor entre dos varones en el *prime time* televisivo fue posible a partir de demostraciones corporales que redundaron en *hablar, abrazar y acariciar*, dato que contrasta con la representación de la “primera vez” de la dupla heterosexual de la misma historia en la cual el género melodramático despliega todos los elementos propios de una escena erótica: aún con límites en la mostración de los cuerpos desnudos, la pasión amorosa heterosexual se retrató en clara contraposición respecto de la pareja homosexual que era la protagonista.

De modo que, si bien aquel enunciador hetero-patriarcal-céntrico ya no sanciona ni estigmatiza, acaso intimidado por la posible sanción moral, el contraste entre esas dos escenas ficcionales (en continuidad con otros materiales que fueron sistematizados), confirma que dicho enunciador continúa jerarquizando la (hetero) norma y limitando el campo de lo decible/visible acerca del género y las sexualidades en la superficie mediática. Con lo cual, ciertos discursos propician de hecho una producción de significaciones necesarias pero

insuficientes para poner en discusión el acceso plural y democrático de otras voces, cuerpos, tramas, experiencias y conflictos no alineados a la heteronormatividad.

Centrismos y régimen de visibilidad de la hegemonía

Estas tres dimensiones, constitutivas del grado cero de la enunciación mediática, se solapan, se mezclan y se combinan, en la producción del qué, el cómo y el quién de las representaciones hegemónicas. Sin embargo, la dinámica propia de cada uno de estos “centrismos” permite identificar también tensiones y desajustes, no solo entre ellos sino también con unos sentidos (comunes) que los medios masivos colaboran en construir, pero de los que también son producto.

Así, un *porteñocentrismo* desplegado en su máxima expresión –y por eso mismo, circunscripto a acotadas fronteras, como las que tienden a trazarse alrededor del centro de Buenos Aires y de un idealizado “Palermo”– construye un enunciador que parece incluso resistirse a “viajar” al encuentro con sus “otros/otras”. En este sentido, y solo a modo de conjetura o sospecha, incluso parecería que el porteñocentrismo se está transformando en un “cuarentacuadrascentrismo”⁹.

El discurso mediático porteñocéntrico (que, incluso, puede llegar al extremo de ignorar que algunos barrios populares y desfavorecidos de la Ciudad de Buenos Aires pertenecen efectivamente a esa jurisdicción) convive y se entrelaza con un *etnocentrismo* de duradera construcción y relativa estabilización, que parece ser resistente a los cambios y a las regulaciones jurídicas. Y es que los avances en la am-

9 El “cuarentacuadrascentrismo” surgió casi como un chiste en una mesa de discusión organizada por la Universidad Nacional el Comahue cuando, en ocasión de hablar del *porteñocentrismo*, me pareció gracioso señalar que el *porteñocentrismo* se había ido achicando hasta abarcar una perspectiva de solo 40 cuadras. No obstante, aquello que ese momento mencioné como una gracia, resulta ser, cada vez más, algo cercano a lo trágico, porque parece incidir en una dimensión simbólica de la consideración de la “nación”. Estas cuestiones son, por ahora, meramente conjeturales.

pliación de derechos no necesariamente, y no mecánicamente, implican modificaciones sustantivas en la aceptación y comprensión de la sociedad civil (Álvarez Broz y Rodríguez, 2014). Más aún: la asincronía entre el marco jurídico contemporáneo y el sentido común de la sociedad en relación con los derechos deja al descubierto “las limitaciones del derecho como factor de cambio social” (Vaggione, 2012:14).

Finalmente, en la actualidad las posiciones del *hetero-patriarcal-centrismo* parecen desafiadas, o incluso transformadas, por una avanzada de la diversidad en la que se combinan, entre otros ingredientes, las leyes de ampliación de derechos de la comunidad LGBTIQ+ y los discursos que sancionan la violencia de género en sus múltiples manifestaciones. Una situación que, si bien poco a poco ha ido morigerándose, especialmente en relación con los avances políticos y culturales del feminismo y del activismo LGTBQ+, aún deja deudas mediáticas en relación con otros actores sociales.

Lo cierto es que, al desovillar las implicaciones simbólicas de un enunciador etno, hetero-patriarcal y porteñocéntrico que queda velado y naturalizado como tal, se ilumina la posición enunciativa de los medios de comunicación en Argentina en las últimas décadas. En su concurrencia, los tres centrismos dan cuenta de la inscripción de estas representaciones en el encuadre de un *régimen de visibilidad hegemónico* (Arancibia y Cebrelli, 2010; Reguillo, 2008) cuyas características son el resultado de un momento histórico concreto con evidentes e innegables anclajes con las condiciones de producción y consumo de significados sociales.

Esto evidencia que, a pesar de la hipervisibilización mediática registrada en los últimos años, lo que en concreto constatamos es que esa hipervisibilización está mediada por comentarios y encuadres cognitivos que difícilmente les concedan a esos actores el derecho a dar la voz y ser escuchados socialmente desde la plenitud de su experiencia socio-cultural y política. Tal como sostiene Stuart Hall (2014), una de las particularidades de las narrativas mediáticas contemporáneas es que el carácter “invisible” de la desigualdad ha

sido reemplazado por nuevos modos de segregación basados en una visibilidad máxima. En este sentido, aquello que queda velado en las representaciones mediáticas y que se naturaliza al punto de volverse “invisible” es precisamente la posición enunciativa que junto con la trama de elementos retóricos y enunciativos refuerzan las significaciones aceptadas y reinscriben las regulaciones simbólicas en la estructura de sentimiento dominante (Delfino, 1998).

De modos generales, entonces, es posible decir con certeza que, en el contexto de la concentración de medios de las últimas décadas en Argentina, las representaciones mediáticas de la subalternidad tienden a sobrerrepresentar las diferencias culturales y a diluir en ellas a la(s) desigualdad(es). Se trata, en síntesis, de un *régimen de visualidad mediática*¹⁰, que se ha constituido social e históricamente, en sinergia con los desarrollos sociotécnicos, los géneros narrativos y las configuraciones sociales de la mirada. Y es que las representaciones mediáticas son el resultado de un proceso de construcción de la realidad que no es autónomo sino interdependiente respecto de la sociedad en la que circulan. De hecho, adquieren significación al insertarse en estructuras de sentido preexistentes en donde opera la *densidad histórica* (Arancibia y Cebrelli, 2010) de la que esas representaciones son portadoras socialmente. En esta articulación, y procesados por un específico régimen de visualidad históricamente configurado, los medios incorporan una parte de estas estructuras de sentido como insumos para la tramitación de las dinámicas de relacionamiento social y cultural. Operando en el presente, sostenidas en el pasado y orientadas hacia el futuro, las representaciones mediáticas implican presencias, figuras visibles y, también, ausencias e invisibilidades. “Las representaciones son elementos activos en los rumbos que toma la historia, en la manera como la gente percibe las situacio-

10 En otro lugar desarrollo la distinción entre el *régimen de visualidad mediática*, entendido como el conjunto de elementos icónicos, verbales y paratextuales que construyen las “reglas sociales del mirar”; y el régimen de visibilidad (política) que, aunque informado por el anterior, lo excede hacia situaciones que ocurren en el espacio público general. Ver Rodríguez (2022).

nes” (Said y Williams, 1997:219). Y lo hacen junto con la escuela, el mercado, las iglesias, la familia y otras instituciones, porque forman parte del conjunto de mediaciones que operan en las múltiples tramas de los sujetos, poniendo en contacto las grandes narrativas sociales con la vida cotidiana (Martín-Barbero, 1987).

En esta línea, nuestra investigación dota de especificidad, con sus aportes empíricos, a lo que Víctor Arancibia y Alejandra Cebrelli (2010) denominan *régimen de visibilidad de la hegemonía*, y que conceptualizan como una situación provisoria y siempre inestable de un campo de fuerzas determinado contextualmente. La pregunta que subyace es: ¿qué es posible percibir y qué no en determinado momento? ¿Con cuáles dinámicas políticas, sociales y culturales se articula la percepción social? ¿Y cómo es posible modificar esas representaciones? Desde un marco gramsciano, Arancibia y Cebrelli postulan la posibilidad de modificaciones en la misma dinámica articuladora de este régimen de visibilidad de la hegemonía. Por su parte, Rossana Reguillo (2008) habla de *políticas de (in)visibilidad*, entendidas como un conjunto de estrategias que administran la mirada, constituidas históricamente a partir de un intercambio siempre desnivelado de construcción de sentido. Su planteo indica una regulación histórica que se mantiene en el tiempo y que señala hacia las relaciones de poder/saber. Las preguntas que emergen en su argumento son: ¿cómo percibimos?, ¿cómo conocemos? Tanto en su versión contextual-gramsciana (Arancibia y Cebrelli) como en la histórica-foucaultiana (Reguillo), ambos escenarios dinámicos comparten la idea de un ordenamiento de los grados de legitimidad para instaurar un “mapa” de interlocutores válidos a través del cual se regula no sólo la autoridad de las voces de los actores que ameritan acceder a la circulación pública, sino, más aún, las condiciones mismas de su visibilización y de su reconocimiento. De todos modos, la utilización explícita, en ambos casos, de un mismo concepto, “visibilidad”, refiere no solo al ocultamiento y/o la iluminación de algunas figuras de la alteridad en desmedro de otras, sino también a una de las maneras

en que se ejerce la administración de legitimidad entre los actores sociales. Dicho en palabras más simples: las figuras seleccionadas para representar la diferencia son construidas desde el punto de vista de quienes han sostenido históricamente posiciones de poder, y desde allí “habla” el orden social.

No obstante, estas figuras representativas de la diferencia varían de un momento a otro, y de un espacio geográfico a otro. En un sentido histórico y contextual, Reguillo (2002) afirma que la problemática de la construcción del “otro” es una cuestión que puede reconstruirse en el marco de los procesos históricos ampliados de dominación político-cultural (esto es: no solo mediática). Y sostiene que, en estos procesos, lo recurrente no son las figuras en sí, sino la necesidad de fortalecer la “mismidad” de los actores dominantes frente a una “otredad” de la cual desmarcarse con el objetivo de legitimar y mantener su dominio. Su tesis es que esta necesidad de construir un “otro” es parte constitutiva de la construcción –actualizada permanentemente– de la perspectiva moderna occidental.

Si en términos generales la presencia de un *otro* ha sido siempre necesaria para establecer una *cultura en dominancia* (Hall, 2014), lo peculiar de la contemporaneidad es que los medios de comunicación, que participan de esa cultura en dominancia, hacen de ese *otro* diferente un elemento primario de gestión del régimen de visibilización/invisibilización de la alteridad. Y estos *otros* son rearticulados permanentemente en una nueva actualización. Es decir que en las sociedades contemporáneas los medios de comunicación son co-productores de la diferencia como alteridad de un supuesto universal dominante. Por eso Reguillo (2008) propone, para el área de la comunicación, interrogantes como: ¿quién es el “otro” en los medios de comunicación? ¿Es siempre el mismo? Y si siempre existió un “otro”, ¿en qué figuras encarna ese “otro” en cada contexto, temporal y geográfico? ¿Cómo se va rearticulando la otredad en nuevos tropos según las dinámicas históricas? ¿Y de qué atributos –histórico-culturales– están equipadas esas figuras para erigirse en una actualización de la otredad en un

momento y un lugar determinados? ¿Qué recursos culturales se han estado movilizandando en una sociedad para que esas figuras asuman la representación de la otredad en un contexto específico? De allí que, en nuestras sociedades mediatizadas, se necesita tomar en cuenta tanto la cuestión de la visibilidad política y pública como el *régimen de visibilidad mediática*. De hecho, ese otro suele ubicarse como un elemento primario y muchas veces protagonista del régimen de visibilización/invisibilización político-cultural de la alteridad, que es, va de suyo, subsidiario del *régimen de visibilidad mediática*.¹¹ El paisaje mediático, señala Reguillo, “reconfigura (y descentra) el lugar para pensar al otro, pero se esfuerza en mantener la estabilidad simbólica que le otorga la certeza de un nosotros (expandido) frente a los otros (localizado), dispositivo antropológico del alma antigua” (Reguillo, 2002:72). Y como parte de la misma estrategia de dominio ese otro, que encarna en una figura asimilable de la diferencia, en general es construido como “desvío”, como “peligro”, como “exótico”, y/o como una síntesis articuladora de todos esos calificadores.

Además, la diferencia no solo siempre es una diferencia situada de modos históricos y geográficos, sino que está tironeada por diversos sectores de la sociedad en el marco de específicas formaciones desniveladas respecto del poder acumulado: los sectores hegemónicos, para que esa diferencia sea calificada de “anomalía”; los sectores subalternos/subalternizados, para intentar obtener reconocimiento público y aceptación social plena de la diferencia en su particular experiencia humana. Este tironeo por la ubicación y calificación de la diferencia se da en el marco plural de un campo comunicacional-cultural específico en sinergia con la configuración cultural en el cual se inserta, porque la comunicación implica más que el campo acotado de los medios de comunicación: compromete al intercambio intersubjetivo de significados en la búsqueda de lo común. La propia dife-

11 Digo que es “subsidiario” porque, como ya se mencionó, el *régimen de visibilidad mediática* es interdependiente del *régimen de alteridades históricas* (Segato, 2007) y de la particular configuración cultural (Grimson, 2011) que se desprende de este.

rencia, por su misma condición de elemento estructurador del ordenamiento social, es una herramienta válida para disputar los sentidos estabilizados momentáneamente por las dinámicas de las luchas por la hegemonía. Como todo campo discursivo, el régimen de visualidad hegemónico resulta interdependiente del entramado simbólico donde opera y, por lo tanto, es arena de disputas porque forma parte del nunca acabado modelado de la específica hegemonía cultural. De hecho, en ocasiones la utilización política de la “diferencia” por parte de actores ubicados en posiciones de subalternidad es identificable con aquello que Arjun Appadurai (2001) denomina *culturalismo*, para diferenciarlo de cultura.¹²

Desde otra perspectiva, Hall señala que la disputa por la hegemonía ocasionalmente se da a partir de una intervención contraestratégica, que “se coloca dentro de las complejidades y ambivalencias de la representación misma y trata de *confrontarla desde adentro*¹³ [...] tratando de hacer que los estereotipos funcionen contra sí mismos” (2014:484). Precisamente, y ampliando un poco más, Hall señala que la posibilidad que tienen los grupos subordinados es la de realizar tres tipos de contraestrategias con el fin de desafiar, cuestionar, cambiar o empujar hacia nuevas direcciones los sentidos provistos por un sistema de representación en dominancia que les es adverso. La primera es la integracionista, que se basa en adaptar las prácticas a las representaciones, lo cual resulta en la adquisición de una visibilidad mediática que refuerza lo establecido; la segunda es la sustitutiva, que deviene de reemplazar con imágenes positivas aquellos sentidos negativos que portan las representaciones dominantes (por ejemplo *black is beautiful*); y la tercera es la confrontativa, que consiste en

12 Appadurai elabora un argumento para confrontar con la idea de cultura como sustancia, como propiedad de un grupo, y perteneciente a un lugar y un tiempo. Su posición, por el contrario, postula la necesidad de concebir a la cultura como una *dimensión* de los fenómenos sociales vinculada tanto a los cambios en los procesos históricos como a la movilización de recursos asociados a la diferencia. En este sentido, habla de *culturalismo* como categoría útil para pensar la diferencia como una dimensión de actuación política de los seres humanos. Para ampliar ver Appadurai (2001).

13 En cursiva en el original.

trabajar desde adentro de la representación, intentando desestabilizar el sentido hasta que este empieza a oscilar, aún a sabiendas de que “nunca puede haber victorias finales” (2014:484).¹⁴

Parece entonces necesario desconfiar de los estudios cuya interpretación culmina o bien en atribuirle a la visibilización de la otredad un carácter democratizador, o bien un carácter demonizador. Con frecuencia se confunde la exposición en los medios de las figuras de esos *otros* (la mayoría de las veces mudas, o siendo habladas por intermediarios), y/o la celebración de su supuesta “voz”, con el reconocimiento social de la experiencia vital de ese otro en la plenitud de su existencia. O su opuesto: la impugnación total de ese reconocimiento social. Por el contrario, una mirada de cerca sobre los medios y los sujetos que son representados en esa superficie permite dar cuenta no solo del entramado comunicacional-cultural de la conformación de alteridades, sino también de los “lugares” simbólicos donde quedan atrapados los sujetos así representados, los cuales, en ocasiones, como ya se mencionó, se convierten en la plataforma para la construcción de *contra-estrategias*.¹⁵

14 Por ejemplo, las maneras de hacer escándalo de las travestis y transexuales implican una forma particular de estar presentes en el espacio público surgida de la propia experiencia represiva (Álvarez Broz, 2019). En este sentido, discernir las gramáticas de las modalidades (propias o colaborativas) que se construyen para atravesar las trampas del *régimen de visibilidad mediática* parece ser una parte constitutiva de la defensa y sostenimiento de la agencia en términos de proyectos (Ortner, 2016), aun cuando estos no presenten una forma racionalmente “acabada”, tal como se entendería desde una perspectiva legitimista. Más específicamente, el análisis de Ortner (2016) pone en relación dos dimensiones interdependientes: la agencia opositora (como resistencia al poder y a la dominación) y la agencia proyectiva (como la prosecución de proyectos y deseos). E insiste en la estructura intrínsecamente interdependiente de ambas dimensiones cuando afirma que “La agencia de los proyectos es, desde ciertos puntos de vista, la dimensión más fundamental de la idea de agencia. Es esta clase de agencia la que se interrumpe y se niega a los subordinados” (*ibid.*: 167).

15 A lo que habría que agregar que, en el caso de grupalidades debilitadas o altamente vulnerables, las acciones colaborativas de otras agencias, destinadas al fortalecimiento político, son imprescindibles. Esta línea reflexiva se vincula con la relación, muchas veces homologada en investigaciones sociológicas, entre visibilidad mediática y reconocimiento social.

En ese sentido, la mirada sobre la articulación entre cultura y política exige adoptar una perspectiva en la cual los medios de comunicación se entiendan como formando parte de la cultura y no en su inmanencia ni en una supuesta exterioridad. Porque, como señala Aníbal Ford, no es lo mismo no estar en la pantalla (el derecho a ser visto como derecho a la comunicación), “que estar presente pero distorsionado” (1999:162), porque ambos procesos, aunque son diferentes, discriminan en igual grado.

Escuchar, hablar la propia voz, obtener reconocimiento

En el marco de los tres centrismos brevemente descriptos más arriba, el régimen de visibilidad político-cultural se constituye en Argentina a partir de un intercambio siempre desnivelado de construcción de sentido que ordena implícitamente los grados de legitimidad para instaurar un “mapa” de interlocutores válidos. Constituirse en interlocutor legítimo es parte del proceso de visibilidad política, una de cuyas dimensiones está relacionada con la mediación de los medios, pero que no se detiene allí. Aún más: no basta con adquirir visibilidad mediática para constituirse como grupo político con acceso pleno a la palabra; el acceso a la agenda de los medios no garantiza que la “voz” de estos sujetos ingrese a la agenda gubernamental, ni a la política; y nada de eso asegura que su voz no sea traicionada en el proceso de su espectacularización mediática (Rodríguez, 2008). En este sentido, la mera reivindicación de un grupo de “hacer oír su voz” corre el riesgo de convertirse en un mero eslogan neoliberal si no es colocado en extensiva articulación con alguna política de “escucha”, de efectivo reconocimiento social, de asimilar y comprender lo que otros tienen para decir y de la capacidad de todos los sujetos de dar cuenta de sus vidas, cada uno con su historia, con relatos que necesitan ser registrados y escuchados; indefinidamente enredados con las historias de otros (Couldry, 2006:580). Los reclamos de tomar la voz

serán siempre incompletos, y hasta contradictorios, si no se acompañan de políticas de escucha y reconocimiento¹⁶.

De hecho, trabajando a partir de las teorías sobre la administración de las voces, Couldry (2010) despliega una inspección crítica respecto de algunos estudios sobre cultura y comunicación que celebran la aparición de una diversidad de voces en el espacio público. Sostiene que esta celebración se caracteriza por poner de relieve el tándem que vincula la reivindicación de un grupo de “hacer oír su propia voz” con la obtención de visibilidad, advirtiendo de un riesgo sobre el cual ya se había manifestado tempranamente Hall (2014 [1992])¹⁷. Allí advertía que una mayor cantidad de representaciones de alteridades en los bienes de la cultura puede no significar más que un remedo de diversidad cultural sin bases políticas que modifiquen en lo concreto la administración del poder y de los recursos. Esto es: sin un reconocimiento pleno de derechos, y por lo mismo, político, no hay democratización verdadera del poder.

Democratizar las voces, señala Couldry (2010), implica dos caras, inseparables, de un mismo proceso: hablar y escuchar. Atender solo a una de las caras (la correspondiente al hablar) promueve un escenario donde aparentemente existen muchas voces que en realidad siguen siendo no-escuchadas en su plenitud. O, peor: estigmatizadas o banalizadas. Incluso se corre el peligro, paradójico, por cierto, de celebrar la aparición de voces como formando parte de un multiculturalismo que no es más que una fachada. De hecho, como se expuso más arriba, a pesar de la hiper-visibilización de actores que expresan la diferencia cultural registrada en la Argentina en las últimas décadas, lo que se observa concretamente es que esa visibilización está mediada por encuadres que oscurecen la expresión de la plenitud de experien-

16 Couldry entiende por “voz” necesariamente un valor de segundo orden encarnado en el doble proceso de hablar y de escuchar, que implica el mutuo reconocimiento de cada uno de los seres humanos como agentes reflexivos con derecho a formar parte de la historia común. Para ampliar ver Couldry (2006, 2010).

17 El trabajo de Hall, que es originalmente de 1992, fue traducido y publicado como Hall, Stuart: “¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?”, en Hall (2014).

cias socio-culturales y políticas. Couldry sostiene, precisamente, que una verdadera política de voces exige que el “hablar la propia voz” sea colocada en extensiva articulación con una política de “escuchar todas las voces” porque, de otro modo, la aparición de “voces” en el espacio público se presenta como un conjunto de “ruidos” desordenados.

El argumento de Couldry (2010) parte de entender que escuchar, en términos de la política de las voces, implica más que la obviedad de un acto “biológico” humano: abarca, y requiere, necesariamente, un gesto contundente de reconocimiento social. Esto implica que, para una auténtica política inclusiva de las voces, escuchar no solo es atender a lo que otros tienen para decir, sino articular sus historias con otras para otorgar entidad plena a la experiencia humana en su conjunto. La apuesta es a reivindicar públicamente la capacidad de todas las personas de dar cuenta de sus vidas, por lo cual tomar la voz será siempre un proceso incompleto y hasta contradictorio, si no se acompaña de políticas públicas de reconocimiento social. Por eso mismo, un auténtico diálogo democrático implica el pleno reconocimiento de todos los seres humanos que forman parte de la historia común y de sus experiencias, sus valores, sus modos de vida sesgados por la clase, el género, la etnia, la residencia geográfica, la identidad de género, la orientación sexual, las credenciales educativas, que deben ser reconocidos en su plenitud vital. El derecho a la comunicación no debería reducirse al acceso: debería ejercitarse en la toma de la palabra y en la escucha profunda como elementos inseparables.

Si para los sujetos subalternos/subalternizados atravesar el *régimen de visualidad mediática* implica contar con recursos (propios o colaborativos) para enfrentar estratégicamente los modos particulares de una mediación cultural que, por su propia lógica, refuerza la disimetría social, el reconocimiento pleno (social, político, económico, cultural) también requiere de políticas por parte de las agencias estatales para administrar y distribuir los medios para paliar la desigualdad. De otro modo, lo que se pone en riesgo no es ni más ni menos que la toma de decisiones relevantes para el ejercicio ciuda-

dano. La situación comunicacional que conlleva la operación enunciativa presente en los centrismos, oculta una posición que detenta mayor poder para participar activamente en la disputa por (el mantenimiento de) la hegemonía. Y así se dimensiona un punto central sobre el modo en que se negocia la relación entre los grupos, porque la comunicación no sólo permite el diálogo, sino que además expresa públicamente, pone blanco sobre negro, las relaciones entre las fuerzas desiguales de las que cada grupo dispone para hacer prevalecer su posición. El propio diálogo representa el límite de una frontera móvil entre sujetos con diversos grados de poder, y señala por eso un concepto relativo al lugar desde el cual cada grupo puede acreditarse como portador legítimo de una voz pública, como interlocutor válido. ¿Cómo se representa al otro desde unas empresas de medios cada vez menos reguladas por el estado? ¿Estamos ante sujetos “sin voz”, o ante poderosos “sin oídos”?

En el contexto del avance neoliberal en la región y de un posperiodismo que “parece licuar los viejos valores del periodismo y de la libertad de prensa como promotora del desarrollo y el debate de y en la opinión pública” (Ford, 1999:107), una mirada antropológica sobre los medios¹⁸ posee, además de un relevante potencial analítico, implicancias político-culturales. Derivada de la cuestión de la inmutabilidad de la posición enunciativa, emerge una línea de reflexión crucial relacionada con la pregunta por la calidad y veracidad de la información de la que dispone la ciudadanía para la toma de decisiones. De este modo, se combina un creciente empobrecimiento de la información con una cada vez más alta concentración de empresas de medios de comunicación (masiva y digital) en pocas manos, sumado a la profusión de oligopolios mediáticos. La tendencia hacia la convergencia digital de las telecomunicaciones sobre la que los empresarios están apostando, amparados por la ambigüedad y debilidad de los marcos regulatorios estatales, se torna imparabile. Y, como es

18 Para ampliar ver Caggiano *et al.* (2008).

por todos conocidos, la utilización de las redes sociales no solo por grupos asociados a partidos políticos, sino también por parte de los propios periodistas y empresas de medios, produce una sinergia entre estos últimos y el poder que no hace más que reclasificar, de maneras que es preciso continuar indagando, las relaciones entre la comunicación y la ciudadanía. En este sentido, si bien el uso y consumo de la comunicación digital implica la aparición de intersticios por donde cierta información “alternativa” puede circular y la presencia de una multiplicidad de voces circulando por estos nuevos medios, la expansión exponencial de las tecnologías por sí sola no garantiza que las posiciones enunciativas se vean alteradas. A pesar del uso que los ciudadanos de a pie realizan de las mismas, el cual puede atenuar un poco las relaciones de poder, la persistencia de las modalidades de enunciación produce que muchas veces los usuarios compartan las visiones dominantes. La asimetría del poder en la administración de estos recursos tecnológicos es no solo material sino también simbólica e impacta fuertemente en los procesos ciudadanos de toma de decisiones.

Una perspectiva tecnocéntrica argumentaría que el problema asociado a las –ya no tan– nuevas tecnologías es la desigualdad de acceso al equipamiento, cuya reversión solucionaría el tema. No obstante, todo ello resulta en una significativa desigualdad distributiva –tanto en términos económicos como de derechos y de acceso– de la información socialmente relevante y necesaria para intervenir en deliberaciones públicas. Y la pregunta se mantiene dramáticamente en pie: ¿con qué herramientas cuentan los ciudadanos para la toma de decisiones? ¿Y de qué modo pueden decidir cuando la información es procesada desde un lugar de enunciación ligada a posiciones de legitimidad y poder? ¿Cómo tramitan esa información quienes son deslegitimados en su propia experiencia vital y, por lo tanto, difícilmente sean considerados interlocutores válidos? Y es que, siguiendo a Aníbal Ford (1999), la desigualdad distributiva de la información relevante para la toma de decisiones impacta en temas directamente relacionados tanto con el desarrollo social y productivo como con

el bienestar ciudadano. Entre otros tópicos, pueden enumerarse, a modo de ejemplo, la relación del extractivismo con el medio ambiente; la instalación de centrales nucleares o sitios de minería a cielo abierto; las implicancias de asilo a los refugiados y/o exiliados y su inserción en la vida económica y social de los países; la legalización e instrumentalización del aborto seguro y gratuito; la intervención de organismos financieros en economías locales; el rol de los aparatos represivos en la sociedad; la ampliación de derechos de las disidencias sexo-genéricas; la incidencia de conflictos bélicos en otras partes del mundo, entre otros muchísimos temas sobre los que la ciudadanía cada vez cuenta con menos información, o esta es más opaca.

En ese sentido, Ford (1999) se pregunta: ¿cómo se informa la ciudadanía sobre lo que pasa en el país y en el mundo? ¿Cómo se construyen las agendas de discusión? ¿Existe una agenda global? ¿O se trata, más bien, de problemas globales con discusiones diferentes? ¿Cómo se distribuye y se jerarquiza la información socialmente necesaria para los procesos de decisión económica y política? En esta disputa, como ya se mencionó, los medios de comunicación son actores que, en escenarios como los actuales, cuentan con el privilegio de establecer los sentidos de la hegemonía cultural, la cual traza sus líneas de fuerza (siempre provisorias) en modalidades de reproducción del sentido común al que, como un eco, lo van replicando.

Marcar la “diferencia” nos conduce, simbólicamente, a cerrar rangos (...) a estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la “diferencia” y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural¹⁹. (Hall, 2014:462)

19 En cursiva en el original.

Podría decirse que, sin ser en extremo conscientes de estas operaciones, los agentes mediáticos marcan fronteras simbólicas que terminan resultando centrales a la vida social y cultural. Y lo cierto es que estas fronteras simbólicas van creando etiquetas (Becker, 2009) que difícilmente puedan ser rastreadas hasta su origen porque, ¿dónde comienza el etiquetado? ¿En los medios, en el Estado, en la vida cotidiana? Se trata, en verdad, de una sinergia entre varias dimensiones. Y, como corolario, el enunciador mediático muchas veces reproduce ese “mapa”, inclusive, de modos exagerados, al borde del grotesco. Lo cierto es que este régimen de visualidad forma parte activa de un sistema de medios hiperconcentrado, hipercomercializado e indiferente del interés público.

Por supuesto que estos análisis deben complementarse con los desarrollos de la Economía Política de la Comunicación. Un diálogo prometedor que requiere aún de mayores esfuerzos atendiendo a la necesidad de prestar atención a los condicionantes económicos presentes en las dimensiones culturales²⁰. Como señalan Armand Mattelart y Michèle Mattelart (1987), en la imbricación entre esas dimensiones se construye la *configuración cultural comunicacional* que regula socialmente la circulación tecnologizada de los sentidos sociales. No obstante, señalan que el énfasis en la regulación tecnologizada de esa circulación no implica orientar el análisis hacia un “denuncismo” propio de otros contextos sociopolíticos, ni tampoco hacia una descripción “desnuda” y árida de las dinámicas de gestión política. Porque si entendemos a la dimensión política como una articulación complejamente

20 En ese sentido, Armand Mattelart (2011) enfatiza en la necesidad de reconciliar la tradición culturalista de los Estudios Culturales con la Economía Política de la Comunicación, preocupada esta última por el giro “textualista” que, considera, han adquirido los primeros. Contemplamos entonces la necesidad de fortalecer el diálogo entre estas vertientes a las que considero esferas indisociables. Los esfuerzos por conciliar ambas vertientes, aunque loables, parecen ser horadados por los vertiginosos cambios institucionales y políticos de la Argentina donde la agenda sobre el Derecho a la Comunicación de los ciudadanos ha tenido éxitos, académica y políticamente, pobres y relativos. De hecho, solo pocas excepciones interrogan ese vínculo en su núcleo, es decir, como punto de anclaje nodal de una específica relación entre cultura, política y economía históricamente determinada.

constitutiva de la cultura (Hall, 2014; Grossberg, 2012; Richard, 2010; entre otros), es necesario reparar en que el contexto de un avance neoliberal en la región va acompañado de un *posperiodismo* (Ford, 1999) que “reclasifica las relaciones entre la comunicación y la ciudadanía” (Ford, 1994:221), lo cual nos alerta sobre la pregunta -instalada por Ford hace décadas- por la calidad y veracidad de la información de la que dispone la ciudadanía para la toma de decisiones.

Conclusiones. Dialogar sobre lo común

Como afirmara tempranamente Hall (1984), el discurso mediático está atravesado por una doble dimensión: por un lado, es uno de los escenarios donde el sentido común se pone en circulación y, por el otro, constituye uno de los lugares sociales y políticos de aquellos que administran esa puesta en circulación. La situación comunicacional que conlleva esta operación oculta una posición que detenta mayor poder para participar activamente en la disputa por (el mantenimiento de) la hegemonía, que implica un proceso de revalidación permanente, desde la producción simbólica, de las condiciones disimétricas del orden social. La incorporación de las dimensiones socioculturales al análisis sobre la legitimación sociocultural de las disimetrías sociales ha contribuido a otorgarle nueva relevancia a los estudios sobre la(s) desigualdad(es) dentro de las Ciencias Sociales²¹. Porque si bien la desigualdad posee una base material que la organiza, es también una construcción colectiva que opera en el encuentro entre la vida cotidiana y los circuitos de producción discursiva. Esta problemática habilita a (re)pensar los vínculos entre las condiciones en que se concretizan las formas de organización simbólica de una sociedad, y los

21 Esta perspectiva multidimensional atiende al carácter socialmente productivo del proceso de legitimación de la desigualdad, sujeto a “convenciones culturales, marcos institucionales y relaciones de poder” (Reygadas, 2008:68), sin desestimar las condiciones estructurales ni el marco económico que la sustenta.

marcos cognitivos dentro de los cuales se desenvuelve la experiencia social y sus modos de relacionamiento, vinculando el sentido común, las representaciones mediáticas de la diferencia y los estudios socio-culturales sobre la persistencia de la(s) desigualdad(es). Estos estudios transdisciplinarios cobran una importancia fundamental para las actuales coyunturas latinoamericanas en las cuales se torna cada vez más evidente el carácter de actores político-económicos de peso pleno de los grandes conglomerados de medios.

A tono con una concepción humana de la comunicación es necesario recalcar, sin embargo, que la ciudadanía no se constituye solo a partir de lo que dicen los medios, sean estos masivos o reticulares; que las agendas “macro” se disputan también en la calle, en las manifestaciones, en las instituciones, en la vida cotidiana y en las propias acciones del estado y su comunicación. No obstante, y aun así, estas acciones requieren de calidad y veracidad en relación con la puesta en circulación y procesamiento de los sentidos sociales. Lo que está en el centro de la cuestión son las implicancias en los dispositivos de la democracia y en la formación de la ciudadanía porque los medios proporcionan recursos para formular juicios en el mundo cotidiano de los sujetos poniendo en circulación tópicos y narrativas peculiares, aportando discursos, textos e imágenes de la experiencia de la diferencia, y alimentando entonces el diálogo que necesariamente se requiere para la comunicación pública. Estas representaciones, producidas desde una persistente y determinada posición enunciativa, destilan elementos de las diferencias históricas sedimentadas socialmente (Grimson, 2011), y en el procesamiento efectivo de esas diferencias se enmascaran y naturalizan las jerarquías y desigualdades sociales. Por eso, el problema de la información socialmente relevante para la toma de decisiones abre un interrogante que excede el marco puntual de cualquier investigación: ¿cómo entender los modos en que los sujetos tramitan, experimentan y dan forma a las prácticas democráticas en las nuevas sociedades mediatizadas? ¿Cuál es específicamente la actividad de los ciudadanos en relación con los

discursos mediáticos? ¿En qué medida, más allá de lo opinable desde un punto de vista ético, los medios contribuyen al procesamiento de las prácticas democráticas?

Estos apuntes pretenden contribuir a reflexionar sobre la relación entre comunicación y democracia. Y democracia no en el sentido de especulación teórica sobre qué sería o qué no sería, sino en el sentido en que la democracia, efectivamente, impacta en las vidas de las personas, en sus proyectos, en sus oportunidades de hablar y de ser escuchados, en sus deseos y la imposibilidad de conquistarlos. Porque la comunicación es democrática o no lo es. Y esto, fundamentalmente, porque por definición incluye al otro; es dialógica, incorpora al interlocutor, se compromete con la escucha y lo reconoce en su plenitud y no puede pensarse por fuera del proceso de reconocimiento del otro con el cual se convive. Tanto en la política como en la cultura, el motor es la diferencia, y es en la comunicación donde se ponen en juego las opiniones que una sociedad posee sobre sí misma y sobre sus otros y donde estas opiniones dialogan para elaborar lo común. Ni en los medios de comunicación ni en los artefactos en sí mismos, sino en una dimensión cultural que atraviesa instituciones, vida cotidiana y ámbitos diversos.

Comunicar implica poner en común. Por eso es necesario dialogar sobre lo diverso y reflexionar sobre los diferentes modos de la experiencia universal de vivir en sociedad. De hecho, no hay posibilidad de comunicación si no hay algo en común pero tampoco habría nada que comunicar si no hubiera diferencias. No hay democracia posible sin diferencia; solo existe entre sujetos diferentes que, sin embargo, comparten un estatuto similar: el de la igualdad en la ciudadanía. Ser *iguales* no equivale a ser *lo mismo*. Lo primero implica una base igualitaria de derechos y deberes, lo segundo sólo expresa indiferenciación. Por eso, escuchar voces diferentes entre iguales ayuda a pensar, corregir errores, señalar caminos hacia lo común, movilizar certezas, desestabilizar “verdades” adquiridas, prevenir contra los totalitarismos de cualquier signo. La alteridad interroga la relatividad de la propia experiencia, y, como resultado de esa interrogación, se

visibiliza la diferencia y se habilita el diálogo democrático. Es una moneda de dos caras, indivisible, donde el sentido solo se produce al reconocer la diferencia, establecer una interlocución, de ida y vuelta. De otro modo, no hay diálogo, solo monólogo. Por ende, alteridad, mismidad y diferencia son categorías que permiten la comunicabilidad y la puesta en común de la diversidad de la experiencia humana. Y sin reconocimiento pleno de la diferencia, no hay posibilidad de encuentro. Los discursos públicos proveen marcos que encuadran la producción cotidiana de significados y orientan la regulación de las relaciones sociales, alimentando el diálogo que necesariamente se requiere para la democracia. La comunicación, en este sentido, permite la puesta en común de la diversidad de la experiencia humana porque en el proceso mismo se inscriben, casi naturalizadas, las nociones de la diferencia, la alteridad y la mismidad, categorías que permiten discernir y reelaborar la diversidad constitutiva de la experiencia humana y social. La comunicación no sólo permite el diálogo, sino que, además, expresa públicamente las relaciones de fuerza y la eventual posibilidad de dar batallas simbólicas. Y, en ese sentido, el propio diálogo pone en escena, también, las fronteras que los sujetos deben franquear para poder acreditarse como interlocutor legítimo, portador de una voz pública con peso pleno. O no. Y por qué.

Sólo el diálogo de iguales entre personas diferentes permitirá que la sociedad encuentre la polifonía armónica necesaria para elaborar lo común y decidir sobre su destino. Ese es el camino de la política.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Broz, *et al.* (2014). “¿Qué es lo trans en la cultura popular trans?”, *Papeles de Trabajo, En memoria de Stuart Hall*, (14).
- Appadurai, Arjun. (2011). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México: Trilce-FCE.

- Arancibia, Víctor y Cebrelli, Alejandra (2010). “Visibilidad y representaciones de los aborígenes de San Martín del Tabacal. Palabras (entre)cruzadas e imágenes (des)encajadas”, en II Congreso de Redcom. Universidad Nacional de Cuyo.
- Becker, Howard (1974). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benveniste, Émile (1974). *Problemas de lingüística general I y II*. México: Siglo XXI.
- Caggiano, Sergio *et al.* (2008). “As mídias em múltiplas perspectivas”, en *Ilha*, 10 (2), pp. 11-16
- Couldry, Nick (2006). “Culture and citizenship. The missing link?”, *European Journal of Cultural Studies*, 9(3), pp. 321-339.
- ____ (2010). *Why Voice Matters. Culture and Politics after Neoliberalism*. Londres: Sage.
- Delfino, Silvia (1998). “Desigualdad y diferencia: retóricas de identidad en la crítica de la cultura”, *Doxa*, (18), pp. 28-44.
- Ford, Aníbal (1994). *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ____ (1999). *La marca de la bestia*. Buenos Aires: Norma.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence (2012). *Estudios Culturales en Tiempo Futuro*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hall, Stuart (1984). “Notas sobre la deconstrucción de lo popular” (93-109), en Ralph Samuels (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica, pp. 93-109.
- ____ (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores.
- Luchessi, Lila y Rodríguez, María Graciela (2007). “Espacio y representaciones de la cultura, la política y los medios de comunicación”, en Lila Luchessi y María Graciela Rodríguez (comps.), *Fronteras globales. Cultura, política y medios de comunicación*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 9-25.

- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Mastrini, Guillermo (comp.) (2005). *Mucho ruido y pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía.
- Mastronardi, Bárbara (2016). *Los bordes de la desigualdad. Representaciones de los jóvenes en relación a la pobreza y la violencia en la prensa gráfica argentina entre 2004-2014*. Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires.
- Mastronardi, Bárbara *et al.* (2002). “Mirá quién habla. Medios de comunicación, sujetos y territorios”, *Políticas sociales*, 5, pp. 26-36.
- Mattelart, Armand (2011). “Estudiar comportamientos, consumos, hábitos y prácticas culturales”, en Luis Albornoz (comp.), *Poder, medios, cultura: una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós, pp. 157-176.
- Mattelart, Armand y Mattelart, Michele (1987). *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. Madrid: Fundesco.
- Meyer, Adriana (2017). “Parte de la persecución mediática y judicial”, *Página|12*, 8 de octubre [<https://www.pagina12.com.ar/67797-parte-de-la-persecucion-mediatica-y-judicial>], fecha de consulta: 8 de octubre de 2017.
- Ortner, Sherry (2016). *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. San Martín: Unsam-Edita.
- Reguillo, Rossana (2002). “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”, *Anàlisi*, (29), pp. 63-79.
- ____ (2008). *Políticas de la (In) visibilidad. La construcción social de la diferencia*, Diploma superior en educación, imágenes y medios, Buenos Aires: FLACSO.
- Reygadas, Luis (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. México: Anthropos.
- Richard, Nelly (2010). “Desde Lima: una conversación (inconclusa) sobre Estudios Culturales”, en Nelly Richard (ed.), *En torno a los*

- estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Santiago de Chile: ARCIS/CLACSO, pp. 143-182.
- Rodríguez, María Graciela (2008). “La pisada, la huella y el pie”, en Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez (comp.), *Resistencias y mediaciones. La cultura popular en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, pp. 307-335.
- ____ (2022). *El lado oscuro de la hegemonía (en los medios)*. Buenos Aires: Gorla.
- Said, Edward y Williams, Raymond (1997). “Apéndice. Medios de comunicación, márgenes y modernidad”, en Raymond Williams, *La política del modernismo*. Buenos Aires: Manantial, pp. 217-239.
- Segato, Rita Laura (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segura, Ramiro (2006). “Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico”, *Cuadernos del IDES*, (9), pp. 1-24.
- Settanni, Sebastián (2013). “Sexualidades politizadas y medios de comunicación: la Marcha del Orgullo LGBT de Buenos Aires”, *Avatares*, (3).
- ____ (2014). *La plaza está de fiesta. Sociabilidad, política y medios de comunicación en ocasión de la Marcha del Orgullo LGBT 2008-2009*. Tesis de Maestría, IDAES.
- Settanni, Sebastián y Rodríguez, María Graciela (coords.) (2019). *Escenas interrumpidas. Espacio público y medios de comunicación*. Buenos Aires: Gorla.
- Tapia Zemko, Silvia (2019). “Un amor (homosexual) de telenovela”, en Sebastián Settani y María G. Rodríguez (coords.), *Escenas interrumpidas. Espacio público y medios de comunicación*. Buenos Aires: Gorla, pp. 201-233.
- Todorov, Tzvetan (2009). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.

- Vaggione, Juan Marco (2012). “Prólogo”, en Daniel Jones, Carlos Figari y Sara Barrón López (coord.). *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina*. Buenos Aires: Biblios.
- Vázquez *et al.* (2022). “Estamos en el aire, ¿salimos mejores? Subalternidad, territorio y medios durante la pandemia”, *Voces en el Fénix*, (86), pp. 76-83.
- Vázquez, Mauro (2010). *El olor, la villa y la cultura. Representaciones inmigrantes regionales en la Argentina*. Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires.
- Verón, Eliseo (1987). *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.

DE LA INDUSTRIA CULTURAL AL ENJAMBRE DIGITAL

Pensar la comunicación en la contemporaneidad

Victor Lenarduzzi

Puntos de partida

Yo definiría Internet no como el paraíso sino más bien como el infierno o, si se quiere, como el infierno y el paraíso juntos.

Boris Groys

En las primeras décadas del siglo XXI se consolidaron tendencias que dan cuenta de profundas transformaciones de la comunicación y la cultura, pero también -en un sentido más vasto- de la economía y la política. Algunas son más recientes, otras pueden inscribirse en trayectorias de mayor alcance, ya que se configuraron a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Resulta una obviedad decir que asistimos a profundos cambios de época que están estrechamente vinculados al lugar que la comunicación, la información, la conectividad

y la virtualización adquieren para la vida colectiva. El contexto de la crisis sanitaria mundial debido a la pandemia del COVID-19 potenció fuertemente algunos efectos de la “mediatización” del mundo actual, cuyos alcances dieron lugar a diferentes conjeturas. También ese marco puso un renovado interés en la “presencia física”, el contacto con otros y la materialidad de los cuerpos, ya que la realización de la promesa de la técnica -sea descrita como digitalización de la experiencia o como virtualización de la praxis vital- no parece ser el mejor destino deseable (luego de la distancia, el encierro y las limitaciones). Con todo, este “shock de virtualización” (Costa, 2021) sumado a los confinamientos y al aplanamiento de la experiencia, con el tiempo, “podría revelarse como una experimentación temprana con una nueva forma de vida” (Berardi, 2022:24).

La experiencia reciente terminó promoviendo una especie de “*screened existence*”¹ que Eduardo Subirats advirtió antes de su gran despliegue actual, aunque leyéndolo parece escrito hace unos momentos:

Pantallas nos informan; pantallas nos ponen en contacto con el mundo; pantallas nos vigilan; pantallas formulan nuestros deseos y extienden nuestros sentidos; pantallas registran, reproducen, crean; pantallas nos sitian; pantallas trazan las señas de nuestra identidad subjetiva y nuestro inconsciente colectivo; pantallas dan cuenta de nuestra felicidad y nuestra desesperación... Todo, desde nuestros sueños hasta las grandes decisiones que afectan el porvenir de la humanidad parece haberse convertido en un prodigioso *efecto de pantalla*.² (Subirats, 2001:7).

1 La idea de “*screened existence*”, propuesta por Subirats en un ensayo con ese mismo nombre, me parece muy lograda en su capacidad de condensar rasgos predominantes de la experiencia contemporánea. Traducirla al español -como “existencia apantallada” por ejemplo- no logra preservar lo que expresa esa síntesis en lengua inglesa (razón por la cual quizá el autor español eligió el inglés) y según las regiones de uso de la lengua española tiene connotaciones muy diferentes a las que se vincula el ensayo. Tal vez podría pensarse como “existencia en la pantalla” o “existencia proyectada”.

2 El subrayado es nuestro.

Efectivamente, la ubicuidad de las pantallas en la vida cotidiana hace que se vuelvan una cuestión clave sobre la cual construir miradas teóricas e históricas (Manovich, 2005; Biselli, 2011)³. Sandra Valdetarro (2015) observa cómo el dispositivo pantalla problematiza los abordajes sobre la comunicación contemporánea no sólo a nivel de los fenómenos y la experiencia (que podrían describirse como cambios del *sensorium*), sino en lo que esta reconfiguración produce a nivel de las teorías y metodologías que también se ven interrogadas por la mediación (sin olvidar que hay intelectuales devenidos *influencers*).

¿Cómo abordar estas “nuevas” configuraciones? ¿Qué repertorio de saberes resulta pertinente para hacerlo? ¿Se trata de un corte, de algo así como un antes y un después de la historia? ¿Qué hay de continuidad y discontinuidad respecto de las realidades que constituyeron a las formas conocidas de comunicación de masas? Seguramente los saberes clásicos no pueden dar cuenta de todo de lo que sucede en la actualidad, pero -a la vez- no podemos abandonar del todo esas tradiciones, ya que allí encontramos inspiración para seguir investigando sobre los fenómenos comunicacionales. Además, no es sencillo sostener que alguna pregunta se esté formulando por primera vez (en medio del vacío). Al respecto, es sugerente la siguiente observación de Carlos Scolari: “en cierta manera podría decirse que *estamos condenados a releer todas las teorías de la comunicación de masas desde lo digital*” (2008:155). Y así como parece ineludible sostener un diálogo entre clásicos y contemporáneos, también resulta pertinente agregar que hoy ya no nos encontramos frente a “grandes teorías” sino a repertorios de saberes teóricos (que no aspiran a la completitud).

Resulta clave asumir que internet y las redes sociales digitales -pero también otras formas de intervención técnica sobre la existencia como la inteligencia artificial y el *big data* (Meyer-Schönberger y Cukier, 2013; Sosa Escudero, 2019)- dieron y dan lugar a transforma-

3 Tanto en el libro de Manovich como en el artículo de Biselli se apuesta al trazado de una genealogía de la “pantalla”, cada uno con énfasis y particularidades que aportan a indagar sobre el problema.

ciones y discusiones en torno a lo cultural/simbólico y sobre formas muy elementales de organización de la vida colectiva e individual. Esto condujo a revisar y repensar las miradas sobre las “tecnologías infocomunicacionales”, es decir, a encarar un “proceso auto-reflexivo” que -entre otras cosas- apunta a reformular las fronteras de una tradición centrada en los *mass media*. Sin embargo, “este proceso auto-reflexivo no implica descartar conceptos y enfoques ya existentes para reemplazarlos por nuevos, sino más bien se trata de reconstruir y complejizar la mirada comunicológica a partir de la convergencia de saberes desarrollados en otras disciplinas” (Andrés, 2021:69). Esto incluye una reactivación de las ideas, ponerlas de nuevo a trabajar, abrirlas y, a la vez, comprender que seguramente están habitadas por pistas que podemos comprender hoy, no antes.

Así, por ejemplo, en los años 1940 Horkheimer y Adorno (1971) -en su formulación del concepto de industria cultural- planteaban no la oposición sino la continuidad entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio y el modo en que ambos se articulaban. Horkheimer también señalaba en un texto de 1941 que “el llamado entretenimiento... no es otra cosa que un medio de entrenamiento” (1973:136). Resulta significativo observar la deriva de esa configuración ya que según Paolo Virno “en la industria cultural, aún en la que analizan Benjamin y Adorno, se puede vislumbrar el preanuncio de un modo de producir que luego, con el postfordismo, se generaliza y asume el rango de *canon*” (2003:55). Es decir, la industria cultural ha sido -en gran medida- la formadora y entrenadora de los nuevos trabajadores cognitivos que hoy, antes que fuerza física, deben desplegar competencias comunicativas e intelectuales (desde la redacción de textos hasta la edición de videos, pasando por la fotografía y el intercambio colaborativo de saberes). Así, el modelo de la industria cultural parece inspirar como patrón a todos los sectores. En un sentido parecido interpreta Virno los planteos de Debord y el situacionismo en torno al espectáculo.

La ubicuidad de los sistemas de comunicación en la contemporaneidad implica repensar su lugar en la estructuración de lo social.

Si bien hace ya tiempo que nos hemos alejado de una visión superestructural de la cultura, puede resultar útil evocar la metáfora base/superestructura para representarnos por qué la comunicación se nos presenta como un proceso “básico”. Tomemos el diagnóstico que formularon Hardt y Negri en *Imperio* –libro de gran repercusión publicado en el año 2000– respecto del ocaso del estado y la soberanía moderna y el tránsito del capitalismo a una globalización económica y cultural (irreversible, dicen los autores). Esta nueva época se diferencia del imperialismo tradicional, ya que el imperio (que se mantiene, pero de otro modo) no establece un poder central y fronteras fijas, sino que es “descentrado y desterritorializador” (Hardt y Negri, 2012:15). Se trata de una transformación global que obliga a redefinir los términos que permiten describir la situación:

La comunicación ha llegado a ser el elemento central que establece las relaciones de producción, que guía el desarrollo capitalista y que transforma además las fuerzas productivas. Esta dinámica produce una situación extremadamente abierta: aquí el lugar centralizado del poder debe enfrentarse con el poder de las subjetividades productivas, el poder de todos aquellos que contribuyen a la producción interactiva de comunicación. Aquí, en este ámbito circulante de la dominación imperial sobre las nuevas formas de producción, la comunicación se disemina del modo más amplio en formas capilares. (Hardt y Negri, 2012:534)

Son variadas las conceptualizaciones que tratan de captar y describir los procesos en curso: “era de la información” (Castells, 1999), “tecnocultura” (Subirats, 2001), “sociedad de la información” (Beceerra, 2004; Mattelart, 2010), “cibercultura” (Lévy, 2007), “idade mídia” (Rubim, 2000), “cultura ram” (Brea, 2007), “cultura de la conectividad” (Van Djick, 2016), “tecnoceno” (Costa, 2021), “semicapitalismo” (Berardi, 2017), “tecnofeudalismo” (Durand, 2021), “capitalismo de pla-

taformas” (Snircek, 2018), “tecnolibertarismo” (Sadin, 2018) y otras. Varios de estos planteos fueron formulados en contextos que no tienen el sabor de la inmediatez y actualidad que muchas veces tienen las innovaciones técnicas, pero esa circunstancia no les quita pertinencia.

En lo que respecta a las ideas más estrictamente comunicacionales se suele hacer una caracterización en términos de tránsito de la cultura masiva a la digital, por ejemplo. En el seno de un amplio contexto, esto plantea la necesidad de pensar las relaciones entre arte e internet, los modos de hacer periodismo en la actualidad, las transformaciones de la experiencia del público, el lugar de las redes en la conversación política, las relaciones interpersonales mediatizadas, etc. Más allá del discurso que presenta siempre a la técnica como novedad y que la misma sólo produce innovaciones, estas temáticas tienen muchos antecedentes previos. De ahí que también sea necesario problematizar el “efecto de novedad constante” que no solo se verifica en el mundo mediático sino también en las discusiones en las ciencias sociales y el campo de la comunicación (Fernández, 2021:165 y ss.).

Diversos abordajes plantean que la humanidad está atravesando una profunda mutación que ha dado lugar incluso a una “desantropomorfización” de la comunicación, es decir, surge la pregunta acerca de si la comunicación es algo exclusivamente humano (Rodríguez, 2019). También hay planteos muy originales que -desde una “geología de los medios”- interrogan las dimensiones más profundas de la materialidad de lo medial (la de los recursos naturales -los minerales, por ejemplo- que sostienen todo nuestro mundo interconectado). Citemos a uno de sus referentes, Jussi Parikka:

La información se alimenta del medioambiente tanto a través de la geología como de la demanda de energía. Es como si los elementos naturales del aire, el agua, el fuego (y el enfriamiento) y la tierra fueran instrumentalizados en cuanto parte de los aspectos ambientales de la información. La extracción de información no es sólo una cues-

tión de las grandes bases de datos metafóricas de las redes sociales. (2021:56)

Tenemos aquí un abordaje que reintroduce aquello que suele estar negado o al menos se esquivo (sobre todo cuando la tecnología se nos aparece como algo limpio, sin residuos). La idea de un “tiempo profundo de los medios” (Zielinski, 2011) pone en un lugar relativizado a las “superficies discursivas” de Twitter o TikTok, ya que vincula lo medial con la historia de la Tierra y el largo alcance.

Lo cierto es que habitamos un entorno fuertemente tecnificado. Siguiendo a Scott Lash (2005) es posible postular la instalación de “formas tecnológicas de vida” que consisten en complejos entrelazamientos de formas socio-culturales y sistemas tecnológicos, en los cuales este segundo componente se vuelve cada vez más básico para la experiencia colectiva ya que viabiliza desde las transacciones financieras hasta el entretenimiento, pasando por las relaciones laborales.

En las formas tecnológicas de vida comprendemos el mundo por medio de sistemas tecnológicos. Como creadores de sentido, actuamos menos como *cyborgs* y más como interfaces de humanos y máquinas: conjunciones de sistemas orgánicos y tecnológicos. (...). En mi condición de interfaz orgánico-tecnológica, digo: «No puedo funcionar sin mi teléfono móvil inalámbrico. No puedo vivir sin laptop, videocámara digital, fax, automóvil» (Lash, 2005:42).

Flavia Costa (2021) -siguiendo esta conceptualización- propone denominarlas “formas infotecnológicas de vida” ya que la dimensión técnica estaría presente desde largo tiempo y sería lo “informativo” lo que introduce la discontinuidad que permite detectar una mutación. Con todo, es evidente que asistimos a una transformación de conjunto que también se manifiesta en espacios tan elementales como las rela-

ciones afectivas, la sexualidad, la intimidad y la subjetividad (Sibilia, 2008; Mundo, 2017; Cabello, 2018; Samela, 2018, Dessal, 2019).

Lo “nuevo” de los medios

La expansión de formas de comunicación mediadas por tecnologías digitales -que atraviesan y afectan la vida cotidiana de manera profunda- puso sobre la mesa la necesidad de revisar teórica e históricamente las relaciones entre cultura, tecnología y sociedad. Las discusiones han dado lugar a una amplia y variada producción textual que suele recurrir a la noción de “nuevos medios” para caracterizar a los más recientes y diferenciarlos de los medios de comunicación tradicionales (como la prensa, el cine, la radio y la televisión). Entre los referentes podemos mencionar a Manuel Castells que, en un libro que fue clave como *La era de la información*, sostenía que

los nuevos medios de comunicación determinan una audiencia segmentada y diferenciada que, aunque masiva en cuanto a su número, *ya no es de masas en cuanto a la simultaneidad y uniformidad del mensaje que recibe*. Los nuevos medios de comunicación ya no son medios de comunicación de masas en el sentido tradicional de envío de un número limitado de mensajes a una audiencia de masas homogénea. (1999:372)

Según Castells, entre las características de los nuevos medios de comunicación se encuentran la segmentación, la diversificación, la especialización, la descentralización y la personalización, aspectos que pueden observarse en la constitución de los públicos, la construcción de la información, etc. Por su parte, Mario Carlón considera que con la consolidación de internet y sus medios, como también con la proliferación de dispositivos móviles capaces de producir contenidos de ma-

nera sencilla, está “cambiando definitivamente la circulación discursiva que caracterizó a los períodos moderno y posmoderno” (2020:34), verificándose flujos de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba y de tipo horizontal, que dan cuenta de complejos cambios de escala en los procesos comunicativos en el contexto de la sociedad hipermediatizada.

La idea de “nuevos medios” como opuestos a los medios de masas tradicionales -si bien instalada en el sentido común- también necesita ser problematizada. Lev Manovich nos propone un ejercicio muy sencillo: no pensamos que una foto impresa en un libro sea parte de los “nuevos medios” (y sí lo creemos si la vemos en la pantalla del *smartphone*) aun cuando la foto haya sido producida por medios digitales. Lo nuevo y lo viejo, lo viejo en lo nuevo pueden ser más que juegos de palabras. Algo de eso podríamos recuperar en la mirada de Marshall McLuhan (2005) sobre los medios cuando proponía examinar cada artefacto preguntando por lo que mejora, lo que deja obsoleto, lo que recupera, etc. Volviendo al planteo de Manovich: “hoy nos encontramos en medio de una nueva revolución mediática, que supone el desplazamiento de la cultura hacia las formas de producción, distribución y comunicación mediatizadas por el ordenador” (2005:64). Por lo tanto, el proceso no implica sólo a los “nuevos medios”, sino que el conjunto de los medios (también “los viejos”) se ha reconvertido, en lo que puede entenderse como una gigantesca mutación de conjunto en la que la digitalización afecta a grandes áreas de la vida cultural.

El software -dice más tarde Manovich en *El software toma el mando-* se ha convertido en nuestra interfaz con el mundo, con los demás, con nuestra memoria y nuestra imaginación: un lenguaje universal que el mundo emplea para hablar y un motor universal que propulsa el mundo. Lo que representaron la electricidad y el motor de combustión para los primeros años del siglo XX es hoy el software para los primeros años del siglo XXI. (2013:16-17)

En este contexto incluso la habitual noción de medio de comunicación como extensión del ser humano (de sus facultades físicas o psíquicas) se ve problematizada -en tanto se cuestiona su carácter antropocéntrico- ya que en todo caso el humano “encarna un nodo en la red informática”, quizá algo así como un “efecto del medio”: “el ser humano no sería más que un ½ del medio de comunicación” (Mundo, 2017:108).

También es posible darse una vuelta por la historia del arte y la crítica para advertir que la noción de “nuevos medios” es bastante menos nueva que lo que se supone, ya que el cruce entre arte e industria de los medios tiene una larga trayectoria de producción y reflexiones. Desde el uso de la TV en formas estéticas experimentales hasta el videoarte -mucho antes de la aparición del “net.art”- han sido entendidos como “nuevos medios” aunque hoy ya no nos parezcan nuevos (Fricke, 2005; Kozak, 2012; Prada, 2015). Laura Baigorri (2020) traza algunos paralelismos entre “video art” y “net art” (el primero surgido en los años 60, el segundo en los 90, durante el siglo XX) que permite ver la repetición de lugares comunes sobre la novedad, la técnica y los potenciales creativos de los nuevos medios también muy habituales en las caracterizaciones actuales de las redes sociales.

Manuel Castells introdujo la idea de “autocomunicación de masas” para caracterizar los fenómenos de “comunicación interactiva caracterizada por la capacidad de enviar mensajes de muchos a muchos” que sería “de masas” porque “puede llegar a una audiencia global” y “autocomunicación” en tanto “uno mismo genera el mensaje, define los posibles receptores y selecciona mensajes y contenidos” (2012:88). Lo de “auto” en *autocomunicación* es problemático -diría, además, que “no suena bien”- porque fácilmente connota y confunde con diálogo interno, con comunicarse con uno mismo. Con todo, resulta pertinente su observación acerca de la convivencia de esta forma con la tradicional comunicación de masas y la comunicación interpersonal.

Una alternativa es referirse a la *comunicación digital interactiva*, como hace Carlos Scolari (2008) para conceptualizar este asunto. También se refiere a los nuevos medios, a los que caracteriza a partir

de la digitalización, la reticularidad (el intercambio muchos-muchos), la hipertextualidad, la multimedialidad y la interactividad. Pero lo central para el autor no pasa tanto por los nuevos medios sino por las mediaciones o -más específicamente- “*el proceso de hipermediación*” -desplazamiento que sigue la huella dejada por Martín Barbero (1987)-. Con esto no se refiere tanto a un medio, producto u objeto sino “a procesos de intercambio, producción y consumo simbólico que se desarrollan en un entorno caracterizado por una gran cantidad de sujetos, medios y lenguajes interconectados tecnológicamente de manera reticular entre sí” (Scolari, 2008:113-114). Es decir, las hipermediaciones conducen a una indagación acerca de nuevas configuraciones que van “más allá” de los medios tradicionales (esto no hace solo a una cuestión de cantidad) ya que promueven la “textualidad en red”.

La expansión de estos llamados nuevos medios generó diversas expectativas políticas e intelectuales respecto de los potenciales que se podían desplegar. La visión “entusiasta” sobre las tecnologías de información y comunicación como nuevo “amanecer de la democracia” se imaginó una creatividad expandida, mayor participación política directa, la transparencia de las decisiones de gobierno, el acceso al conocimiento, la democratización de la cultura, etc. Henry Jenkins por ejemplo ha sido uno de los referentes de lo que se llamó “cultura de la convergencia”, entendiendo que “la convergencia representa un cambio cultural, toda vez que se anima a los consumidores a buscar nueva información y establecer conexiones entre contenidos mediáticos” y que se complementa con la idea de una “cultura participativa” que “contrasta con nociones más antiguas del espectador mediático pasivo”. (Jenkins, 2008:15). Otra idea que completa el planteo es la de “inteligencia colectiva” que retoma de Pierre Lévy:

ninguno de nosotros puede saberlo todo; cada uno de nosotros sabe algo; y podemos juntar las piezas si compartimos nuestros recursos y combinamos nuestras habilidades. La inteligencia colectiva puede verse como una fuente

alternativa de poder mediático. Estamos aprendiendo a usar ese poder mediante nuestras interacciones cotidianas en el seno de la cultura de la convergencia” (Lévy citado en Jenkins, 2008).

Interesa destacar el manifiesto entusiasmo de Lévy respecto de este constructo como “mito movilizador” de la informática que desplaza del centro a la “inteligencia artificial” (hacer máquinas que superen en inteligencia al hombre) para en su lugar poner a esta forma colectiva de la inteligencia (2007:140).

Este tipo de discursos -que sin duda tienen planteos atractivos- quizá pusieron altas expectativas en las transformaciones que podía producir la interactividad, la colaboración y la “democratización” del saber y la información. Así también circularon las expectativas en torno a una “cultura del uso” y la “remixología” como estrategia de apropiación y utilización de toda la cultura a partir de la “disponibilidad” que habilitaba su digitalización, no sólo por la mayor circulación de los materiales, sino por la traducción de todas las formas culturales a información y datos. Surgida del contexto de los DJ y la música de baile, la “cultura del remix” ya no está acotada a la música y se instala en muchas prácticas y estilos de vida -el arte, la literatura, la moda, el diseño, las aplicaciones web, la alimentación-. De este modo, se entraba en una cultura de la “postproducción” y el “remix” que desplazaba las ideas de originalidad y creación desde la nada por estrategias e intervenciones -incluso cierto activismo artístico-. Se expandía la idea de un hacer con los materiales disponibles en el paisaje simbólico contemporáneo antes que proponerse “lo absolutamente nuevo” (Bourriaud, 2007). Pierre Lévy ha considerado además que cuanto más se desarrolla la “inteligencia colectiva” mejor es la apropiación que se da en grupos e individuos de los cambios técnicos y se producen menos efectos excluyentes (2007:13).

Desde otro lugar, esas expectativas en torno a los potenciales de libertad que portaban los nuevos medios se han visto fuertemente re-

lativizadas. También se han puesto en cuestión los hechos y las verdades (Entel, 2020; Calvo y Aruguete, 2020); en su lugar las “versiones” se amoldarían a diversos imaginarios y expectativas y de ahí que la “posverdad” fuera señalada como una de las palabras de la época. Si los medios tradicionales eran cuestionados por su uniformidad y la falta de oportunidad de los ciudadanos para intervenir y responder, internet y las redes venían a aportar horizontalidad y a sumar más voces. Pero no pasó tanto para que se viera la proliferación de “*fake news*”, rumores maliciosos, datos confusos y refuerzo de prejuicios.

En las culturas actuales las redes digitales se han vuelto omnipresentes, tanto a favor de la conectividad de miles de personas, como del (relativamente fácil) método de intervención, manipulación y control de dichas redes. Por paradójico que parezca, la versatilidad de las conexiones horizontales ha facilitado que información falaz, discriminatoria y trivial se dispersara sin las restricciones que el debate o la búsqueda de mejores argumentos pudiesen moderar. (Santagada, 2019)

Además, en tanto la tecnología no es algo externo a la sociedad que las produce, se ha verificado que el clasismo, el sexismo y el racismo están presentes no solo en los contenidos que se intercambian; también aparecen en la programación de las aplicaciones de citas o el software de reconocimiento facial, para mencionar algunos ejemplos.

Resulta evidente también que la “convergencia” a la que hacíamos referencia no necesariamente desplaza el problema de la “concentración” sino que lo complejiza. (Becerra y Mastrini, 2017) La convergencia se revela como insuficiente cuando se restringe a la cuestión tecnológica (que una misma infraestructura brinde diferentes servicios o que un paquete de servicios funcione en diferentes plataformas) y, en particular, la cuestión del poder se expone cuando se puen-

sa en las zonas de borde o periferia, lo que permitiría introducir una tensión -pensable en términos de “convergencia periférica” (Monje *et al.*, 2021)- al considerar una heterogeneidad de actores que muchas veces son subalternizados. Además, a las desigualdades ya existentes, la era digital agrega otras nuevas.

Si retornamos a Castells, en su conceptualización resulta más precisa y decisiva la manera en que plantea la cuestión de la “sociedad-red”: el autor no considera que las redes sean un fenómeno nuevo (aunque las llamadas “redes sociales” parezcan totalmente novedosas), sino que han operado a lo largo de la historia humana. Pero durante tiempo las formas jerárquicas han predominado porque las redes tenían limitaciones por vencer, condiciones que se verifican en la actualidad dado que existe la tecnología adecuada (comunicación digital basada en la microelectrónica). Es así que, a partir de su adaptabilidad, flexibilidad y capacidad de supervivencia, las redes ofrecen formas organizativas eficientes que desplazan a las estructuras de tipo jerárquico. A su vez, si bien podemos hablar de una sociedad red global (y la globalización se entiende mejor considerando las interacciones entre diferentes redes) esto no significa que esa configuración sea de por sí igualitaria y democrática, ya que también funciona en base a una lógica binaria inclusión-exclusión (Castells, 2012: 49 y ss.). O sea, la problemática del poder no se diluye por el protagonismo de las redes y la crisis de las jerarquías, se transforma.⁴

Esta transformación del poder implica asumir las formas actuales de resistencia y activación. Así, es imprescindible enfatizar que han existido diferentes expresiones de movilización e insurrección que tienen a las redes sociales como espacio de articulación que -de

4 Castells además aporta una más que pertinente caracterización que especifica las formas que adquiere el poder en la contemporaneidad que va más allá de ideas imprecisas tales como el “poder de las redes sociales”, los “potenciales de los nuevos medios” y expresiones equivalentes. Lejos de poner todo en plano de igualdad ingenua, el autor se refiere a: 1-el poder de la red (*network power*) 2-el poder de conectar en red (*networking power*) 3-el poder en red (*networked power*) y 4 -el poder para crear redes (*network-making power*) (Castells, 2012:72 y ss.).

acuerdo con la mirada de Reguillo- posibilitan un “uso disidente” que muchas veces reconfigura los circuitos comunicativos y nos muestra que en las redes no sólo está el capital y la gestión empresarial sino también la posibilidad de aparición en la “escena pública” de “nuevas formas de expresión del malestar colectivo” (Reguillo, 2017:140). Al respecto, recordemos que Castells también ha llamado la atención sobre la importancia de las formas de “contrapoder”, algunas de las cuales se pueden considerar incluso específicas de este “nuevo” ambiente digitalizado en el que distintos movimientos sociales construyen políticamente y llevan adelante acciones colectivas (Sierra Caballero y Gravante, 2016; Laudano, 2019; Contursi y Costanzo, 2021; Calvo y Aruguete, 2020). Castells incluso postuló la idea de “wikirrevolución” en un análisis del derrocamiento del dictador tunecino Zine El Abidine Ben Ali en 2011, durante la llamada “revolución del jazmín”, en la que se volvía visible el potencial de la protesta y movilización enmarcada en un entorno digital (Castells, 2011). Sucede también que en la comunicación que habilitan las redes sociales no pocas veces puede observarse un efecto de “revolución (digital) permanente” que produce mucha autocomplacencia y escasa transformación. Esta situación quizá podría leerse como una reactualizada forma de “disfunción narcotizante” (Lazarsfeld y Merton, 1991). Finalmente, se puede agregar que los abordajes académicos no siempre prestan suficiente atención a que también las formas activación y movilización “en red” se promueven desde “sectores reaccionarios”.

De lo masivo a lo mediático

Los complejos procesos de la modernidad vinculados a la industrialización, la urbanización, la racionalización y la masificación han afectado la vida social en general y dado lugar a la problematización teórica en sus más diversos aspectos. La producción cultural no estuvo fuera de esas transformaciones y -si bien con aspectos heterogéneos

y específicos- se vio atravesada por todo esto. Desde mi punto de vista, el concepto de “industria cultural” (Horkheimer y Adorno, 1971) -con sus alcances y limitaciones- fue en su momento uno de los más logrados para captar dichas transformaciones de la cultura, ya que iluminaba cuestiones vinculadas a las lógicas del poder y la organización que otros conceptos (“cultura de masas” sin ir más lejos) no asumían de manera tan clara. Ahora bien, sea esa u otra caracterización la que prefiramos, lo cierto es que hoy día algo desborda a los marcos teóricos tradicionales.

Si lo observamos desde las teorías de la comunicación, los cambios que estamos caracterizando se han analizado en términos de un *pasaje del concepto de cultura masiva al de cultura mediática*. La investigadora argentina María Cristina Mata había considerado -antes de la más reciente expansión y profundización de las lógicas vinculada a las tecnologías digitales- que ese desplazamiento trata de captar “un nuevo modo en el diseño de las interacciones, una nueva forma de estructuración de las prácticas sociales, marcadas por la existencia de los medios”. En este marco,

es el proceso colectivo de producción de significados a través del cual un orden social se comprende, se comunica, se reproduce y se transforma, el que se ha rediseñado a partir de la existencia de las tecnologías y medios de producción y transmisión de información. (Mata, 1999:85)

Pensado en estos términos, se puede abrir un horizonte que desplace las dicotomías y contraposiciones (viejo/nuevo, masivo/en red) que terminan cancelando la complejidad.

Stig Hjarvard (2016) aporta una distinción entre los conceptos de “mediación” y “mediatización”, siendo el primero el que refiere la esfera de los actos comunicativos en los que intervienen medios, pero en un sentido más acotado, en tanto ese proceso no afecta la manera en que funcionan las instituciones que los ponen en marcha (un polí-

tico que comunica alguna acción a través de un medio, un museo que difunde una actividad o una obra). En cambio, la *mediatización* “se refiere a los cambios estructurales entre diferentes ámbitos culturales y sociales” (Hjarvard, 2016) y trata de comprender cómo la “lógica mediática” termina siendo determinante.

La mediatización presenta pues dos dimensiones importantes: designa un proceso de *transformación* de las *relaciones* entre los medios de comunicación y otros ámbitos culturales y sociales y –por extensión origina *nuevas condiciones* de comunicación e interacción en una sociedad altamente modernizada. (Hjarvard, 2016:239)

Para el autor, la idea de “lógica mediática” (formulada por Altheide y Snow) ocupa un lugar central en la medida que es esa lógica la que reconfigura lo político y lo social y su comprensión implica considerar las dimensiones técnica, estética e institucional que engloba.

En torno a la “mediatización”, Andreas Hepp (2020) considera que sus efectos se perciben en la cotidianidad, ya que los medios “saturan” los más variados aspectos de la vida a la vez que la transforman (cuantitativa y cualitativamente), por lo que se trata de un proceso que excede a los medios. De esta manera, “mediatización”⁵ es un concepto sensibilizador, en el sentido de que indica hacia dónde mirar, aunque no nos diga qué vamos a ver. La digitalización traería consigo la necesidad de repensar el propio concepto, algo que aporta el adjetivo “*deep*” que traza una especificación. A grandes rasgos, en la mediatización –que de ningún modo es lineal ni simple- se pueden

5 Alrededor del concepto de “mediatización” hay un repertorio de problemas que no serán abordados aquí. Entre otros, se incluyen si es tratada como un abordaje de los fenómenos de construcción de sentido, si se trata de un proceso (que puede ser de larga data, ubicado en el despliegue de la modernidad o restringido a un período más reciente), sus relaciones con otras disciplinas y campos de saber, etc. Al respecto sugiero los libros de Valdetaro (2015, especialmente el capítulo V) y de Andrés (2021, especialmente la Parte II).

diferenciar oleadas vinculadas a procesos complejos como la mecanización, la electrificación y la digitalización. Con esta última surge un escenario nuevo que se puede denominar “mediatización profunda” (Hepp, 2020:3-7), ya que se produce una reconfiguración en dimensiones fundamentales de la experiencia y la estructuración de lo social.

Estos abordajes vienen a dar cuenta de la complejidad de la trama mediática y dejan sin sustento a las miradas que piensan que las redes y las plataformas “sustituyen” a los medios de masas; esta idea -como dice Lévy (2007)- es una de las más falsas y a la vez estabilizada, la idea de un reemplazo de lo viejo por lo nuevo. José Luis Fernández considera que ese tipo de miradas directamente deben abandonarse:

Lo que aparece como clave en este momento y el futuro cercano son las nuevas relaciones que se producen entre las dos grandes maneras de producción discursiva que cada vez estarán más entrelazadas: el *broadcasting* y el *networking*. Parece imposible pensar un futuro en sociedades complejas como la nuestra sin mediatizaciones cumpliendo la función *broadcasting* y parece imposible que, sea cual sea el poder de los *broadcasters*, estos puedan impedir la función *networking* y, es más, puedan vivir sin ella. (2021:171-172)

Las transformaciones tienen también su correlato en la “esfera estética” (que dejaría de ser una “esfera” entendida como ámbito separado). Boris Groys (2014, 2016), ensaya una serie de ideas sobre la expansión de los dispositivos y la conectividad omnipresentes que provocaron una transformación susceptible de describir como la llegada -con el siglo XXI- de una época de “producción artística masiva” con diversas consecuencias en el campo de la cultura en general y del arte en particular. Entre otras cosas, toma como referencia el ensayo de Benjamin (1989) sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte que, en las primeras décadas del siglo XX, advertía el

surgimiento de una era de consumo masivo (la época de la reproducción mecánica). Esta nueva era -la actual, la de la reproducción digital- ya no se vincula con en el régimen del arte moderno (que enmarca muchos de los problemas estéticos abordados por la Escuela de Frankfurt) sino con el del “arte contemporáneo”.

Decimos que es una era no sólo de consumo masivo sino de “producción” en la que los antes receptores intervienen como si fueran artistas. Obligados a diseñarnos a nosotros mismos en las redes y aportando contenidos al ciberespacio (muchas veces sin remuneración), quedamos ubicados en el contexto de una configuración (internet) que habilita “la colectivización comunista (simbólica) en el medio de una economía capitalista.” (Groys, 2014:122). De este modo, las ganancias son acumuladas por las corporaciones propietarias de las plataformas, mientras se “proletariza” el trabajo intelectual y artístico. Groys convoca aquí a un clásico -Guy Debord (2008)- que en los años sesenta teorizó acerca de la sociedad del espectáculo. En un mundo en el que todos pueden ser artistas -ya sin la “pasividad” contemplativa- si esa categoría tiene todavía alguna actualidad, “entonces parece un espectáculo sin espectadores” (Groys, 2014:97)⁶. Lo cierto es que tampoco internet logró devorar o absorber al mundo del arte (y tal vez alguna expectativa había al respecto) e incluso apareció la idea de un “arte post-internet” para designar un amplio repertorio de “prácticas artísticas comprometidas con la tematización del impacto de Internet en nuestras vidas” y que no son -necesaria o exclusivamente- *net art* (Prada, 2015:29).

6 Boris Groys nos aporta, además, una interesante relectura del problema del “aura” en Benjamin que ya no consiste en su “atrofia” o desaparición, sino en su *reaparición* hoy en día en la copia relocalizada en un “aquí y ahora” (único), aunque ya no siendo una réplica sino una “activación maquina” que transforma a las artes visuales en performáticas. La lectura que Groys ensaya sobre el concepto de aura y la reproductibilidad me parece una muy buena forma de actualizar los planteos benjaminianos para pensar condiciones diferentes de las originales. Lo interesante es advertir que se puede poner a trabajar los conceptos en nuevos contextos y no sólo apuntar a declararlos obsoletos.

A lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI en esta cultura mediática también transcurre un modo de experimentar y gestionar lo colectivo, ya que la mayoría de las relaciones sociales actuales están insertas -de uno u otro modo- en formas tecnológicas de “socialidad”, en las que se entrecruzan el espacio digital con el “geográfico” (Cabello, 2018:21). Las propias denominaciones -“medios sociales” o “redes sociales” para referirse a las plataformas en las que transcurren las interacciones- necesitan de una aproximación crítica. La naturalidad con la que se experimentan prácticas tales como “compartir”, “colaborar”, “participar”, “hacer amigos”, la manera de asumir el lenguaje publicitario como forma de “autoconstrucción” y “autopromoción” (con Instagram como uno de los ámbitos paradigmáticos) o la facilidad con la que ha interpelado e involucrado la pregunta “¿qué estás pensando?”, configuran zonas del “sentido común” contemporáneo que -en parte- responde a “lógicas técnicamente moduladas” que construyen la realidad.

Aquí resulta esclarecedor el libro de la investigadora José Van Dijck -*La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*- que construye una mirada general que caracteriza a las plataformas del “ecosistema de medios conectivos” a partir de categorías como tecnología, usuarios, objetivos, contenidos, propiedad, forma de gobierno y modelo de negocios, para analizar luego de forma detenida los casos de Twitter, Facebook, Flickr, YouTube y Wikipedia⁷. Entre sus objetivos está hacer visible cómo la producción de la socialidad en la conectividad ha creado una “nueva infraestructura *online*” que opera como marco de la “interacción social”, lo que no puede considerarse neutral o inocente:

7 Dicho esquemáticamente, el encuadre que la investigadora construye reconoce dos grandes líneas teóricas que hace converger para su propuesta de abordaje: la teoría del actor-red (Latour, Callon, Law) y la economía política (fundamentalmente los trabajos de Castells).

Actualmente, este conjunto de plataformas influye en la interacción humana tanto en el nivel individual como en el comunitario, así como en el nivel mayor de la sociedad, al tiempo que los mundos online y offline se muestran cada vez más interpenetrados. (2016:18)

Los “medios sociales” -en tanto son también sistemas automatizados- diseñan con su lógica las conexiones y plantean las condiciones de las interacciones de las personas mientras, además, “siguen el rastro de sus deseos y reducen a algoritmos las relaciones entre personas, cosas e ideas” (Van Dijck, 2016:29). Los “medios conectivos”, por otra parte, tienden a estimular las reacciones viscerales, las adhesiones inmediatas y el juicio al instante, aspectos que ameritan una profunda reflexión acerca de las transformaciones de la sensibilidad que se está produciendo. Sin tiempo ni despliegue, se trataría para “Bifo” Berardi de una sensibilidad reducida: “La sensibilidad existe en el tiempo, y el ciberespacio ha crecido de forma tan densa que el organismo sensible (como singularidad consciente) ya no tiene tiempo para extraer significado y placer de la experiencia” (2017:51). En el marco de una estetización generalizada de la vida y la comunicación, se produce -para Berardi- una proliferación de flujos semióticos de gran “estimulación perceptiva” y “excitación psicológica” que captura la energía erótica. Aquí parecerían confirmarse las tempranas observaciones de Baudrillard respecto de la “cultura como simulacro”, en la que se impone la “fascinación por el medio” por sobre la “exigencia crítica del mensaje” (Baudrillard, 1984:141).

Algo similar a lo que dijimos de las redes y la interacción pueda decirse en torno a la equivalencia práctica que se da hoy día entre conocer y “googlear”, deslizamiento en el que también se verifica cómo los seres humanos -cada vez más y sin mayores problemas- depositan en los buscadores la confianza en torno a las respuestas a las más variadas inquietudes. Al respecto -en “Google: el lenguaje más allá de la gramática”- dice Boris Groys: si pensamos que la vida humana es

un diálogo con el mundo, actualmente ese diálogo sucede sobre todo mediado por internet.

Si queremos preguntarle algo al mundo actuamos como usuarios de Internet. Y si queremos contestar las preguntas que el mundo nos hace, actuamos como proveedores de contenidos. Bajo el actual régimen de funcionamiento de la web, estas reglas y modos las define Google. Así, Google desempeña el papel que tradicionalmente tenía la filosofía y la religión. (Groys, 2014:193-4)

Una cuestión para nada menor es que esas reglas de juego están ocultas para los usuarios y, además, es sabido que se hace un rastreo y una lectura de los hábitos e intereses y de esa manera se “ofrecen” respuestas y contextos de lectura, a la vez que se consolida no sólo una maquinaria filosófica sino una maquinaria de vigilancia.

De la voluntad política a la gobernanza

La reconfiguración producida por las tecnologías digitales -que afecta a la comunicación, pero también a las formas de vida en su conjunto- se llevó a cabo con el predominio de las orientaciones ideológicas y políticas neoliberales. Esto no debe tratarse en forma “monolítica” sino en su complejidad e, incluso, en su carácter contradictorio y procesual (Romé y Collazo, 2021). Aquí aparece una cuestión crucial: muchas veces la técnica es abordada como si estuviese en un “afuera” o un “más allá”, lo que repone la idea de “neutralidad técnica” aun cuando sea rechazada. El optimismo ingenuo respecto de la tecnología suele perder de vista que lo que Harvey llama “el proceso de neoliberalización”

exige tecnologías de creación de información y capacidad de almacenar, transferir, analizar y utilizar enormes bases

de datos para guiar la toma de decisiones en el mercado global. De ahí, *la búsqueda y el intenso interés del neoliberalismo en las tecnologías de la información* (lo que ha llevado a algunos a proclamar la emergencia de una nueva clase de «sociedad de la información».) Estas tecnologías han comprimido tanto en el espacio como en el tiempo la creciente densidad de las transacciones comerciales.⁸ (2007:7-8)

Eric Sadin -en *La silicolonización del mundo*- ofrece un panorama histórico que ubica con precisión el modo en que el “tecnoliberalismo” ha venido consolidando un “espíritu de época” (con la sofisticación de la inteligencia artificial, la generación y análisis de datos masivos, etc.) cuyos orígenes no son inmediatos, sino que al menos se remontan a finales de la década de 1930. Lo que miramos, lo que disfrutamos, los caminos que ¿elegimos? para transitar, lo que queremos saber, a quién vamos a desear, las amistades... están -hasta cierto punto- en manos de cálculos maquínicos que se ocupan de ofrecernos lo mejor para nosotros mismos y que tal vez lo hacen mejor que nosotros mismos (ya que el horizonte hacia el que apuntan todas las innovaciones tecnológicas -según la narrativa feliz de la técnica actual- suele ser el mejoramiento y “el bien de la humanidad”). Así, con el constante monitoreo de la vida cotidiana y la acumulación y procesamiento de datos se asiste “a la generación de un excedente conductual” (Zuboff, 2021:315).

El carácter “delegativo” -de los humanos en las máquinas- es también político y puede decirse que es puesto en un lugar central en la crítica que hace Eric Sadin al nuevo orden “tecnoliberal” de “administración digital del mundo”. Las propias tecnologías se presentan a sí mismas de manera espectacularizada, como en una suerte de escenificación del futuro continuamente llegando a hacer presente y cargado de beneficios. Su principal manifestación es una suerte de

8 El subrayado es mío.

“algoritmización de la vida” en sus más variadas dimensiones y aspectos, poniendo en una fuerte crisis a la espontaneidad, la autonomía y la libre decisión.

Es tiempo de detenernos en el hecho de que Internet no constituye de ahora en más sino una parte relativa del entorno digital que ha desbordado el estricto marco frontal de la pantalla para conquistar progresivamente todos los campos de la vida. (Sadin, 2018:36)

La elaboración alrededor de la cual se han constituido las inquietudes acerca del control y la vigilancia tienen como referencia fundante a Gilles Deleuze y su *Posdata a las sociedades de control* (1995). El tránsito de las sociedades disciplinarias a las de control adquiere forma en una crisis de los encierros y la interioridad y el ascenso -en su lugar- de las formas de vigilancia dinámicas y cambiantes. La hipótesis de Deleuze⁹ logró anticipar algunas transformaciones que se consolidaron con la datificación de la existencia (y la formulación de pronósticos sobre las conductas), el marketing como instrumento de control, el predominio de las máquinas informáticas, la financiarización, etc. Las formas de sujeción contemporánea nos presentan a un sujeto vigilado/hiperconectado/endeudado/sobreestimulado/ansioso/adicto/etc. Byung Chul-Han ha propuesto pensar las “nuevas técnicas de poder” del neoliberalismo en términos de “psicopolítica” (ya que apunta al “alma”) basada en un “poder inteligente” adquiere formas “amables” y es “más afirmativo que negador, más seductor que represor” (2014:29) y por lo tanto logra explotar la libertad, la comunicación, el juego y las emociones. Paradójicamente, el efecto imaginario que esto produce es el de la “soberanía individual” en la que el sujeto se autopercibe “artífice de sí mismo” y responde al imperativo de ser exitoso (Murillo, 2021). Todo esto además es posible

9 Una mirada que aporta a especificar las diferentes dimensiones de este planteo se encuentra en Rodríguez (2019), en el “Las pistas de Deleuze”, pp. 48-57.

porque “los cibercontroles se caracterizan fundamentalmente por ser invisibles a la vez que automatizados” (Mattelart y Vitalis, 2015:189). Probablemente, el énfasis en los controles y la vigilancia ha vuelto a la teoría un tanto paranoica, pero no por ello se puede decir que esa pista de análisis sea desacertada y carezca de fundamentos.

Ahora bien, también es pertinente atender a lo siguiente: decir “neoliberalismo” se ha vuelto tan recurrente y omnipresente -incluso en usos poco específicos y superficiales- que por momentos parece perder eficacia para la crítica. Franco Berardi propone pensar en términos de “semicapitalismo” -concepto que el autor considera más adecuado y abarcador que “neoliberalismo”, que sería solo la manifestación ideológica de aquel-. La naturaleza semiótica del capitalismo contemporáneo y las formas cognitivas y comunicativas del trabajo en la actualidad nos remiten al lugar básico que tiene la comunicación en la configuración de lo social¹⁰. En líneas generales, el planteo del autor indaga sobre la profunda mutación antropológica que estaría produciendo la conectividad (diferenciando conceptualmente entre conexión y conjunción), es decir, “las variaciones que se producen a nivel de la cognición, la percepción y la sensibilidad por el hecho de habitar en un entorno digital la mayor parte de nuestras vidas” (Berardi, 2017:13). Junto a esto se produce el advenimiento del “fin” de la era humanista y de las formas políticas características de la modernidad. En ese encuadre, también Berardi reflexiona sobre las nuevas formas de constitución y funcionamiento del poder, ya no en el marco de la “voluntad política” sino en el de la gobernanza, problematizando las relaciones entre multitud, red y enjambre, entre otras ideas, para preguntarse por la posibilidad de modos de organización basados en la autonomía y la solidaridad.

Todo esto se trataría entonces -según Berardi- de la era de la gobernanza y de la multitud interconectada y no ya el tiempo de la voluntad política, el pueblo y el gobierno de la historia.

10 Hemos trabajado más detenidamente sobre la perspectiva del autor en Lenarduzzi y Samela (2021).

La gobernanza es la gestión de un sistema que resulta demasiado complejo para ser gobernado. [...] [Sucede que] la complejidad de la información ha ido creciendo a lo largo de la Modernidad tardía y estallando finalmente en la era de las redes digitales. Debido a la proliferación del intercambio informático, la intensidad y la velocidad de circulación de información social ha crecido demasiado rápido para el conocimiento centralizado y para el poder político. Por eso mismo, un gobierno racional es imposible, pues ya no es viable ningún tipo de discriminación y determinación crítica en la secuencia de eventos. Esto marca el comienzo de la gobernanza. La concatenación abstracta de funciones técnicas reemplaza la elaboración consciente, la negociación social y la decisión democrática. (2017:235)

Las formas de “gubernamentalidad algorítmica” (Rouvroy y Berns, 2016, Rodríguez, 2019: 353 y ss.) se producen en “tiempo real” y se caracterizan por una versatilidad que las hace diferentes de las formas previas de disciplinamiento (pero tampoco debemos concluir que las últimas estén totalmente retiradas). Resulta fundamental entonces inscribir la problemática de la cultura mediática y las redes en el concierto de estrategias que la gubernamentalidad despliega no solo en la producción de los cuerpos y los dispositivos que regulan la población, como magistralmente pensó y estudió Foucault. También es preciso observar que esas poblaciones son tratadas como “públicos” que son interpelados e influidos, que son convocados a formar parte de corrientes de opinión, orientados por climas y expectativas, etc. (Mónaco, 2018; Costa, 2011). En este sentido, resulta sorprendente la ausencia de algún tipo de hipótesis sobre “lo mediático” en algunas zonas del análisis político.

Néstor García Canclini plantea que, en una especie de tránsito “*de las instituciones a las aplicaciones*”, estas formas de gobernanza tienden también a rediseñar el sentido de lo público” (2020:121) que

se ve interferido por lógicas de “privatización” (las plataformas en las que ocurren las “conversaciones públicas” pertenecen a grandes corporaciones). En lo que va del siglo XXI, se expandieron formas de “automatismo” de la vida social que, como sostiene Berardi, dan lugar a una suerte de “enjambre digital” que funciona como una voluntad inconsciente, ya que la complejidad de la globalización actual está basada en sistemas info-bio-tecnológicos que muchas veces escapan a las posibilidades de comprensión y manejo humanos. Así, la “mente-colmena” es sostenida por las “mentes-abeja” con la concurrencia de máquinas tecnolingüísticas que en el semiocapitalismo modulan los flujos de la comunicación (Berardi, 2017:240). La red que introduce automatismos en la vida colectiva termina dando lugar a un “ser enjambre” en el que opera el “el control sin autoridad”. La complejidad de las formas de “gubernamentalidad algorítmica” y el efecto de “enjambre digital” también configuran problemas y desafíos para el pensamiento crítico sobre la comunicación en la contemporaneidad.

Referencias bibliográficas

- Andrés, Gonzalo (2021). *Tecnologías, comunicación y conocimiento. Apuntes sobre la mediatización contemporánea*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Baigorri, Laura (2020). “Del *video art* al *net.art*: Arte y comunicación en la era de mitificación tecnológica”, en F. Fernández Giordano (ed.), *Ciborgs, zombis y quimeras. La ciberculturas y las cibervanguardias*. Barcelona: Holobionte.
- Baudrillard, Jean (1984). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Becerra, Martín (2003). *Sociedad de la información. Proyecto, convergencia, divergencia*. Buenos Aires: Norma.
- Becerra, Martín y Mastrini, Guillermo. (2017). *La concentración infocomunicacional en América Latina (2000-2015). Nuevos medios y tecnologías, menos actores*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Berardi, Franco (2017). *Fenomenología del fn. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra,
- ____ (2022). *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Biselli, Rubén (2011). “Por una genealogía del dispositivo pantalla: perspectiva de investigación”, en S. Valdetaro (coord.), *Interfaces y pantallas: análisis de dispositivos de comunicación*. Rosario: UNR-Editora.
- Bourriaud, Nicolas (2007). *Postproducción. La cultura como escenario: modos en que el arte reprograma el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Brea, José (2007). *Cultura ram. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*. Barcelona: Gedisa.
- Cabello, Roxana (2018). *20 minutos en el futuro. Distancias y relaciones interpersonales en el espacio digital cambiante*. Buenos Aires: Prometeo.
- Calvo, Ernesto y Aruguete, Natalia (2020). *Fake news, trolls y otros encantos. Cómo funcionan (para bien y para mal) las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carlón, Mario (2020). *Circulación del sentido y construcción de colectivos: en una sociedad hipermediatizada*. San Luis: NEU.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La Sociedad Red*. México: Siglo XXI.
- ____ (2011). “La wikirrevolución del jazmín”, *La Vanguardia*, 29 de enero [<https://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20110129/54107291983/la-wikirrevolucion-del-jazmin.html>]
- ____ (2012). *Comunicación y poder*. México: Siglo XXI.
- Contursi, María Eugenia y Costanzo, Gabriela (2021). “Campaña «Migrar no es delito». La construcción política de una voz colectiva”, *Estudios del Discurso*, 7(2).

- Costa, Flavia (2011). “Biopolítica informacional. Apuntes sobre las tecnologías de gobierno de los públicos”, *Revista Espacios-Nueva Serie*, (7).
- ____ (2021). *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, Buenos Aires: Taurus.
- Debord, Guy (2008). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca.
- Dessal, Gustavo (2019). *Inconsciente 3.0. Lo que hacemos con las tecnologías y lo que las tecnologías hacen con nosotros*. Buenos Aires: Xoroi.
- Entel, Alicia (coord.) (2020). ¿Quién cuenta la verdad? La información por otros medios. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Fernández, José Lui. (2021). *Vidas mediáticas. Entre lo masivo y lo individual*. Buenos Aires: La Crujía.
- Fricke, Christiane (2005). “Nuevos medios”, en AAVV, *Arte del siglo XX*, vol. II. Bonn: Taschen.
- García Canclini, Néstor (2020). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. San Martín: UNSAM Edita.
- Groys, Boris (2014). *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires: Caja Negra.
- ____ (2016). *Arte en flujo. Ensayos sobre la evanescencia del presente*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2012). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Buenos Aires: Akal.
- Hepp, A (2020). *Deep mediatization*. New York: Routledge.
- Hjarvard, Stig (2016). “Mediatización: la lógica mediática de las dinámicas cambiantes de la interacción social”, *La trama de la comunicación*, 20(1).
- Horkheimer, Max (1973). “Arte nuevo y cultura de masas”, en *Teoría crítica*, Barcelona: Barral.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.

- Jenkins, Henry (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Kozak, Claudia (ed.) (2012). *Tecnopoéticas argentinas. Archivo blando de arte y tecnología*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Lash, Scott (2005). *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laudano, Claudia (2019). “#Ni una menos en Argentina: Activismo digital y estrategias feministas contra la violencia hacia las mujeres”, en G. Nathanson y F. Rovetto (org.), *Internet e Feminismos. Olhares sobre violências sexistas desde América Latina*. Salvador: EDUFBA.
- Lazarsfeld, Paul y Merton, Robert (1991). “Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada”, en *La comunicación de masas*. Buenos Aires: CEAL.
- Lenarduzzi, Victor y Samela, Gabriela (2021). “Digitalización y efecto enjambre. Comunicación, *general intellect* y poder en el semiocapitalismo”, *Chasqui*, (148).
- Lévy, Pierre (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.
- Manovich, Lev (2005). *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación. La imagen en la era digital*. Buenos Aires: Paidós.
- ____ (2013). *El software toma el mando*. Barcelona: UOC.
- Martín Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Mata, María Cristina (1999). “De la cultura masiva a la cultura mediática”, *Diálogos de la comunicación*, (56).
- Mattelart, Armand (2010). *Historia de la sociedad de la información*, Buenos Aires: Paidós.
- Mattelart, Armand y Vitalis, André (2015). *De Orwell al cibercontrol*. Barcelona: Gedisa.
- Mayer-Schönberger, Viktor y Cukier, Keneth (2013). *Big Data. La revolución de los datos masivos*. Madrid: Turner.
- Mcluhan, Marshall (2005). “Leyes de los medios”, en *Inédito/McLuhan*. Buenos Aires: La Marca.

- Mónaco, Julián (2018). “De las poblaciones a los públicos. Nuevos problemas de gobierno”, *Avatares de la comunicación y la cultura*, (15).
- Monje, Daniela *et al.* (coords.) (2021). *Otras plataformas. Tramas de una convergencia periférica en sectores populares, comunitarios, cooperativos y alternativos*. Córdoba: Lago Editora.
- Mundo, Daniel (2017). *Variaciones sobre el porno. Sexo y vínculo en la era de los medios*. Buenos Aires: Dedalus.
- Murillo, Susana (2021). “«Yo decido», o el proyecto neoliberal de elidir el conflicto social”, *Conflicto Social*, (26).
- Parikka, Jussi (2021). *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Prada, Juan Martín (2015). *Prácticas artísticas e Internet en la época de las redes sociales*. Madrid: Akal.
- Reguillo, Rossana (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Barcelona: NED.
- Rodríguez, Pablo (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus.
- Romé, Natalia y Collazo, Carolina (comps.) (2021). *Para una crítica de la neoliberalización. Aportes de la teoría de la ideología a la investigación en comunicación*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Rouvroy, Antoinette y Berns, Thomas (2016). “Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?”, *Adenda filosófica*, 1.
- Rubim, Antonio (2000). “A contemporaneidade como idade média”, *Interface. Comunicação, Saúde, Educação*, 4(7).
- Sadin, Erick (2018). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Samela, Gabriela (2018). *Subjetividades virtuales. Las narrativas del yo en Internet*. Buenos Aires: Teseo.
- Santagada, Miguel (2019). “Libertad y determinación en la sociedad del Big Data”, en S. Coronel *et al.* (eds.), *Reconocimiento y dignidad. VI Jornadas de Política Educativa en Filosofía*. Tandil: UNCPBA.
- Scolari, Carlos (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una Teoría de la Comunicación Digital Interactiva*. Barcelona: Gedisa

- Sibilia, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: FCE.
- Snircek, Nick (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sosa Escudero, Walter (2019). *Big Data*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Subirats, Eduardo (2001). *Culturas virtuales*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Valdettaro, Sandra (2015). *Epistemología de la comunicación. Una introducción crítica*. Rosario: UNR Editora.
- Van Dijck, José (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Buenos Aires: Colihue.
- Zielinski, Sigfried (2011). *Arqueología de los medios*. Bogotá: Uniandes.
- Zuboff, Shoshana (2021). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Buenos Aires: Paidós.

LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO FESTIVO

Un abordaje de las estrategias de oficialización de las Fiestas Nacionales en el territorio de la Patagonia norte

Julio Monasterio

Desde sus comienzos, a mediados del siglo pasado, las celebraciones festivas que se encuentran atravesadas por algún tipo de mediación estatal estuvieron asociadas, principalmente, con las actividades productivas de cada lugar de realización. Esta característica mostraba la fuerte vinculación entre la matriz de producción vigente y los procesos de construcción de identidades en territorios en los que se buscaban promover formas y estilos de vida a partir de la exacerbación de la lógica del progreso y de la implementación de las políticas de comunicación para el desarrollo pensadas desde los centros de poder a nivel mundial e irradiadas en lo nacional y en lo regional.

Sociedades de fomento, organizaciones no gubernamentales, asociaciones intermedias, clubes, sindicatos, empresas y otras instituciones estatales tuvieron, desde sus comienzos, un fuerte peso en el impulso y en la materialización de las numerosas festividades de la Patagonia norte, teniendo participación en las distintas comisiones

organizadoras y cuya finalidad principal estuvo orientada a la difusión de “valores modernos” en las distintas localidades.

Según datos oficiales (Ministerio de Turismo de la Provincia del Neuquén, n.d.; Monasterio, 2021), en la actualidad se celebran durante el transcurso de cada año alrededor de setenta fiestas en la provincia del Neuquén y cincuenta y cinco en la de Río Negro.¹ Este es un número significativo si tenemos en cuenta la importancia que las denominadas fiestas populares han tomado en ambas provincias en el transcurso de los últimos veinte años. Al momento de la presentación de este trabajo, existen en estas dos provincias veintiuna fiestas que tienen el carácter de Fiesta Nacional (en adelante FN). Esta denominación implica una serie de particularidades vinculadas al proceso por el que atraviesan todos los eventos festivos en las dinámicas de institucionalización y oficialización y que están marcadas por, entre otras cuestiones, la continuidad en las realizaciones de estos eventos y el análisis y discusión en los distintos niveles del Estado (municipios, provincias y nación).

La incorporación y el crecimiento sostenido de las denominadas fiestas populares en las agendas del Estado fue generando modificaciones respecto a las modalidades de realización de las mismas. La recuperación oficial de este tipo de eventos estableció un pasaje de lo popular a la masividad y a la oficialización a partir del cual se produjeron una serie de estrategias sobre lo popular. Estas estrategias forman parte de una construcción en la que se consolida un gesto dominante que construye a lo popular como una categoría inferior en relación a lo moderno, a lo culto, a lo de elite y a lo ilustrado. En palabras de Michel de Certeau (2009:47), hay una operación que no se confiesa sobre la cultura popular y esta es que “[h]a sido necesario

1 Durante la pandemia generada por el virus COVID-19 muchas de estas fiestas se vieron interrumpidas en desarrollo. Algunas de ellas pasaron a realizarse bajo un formato virtual, con todas las modificaciones que esto conlleva, y otras directamente fueron suspendidas.

censurarla para poder estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado”.

Luego de esta breve presentación desarrollaré una indagación acerca de la configuración espacio-temporal de lo festivo sobre la cual se asientan las estrategias de oficialización de las FNs en el territorio de la Patagonia norte. Para esto me valdré de una serie de documentos normativos y mediáticos para realizar una caracterización de la problemática mencionada. En un primer lugar, realizaré una breve presentación de la configuración de la trama festiva en la región para, posteriormente, adentrarme en el análisis de la conceptualización del espacio-tiempo en el que dichas celebraciones construyen una temporalidad festiva, bajo los parámetros de lo que denominaremos como colonialidad de la temporalidad. Luego, destacaré el modo en que las FNs desarrollan una forma de organización social a partir de las especificidades territoriales. Para finalizar, realizaré algunas consideraciones con el fin de dar cuenta de una caracterización de las dinámicas festivas en este territorio, en el marco de un proceso global que denominaremos como colonialidad festiva.

Una breve presentación de las estrategias de oficialización de la trama festiva en el territorio de la Patagonia norte

Cómo mencionaba al comienzo del presente trabajo, el origen de las FNs en la región data de la década del sesenta del siglo pasado. La primera fiesta que adquiere esta denominación es la *FN de la Manzana*. Al día de hoy dicho evento es uno de los que cuenta con mayor trascendencia en cuanto a masividad y difusión.² Surgió con el

2 Durante los últimos años, desde la municipalidad de la ciudad de Neuquén y desde la gobernación de la provincia, se viene promoviendo la realización de la Fiesta de la Confluencia, cuya primera edición data del año 2013. Esta fiesta, que debe su nombre a que en la ciudad de Neuquén confluyen los ríos Limay y Neuquén que dan origen al Río Negro, convoca a artistas de gran repercusión a nivel nacional e, incluso,

propósito de rendir homenaje a todos los sujetos involucrados en la actividad frutícola, en el marco de una pujante economía regional. Con el correr de los años, esta celebración itinerante fue adquiriendo diferentes matices, incluso desde su no realización durante algunos periodos, conjuntamente con los vaivenes que fue atravesando la actividad económica en la región. Pero es a comienzos del 2004 que se da una fuerte revalorización “ubicándose entre las grandes fiestas nacionales y populares. Ese año la fiesta fue organizada con mucho esfuerzo con el propósito de realzar el espíritu y brillo de la misma” (PR-D³-0917/12, FN de la Manzana, s/n), tal como se plantea en un proyecto de Resolución presentado en el año 2012 ante la Cámara de diputados de la Nación por los diputados de la provincia de Río Negro Silvina García Larraburu, Jorge Cejas, Oscar Albrieu, Hernán Avoscan y Hugo Castañón.

En el año 2005, la gestión del intendente de la localidad, Carlos Soria⁴, una de las principales referencias del Frente para la Victoria en la provincia⁵, concede un predio de seis hectáreas ubicado al margen de la Ruta Nacional N° 22 para la realización de la fiesta que se mantiene hasta el día hoy. A partir de este momento, el numeroso incremento de espectadores a la fiesta fue corroborando su magnitud y su trascendencia a nivel nacional.⁶

Tomamos como punto de partida a la *FN de la Manzana* para dar cuenta de algunas características principales de los complejos

internacional y se ha transformado en el evento de mayor masividad de la región (Diario *Río Negro*, 2022).

3 Proyecto de Resolución de la Cámara de Diputados de la Nación Argentina.

4 Carlos Soria fue una de las principales referencias del Peronismo en la provincia. Luego de una extensa trayectoria política, en la que ocupó cargos en distintos niveles estatales, llegó a la intendencia de la localidad de General Roca en el año 2003. Luego de dos periodos (2003-2007 y 2007-2011) gana las elecciones para gobernador de la provincia de Río Negro, luego de casi tres décadas de gestiones de la Unión Cívica Radical. A pocos días de su asunción, es asesinado de un disparo por su mujer.

5 La coalición del Frente para la Victoria es un entramado político que se forma en el año 2003 en el marco de las elecciones presidenciales y que cuenta con una participación mayoritaria del Partido Justicialista.

6 Diario *Río Negro* (2013a).

procesos de oficialización por el que atraviesan estos eventos. Reconocemos al mismo tiempo que durante el período 2003-2015, estos acontecimientos se fueron consolidando como fiestas cada vez más masivas. Cabe agregar que durante el periodo mencionado de las veintiuna FNs que en la actualidad se celebran en las provincias de Río Negro y de Neuquén más de la mitad, es decir doce de ellas, atraviesan este proceso que las transforma en FN.⁷

Esto se fue dando, en parte y tal como mencionara en el apartado anterior, por la incorporación de esta temática como prioritaria en la agenda del Estado. No solamente desde los programas de apoyo a las fiestas populares en el marco de las propuestas de la Secretaría de la Cultura de la Nación (a partir de presupuesto destinado para la participación de artistas de reconocimiento nacional e internacional en dichos eventos, como ejemplo más importante) y la oficialización de un calendario de FNs desarrollado a través del Ministerio de Turismo de la Nación, sino también por el acompañamiento de los principales exponentes de la política nacional, provincial y municipal, entre otras cuestiones de relevancia.

Entendemos, en este sentido, que las fiestas forman una arena de significaciones en las que confluyen distintas dimensiones de la cultura vinculadas a las principales actividades económicas, políticas, turísticas y culturales de la región. Partir de la Patagonia norte, como *locus* de enunciación, implica posicionarse desde el convencimiento de su heterogeneidad, de su discontinuidad y de la imposibilidad de una clara delimitación en términos políticos y de límites geográficos

7 Algunas de ellas adquieren su carácter de FN entre el año 2003 y el año 2015 a través de la sanción de una ley (*FN del Mar y el Acampante en El Cóndor -2014-*, *FN de la Actividad Física de Cipolletti -2012-*), otras cuentan con un proyecto de ley ingresado en este periodo (*FN de la Navidad Cordillerana -2015-*), otras a través de una Resolución ministerial o de la Secretaría de la Presidencia de la Nación (*FN de la Lana en Maquinchao -2013-*, *FN de Playas Doradas en Playas Doradas -2014-*, *FN del Curanto en Bariloche -2013-*, *FN del Chocolate en Bariloche -2014-*, *FN del Puesterero en Junín de los Andes -2010-*, *FN de los Jardines en Villa La Angostura -2012-*, *FN de la Piedra Laja -2005-*, *FN del Chivito, la Danza y la Canción en Chos Malal -2004-*, *Fiesta Nacional del Pehuén -2015-*). Muchas de estas últimas, luego de ser reconocidas por una resolución o decreto, son ratificadas como FN a través de una ley.

para, desde allí, reconocer la complejidad de su trama marcada por las dimensiones económicas y las configuraciones culturales y políticas en las que se entremezclan, al mismo tiempo, cuestiones de interculturalidad, comunicación, religiosidad y migraciones, que son llevadas a cabo por sujetos políticos que, como plantea Horacio Machado Aráoz (2014), se van constituyendo en el marco de la relación que entablan con el espacio geográfico que habitan.

El espacio-tiempo en las celebraciones festivas. Definiciones acerca de la colonialidad de la temporalidad⁸

Las celebraciones festivas son acontecimientos simbólicos, económicos y políticos de suma importancia para cada una de las ciudades en las que son desarrolladas y ponen en escena una transformación en la configuración del tiempo y del espacio. En investigaciones anteriores (Monasterio 2013, 2015), he planteado la existencia de una colonialidad de la temporalidad que tiene sus implicancias en las formas en que se construye una idea del tiempo y del espacio y que nos sirve, en principio, para pensar la condición inescindible de ambos. En tal sentido, esto permite ver de qué manera el proceso civilizatorio de los tiempos modernos fue dejando sus rastros en los modos en que las personas vivencian sus prácticas en los ámbitos del denominado tiempo libre y en el ocio en la vida cotidiana. Para el caso que aquí nos convoca, las fiestas ocupan un lugar de privilegio al interior de estos espacios.

Me parece importante rescatar aquí algunos elementos del análisis “bajtiniano” en torno a la cuestión de la temporalidad, la festividad y el carnaval en la Edad Media a los efectos de analizar la cuestión de la

⁸ Algunas ideas que están planteadas en el presente apartado son el resultado de reflexiones que tuvieron como punto de partida el siguiente trabajo: Monasterio (2018).

temporalidad como un tiempo vivido. Como plantea Mijail Bajtín (2003 [1987]), los carnavales de la Edad Media buscaban romper, en un primer momento, con la jerarquización social y daban cuenta de una presencia vivencial muy intensa. En este sentido, recupera esta idea de que el carnaval está hecho por todo el pueblo, que se presenta como una huida provisional de la vida cotidiana y ordinaria y que es vivenciado de una manera particular que no se condice con las formas en que la modernidad concibió a la temporalidad. En palabras del autor, las

fiestas tienen siempre una relación profunda con el tiempo. En la base de las fiestas hay siempre una concepción determinada y concreta del tiempo natural (cósmico), biológico e histórico. Además, las fiestas, en todas sus fases históricas, han estado ligadas a periodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre (Bajtín, 2003 [1987]:14).

De esta forma, se entiende que la temporalidad es un producto social y que no es posible pensar las categorías de tiempo y de espacio como esferas separadas. El tiempo, o mejor dicho la temporalidad, es imposible comprenderlo por fuera de un contexto espacial y situacional. Tampoco como una categoría aislada, ajena, inmutable, objetiva, a-histórica. Este modo de concebirlo, no ha hecho más que posicionarlo como una modalidad de mercancía bajo la que se reproduce y se reinventa el sistema de explotación y dominación del capitalismo, a partir de la complicidad del discurso científico.

De esta forma, la aceptación acrítica de ciertos supuestos filosóficos vinculados con la temporalidad supone una serie de cuestionamientos anexos. Por un lado, podemos destacar que algunos rasgos de esta concepción del tiempo de las fiestas carnavalescas, trabajadas por Bajtín, se encuentran presentes en las celebraciones festivas que aquí analizamos; por otra parte, la linealidad del tiempo occidental

ha dado cuenta de una forma hegemónica de entender las dimensiones de la temporalidad en términos de pasado – presente – futuro, lo cual no implica desconocer que otras formas de pensarlas son posibles, tal como se mencionara en el párrafo anterior, pero sí reconocer la eficacia de estos postulados. Este ha sido uno de los principales motivos por los que la intervención de los Estados nacionales se tornó central como un dispositivo político de ordenamiento.

La concepción moderna del tiempo tiene como una de sus principales características la de reducir la vida de los sujetos al “tiempo productivo”. El sistema capitalista reorganiza el espacio-tiempo, generando un efecto civilizador y estableciendo valoraciones referidas a un tiempo de trabajo, en tanto tiempo vendido a la producción para el sostenimiento del propio sistema, donde el tiempo de no trabajo es el tiempo destinado al consumo. En este sentido, Norbert Elias y Eric Dunning (1996) destacan que, en estas sociedades modernas de un grado de prácticas relativamente estables y uniformes y con fuertes demandas subliminales, se pueden apreciar una importante cantidad de prácticas orientadas a la reducción de esas demandas. Esto es, como parte del efecto civilizador que lleva implícito la construcción de un mundo moderno se encuentra la exigencia de la represión de los estados de ánimo, las pulsiones, afectos y emociones cotidianas, en tanto no colisionen con un orden social deseable, es decir, civilizado.

Espacio-tiempo de trabajo y espacio-tiempo de ocio se presentan como opuestos y, discursivamente, se establece la prioridad de un tiempo sobre otro. Sin embargo, esta construcción, al mismo tiempo, marca la funcionalidad, la complementariedad y la correspondencia entre ambos. En palabras de Jesús Martín-Barbero, “[l]a nueva temporalidad constituye ante todo un cambio en la referencia: del tiempo vivido al tiempo-medida, de una percepción del tiempo como memoria de una colectividad, a una valoración del tiempo abstracta, como cantidad de dinero” (Martín-Barbero, 1984:9).

El tiempo pasará a tener una valorización que otrora no tenía, en conformidad con la matriz colonial. La noción del tiempo libre se

sustenta en la aparente libertad con la que creen contar los sujetos y esta es una de las principales características en la constitución de la colonialidad de la temporalidad, ligada directamente a los procesos mediante se produce una intervención desde las políticas públicas en pos de su institucionalización.

La construcción moderna de la temporalidad tendrá como una de sus principales características la reducción de la vida de los individuos al tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo marcará los ritmos del sistema capitalista occidental y se constituirá desde una oposición a un tiempo social no laboral. Entendemos que la construcción de esta supuesta oposición será central ya que establecerá la prioridad de un tiempo sobre otro y marcará la funcionalidad y la relación de correspondencia entre ambos. Entonces, pasa a tener una valorización que otrora no tenía, en conformidad con una matriz colonial de poder.

Entendemos que existe una relación indisociable entre modernidad y colonialidad, que permite pensar que la temporalidad y las prácticas festivas en las sociedades modernas se encuentran constituidas por la colonialidad. Reflexionar en clave de la existencia de una colonialidad de la temporalidad, y de una colonialidad festiva, permite desmontar analíticamente la manera en que el proceso civilizatorio de los tiempos modernos se encuentra atravesado y constituido por la colonialidad, instituyendo prácticas en relación a las formas y modalidades cómo las personas vivencian sus prácticas de ocio en el ámbito de la vida cotidiana y de las celebraciones festivas. Como plantea Rolando Vázquez, “[l]a concepción moderna de la historia no sólo relega al olvido de la colonialidad las otras historias, las historias de la exterioridad de la modernidad, sino que también niega otras formas de relación con el tiempo” (Vázquez, 2014:183).

De manera muy resumida, podemos decir que la jerarquización de prácticas, de seres y de saberes, crea también formas válidas y acciones no deseables dentro de la esfera del denominado tiempo libre.⁹ Esto

9 La problematización del concepto Colonialidad de la temporalidad ha sido trabajada con mayor detenimiento a instancias de la realización de mi tesis de

que parece una mera definición se concretiza a partir de la subalterización y subalterización generada de múltiples maneras: coerción y violencia simbólica y epistémica. De esta forma, se construye una otredad marcada primordialmente por la invención categorial de la idea de raza, que se legitima desde los discursos hegemónicos mediante operaciones tropológicas, que dan cuenta de una marcación de tiempos en los cuales se lleva adelante la domesticación de la violencia, y con ello la construcción del binarismo tiempo libre/tiempo de trabajo, binarismo este pensado bajo una construcción oposicional.

Martín-Barbero aporta elementos para disgregar la cuestión de la temporalidad en las celebraciones festivas. Plantea que, al oficializarse, las fiestas impondrán un sentido del tiempo que se encuentra ligado con el sentido del tiempo del capitalismo. En palabras del autor:

La destrucción de su sentido del tiempo -las fiestas- y de su saber -la brujería- deja en las masas populares un vacío que estallará en nuevas formas de violencia social. Para controlar esa violencia y llenar ese vacío la nueva sociedad que se gesta a impulsos del capitalismo “inventará” una nueva temporalidad, otro sentido del tiempo, y una nueva moralidad, la del trabajo (Martín-Barbero, 1984:9).

La modernidad adoptó, entonces, como uno de sus principios constitutivos el de la cuantificación del tiempo. Perder el tiempo no es una opción válida en nuestros escenarios contemporáneos. Según este principio, así como se cuantifica el tiempo también se miden los bienes comunes en pos de su explotación, bajo una lógica de la construcción de binarismos, progreso-atraso o desarrollo-subdesarrollo que genera implicancias sustanciales en los territorios.

maestría denominada “La ficción del Tiempo Libre. Colonialidad y Temporalidad”, presentada y defendida en la Facultad de Turismo de la Universidad Nacional del Comahue, en el año 2014.

En síntesis, “lo bueno” y “lo malo”, “lo justo” y “lo injusto”, van a estar orientados según su opción cuantificadora. En nuestro país, por ejemplo, algunas formas mediante las que se implementaron las políticas para “la buena utilización del tiempo” funcionaron como dispositivos para la eliminación de prácticas y costumbres de fuerte arraigo cultural.¹⁰ Los carnavales al estilo del Medioevo ya no serán aceptables para los Estados modernos, ya que la dilapidación del tiempo es objeto de sanción. Ahora las fiestas tendrán una duración mucho menor y se encontrarán firmemente organizadas, rutinizadas y fragmentadas, en un espacio determinado.

Al controlar y delimitar esta práctica, se producen múltiples tensiones en torno a los procesos de construcciones identitarias de los pueblos, de sus historias y de sus modos de vida, sobre la base de una acción política violenta de exotización y exteriorización, de banalización y de folclorización que posibilita la inclusión de actores sociales, que habían sido “borrados” o visibilizados negativamente, bajo otras condiciones.

Dicha inclusión se encuentra, ahora, marcada por la lógica de la colonialidad y el acceso contemplativo. Esta acción política es orientada, desde una lógica de la racionalidad moderna instrumental, a la restricción del carácter desordenado, violento e inabordable de las prácticas de la cultura popular. Sin embargo, y siguiendo a José Garriga Zucal, no podemos ubicar a las supuestas acciones violentas “en el espacio del sinsentido. Las acciones violentas no son ejemplo de la sinrazón sino el resultado de múltiples causas culturales y sociales” (Garriga Zucal, 2016:155). La intervención hegemónica apunta a una

10 Un interesante ejemplo a nivel nacional, que nos sirve para graficar el carácter constitutivo de la colonialidad en la construcción de la temporalidad moderna, es la sanción de la Ley de vagos del año 1860. Esta ley no sólo determina a los sujetos los “medios lícitos”, del ámbito laboral, para vivir, sino también cuenta con una importante relevancia en los espacios extra laborales con la finalidad de implementar esta buena utilización del tiempo que destacábamos en el cuerpo del texto. Por caso, en el punto 3 del Artículo 1, que da cuenta de aquellas personas que serán consideradas vagas, se plantea lo siguiente: “los que con renta, pero insuficiente para subsistir, no se dedican a alguna ocupación lícita y concurren ordinariamente a casas de juego, pulperías o parajes sospechosos”.

organización de sus prácticas, otorgándole cierto sentido de coherencia, buscando limitar su perfil irrefrenable, irregular e incontrolable.

Recuperaremos aquí algunos ejes sobre los cuales se estructuran las estrategias de oficialización de las FNs en relación a su organización y a su puesta en escena de lo festivo: por un lado, problematizaremos cómo se construye una organización social del espacio-tiempo y la puesta en tensión de una concepción de la temporalidad que se define a partir de dos esferas: la del tiempo libre u ocio y la del tiempo de trabajo y, por el otro, profundizaremos en el análisis del proceso en que se llevan adelante las modalidades de espectacularización de lo festivo.

La organización social del espacio-tiempo de las fiestas

En el presente apartado me centraré en las formas que adquiere lo que denominamos como la organización social del espacio-tiempo de las FNs. Me parece importante destacar que los documentos que son analizados aquí dan cuenta de celebraciones festivas que se desarrollan, en su mayoría, en localidades de escasa densidad poblacional. Con excepción de San Carlos de Bariloche, Cipolletti y Viedma (la *FN del mar y del acampante* se desarrolla en un Balneario que se llama El Cóndor, pero depende administrativamente de este municipio), el resto de los lugares en los que se realizan estos eventos son ciudades con una cantidad de habitantes menor a los treinta mil habitantes. Incluso, la mitad de ellas no supera los quince mil. Este dato me parece importante no sólo en términos cuantitativos, sino principalmente porque nos brinda elementos para comprender la configuración social, espacial y territorial de estos lugares. Hay aquí entonces una idea de la configuración del espacio-tiempo muy distinta a la que se desarrolla en grandes urbes, en las que la consolidación de estas tiene una fuerte repercusión en torno a cómo se vivencia lo público.

Los proyectos urbanísticos se encuentran directamente relacionados con políticas públicas que orientan la definición y la conforma-

ción de los tipos de ciudades modernas, según necesidades económicas, sociales, políticas e históricas. “[E]s, pues, la competitividad el tema que domina la política urbana y urbanística con el objetivo de hacer de la ciudad un espacio atractivo que permita la captación de recursos externos” (Molina Bedoya y Ossa Montoya, 2007:53). Por ejemplo, la modalidad dominante de organización espacial, de mediados de siglo pasado en nuestro país, tuvo un drástico cambio a partir del desarrollo de las migraciones internas (del campo a la ciudad). La ciudad vista como sinónimo de progreso funcionó de manera medular en las representaciones que las poblaciones rurales mantienen desde el siglo pasado. Una idea de progreso asociada con el trabajo como valor fundamental.

Al respecto, de Certeau (2008), en su análisis sobre la conformación de las ciudades modernas, destaca una serie de operaciones que van a funcionar como principios reguladores de prácticas y dispositivos de socialización modernos. En tal sentido, da cuenta de que la producción de un espacio propio, organizado racionalmente, y la sustitución de resistencias inasequibles y tradiciones, ancladas en un tiempo pasado, son fundamentales para la construcción de estos dispositivos.

La erradicación de resistencias fue, al mismo tiempo, uno de los ejes de la construcción de la narrativa nacional. Narrativa sumamente necesaria para las elites locales en función de la incesante inmigración europea y de la conformación de los conglomerados populares en las ciudades. El postulado explicativo civilización/barbarie, que tanto peso tuvo en la región de la Patagonia norte, ya no era suficiente para garantizar el éxito del proceso modernizador, a raíz de los nuevos procesos sociales generados en el país. En tal sentido, como plantea Pablo Alabarces:

La respuesta de las clases dominantes [...] tendió a trabajar en sentido fundamental: la construcción de un nacionalismo de elites que produjo, especialmente a partir de 1910, los mitos unificadores de mayor importancia. Un

panteón heroico; una narrativa histórica, oficial y coercitiva sobre todo discurso alternativo; el modelo del *melting pot* como política frente a la inmigración y el subsecuente mito de unidad étnica; y un relato de origen que instituyó la figura del gaucho como modelo de argentinidad y figura épica (Alabarces, 2002:36)

Me resulta importante destacar que muchas aristas de la configuración histórica de nuestro país son fundamentales para comprender las tensiones que se dan entre urbanidad y ruralidad, ya que esto nos permite pensar también las especificidades que adquiere la colonialidad festiva en el marco de un proceso de construcción de estrategias de oficialización de las FNs en el territorio de la Patagonia norte. Por caso el ejemplo del gaucho, como un sujeto alejado de la ciudad y del mundo moderno, es central para comprender de qué manera esta trama discursiva deposita variadas connotaciones positivas, ligadas a la folclorización, y peyorativas sobre el mismo, sobre este sujeto en el mismo momento.

Volviendo específicamente a la cuestión de las estrategias de oficialización de las FNs, se puede dar cuenta de la existencia de una nueva temporalidad festiva, ya no en los mismos términos que veía Bajtín en sus análisis sobre los festejos carnavalescos, pero sí a partir de las transformaciones sociales que generan estas celebraciones en los espacio-tiempos de las ciudades. Se plasma esta idea en el proyecto de ley que propone la creación de la *FN del Puesterero*:

La ciudad de Junín de los Andes y sus pobladores durante esos días del mes de febrero se preparan para participar de espectáculos y actividades durante todo el día y con toda la familia (PL-S¹¹-0565/15, FN del Puesterero: 2).

11 Proyecto de Ley del Senado de la Nación Argentina.

De alguna forma, esta nueva temporalidad festiva que se construye a partir de mecanismos de institucionalización y oficialización de las fiestas, ya sea a nivel municipal, provincial o nacional, vuelve a reconvertir la lógica planteada por Bajtín que pone al tiempo festivo, como tiempo que se corre de los parámetros del consumo, como un tiempo vivenciado, para recuperarlo de la siguiente manera: es ahora, nuevamente un tiempo vivido, experiencial, sentido -por caso, durante todo un mes la ciudad de Junín de los Andes y sus pobladores esperan con ansias esa fiesta-, pero siempre dentro de los parámetros de la institucionalización y el consumo.

Claro está que este proceso en el que se desarrolla dicha temporalidad festiva es siempre un espacio de disputas y de tensiones permanentes. En ese lapso temporal (el periodo en que se desarrollan las celebraciones, pero también en todo el momento previo de su preparación) se construyen en el territorio nuevas formas de socialización y nuevos modos para el establecimiento de relaciones. La ciudad se dispone de una manera distinta para estos eventos. Entendemos, como Machado Aráoz (2014), que no podemos pensar de ninguna manera al territorio como un mero espacio geográfico, y en este sentido, consideramos que estos espacios son construidos como un:

producto complejo de apropiación -inseparable material y simbólico- que se da en y por el trabajo, la energía psíquica, corporal y social que designa, se apropia y transforma la disposición de fenómenos, elementos y procesos que se dan en un determinado espacio geográfico, y que, de tal modo, es así convertido en entorno-propio-de-vida. De allí que no hay territorio sin sujeto político que lo constituya como tal en el marco de esa relación pragmática que se entabla entre población y espacio geográfico en la gestión de la vida (Machado Aráoz, 2014:60).

Queremos rescatar aquí la importancia de la última parte de la cita ya que es esta relación pragmática, entonces, la que va a marcar de algún modo las formas a partir de las cuales las comunidades disputan la construcción de un espacio-tiempo otro, en el que reconfiguran los espacios, refuerzan los lazos y se construyen, además, otros tipos de comunalidad que ponen en tensión a las formas hegemónicas.

Paralelamente, desde las políticas públicas hegemónicas se orientan un tipo de estrategias centradas en la recuperación de una identidad esencializada que apuntan a la construcción de un mundo multicultural despojado de conflictos. Por caso, en el proyecto para que la *FN del Chivito, la danza y la canción sea ley*, se plantea que este evento es sumamente importante, entre otras cuestiones, porque:

permite unir a los pueblos cercanos del norte neuquino y dar a conocer sus costumbres, sus comidas, sus cantos y sus bailes populares a los turistas que llegan al lugar (PL-S-0566/15, FN del Chivito, la danza y la canción: 2).

Este tipo de políticas públicas orientan una mirada que produce una fijeza de las relaciones interculturales y quitan de la escena la disputa de intereses que se dan al interior del Estado y entre el Estado y otros sujetos políticos. De alguna forma, se invisibilizan otras formas de construcción de comunalidad, ancladas en las complejidades de los territorios concretos y sus temporalidades otras (nuevamente rescatamos la importante diferencia entre tiempo vivido y tiempo medido). En esta línea es que Esperanza Osorio Correa plantea que pensar en esta clave

crea condiciones para la interacción entre los actores sociales y el estado en procesos de definición y ejecución de políticas públicas, y que supone que la adopción espacial del territorio es por principio, un escenario común para dirimir intereses desde diálogos que traduzcan como plantea

De Sousa Santos la diversidad de miradas y cosmovisiones propias de los pueblos y las comunidades con lógicas occidentales que las han invisibilizado; espacios de participación que por sí mismos se configuran como espacios de formación de sujetos políticos (Osorio Correa, 2017:8).

Volviendo concretamente a la cuestión de la temporalidad festiva, esta tiene además, como una de sus características principales, la capacidad de remitir a lo que se consideran como fechas importantes vinculadas a la actividad que se está celebrando: inicio o finalización de una cosecha o de una actividad económica vinculada a la agricultura o a la ganadería, aniversario de una ciudad o de un acontecimiento importante para la localidad, lanzamiento de una temporada turística, conmemoración de un acontecimiento religioso, entre otras.

Como mencionábamos, y sin ánimo de caer en una tendencia homogeneizadora, las fiestas sufren importantes transformaciones una vez que pasan por las lógicas de la intervención estatal. Podemos destacar, sin temor a equivocarnos, que es a partir de la modernidad que las estrategias que se desarrollaron en pos de la oficialización de estos espectáculos, rituales, celebraciones, intentaron regular, modificar y/o censurar, prácticas, conductas y experiencias. Uno de los cambios más profundos está representado en su duración. La idea de una “fiesta eterna” es inadmisibles para un sistema capitalista que requiere de una mano de obra apta para su reproducción. En esta regulación de la temporalidad festiva encontramos el germen de la intervención sobre las mismas.

Por otra parte, los acontecimientos festivos son espacios propicios para la resolución de conflictos y tensiones, a partir de (re)apropiaciones y (re)significaciones de determinadas experiencias y prácticas culturales, entre sectores hegemónicos y sectores populares y subalternos. Pero cabe destacar que esa resolución de conflictos requiere de estrategias complejas de oficialización para que las tensiones que se generan, entre otras cuestiones, por el carácter inasible, multipolarizado, desorganizado de algunas prácticas de las culturas populares,

no subviertan el orden que producen los procesos de institucionalización de lo festivo.

Al mismo tiempo que se promueven las estrategias de oficialización, las celebraciones festivas son también espacios interesantes para la configuración de “Espacio tiempo de ocio” (Osorio Correa, 2017), que son esos momentos en los que los pueblos llevan adelante sus prácticas culturales que expresan toda su potencialidad creativa a partir de la generación de nuevas prácticas y que, al mismo tiempo, se apropian y reconfiguran otras. Para nuestra heterogénea región latinoamericana, las fiestas ponen de manifiesto las tensiones y lo compleja que ha sido la relación con la modernidad. Siguiendo a la autora mencionada en el presente párrafo, recuperamos el siguiente interrogante:

¿por qué no hablar de otra modernidad? Una propia de lo latinoamericano, en la cual la recursividad y la imaginación de los pobladores pobres permitieron producir la ciudad y sus bienes de consumo de una manera colectiva, ante la ausencia del estado (Osorio Correa, 2017:7).

Más allá de que el objeto del presente trabajo se centra en el análisis de las celebraciones festivas en las que justamente el Estado interviene, no podemos dejar de mencionar que son estas prácticas de las culturas populares las que ponen en evidencia el carácter monocultural del mismo y que es en estos espacios donde afloran todas las ausencias, las prácticas subalternizadas y los sujetos periferializados. Es interesante entonces, recuperar la especificidad de un espacio-tiempo de ocio propio latinoamericano, desde el sur, con la finalidad de visibilizar aquello en dónde “el europeo y quienes se creen europeos leen desorden, homogeneidad y desorganización, el latinoamericano ve oportunidad, diversidad y estructuración; ve multitud de entradas y salidas, pues ve y vive en la porosidad, que caracteriza su situación de excluido” (ídem.).

La configuración espacial de las fiestas es central para analizar el tipo de interacciones e interrelaciones que cada acontecimiento propone. Podemos decir que una de las principales cuestiones que encontramos en los documentos trabajados da cuenta del interés por lograr que las celebraciones festivas se realicen en un espacio físico determinado: el predio. De alguna manera, las configuraciones y la disposición de los predios se transforman en escenarios comunes en los que se ponen en juego intereses, se disputan lugares, se regulan modalidades de intercambio, bajo las condiciones que son impuestas desde los sectores responsables de la organización de las fiestas. En una noticia publicada en el diario *Río Negro* bajo el título “La Fiesta del Chivito fue para los jóvenes”, podemos ver cómo la ciudad modifica su rutina diaria:

La apertura de la décimo séptima edición de la fiesta, que este año debuta como evento nacional, estuvo a cargo de la murga La Yeta, cuyos integrantes partieron de la zona céntrica y recorrieron varias cuadras hasta llegar al predio (diario *Río Negro*, FN del Chivito, la danza y la canción, 5 de noviembre de 2004).

Apreciamos que en reiteradas oportunidades se observa cómo la ciudad se presenta como un espacio de “escenario festivo”. La idea de escenario nos remite a un lugar adecuado para la puesta en escena de una representación ante un determinado público. Esto es algo que podemos apreciar en el formato que presenta la *FN de los Jardines*, ya que en el proyecto de ley se plantea que:

Tiene como objetivo primordial promover el embellecimiento urbano de la localidad, con el cuidado y arreglo de los jardines, tanto de viviendas particulares como de comercios, establecimientos hoteleros, cabañas e instituciones. Para ello todos los años se constituye una comisión

evaluadora que recorre todos los barrios de la localidad, para seleccionar los mejores jardines (PL-S-0564, FN de los Jardines, 2015: 1).

Uno de los grandes objetivos de la *FN de los Jardines* es el embellecimiento urbano y, en este sentido, se dispone de todo el aparato estatal al servicio de mostrar la “belleza de la ciudad”: premios, reducción de impuestos, entre otras cuestiones, marcan el tipo de política pública que se construye a partir de esta fiesta.



Fotografía 1. Imagen de la *FN de los Jardines* (diario Río Negro, 2012).

El proceso de espectacularización de las fiestas genera las condiciones para que un amplio número de sujetos de las fiestas, otrora participantes activos, pasen a ser ahora espectadores. Es recurrente observar este punto en los documentos analizados. Recuperamos un fragmento de una publicación del diario Río Negro sobre la *FN del Chivito, la danza y la canción*, para graficar lo que destacado:

Las calles de la ciudad fueron escenario ayer del desfile gaucho, donde se mostraron los atuendos típicos de la gente de campo [...] Participaron hombres, mujeres y niños que cabalgaron mostrando orgullosos sus pañuelos al cuello, bombachas, espuelas, camisas y sombreros y algunas desfilaron con los animales de carga que utilizaran para trasladar los insumos y la ropas en los arreos de veranadas a invernadas y viceversa, hasta llegar al predio donde se desarrollaron las destrezas criollas y las jineteadas

Y continúa

Al mejor estilo campesino el desfile del que participaron más de medio centenar de jinetes pretendió **mostrar** la ropa que usan los crianceros en el norte neuquino y por ese motivo **recorrió todos los barrios de la ciudad y los vecinos salieron de sus casas a observar el espectáculo**¹² (diario *Río Negro*, 2004).

Se desprenden del fragmento seleccionado algunas cuestiones que nos ayudan a seguir analizando los distintos ejes de la configuración del espacio-tiempo festivo que venimos trabajando. La puesta en escena está orientada a un mostrar sujetos y saberes esencializados y a romantizar prácticas. Por un lado, la realización de un desfile gaucho que se sustenta en el visibilizar “atuendos típicos de la gente de campo” y en el que participaron “hombres, mujeres y niños que cabalgaron mostrando orgullosos sus pañuelos al cuello, bombachas, espuelas, camisas y sombreros” da cuenta del arraigo cultural que caracteriza a la fiesta y, por el otro, la folclorización de la veranada y de la trashumancia, que invisibiliza las dificultades que conlleva esta

12 El resaltado es propio.

práctica y, al mismo tiempo, intenta legitimar la ausencia del Estado en distintos lugares del norte de la provincia de Neuquén.

Pero si bien la idea de puesta en escena nos remitiría a una forma predeterminada de comportamientos y de prácticas que son realizadas por los distintos sujetos, la temporalidad festiva también es un espacio de disputa en cuanto a cómo se resignifica la ciudad. Los desfiles son una práctica muy habitual en las fiestas y son momentos en los que se pueden visualizar las importantes diferencias entre los centros y las periferias en las ciudades. Más allá de que estos cuentan con una organización, la idea de control que se puede tener desde la organización de los eventos no es la misma que la se puede realizar en un predio.

El predio, como decíamos anteriormente, es entonces un espacio fundamental en las estrategias de oficialización de las FNs. El predio organiza, delimita, jerarquiza, establece condiciones de participación y de asistencia. Además de ser un elemento importante para la consolidación de las celebraciones, es una herramienta fundamental de control y de regulación de lo festivo. Otro fragmento que recuperamos de los documentos analizados para el abordaje de este tema, es de una noticia del diario *Río Negro* del 21 de febrero de 2015 en la que, haciendo referencia a la *FN de Playas Doradas*, se destaca que:

La fiesta se desarrolla en un predio acondicionado con una carpa grande y dos más pequeñas que permiten montar un escenario y un patio de comidas a resguardo (diario *Río Negro*, 2015).

Quiero detenerme brevemente en un término que está planteado en la cita anterior, que es el de resguardo. Recuperar la idea de resguardo nos invita a pensar en dos cuestiones: por un lado, claramente el resguardo se destaca aquí como un elemento para hacer frente a la cuestión climática y a las dificultades que esto pudiera ocasionar para un evento al aire libre pero también, y por el otro, resguardo hace referencia aquí a una estrategia de control sobre la celebración, que per-

mite regular el carácter desordenado e inasible de una fiesta popular. Las fiestas, como una práctica importante dentro de las actividades del ocio, presentan esta situación paradójica: por un lado, lo festivo como un ámbito para la emoción, el disfrute, el goce y el desborde y, por el otro, la regulación permanente de lo festivo institucionalizado.

Recuperamos aquí un aporte de Norbert Elias y Eric Dunning (1996) a partir del concepto de “actividades miméticas” del tiempo libre. Según los autores, existe una búsqueda de emoción en las actividades de ocio que no es posible encontrarlas en otros ámbitos de la vida cotidiana. De alguna forma, estas actividades cumplen con una función que permiten a sus participantes, tanto practicantes como espectadores, experimentar sensaciones tales como miedo, odio, amor, deseos, angustia, etc., pero tienen la particularidad que, cuando son llevadas a cabo dentro de las esferas de las “actividades miméticas” del tiempo libre, pierden la esencia perturbadora y dilemática que habitualmente connotan en la vida cotidiana. Dicho de otra manera, la regulación de las prácticas de ocio está centrada en el carácter mimético que tienen las prácticas que se realizan en el ámbito de lo festivo con relación a prácticas de la vida ordinaria, lo que posibilita, por un lado, llevar adelante emociones similares en ambos espacios y, por el otro, limitar el carácter disruptivo de las actividades cotidianas.

Al mismo tiempo, como vengo destacando, estas estrategias de regulación no son impuestas solamente desde los gobiernos de turno sino que existan respuestas de distintos grupos que cuentan con intereses en la actividad, sino que, como en todo proceso de construcción de hegemonía, las tensiones y las resistencias se encuentran siempre presentes. Un buen ejemplo de esto podemos verlo en la publicación del diario *Río Negro*, en referencia a la FN del Chivito, la danza y la canción:

Un hecho que llamó la atención es que los productores locales y de la región donde se podían apreciar y adquirir productos de la zona se encontraban mayoritariamente en un predio adyacente al central (diario *Río Negro*, 2004).

Estas tensiones se manifiestan, además de en las transformaciones que sufre la ciudad en el marco de las celebraciones, en la reproducción y en la exacerbación de una relación centro-periferia que, así como se da a nivel global, también se puede visualizar en los procesos de configuración territorial en las ciudades. La ciudad dispone de políticas para el desplazamiento de las poblaciones desde las periferias hacia los centros, lugares donde habitualmente son realizados los festejos. Una de las más habituales está orientada a las disposiciones en torno a la gratuidad del transporte público en franjas horarias determinadas. Respecto a este punto, el diario *Río Negro* destaca que el entonces intendente de la localidad de Cipolletti, Abel Baratti:

También informó que la gente podrá viajar gratis en los colectivos urbanos, a partir de las 18 (diario *Río Negro*, 2013b)

Por un lado, la gratuidad facilita el desplazamiento y, por el otro, el control horario regula y ordena este movimiento tan intenso que se da en la ciudad.

Muchas familias habían llegado temprano al centro procedentes de distintos barrios de la ciudad para observar el evento y probar un pedazo de chocolate (diario *Río Negro*, 2014).

Para finalizar el presente apartado cabe destacar que la idea de centro nos remite aquí no sólo a la cuestión espacial, geográfica, sino que también estamos haciendo referencia a lugares que ocupan posiciones centrales en la trama simbólica, política y económica. Por lo general, estos predios condensan una alta carga de poder, en estas tres dimensiones, para la ciudad.

Algunas consideraciones finales sobre la organización espacio temporal de lo festivo

El presente trabajo tuvo como principal objetivo un análisis de la configuración oficial de la trama festiva, en su dimensión espacio-temporal, en el territorio de la Patagonia norte. Luego de un primer momento de presentación de la temática y de las particularidades a partir de las cuales se desarrolla dicha trama, nos adentramos en la indagación de las modalidades en que las fiestas nacionales de la región construyen un modo de temporalidad festiva.

La puesta en escena de la configuración espacial y temporal que desarrollan las FNs caracteriza de una manera distintiva a este tipo de prácticas celebratorias en detrimento de aquellas otras que no atraviesan las implicancias burocráticas del tamiz estatal. Entendemos que las estrategias de oficialización que se desarrollan en el marco de un proceso global de colonialidad festiva configuran un escenario festivo que impone modalidades centradas en una concepción de la temporalidad que es propia de la modernidad-colonialidad de la temporalidad y que se centra bajo las lógicas de un tiempo lineal y de la construcción de temporalidades opuestas.

Más allá de lo mencionado en el párrafo anterior, entendemos que el proceso por el que atraviesan las denominadas fiestas populares en su configuración como FNs está lleno tensiones. En parte, por la relación que se da entre aquellos actores que son los impulsores de las fiestas y el lugar que ocupan los sectores populares en la organización, realización y participación de las mismas. En este sentido, y a raíz de los intereses del presente trabajo, nos propusimos abordar dos cuestiones que consideramos centrales: la primera es que se debe comprender a la temporalidad y a la espacialidad como elementos inseparables y en permanente interacción y la segunda es que las celebraciones festivas construyen lo que proponemos como una temporalidad festiva, en la que se lleva a cabo la vivencia de una temporalidad otra.

Por unos días, por lo general durante un fin de semana o una serie de fines de semana, se construye desde una maquinaria estatal un dispositivo simbólico que se centra en la construcción de una “fiesta popular” en la que todas las personas se sienten participantes centrales de la misma. Sin embargo, la colonialidad festiva instruye una estrategia jerarquizadora de las poblaciones, organizando espacios y posibilidades reales de participación y, en el mismo sentido, otorga un sentido del tiempo a este tipo de prácticas, sentido del tiempo que se encuentra directamente ligado a los intereses del sistema de producción vigente.

Referencias bibliográficas

- Alabarces, Pablo (2002). *Fútbol y patria. El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Bajtín, Mijail. ([1987] 2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza editorial.
- Certeau, Michel de (2008). “Andar la ciudad”, *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*, (7), pp. 1-17.
- ____ (2009). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Elias, Norbert y Dunning, Eric (1996). *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garriga Zucal, José (2016). “Jugar con la violencia. Reflexiones sobre lo mimético y el control de las emociones”, *Apuntes de Investigación del CECYP*, (28), pp. 150-159.
- Machado Aráoz, Horacio. (2014). “Territorios y cuerpo en disputa: extractivismo minero y ecología política de las emociones”, *Interticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 8(1), pp. 56-71.
- Martín-Barbero, Jesús (1984). “Apuntes para una Historia de las Matrices Culturales de la Massmediación”, en *Primer Foro Internacional de la Comunicación Social: Comunicación y Poder*. IPAL: Lima.

- Ministerio de Turismo de la Provincia del Neuquén (n.d.). *Fiestas Populares* [<http://neuquentur.gob.ar/es/que-hacer/fiestas-populares/>], fecha de consulta: 3 de enero de 2022.
- Molina Bedoya, Víctor y Ossa Montoya, Arley Fabio (2007). “Espacios y prácticas de ocio. La ciudad y los procesos de globalización”, en Victor Molina Bedoya y José Fernando Tabares Fernández. (orgs.), *Ocio y ciudad: diálogos para la construcción de espacios lúdicos*. Antioquía: Grupo de investigación Ocio, Expresiones Motrices y Sociedad de la Universidad de Antioquía, pp. 129-152.
- Monasterio, Julio (2013). “La ficción del tiempo libre: colonialidad y temporalidad”. Tesis de maestría, Universidad Nacional del Comahue.
- ____ (2015). “La ficción del Tiempo Libre. Modernidad, colonialidad y temporalidad”, *Otros logos. Revista de estudios críticos*, (6), pp. 129-152.
- ____ (2018). “El dominio de lo público: presencias y ausencias en las ‘fiestas populares’”, en José Carlos Leite *et al.*, *Deslocamentos teóricos e populacionais. Fronteiras epistêmicas e geográficas*. Cuiabá: EdUFMT, pp. 189-204.
- ____ (2021). “Fiestas populares en la Patagonia norte. Una presentación de las estrategias de oficialización de celebraciones festivas”, *Umbral de la comunicación*, 1(1), pp. 1-16 [<http://www.rionegrotur.gob.ar/download/archivos/00007353.pdf>], fecha de consulta: 3 de enero de 2022.
- Osorio Correa, Esperanza (2017) “Consideraciones humanas de los espacios-tiempos de ocio”, *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*. (4)1, pp. 3-20.
- Vázquez Melken, Rolando. (2014). “Colonialidad y Relacionalidad”, en María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (comps.), *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo, pp. 173-196.

Fuentes y documentos consultados

Diario *Río Negro* (2004). “Aplausos a rabiari para el talentoso Peteco Carabajal”, diario Río Negro, sección vida cotidiana, 7 de noviembre, p. 40.

____ (2004). “La Fiesta del chivito fue para los jóvenes”, diario Río Negro, 5 de noviembre.

____ (2013a). “350.000 personas disfrutaron de la Manzana”, diario Río Negro, 14 de febrero [https://www.rionegro.com.ar/350-000-personas-disfrutaron-de-la-manzana-AQRN_1070072/], fecha de consulta: 10 de mayo de 2022.

____ (2013b). “Abre la Fiesta Nacional de la Actividad Física”, diario Río Negro, sección sociedad, 1 de marzo, p. 38.

____ (2014). “130 metros de chocolate, ’devorados’”, diario Río Negro, contratapa, 18 de abril, p. 34.

____ (2015). “Playas Doradas al rojo vivo en su primera noche”, diario Río Negro, sección sociedad, 21 de febrero, p. 27.

____ (2022). “Aseguran que la Fiesta de la Confluencia es la de mayor concurrencia de la Patagonia”, diario Río Negro, 14 de febrero [<https://www.rionegro.com.ar/sociedad/aseguran-que-la-fiesta-de-la-confluencia-es-la-de-mayor-concurrencia-de-la-patagonia-2158635/>], fecha de consulta: 27 de marzo de 2022.

Proyecto de Ley del Senado de la Nación 0564/15, *FN de los Jardines*.

Proyecto de Ley del Senado de la Nación 0565/15, *Fiesta Nacional del Pueyero*.

Proyecto de Ley del Senado de la Nación 0566/15, *Fiesta Nacional del Chivito, la Danza y la Canción*.

Proyecto de Resolución de la Cámara de Diputados de la Nación 0917/12, *FN de la Manzana*.

Reseña de lxs autorxs

Pablo Méndez

Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Cultura y Comunicación de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Profesor Regular Asociado en la UNLa y Profesor Regular Adjunto en la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo (UMET). Doctor en Filosofía por la UNLa. Postdoctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Licenciado y Profesor en Ciencia Política por la misma Universidad.

Martín E. Díaz

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC). Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Posdoctorado del Centro de Estudios Avanzados (CEA), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Profesor adjunto regular en la Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Investigador del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS- CONICET). Sus líneas de investigación versan sobre los procesos ligados a producción de la subjetividad y construcción de la alteridad en el marco del neoliberalismo. Director del proyecto de investigación: “Neoliberalismo, gobierno de las poblaciones y gestión de la vida. Análisis de las derivas

biopolíticas y neocoloniales en el presente histórico desde nuestro sur global”, UNCo. Docente de carreras de posgrado en la UNCo.

Rodrigo Parrini

Doctor en Antropología. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Es autor de los libros *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo* (2016, IESCO/CIEG-UNAM) y *Deseografías. Una antropología del deseo* (2018, UAM/CIEG-UNAM). Desde hace catorce años realiza una investigación etnográfica en una ciudad de la frontera de México con Guatemala (Tenosique) sobre la producción social del deseo.

Eduardo Restrepo

Antropólogo colombiano egresado de la Universidad de Antioquia, con estudios de maestría y doctorado en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Es Investigador adjunto del Centro de investigación, innovación y creación de la Universidad Católica de Temuco. Dentro de sus líneas de investigación se destacan los estudios referidos a las poblaciones afrocolombianas, con particular interés en la región del Pacífico colombiano. Los procesos de etnización y racialización, así como las políticas de la representación y subjetividades políticas negras, son algunos de los asuntos abordados en sus publicaciones. También se ha interesado por las geopolíticas del conocimiento y los procesos de lugarización que configuran campos disciplinarios como el de la antropología o transdisciplinarios como el de los estudios culturales.

Mario Rufer

Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Actualmente es Profesor-Investigador Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la

crítica poscolonial, y a los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, archivo, memoria, museos, patrimonio. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT. Entre sus libros como autor o editor se encuentran *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the Past in Latin America* (co editado con Olaf Kaltmeier, Routledge, 2017); *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (co-editado con Frida Gorbach, Siglo XXI Editores-UAM, 2017); *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI Editores-CLACSO, 2022); *El tiempo de las ruinas* (co-editado con Cristóbal Gnecco, UAM-Universidad de Los Andes, 2023).

Patricio Lepe-Carrión

Profesor e Investigador del Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de La Frontera. Responsable del proyecto Fondecyt Regular n°1211312: “Análisis histórico político de las nuevas formas de resistencia y subjetivación étnica, en el marco de los programas de desarrollo económico y social en contextos de reivindicación territorial y autónoma Mapuche en Wallmapu (1989-2018)”. Coordinador general de la red internacional de investigaciones sobre colonialismo y sociedades contemporáneas “Red Anticolonial”.

Fernando Sánchez

Docente, investigador y extensionista en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Licenciado en Antropología (UBA) y Doctor en Filosofía (UNC). Integrante del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura. Codirector del proyecto de investigación “Espacio, experiencia y subjetividad en el mundo contemporáneo”, UNCo 2022-2025. Su principal eje de indagación es la articulación entre modos de subjetivación, construcción de alteridades y regímenes de visibilidad.

Claudia Briones

Antropóloga, investigadora superior CONICET y Profesora emérita de la Universidad Nacional de Río Negro, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, donde dirige la Especialización en Peritajes Antropológicos. Su campo de trabajo son los derechos indígenas; los procesos de construcción de nación y de las políticas estatales indigenistas y de reconocimiento, a partir centralmente del análisis de los procesos mapuche-tewelche de producción cultural y organización política.

María Graciela Rodríguez

Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Sociología de la Cultura y Licenciada en Ciencias de la Comunicación. Es Profesora consultora de la FSOC-UBA. Se desempeñó como docente e investigadora en UBA y UNSAM dando cursos de grado y posgrado allí y en otras universidades de la Argentina. Además, fue directora de la Maestría en Sociología de la Cultura (UNSAM). Sus intereses académicos han focalizado en el análisis de la relación de los medios de comunicación con la desigualdad y con los procesos de democratización de la política. Ha dirigido decenas de tesis de grado y posgrado y es autora y/o co-autora de varios libros y artículos donde analiza esa temática.

Victor Lenarduzzi

Licenciado en Comunicación Social, Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural y Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Asociado de Teorías y Prácticas de la Comunicación I (UBA) y Profesor Titular de Arte y Cultura de Masas (UNER). Investigador del Instituto “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Profesor de posgrado en Maestrías y Doctorados. Autor de *Revista Comunicación y cultura. Itinerarios, ideas y pasiones, Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad* (en co-autoría) y *Placeres en movimiento. Cuerpo, música y baile en la escena electrónica*.

Julio Monasterio

Profesor Adjunto del Departamento de Ciencias de la Información y la Comunicación Social, de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue. Doctor en Estudios Sociales de América Latina (UNC), Mg. en Teorías y Políticas de la Recreación (UNCo) y Lic. en Ciencias de la Comunicación Social (UBA). Codirector del proyecto “Tensiones y antagonismos en la configuración hegemónica de la Patagonia Norte. Un abordaje de prácticas culturales en el marco de procesos de organización colectiva”, dirigido por el Dr. Marcelo Loaiza, UNCo. Director de la Especialización en Comunicación y Culturas Contemporáneas, UNCo, docente e integrante del Comité Académico de carreras de posgrado en la UNCo.

Este libro colectivo parte de una premisa base: en la contemporaneidad latinoamericana, el significante “cultura” juega en un terreno ambiguo. Indica derechos y espacios de resistencias, por un lado, y oculta formas de gubernamentalidad y de pacificación de poblaciones, por otro. Altamente eficaz para la administración neoliberal de colectivos y subjetividades, el “lugar de la cultura”, como lo llamó Homi Bhabha, debe ser repensado. ¿Con qué herramientas de análisis debería ser desnaturalizado ese “comodín narrativo” como lo nombra aquí Eduardo Restrepo? La producción neoliberal de subjetividades y alteridades en Argentina, la política intercultural chilena como arma de guerra, el uso de la “cultura indígena” para ocultar la violencia racista y colonial del Estado mexicano, la transformación de un paisaje cultural en devastación neoliberal en un espacio fronterizo, las paradojas entre apropiación, alienación y captura de la subjetividad en la era digital o la necesidad de “repolitizar” el lenguaje académico sobre cultura y política en las instituciones de enseñanza e investigación, son algunos de los tópicos que abordan los capítulos que componen este libro.

Mario Rufer

Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba. Doctor en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Investiga sobre estudios culturales y crítica poscolonial, y sobre usos sociales del pasado y de la temporalidad: historia pública, archivo, memoria, museos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT. Entre sus libros como autor o editor se encuentran *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI-CLACSO, 2022), *El tiempo de las ruinas* (co-editado con Cristóbal Gnecco, UAM-Uniandes, 2023).

Martín E. Díaz

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor adjunto en la Universidad Nacional del Comahue. Investigador del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS- CONICET). Sus líneas de investigación versan sobre procesos de producción de la subjetividad y construcción de la alteridad en el marco del neoliberalismo.

Julio Monasterio

Profesor Adjunto del Departamento de Ciencias de la Información y la Comunicación Social, de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue. Doctor en Estudios Sociales de América Latina (UNC), Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social (UBA). Codirector del proyecto “Tensiones y antagonismos en la configuración hegemónica de la Patagonia Norte. Un abordaje de prácticas culturales en el marco de procesos de organización colectiva”, UNComahue.

